

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



cumhuriyet ilahiyat dergisi



cumhuriyet ilahiyat dergisi



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

*cumhuriyet theology
journal*

25-2 Aralık / December 2021

*25-2
Aralık
December
2021*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

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

Cilt / Volume: 25 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık / December 2021)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

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

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2021

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce
& Arapça

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies

PERIOD: Biannually
(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: December 15,
2021

L. PUBLICATION: Turkish & English
& Arabic

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

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 600 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir./Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 600 words), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Türkiye
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

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

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

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan oaslan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

- Prof. Ömer Faruk Yavuz** ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Savaş Kocabaş** savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Murat Akyıldız** muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty, TURKEY
- Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin** zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY
- Dr. Miyase Yavuz Altıntaş** miyaseyavuz@gmail.com
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, TURKEY
- Dr. Metin Güven** metinguyen1416@hotmail.com
Kilis 7Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
- Dr. Kenan Tekin** kenan.tekin@yaloa.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, TURKEY
- Dr. Hakime Reyyan Yaşar** hakimeyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TURKEY
- Dr. Meryem Berrin Bulut** mberrinbulut@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, TURKEY
- Dr. Elif Hilal Karaman** elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TURKEY
- Dr. Fatümetül Zehra Güldaş** zehra.guldas@erzincan.edu.tr
Erzincan Binali Yıldırım Univ., Faculty of Arts and Sciences, Erzincan, TURKEY
- Dr. Mehmet Çetin** mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Necati İşler** ilennecati@gmail.com
T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, TURKEY
- Arş. Gör. Maruf Çakır** marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya, TURKEY
- Arş. Gör. Esmâ Güneş** ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Hamit Demir** hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Gülistan Aktas** gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Sena Kaplan** senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Bayram Ünce** bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Merve Yetim** merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Rukiye Göğen** rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek** ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Salime Bera Kemikli** skemikli@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Naim Yaman** nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Sema Tombul** stombul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Nurgül Akdoğan** nakdogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Ayşe Mine Akar** aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. İlknur Bahadır** ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Arş. Gör. Adil Koyuncu** adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Yakup Esenboğa yakupesenboga@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz apoyraz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Sait Özervarlı sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical Univ., Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Mürteza Bedir mbedir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Necmettin Gökler ngokkir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Ünal Kılıç ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Cemal Ağırman agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Doç. Dr. Jon Hoover Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Doç. Dr. Ahmet Çelik ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Murat Çelik mcelik@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Humanities and Social Sciences, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah Kahraman a.kahraman69@hotmail.com
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Enbiya Yıldırım enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. İsmail Çalışkan duralaroltu@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım ayildirim2000@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Alim Yıldız ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Talip Özdeş tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Ömer Kara omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY
Dr. Tark Abdulecelil info@tarik.me
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT
Dr. Bakt Murzarayimov murzaraim@mail.ru
Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN
Prof. Dr. James Meredith Day james.day@uclouvain.be
University of Louvain, PSP, Faculty Member, Moral Department, BELGIUM

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz – Prof. Savaş Kocabaş- Dr. Miyase Yavuz Altıntaş -Dr. Zuhul Ağilkaya Şahin-
Dr. Metin Güven- Dr. Kenan Tekin- Dr. Hakime Reyhan Yaşar- Dr. Meryem Berrin Bulut -
Dr. Elif Hilal Karaman - Dr. Fatümetül Zehra Gültaş

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi *Cumhuriyet Theology Journal*
Cilt: 25 Sayı: 2 (15 Aralık 2021) Volume: 25 Issue: 2 (December 15, 2021)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Sema Yılmaz 517-520

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde Kullanılması

Using Media News in Religious Education as a Teaching Material

Ahmet Koç 521-546

Dini İnançın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji

Scientific and Theological Evaluation of Religious Belief: Neurotheology

Mustafa Köylü-Cemil Oruç 547-560

Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı: Ses Temelli Elifbâ Örneği

The Possibility of Teaching the Qur'ân with Sound Based Reading and Writing Teaching Method: The Example of Sound Based Alif ba

Hatice Ayar 561-582

Dindarlığın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi: Meta-Analitik Bir Çalışma

The Effect of Religiosity on Psychological Well-Being: A Meta-Analytical Study

Mehmet Çınar 583-596

Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet

Spiritually Sensitive Social Service

Vehbi Ünal 597-618

Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

Hâfız as a Social Source for the Visually Impaired People

Yunus Bucuka 619-639

COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme Korkusuna Dayanan Yüz Yüze Etkileşim ve Ritüel Israrı: Delhi ve Kum Vakaları

Insistence on Face-to-face Interaction and Ritual Based on Fear of Losing Authenticity in Religious Groups During the COVID-19 Pandemic: The Cases of Delhi and Qom

Bayram Sevinç 641-660

İçindekiler

-
- Toplumsal İlişkilerin Kurumsallaşmasının İslam Ekonomisi Açısından Analizi**
An Analysis of Institutionalization of Societal Relationships from the Perspective of Islamic Economics
Harun Şencal _____ 661-677
- Din Antropolojisinde Ontolojiye Dönüş: Avrupa Merkezli Miras ile Yüzleşme**
Ontological Turn in Anthropology of Religion: Confrontation with European Legacy
Hesna Serra Aksel _____ 679-694
- Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad**
The World-Soul as the Principal of Unity in the Pythagorean Philosophy: Monad
Aynur Çınar _____ 695-711
- Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den mi Aldı?**
Docetism, Jesus and Qur'an: Did Islam Take the Discourse of the Cross from Docetism?
Ömer Faruk Araz _____ 713-734
- Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı**
The Freedom of Speech and Its Scope in The Political Texts (Siyasatnâme)
Hüsnü Aydeniz _____ 735-755
- Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ve Çözüm Yolları**
The Problems Encountered by the Prophet as a Spouse and Their Solutions
Ahmet Acarhoğlu _____ 757-773
- Heterodoks Süffiler Arasında Meçhul Bir İsmi Sürmek: Süffî Şair Çelebi Sultan'ın Kimliğini İnşâ Denemesi**
Tracing An Unknown Name Among Heterodox Şūfīs: An Attempt to Build Şūfī Poet Chelebi (Çelebi) Sultān's Identity
Oğuzhan Şahin _____ 775-796
- Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi**
The Caravan Has Passed: The Metaphor (Majāz) of the Caravan in Turkish Şūfī Poetry
Gülây Karaman _____ 797-822
- Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fî Ta'rîfî'l-İlm Bağlamında**
A Criticism Of the Definition of Knowledge: In The Context Of Jalâl al-Dîn Davvânî's Risâla fî Ta'rîf 'ilm
Mustafa Bilal Öztürk _____ 823-851
- Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi**
Fazlur Rahman's Criticism of Kalâm in the Context Of Reconstructing of the Scien-ce of Kalâm
Saadet Altay _____ 853-874

Contents

Mâtürîdî'de Delâletü's-Şâhid Ale'l-Gâib Metodu Açısından Âhiretteki Ödül ve Cezanın Mâhiyeti

The Nature of the Reward and Punishment in the Hereafter in Terms of the Method the Visible As an Evidence for the Invisible in Mâtürîdî

Nail Karagöz _____ 875-892

Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi: Cahiliye Dönemi Özelinde Şiir Zaruretleri

The Problem of Superiority of Language Deviations in Terms of Literary Value: Poetic Necessity in the Period of Jâhiliyah

Mahdi Cengiz _____ 893-907

Afrika Arap Şiirinde Mukaddime Talaliyye (Batı Afrika Örneği)

The Introduction of Ruins of African Arab Poetry (The Example of West Africa)

Mohamadou Aboubacar Maiga _____ 909-940

Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırması ve Şiirde Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması

A Comparison of Morality and Creation in Classical Arabic Literature and an Evaluation of Its Use as a Motif in Poetry

Adnan Arslan _____ 941-956

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 25 Issue 2

Dr. Sema Yılmaz
Editor

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Welcome to the 25th volume 2nd issue of Cumhuriyet Theology Journal. With this issue, we are excited and happy to be 25 years old.

Cumhuriyet Theology Journal has gained a rapid momentum with its format and publishing principles, and managed to attract the attention of the world of science. With the Isnad Citation System developed within the Cumhuriyet Theology Journal and the workshops held in 2018, 2019 and 2020, a number of decisions were taken to increase the publication quality of Theology Field Journals and many of them were implemented.

The fourth workshop was carried out virtual on 25-27 December 2021 under the name of "Turkey Editors' Workshop - 4" by Sivas Cumhuriyet University and participation of the representatives of stakeholder universities, institutions and organizations. (<https://editorlercalistayi.com/>)

The theme of the workshop was determined as "Scientific Book and Journal Publishing in Universities: Current Situation – Problems – Needs – Solution Proposals – Sample Practices". Preparations for our 5th workshop have begun. In this sense, our journal continues its mission of being both a new ecole and a school with an effort to increase the quality of academic publishing.

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)

ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)

ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)

ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)
mIndex Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)
Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

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

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 81 articles between July 1- August 31, 2021 from the academic world. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 21 articles one of which are in Arabic at this issue.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Mehmet Çetin, Dr. Ayşe Mine Akar, Dr. Necati İşler, Res. Asst. Maruf Çakır, Res. Asst. Esmâ Güneş, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Kızıleniş, Res. Asst. Hamit Demir, Res. Asst. Merve Yetim, Res. Asst. Rukiye Göğen, Res. Asst. Ömer Faruk Özbek, Res. Asst. Salime Bera Kemikli, Res. Asst. Naim Yaman, Res. Asst. Sema Tombul, Res. Asst. Nurgül Akdoğan, Res. Asst. İlknur Bahadır, Res. Asst. Adil Koyuncu, Res. Asst. Yakup Esenboğa, Res. Asst. Abdurrahman Poyraz and the editors of the language review process Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Prof. Dr. Savaş Kocabaş (Arabic), Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Assoc. Prof. Zuhar Ağlıkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin, Dr. Hakime Reyhan Yaşar, Dr. Meryem Berrin Bulut and Dr. Elif Hilal Karaman (English), Dr. Fatümetül Zehra Gültaş and statistics editor Assoc. Prof. Murat Akyıldız.

For the next issue, which will be published on June 15, 2022 we announce the acceptance of the articles from January 1 to February 28 by our editorial board. We wish you convenience in your studies.

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 25 Sayı 2

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 25. cilt 2. sayısına hoşgeldiniz. Bu sayımızla birlikte 25 yılı geride bırakmanın gurur ve mutluluğunu yaşıyoruz.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi sahip olduğu format ve yayın ilkeleri ile uluslararası yayın kriterlerini yerine getirerek hızlı bir ivme kazanmış ve bilim dünyasının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi bünyesinde geliştirilen Isnad Atuf Sistemi ve 2018, 2019 ve 2020 yıllarında gerçekleştirilen çalıştaylar ile de İlahiyat Alan Dergilerinin yayın kalitesini artırmaya dönük bir dizi kararlar alınmış ve birçoğu uygulamaya geçirilmiştir.

Dördüncü çalıştay, “Sosyal Bilimler Akademik Yayıncılık Çalıştayı III” adıyla 25-27 Aralık 2021 tarihlerinde Sivas Cumhuriyet Üniversitesi’nin düzenleyiciliğinde T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Harran Üniversitesi, Hitit Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi ile Anadolu Üniversite Kütüphaneleri Konsorsiyumu (ANKOS) ve Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği (ÜNAK) destek ve paydaşlığında çevrim içi olarak gerçekleştirilmiştir. Çalıştayı teması, “Üniversitelerde Bilimsel Kitap ve Dergi Yayıncılığı: Mevcut Durum – Sorunlar – İhtiyaçlar – Çözüm Önerileri – Örnek Uygulamalar” şeklinde belirlenmiştir. 5. Çalıştayı için hazırlıklara başlanmıştır. Bu anlamda dergimiz hem yeni bir ekol hem de akademik yayıncılığın kalitesini artırma gayreti ile bir okul olma misyonunu sürdürmektedir (<https://editorialcalistayi.com/>).

15 Haziran ve 15 Aralık’ta olmak üzere yılda 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. 1 Temmuz – 31 Ağustos 2021 döneminde Din Bilimlerinin birçok alanından 81 makale değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Yayın ilkelerimiz ve İsnad Atf Sistemi gözünde bulundurulmuş gerçekleştirilen ön kontrolden sonra makaleler intihal tespit programı kullanılarak kontrol edilmiştir. Ön kontrolü tamamlanan ve benzerlik oranı %15’in altında olan makaleler hakem değerlendirme sürecine gönderilmiştir.

Bu sayımızda, söz konusu 81 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunulmuş ve 1’i Arapça olmak üzere 21 orijinal araştırma makalesi 25. Cilt 2. Sayı’ımızda, 26 makale 5. Cilt 3. Sayı’ımızda (Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı) akademik içerik açısından yayımlanmaya uygun bulunmuştur.

15 Aralık 2021 itibarıyla dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler hakkında da sizlere bilgi sunmak istiyoruz. Dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şöyledir:

- WORLD CAT (Başlangıç: 15/12/1996)
- ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
- CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)
- OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)
- SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)
- INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)
- OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)
- ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul: 25/03/2016)
- TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)
- DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)
- ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)
- SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)
- SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)
- SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini (Kabul: 07/05/2016)
- ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)
- PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)
- ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)
- BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)
- J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)
MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)
İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)
CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)
EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)
EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)
RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)
CORE Database (Kabul: 30/01/2017)
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)
ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)
SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)
ProQuest (Kabul: 27/10/2017)
EuroPub (Kabul: 08/11/2017)
Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)
Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Dergimizin 25. Cilt 2. Sayı'sında Din Bilimleri alanından birçok güncel ve ilgi çekici araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmaları uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimizizi ifade etmek isteriz.

Yeni sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında değerli emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Mehmet Çetin, Dr. Ayşe Mine Akar, Dr. Necati İşler, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Arş. Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Kızıleniş, Arş. Gör. Hamit Demir, Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Rukiye Göğen, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. Salime Bera Kemikli, Arş. Gör. Naim Yaman, Arş. Gör. Sema Tombul, Arş. Gör. Nurgül Akdoğan, Arş. Gör. İlknur Bahadır, Arş. Gör. Adil Koyuncu, Arş. Gör. Yakup Esenboğa, Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz ile Arapça dil editörleri Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Prof. Dr. Savaş Kocabaş ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Doç. Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin, Dr. Hakime Reyhan Yaşar, Dr. Meryem Berrin Bulut, Dr. Elif Hilal Karaman, Dr. Fatümetül Zehra Gültaş'a ve İstatistik Editörümüz Doç. Dr. Murat Akyıldız'a teşekkürlerimizi sunarız.

15 Haziran 2022'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin 1 Ocak – 28 Şubat 2022 olduğunu hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

Dr. Sema Yılmaz
Editör

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (1): 521 - 546

**Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde
Kullanılması**

Using Media News in Religious Education as a Teaching Material

Ahmet Koç

Dr. Öğr. Görevlisi, Hitit Üniversitesi
Lecturer, PhD., Hitit University
Çorum, Turkey

ahmetkoc@hitit.edu.tr orcid.org/0000-0001-6165-4401

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 520-545

Cite as / Atıf: Koç, Ahmet. "Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde Kullanılması [Using Media News in Religious Education as a Teaching Material]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (Aralık 2021): 520-545.

<https://doi.org/10.18505/cuid.871575>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Abstract: Media news can be regarded as an important teaching material to be used in lessons in terms of being interesting, containing up-to-date information, reinforcing what has been learned in the course, and combining it with many methods and techniques. In addition, the fact that media news provides a more concrete learning, helps the subject in the lesson to be connected with real life and helps students to develop their empathy skills. Therefore, the use of media news in religious education can increase curiosity and interest in the lesson and enable students to actively participate in learning processes. This article, which focuses on how to benefit from media news in religious education, has been prepared to raise awareness about the use of media news for teachers who attend religious education classes, and thus to guide them in using media news in their lessons. In the study, the use of media news in religious education was first addressed in a conceptual framework, and then the extent to which media news was used in the textbooks of the religious education courses was investigated. Within the scope of the research, 42 books on Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) and Imam Hatip High School Vocational Lessons were examined and four examples were found as a result of this examination. It was observed that the media news used in the textbooks led the students to research, share and discuss. However, the fact that only four examples could be found in 42 textbooks reveals that media news are not used sufficiently in religious education, and teachers are not provided with sufficient material on the use of media news in teaching processes. In the third part of the study, the issues to be considered in the use of media news in religious education are examined in three groups as before, during and after the lesson. According to this media news can be evaluated as lecture, interpretation, concept definition, question-answer and application of discussion techniques during the lesson. Discussion, scientific research and case study methods are methods that can be used effectively in media news activities. In the last part of the study, six activity examples are given for the use of media news in religious education classes. These activities are the activities of the lessons of RCMK (4-7th grade), The Life of the Prophet (7th grade), Basic Religious Knowledge (9th grade), Fiqh (10th grade) and Islamic Culture and Civilization (12th grade). These exemplary activities, prepared at five different lessons and five different class levels, reveal that media news can be used quite effectively in religious education, and all media news from sports to economy, from health to daily life can be associated with the course subjects. In the context of the results of this research, it is suggested that the course books should be updated and media news should be included more. Through a platform to be established by the General Directorate of Religious Education, news in the media can be archived and a guide can be prepared on what subjects and how these news can be used. Additional research can be conducted with focus on a single lecture or a single media tool. In addition, quantitative and qualitative studies can be conducted to assess the contribution of the use of media news in religious education classes to students' learning.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Teaching Methods, Teaching Material, Media News.

Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde Kullanılması

Öz: Medya haberleri, ilgi çekici olması, güncel bilgileri ihtiva etmesi, derste öğrenilenleri pekiştirme, pek çok yöntem ve teknikle birleştirilebilmesi açısından derslerde yararlanılacak önemli bir öğretim materyali olarak kabul edilebilir. Ayrıca medya haberlerinin daha somut bir öğrenme sağlaması, derste anlatılan konunun gerçek hayatla bağlantısının kurulmasına ve öğrencilerin empati becerilerini geliştirmesine yardım etmesi de bu materyali öne çıkaran diğer özelliklerdir. Bu bağlamda medya haberlerinin din eğitiminde kullanılmasının, derse yönelik merak ve ilgiyi arttırabileceği, öğrencilerin öğrenme süreçlerine aktif olarak katılmalarına imkân sağlayabileceği söylenebilir. Dahası medya haberlerinin din eğitiminde kullanılması, öğrencilere medya araçlarında hemen her gün karşılaştıkları haberleri analiz etme, eleştirme, değerlendirme ve dini bilgileriyle karşılaştırma fırsatı sunabilir. Din eğitiminde

medya haberlerinden nasıl yararlanılacağını konu edinen bu makale, din eğitimi kapsamındaki derslere giren öğretmenler için medya haberlerinin kullanımı hakkında bir farkındalık oluşturmak ve bu sayede derslerinde medya haberlerini kullanma hususunda onlara yol göstermek amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmada din eğitiminde medya haberlerinin kullanılması önce kavramsal çerçevede ele alınmış, ardından din eğitimi verilen derslerin ders kitaplarında medya haberlerinin ne ölçüde kullanıldığı araştırılmıştır. Araştırma kapsamında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) ile İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerine ait 42 kitap incelenmiş ve bu inceleme sonucunda dört örnek bulunmuştur. Ders kitaplarında kullanılan medya haberlerinin, öğrencileri araştırmaya, paylaşmaya ve tartışmaya yönlendirdiği görülmüştür. Çünkü bu etkinliklerde derste öğrenilen bilgilerin medya haberleriyle karşılaştırılması ve güncel hayat ile ilişkilendirilmesi hedeflenmiştir. Ancak 42 ders kitabında sadece dört örnek bulunabilmiş olması, medya haberlerinin din eğitiminde yeterince kullanılmadığını, öğretmenlere ders işleme süreçlerinde medya haberlerinin kullanımı ile ilgili yeterli malzemenin sunulmadığını da ortaya koymaktadır. Araştırmanın üçüncü bölümünde din eğitiminde medya haberlerinin kullanılmasında dikkat edilmesi gereken hususlar, etkinlik öncesinde, etkinlik esnasında ve etkinlik sonrasında olmak üzere üçe ayrılarak incelenmiştir. Buna göre; medya haberleri ders esnasında anlatım, yorumlama, kavram tanımlama, soru-cevap ve tartışma tekniklerini uygulama şeklinde değerlendirilebilir. Medya haberleri, manşet ya da başlığa uygun bir haber metninin hazırlanması, haber metnine uygun bir manşet veya başlık bulunması, yarım bırakılan metin için tamamlama çalışması yapılması, eksik cümle, kelime ve kavramların tahmin edilmeye çalışılması şeklindeki etkinliklerle uygulanabilir. Ayrıca 5N1K ile medya haberlerinin çözümlemesinin yapılması, medyada tespit edilen görsellerin içeriğinin tahmin edilmesi, görsel ve haber eşleştirmesi yapılması da yapılabilecek etkinlikler arasındadır. Tartışma, bilimsel araştırma ve örnek olay incelemesi yöntemleri, medya haberleri etkinliklerinde etkili şekilde kullanılabilir yöntemlerdir. Araştırmanın son bölümünde ise medya haberlerinin din eğitimi verilen derslerde kullanılmasına yönelik altı etkinlik örneği verilmiştir. Bu etkinlikler, DKAB (4-7. sınıf), Peygamberimizin Hayatı (7. Sınıf), Temel Dini Bilgiler (9. sınıf), Fıkıh (10. sınıf) ve İslâm Kültür ve Medeniyeti (12. sınıf) derslerine ait etkinlikler olup, beş ayrı ders ve beş ayrı sınıf düzeyinde uygulanmak üzere hazırlanmıştır. Etkinliklerde kullanılan haberlerin birer tanesi ekonomi, spor ve sağlık; üç tanesi de günlük yaşam ile ilgilidir. Her bir etkinlikte farklı tekniklerin uygulanmasına dikkat edilmiş ve etkinliklerin sonunda daha sonraki konular ile ilgili araştırma yapılabilecek medya haberleri için örnekler verilmiştir. Beş ayrı ders ve beş ayrı sınıf düzeyinde hazırlanan bu örnek etkinlikler, din eğitiminde medya haberlerinin oldukça etkili bir şekilde kullanılabileceğini, spordan ekonomiye, sağlıktan günlük yaşama kadar medyanın hemen her bölümünde yer alan haberlerin ders konularıyla bağdaştırılabileceğini ortaya koymaktadır. Bu araştırmanın sonuçları bağlamında, öncelikle ders kitaplarının güncellenerek medya haberlerine daha çok yer verilmesi önerilmektedir. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından oluşturulacak bir platform aracılığıyla medyada çıkan haberlerin arşivi yapılabilir ve bu haberlerin hangi konularda ve nasıl kullanılacağı hususunda kılavuz hazırlanabilir. Hem yüksek din eğitimi veren kurumlardaki öğretmen adaylarına öğretmenlik meslek dersleriyle hem de mevcut öğretmenlere hizmet içi eğitimlerle din eğitimi ve medya konusunda farkındalık kazandırılabilir. Bu araştırmanın benzerleri tek bir ders veya tek bir medya aracı özelinde yapılabilir. Ayrıca din eğitimi verilen derslerde medya haberlerinin kullanılmasının öğrencilerin öğrenimine yaptığı katkıyı ölçmek için nicel ve nitel yöntemlerle alan araştırmaları yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi, Öğretim Yöntemleri, Öğretim Materyali, Medya Haberleri.

Giriş

Küreselleşen dünyada eğitim anlayışı önemli bir değişim yaşamış ve eğitimin bilginin kişilere nakledilmesi şeklindeki özelliği zamanla geçerliliğini yitirmiştir. Bunun yerine değişen dünyaya adapte olabilen, hızlı ve doğru kararlar alabilen, çevresiyle iyi iletişim kurabilen

524 | Ahmet Koç. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde...

ve üst düzey becerilere sahip kişiler yetiştirmek eğitimin esas amacı haline gelmiştir. Bu bakımdan eğitimi güncel olaylarla ilişkilendirmek, öğrencilerin yaşadıkları dünya hakkında bilgi sahibi olması ve onların üst düzey becerileri kazanması açısından önemlidir. Çünkü güncel olaylara derste yer vermek, öğrencilerin tartışmalarda kendini ifade edebilme, problemlere mantıklı ve yapıcı çözümler geliştirebilme ve eleştirel düşünebilme becerilerinin gelişmesine yardım eder.¹

Okullarda din eğitimi kapsamında verilen derslerin (Din Kültürü Ahlâk Bilgisi dersi, İmam Hatip Lisesi Meslek dersleri, Peygamberimizin Hayatı dersi, Temel Dini Bilgiler dersi) konuları günlük hayat ile yakından irtibatlıdır. Bu sebeple, din eğitimi günlük hayat ile ilişkilendirmek, derslerin ilgi çekici hale gelmesini ve öğrencilerin derse yönelik pozitif tutum geliştirmelerine katkıda bulunur. Çünkü medya haberleri kullanılarak hazırlanan ders etkinliklerinin sınıfta oluşturduğu informal atmosfer sayesinde öğrencilerin hem derse katılımlarını hem de akademik başarılarını arttırmak mümkündür.² Buna ilâveten din eğitimi kapsamındaki derslerin amaçlarının günlük hayatla ilişki kurmaya yönelik olması ve medyanın bu derslerin kazanımlarına yönelik verileri ihtiva etmesi, bu derslerde medya haberlerinin kullanılmasının uygunluğunu ortaya koymaktadır.

Din eğitimi ve medya konusundaki literatüre bakıldığında televizyonun,³ filmlerin⁴ ve görsel medyanın⁵ din eğitiminde kullanılabilirliği üzerinde araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Ayrıca bazı araştırmalarda sosyal medya ve din eğitimi ilişkisinin,⁶ toplumsallaşma açısından önemli iki kurum olan din ve medyanın bireyleri ne doğrultuda etkilediğinin⁷ ve yaygın din eğitimi aracı olarak çizgi filmlerin⁸ çocukların dini gelişimlerine katkısının incelendiği tespit edilmiştir. Bu araştırmada ise medya haberlerinin din eğitiminde kullanılmasının önemini vurgulanması ve medya haberlerinden din eğitiminde nasıl yararlanılacağına etraflıca tartışılması amaçlanmıştır. Ayrıca din eğitiminde medya haberlerinin nasıl kullanılacağına daha iyi anlaşılması amacıyla din eğitimi kapsamındaki farklı dersler ve sınıf düzeyleri için örnek 6 ders etkinliği ayrıntılı olarak sunulmuştur.

1. Araştırmanın Önemi, Amacı ve Yöntemi

Günümüzde bireylere din eğitimi vermek, geçmişe nispeten daha zor ve karmaşık bir hal almıştır. Bunun pek çok nedeni bulunmakla beraber dini öğrenme ve dini bilgiyle karşılaşma kaynaklarının çeşitlenmesi, en önemli sebepler arasında sayılabilir. Ayrıca geçmişte geleneksel mekânlarda uzman kişiler tarafından yapılan din eğitimindeki amaç, genellikle eğitimcilerin dini inanç, ibadet ve ahlâk konularında inandıkları ya da anladıkları muhtevayı muhataplara anlatmak şeklindeydi. Ancak günümüzde din eğitiminin hem amaçları hem

¹ Tolga Topcubaşı- Yücel Kabapınar, "Sınıf Öğretmenlerinin Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Dersi Öğrenme Ortamlarında Gazete Haberlerini Kullanma(ma)sı: Güncelin Sınıfta Varolma Çabası", *International Journal of Eurasian Education and Culture* 4/6 (Nisan 2019), 20-37, 22-23.

² Gülbeyaz Ünlüer - Şefik Yaşar, "Sosyal Bilgiler Dersinde Gazete Kullanımına İlişkin Öğrenci Görüşleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Haziran 2012), 43-57, 53.

³ Ayşe Zişan Furat, "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Ekim 2009), 37-62.

⁴ Mehmet Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları", *Bilimname* 33 (Mayıs 2017), 35-66.

⁵ Ayşe Zişan Furat, "DKAB Derslerinde Görsel Medyanın Kullanımı/Kullanılabilirliği", *Türkiye'de Okullarda Din Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2011), 573-587.

⁶ İsmail Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*, (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷ Aysun Solmaz, *Toplumsallaşma Sürecinde Din Eğitiminin Medya Algılaması ve Medya Kullanım Alışkanlıkları Üzerindeki Rolü*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁸ Semra Çinemre, "Diyadin TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimine Katkısı Açısından İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2021), 81-108.

mekânları hem de eğitimcileri farklılaşmıştır.⁹ Zira günümüzde din eğitimi programları, öğrencilerin düşünmelerine, soru sormalarına, birbirlerinin düşüncelerini karşılıklı olarak değerlendirerek karşılaştırma yapmalarına imkân tanıyan bir öğrenme modelini önermektedir. Ayrıca, işbirliğine ve problem çözmeye dayalı öğrenme stratejileri ile öğrencilerin öğrenme-öğretme sürecine aktif bir şekilde katılmalarına ve daha fazla sorumluluk almalarına önem verilmekte, öğretmenler bu konuda teşvik edilmektedir.¹⁰ Günümüzde eğitimin amacı öğrencilerin bireysel farklılıklarının gözetildiği ve başarılı yönlerinin ortaya çıkarıldığı bir süreci gerçekleştirmek olarak kabul edilmektedir.¹¹ Öncelikle gerek örgün gerekse yaygın din eğitiminin yapıldığı öğrenme ortamlarının, teknolojik yeniliklerin kullanılmasına ve öğrencilerin bütün becerilerinin geliştirilmesine imkân sağlayacak şekilde tasarlanmasına, bu aşamada öğretmenlerin de rehber ve yol gösterici olmasına önem verilmektedir.¹² Buna ilaveten günümüzde öğrenme faaliyeti okul sınırlarının dışına taşmış durumda olup, hayatın tüm alanlarına doğru genişlemektedir. Bu noktada öğretmenden beklenen, sürecin sağlıklı ilerlemesini temin eden bir lider ya da rehber rolü üstlenmesidir.¹³ İşte bu yeni duruma uygun bir din eğitimi verebilmek için çok daha bilimsel ve tüm süreci kapsayan dinamik metot ve teknikler geliştirilmesi gerekmektedir. Bu aşamada din eğitiminde öğretilecek konunun özelliğine uygun öğretim ilke ve yöntemlerin seçilmesi, eğitim ortamının buna göre hazırlanması, uygun öğretim teknolojisi ve değerlendirme yönteminin kullanılması önem arz etmektedir.¹⁴ Çünkü aktif öğrenme esas alınarak seçilen öğretim ilke ve yöntemlerinde, öğrenciye doğrudan bilgi aktarmak yerine, öğrencilerin kazandığı bilgiler ile diğer bilgiler arasında bağlantı kurması ve anlamlı bir öğrenme gerçekleştirmesi hedeflenmektedir.¹⁵

Medya haberlerinin din eğitiminde kullanılması ise, yapısı itibariyle doğru bilgilerle birlikte yanlış, noksan ve bazen de yanıltıcı bilgileri öğrencinin dikkatine sunarak, bunların tartışılmasını, fark edilmesini ve öğrencilerde her bilginin temellendirilmesi gerektiği yönündeki anlayışın oluşmasını sağlar. Böylelikle öğrenci elde ettiği dini bilgilerin kaynağını ve doğruluğunu sorgulama ihtiyacını hisseder. Böyle bir eğitim sürecinden geçen kişilerin aynı zamanda eleştirel düşünme becerileri de gelişmiş olacaktır. Eleştirel düşünme becerileri gelişmiş bireylerin din gibi hassas bir konuda, hem din konusunda yapılan birtakım tevizatları fark etmesi hem de din adına ortaya konulan bazı yanlış ideoloji, tutum ve davranışları anlayarak kendisini bundan koruması beklenir. Çünkü medyanın iletişimi kolaylaştırma gibi olumlu yönü olmakla birlikte bilgi kirliliği oluşturma ve kullanıcılarını yanıltma gibi olumsuz yönü de bulunmaktadır. Medyanın dini enformasyon açısından bu olumsuz yönünün denetlenmesine yönelik bir mekanizma ise söz konusu değildir.¹⁶ Tam bu noktada din eğitiminde medya haberlerinin kullanılması, bu haberlerin yorumlanması, eleştirilmesi ve kaynaklarının araştırılması, sosyal medya ile iletişimin herkesi kuşattığı günümüz dünyasında, öğrencilerde dini medya okuryazarlığının gelişmesine de katkı sağlayacaktır. Bu bakımdan bir öğretim materyali olarak din eğitiminde medya haberlerinin kullanılmasında ve din eğitimi müfredatında yer almasında yarar olduğunu söyleyebiliriz.

⁹ Bayramali Nazıroğlu, "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (Eylül 2015), 191-220, 217.

¹⁰ Mehmet Bahçekapılı, "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar; "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme", *Journal of Islamic Research* (2011), 101-120, 120.

¹¹ Hilmi Türkyılmaz, "Yenilikçi Bir Öğretim Tekniği Olarak Zihin Haritalama ve Din Eğitiminde Kullanımı", *International Journal of Education Technology and Scientific Researches* 2/3 (Ağustos 2017), 148-161, 149.

¹² Nihat Oyman, "Din Eğitiminin Önündeki Engeller Araştırması Bağlamında Yeni Yöntem ve Teknikler", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2019), 121-135, 121.

¹³ Mehmet Ayas, "Kavram Karikatürlerinin Din Öğretiminde Kullanılması", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 522-539, 523.

¹⁴ İlyas Erpay, "Yaygın Din Eğitim Kurumlarında Teknolojinin Önemi ve Kullanımı", *Şarkiyat* 11/3 (Aralık 2019), 1318-1352, 1321.

¹⁵ Ayas, "Kavram Karikatürlerinin Din Öğretiminde Kullanılması", 523.

¹⁶ Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Üzerinde-", *Yüzcü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182, 179.

Eğitim ve medya ilişkisi üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında ekseriyetle medyanın menfi tesirleri üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir.¹⁷ Bu çalışmanın amacı ise hem din eğitiminde medya haberlerinin kullanılmasının önemi, amacı ve yöntemlerinin ortaya konulması hem de olumsuz etkisi sıklıkla vurgulanan medyanın, din eğitimi sürecine müspet şekilde katkı sağlayabileceğinin tartışılmasıdır. Böylelikle benzer açılardan eleştirilen medya araçlarının din eğitiminde müspet şekilde kullanılabilmesi vurgulanarak farklı bir bakış açısı kazandırılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın bir diğer amacı ise din eğitim ve öğretimi yapan öğretmenlere, derslerinde medya haberlerinin kullanılması ile ilgili bir farkındalık kazandırma ve rehberlik etme hedefidir. Çünkü hem ülkemizde hem de diğer pek çok ülkede bir eğitim-öğretim materyali olarak genelde medya haberlerinin özelde ise gazete-dergi haberlerinin kullanılması teşvik edilmektedir.¹⁸ Ancak çeşitli araştırmalarda öğretmenlerin önemli bir bölümünün bu materyali kullanmadığı, kullanmamalarının sebebi olarak da bu konuda eğitim almamış olmaları ve nasıl kullanacaklarını anlatan bir kaynak bulamamaları gösterilmektedir.¹⁹ Bu bakımdan bu çalışma, din eğitimi kapsamındaki dersleri veren öğretmenlerin medya haberlerinden nasıl faydalanacaklarını açıklayan ve derste kullanabilecekleri etkinlik örneklerinin yer aldığı bir kılavuz olması açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde bir materyal olarak din eğitiminde medya haberlerinin kullanılması kavramsal çerçevede ele alınmıştır. İkinci bölümünde medya haberlerinin din derslerine ait ders kitaplarında bir materyal olarak yer verilme durumu incelenmiştir. Üçüncü bölümünde ise din eğitiminde medya haberlerinin kullanma yöntemleri farklı dersler ve sınıf düzeyleri için örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.

2. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Kullanılması

2.1. Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerinde Görsel ve İşitsel Materyal Olarak Medya Araçlarının Kullanılması

Sosyal medya paylaşımları, televizyon programları, internet ve gazete haberleri gibi sık kullanılan medya araçları, sosyal değişim ve gelişim için önemli bir güç olmanın yanı sıra değerleri, bireysel tutumları ve toplumsal gelenekleri değiştirebilecek bir etkiye sahiptir.²⁰ Bu sebeple medya araçları örgün eğitimle kazanılması zor olan bilgi ve becerilerin elde edilmesinde oldukça etkilidir.²¹ Bu bakımdan medya haberlerinin ders konularını günlük hayatla ilişkilendirmede tercih edilebilecek uygun araçlar olduğu söylenebilir. Kolay temin edilebilme, masraflı olmama ve güncel bilgileri ihtiva etme gibi özellikleri medyanın öğretim materyali olarak kullanılabilirliğini arttırmaktadır.²² Özellikle medya araçları arasında bulunan gazete haberlerinin yurtdışındaki eğitim kurumlarında ve sistemlerinde hem dil eğitiminde

¹⁷ İlknur Aydoğdu Karaaslan, "Dijital Oyunlar ve Dijital Şiddet Farkındalığı: Ebeveyn ve Çocuklar Üzerinde Yapılan Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Journal of International Social Research* 8/36 (Şubat 2015), 806-818; Aysun Doğutaş, "Medya Şiddetinin Çocuklar Üzerindeki Etkisi", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2013), 107-126.

¹⁸ Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, *İlköğretim 4-8. Sınıf Öğretim Programlarının Öğrenme-Öğretme Süreçlerinde Gazete Kupürlerinden Yararlanma* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 17 Kasım 2008); Newspaper in Education, *Newspaper in Education Presents: Teaching with Newspapers-E-Editions and Print Editions* (Newspaper Association of America Foundation, 10 Ekim 2007).

¹⁹ Şebnem İşeri, *Fen ve Teknoloji Dersinde Gazetelerden Yararlanarak Hazırlanan Ders Etkinliklerinin Öğrencilerin Tutum ve Yaratıcılığına Etkisi* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 7.

²⁰ Nedim Karaduman, "Popüler Kültürün Oluşmasında ve Aktarılmasında Sosyal Medyanın Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/43 (Aralık 2017), 7-27, 11.

²¹ Esra Özay Köse, "Gazete Haberlerinin Biyoloji Eğitiminde Kullanımı", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 1/2 (Aralık 2008), 84-91, 84.

²² Esma Buluş Kırıkkaya vd., "Fen ve Teknoloji Derslerinde Gazetelerin Kullanılması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (Haziran 2013), 223-247, 228.

hem de diğer derslerde etkin şekilde kullanıldığı ve bu konuda öğretmenlere rehberlik edecek çalışmaların bulunduğu görülmektedir.²³

Dijital teknolojilerin ve bilişim sistemlerinin sunduğu yeni imkânlar öğretim materyallerinin çeşitlenmesini sağlamış, medya araçlarının yaygınlaşması yeni materyallerin öğretim süreçlerine girmesini kolaylaştırmıştır. Hatta öğrencilerin öğrenme süreçlerini destekleyici görsel ve işitsel materyaller, günümüzde eğitim ve öğretim sürecinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Ayrıca medya araçları, öğrencilerin öğrenim sürecine interaktif bir şekilde katılabilmelerine de imkân tanıyarak öğretmen merkezli yöntem ve tekniklerin yerini, öğrenci merkezli etkileşimli yöntem ve tekniklere bırakmasına yol açmıştır.²⁴

Medya araçları ile sunulan ürünlerin çocukların zihninde çok daha kalıcı izler bıraktığı, çocukların medyada gördükleri bir fotoğraftan, izledikleri bir haberdan ve okudukları bir paylaşımdan çok daha fazla etkilendikleri çeşitli araştırmalarda ortaya konulmuştur.²⁵ Çünkü medya araçları bir olayı veya bilgiyi takdim etmede, pek çok farklı unsuru (ses, ışık, görüntü, söz ve ifade) oldukça etkili bir biçimde bir araya getirerek çarpıcı bir sunum içinde kullanabilmektedir. Bu sayede takipçisini, izleyicisini ya da okuyucusunu hem bilişsel hem duyuşsal ve hatta duygusal olarak etkileyebilmektedir.²⁶ Öğretim faaliyetinin farklı yöntem, teknik ve materyallerle desteklenmesi gerekliliğinin diğer bir sebebi de kitaplardaki anlatımların ve derslerdeki sunumların genellikle ders verici bir şekilde sonlandırılmasının öğrenciyi doğrudan kabullenmeye sevk etmesidir. Öğrenciler için ilgi çekici olmayan bu durumun diğer bir handikapı da onları düşünmeye sevk etmemesi ve sorunlara farklı çözüm yolları üretmelerine destek olmamasıdır.²⁷ Öğrenilen konuların günlük yaşamdaki yansımaları öğrenciyi aktarılabiliyor ve böylelikle öğrenciyi elde ettiği bilgilerin hayatta bir karşılığının olduğu hissettirebiliyorsa, işte o zaman, öğrenilenlerin notla veya bir üst sınıfa ya da eğitim kurumuna devam etmekle sınırlı olması engellenmiş demektir.²⁸ Çünkü derslerde farklı öğretim yöntemlerinin kullanılması ve konuların günlük yaşamla bağlantılarının kurulması, öğretme-öğrenme süreçlerini olumlu etkileyen faktörler olarak ifade edilmektedir.²⁹

Öğrencilerin büyük çoğunluğu, öğretmenleri konuları sadece anlatıma dayalı olarak işledikleri zaman bu dersleri sıkıcı ve ezberlenmesi gereken konular bütünü şeklinde düşünmektedirler.³⁰ Bu sebeple ders işleme sürecinin sadece ders kitaplarıyla veya anlatıma dayalı olarak yürütülmesinden ziyade bu süreçte görsel ve işitsel materyallerin de kullanılması gerekmektedir. Dahası öğrencilerin de bu tür materyaller hazırlamaları teşvik edilerek, yaparak-yaşayarak öğrenmelerine imkân tanınmalıdır. Özellikle somut işlemler dönemindeki öğrencilere öğretilmesi hedeflenen ilke ve değerlerin farklı yöntem, teknik ve materyallerle desteklenmesi daha mühimdir. Çünkü hedef ilke ve değerler, bu dönemdeki çocuklar için soyut

²³ Sherrye Dee Garrett, *Improving Comprehension with newspapers, 2008 NIE Week Teacher's Guide* (Boston: Newspaper Association of America Foundation, Eylül 2009); Paul Sanderson, *Using Newspapers in the Classroom* (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 1999).

²⁴ Ayşe Zişan Furat, "Din Eğitimi Ekseninde Türkiye'de Medya ve Din Araştırmaları", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 29-51, 30.

²⁵ Kamil Kaya - Meryem Tuna, "İlköğretim Çağındaki Çocukların Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (Şubat 2008), 159-182, 163-164; Ayşegül Yolga Tahiroğlu vd., "Medyanın Çocuk ve Gençler Üzerine Olumsuz Etkileri; Şiddet Eğilimi ve İnternet Bağımlılığı", *Yeni Symposium Dergisi* 48/1 (Ocak 2010), 19-30, 26.

²⁶ Eda Bütün Kar - Cevat Elma, "Medya Destekli Öğretimin Hayat Bilgisi Dersinde Akademik Başarıya ve Öğrenmede Kalıcılığa Etkisi", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (Eylül 2017), 531-549, 533.

²⁷ Bütün Kar - Elma, "Medya Destekli Öğretimin Hayat Bilgisi Dersinde Akademik Başarıya ve Öğrenmede Kalıcılığa Etkisi", 533.

²⁸ Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 208.

²⁹ Ahmet Koç, "The Impact of Self-Efficacy Perceptions of Imam Hatip Secondary School Teachers on Students and Educational Environment", *International Journal of Curriculum and Instruction* 13/1 (Ocak 2021), 169-182, 169.

³⁰ James A. Duplass, *Teaching Elementary Social Studies: Strategies, Standards, and Internet Resources* (Australian ; Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, 2011), 6.

528 | Ahmet Koç. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde...

kavramlardan öte bir mana taşımamakta, kitaplarda veya ders anlatımlarında sunulan tavsiye ve nasihatler genellikle çocuklarda davranış değişikliğine sebep olmamaktadır. Bu durumu izâle etmek için hedef değer ve ilkeleri bünyesinde barındıran somut örneklerden yararlanılması önem arz etmektedir.³¹ Bu sayede çocuklar hedef ilke ve değerleri hayatlarının hangi aşamasında kullanabileceklerini kavrayabilecek ve somut yaşantılar meydana getirebileceklerdir. Nihayetinde görsel ve işitsel materyaller kullanılarak yapılan bir eğitim ve öğretim faaliyeti, kazanılan bilgilerin kalıcılığının artmasını sağlayacaktır.³² Bünyesinde soyut bilgileri ve kavramları yoğun şekilde barındıran din eğitimi ve öğretimi süreçlerinde de öğrencilerin daha fazla duyu organına hitap edecek görsel ve işitsel materyallerin kullanılması oldukça önemlidir.³³

2.2. Din Eğitiminde Medya Haberlerinin Kullanılması

Günümüzde bireyler medyayı kullanırken çoğunlukla bilinçsiz şekilde, yoğun bir dini enformasyona maruz kalmaktadır. Dini konuların gerek dünyanın gerekse ülkemizin gündeminde daha fazla bulunmasından dolayı, televizyonlarda dini içerikli programlara daha sık yer vermeye başlanmıştır. Dini ağırlıklı yayın yapan ve yapmayan pek çok televizyon kanalında gösterimi yapılan dini sohbet, soru-cevap, hatim, Kâbe'den yayın, dua, zikir ve mevlid programlarının izleyicileri kendine çektiği ortaya çıkmıştır.³⁴ Dahası dini ağırlıklı yayın yapmayan kanalların da bir kısmının tartışma programlarında, haberlerinde, film, dizi, şov, yarışma gibi eğlence içerikli yayınlarında hatta reklamlarında ehil olan ya da olmayan kişiler tarafından genellikle popüler dini meselelerin gündeme taşındığı görülmektedir.³⁵ Bu durum medyanın, dini aktaran, temsil eden ve hatta kendi kriterleri doğrultusunda şekillendiren bir aktör haline geldiğini ortaya koymaktadır.³⁶ Kişi sadece televizyon programlarında değil sosyal medya paylaşımlarına baktığında, arabasına binip radyosunu açtığında, gazetedeki haberleri ya da köşe yazılarını okuduğunda, mübarek gün ve gecelerde akıllı telefonunun ekranına düşen mesajları gördüğünde dini içeriklerle karşılaşmaktadır. Bütün bunlar, medyanın din eğitimi, dini formasyon ve din algısı bakımından alternatif bir araç haline gelme durumunu arttırmaktadır.³⁷ Türkiye genelinde yapılan bir araştırma sonucuna göre, her dört kişiden birinin medyayı bir dini bilgi kaynağı olarak gördüğü ifade edilmektedir.³⁸

Medyanın dini bilginin topluma aktarılmasındaki rolü, artık medyaya yönelik olumsuz algının değişmesi ve medya araçlarının etkili bir şekilde kullanılması gerektiğinin bilimsel araştırmalarda ifade edilmesine sebep olmuştur.³⁹ Son dönemlerde televizyon, sinema, film, çizgi film gibi farklı medya araçlarının din eğitimi alanındaki kullanımına yönelik müstakil çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda televizyonun informal bir din eğitimi aracı olarak kullanılması halinde dikkat edilmesi gereken hususlar ele alınmış, ayrıca televiz-

³¹ Nevzat Köken, "Çocuk ve Hayat Bilgisi", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak 2003), 15-27, 18-20.

³² Bütün Kar - Elma, "Medya Destekli Öğretimin Hayat Bilgisi Dersinde Akademik Başarıya ve Öğrenmede Kalıcılığa Etkisi", 532.

³³ Mehmet Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları", 59.

³⁴ İsmihan Şimşek, "Sosyoekonomik Bir Medya Gerçekliği Olarak Televizyon Vazifesi", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 123-136, 126.

³⁵ Nazıroğlu, "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı", 200.

³⁶ Nihal Kocabay Şener, "Türkiye'de Medya ve Din Araştırmalarını Yeniden Düşünmek: Eksiklikler Nasıl Doldurulabilir?", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 53-69, 54.

³⁷ Nazıroğlu, "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı", 200.

³⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: DİB Yay, 2014), 113.

³⁹ Hediyeullah Aydeniz, "Bir İmkân ve Meydan Okuma Olarak Medya ve İletişim: Türkiye'de Din Hizmetleri ve Dini Bilgi Alanı Üzerinde Bir Değerlendirme", *Medya-Din ve Dijitalleşme*, ed. Mete Çamdereli vd. (Medya ve Din Tartışmaları, İstanbul: Köprü Kitapları, 2016), 228-324, 300.

yon aracılığıyla dini anlamda oluşan olumsuzlukların giderilmesine yönelik tedbirler üzerinde durulmuştur.⁴⁰ Bu konuyu inceleyen diğer araştırmalar, medya araçlarının ders programlarında din eğitimi takviye edici yardımcı materyal olarak yer almasının, öğrencilerin derse olan merakını, ilgisini arttırdığını ve öğrenme süreçlerine aktif olarak katılabilmelerine imkân sağladığını ortaya koymaktadır.⁴¹

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersinin “öğrencilerin dinin sosyal hayat, kültür ve medeniyet unsurları üzerindeki etkilerini kavramaları ve çevresindeki dinî davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olmaları”⁴² şeklindeki amaçları incelendiğinde, dersin hayata dönük bir ders olduğu ifade edilebilir. Bu derste yakından uzağa doğru güncel konuların işlenmesi, öğrencilerin ders konularıyla güncel olaylar arasında ilişki kurmasına yardımcı olacaktır. Güncel olaylara öğretimde yer verilmesinin faydaları farklı boyutlarıyla sıralanabilir. Güncel olaylar, öğrenme ortamının ilgi çekici olmasını sağlar, konuyu örneklendirerek öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştırır, sosyal eylemlere katılma olanağı sağlar. Öğrencilerin gerçekler ile görüşler arasındaki farkı anlamasına imkân sağlar, öğrencilerin yaşadığı dünya hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar. Ayrıca, güncel olaylar öğrencilerin okul içi ve okul dışı yaşam; geçmiş ve gelecek arasında bağ kurmasını sağlayan anlamlı bir köprü görevi görür.⁴³

Medya araçları içerdikleri farklı konulardaki haberler (sosyal hayat, politika, finans, sağlık, teknoloji, bilim, eğitim, kültür, sanat, spor vb.), zengin görsel içerikler (resim, fotoğraf, şema, grafik, harita vb.) ve her düzeydeki öğrenciye hitap etme özelliği ile din derslerinde kolayca kullanılacak bir araçtır. Medya haberleri din derslerine ön hazırlık yapılmasında, bu derslerde kazanılan bilgilerin pekiştirilmesinde ve amaçlanan becerilerin kazanılmasında, gelişen teknoloji ile birlikte çok hızlı değişmesi ve yayılması bakımından devamlı yenilenen bir kitap fonksiyonuna sahiptir. Dolayısıyla medya haberlerinin, az maliyetli olması, kolay temin edilebilmesi, öğrenci merkezli eğitime imkân sağlaması, etkileşimli olması, güncel bilgileri ihtiva etmesi, ilgi çekici olması bakımından da⁴⁴ din derslerinde kullanılacak etkili bir kaynak olduğu söylenebilir.

3. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ve İHL Meslek Dersleri Kitaplarının Medya Haberlerinin Kullanımı Açısından Değerlendirilmesi

Pythagoras Araştırma kapsamında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) ders kitapları (4-12. sınıf arası), İHL Meslek Dersleri kitapları (Akaid, Dinler Tarihi, Fıkıh, Hadis, Hitabet ve Mesleki Uygulama, İslâm Kültür ve Medeniyeti, Kelâm, Mesleki Arapça, Siyer, Temel Dini Bilgiler, Tefsir), Kurân-ı Kerîm dersi kitapları (5-12. sınıf arası), Temel Dini Bilgiler dersi kitapları (Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulları için İslâm 1 ve İslâm 2; Lise ve İmam Hatip Liseleri için İslâm 1 ve İslâm 2), Peygamberimizin Hayatı dersi kitapları (5-12. sınıf arası) olmak üzere toplam 42 kitap incelenmiştir. Gazetelerde, dergilerde, haber nitelikli web sitelerinde ve sosyal medya platformlarında yayınlanarak araştırmaya konu olan ders kitaplarına konmuş haber metinleri, görseller ve buna bağlı olarak hazırlanan etkinlikler tespit edilerek sunulmaya çalışılmıştır.

⁴⁰ Ayşe Zişan Furat, “Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği”.

⁴¹ Ayşe Zişan Furat, “DKAB Derslerinde Görsel Medyanın Kullanımı/Kullanılabilirliği”; Mehmet Korkmaz, “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmlerden Yararlanma Durumu”; Adem Korukçu, “Medya Yoluyla Din Hizmetleri”, *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 155-188.

⁴² Milli Eğitim Bakanlığı, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)”, 8.

⁴³ Handan Deveci, “Sosyal Bilgiler Dersinde Gazete Kullanımı”, *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 4/3 (Haziran 2005), 159-166, 160.

⁴⁴ Özyay Köse, “Gazete Haberlerinin Biyoloji Eğitiminde Kullanımı”, 85.

530 | Ahmet Koç. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde...

Doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemleriyle incelenen ders kitaplarında, medya haberlerinin doğrudan kullanıldığı dört bulgu elde edilmiştir. Bu veriler Tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 1: Ders Kitaplarında Kullanılan ya da Kullanılması Hedeflenen Medya Haberleri

Sıra No	Sınıf Düzeyi	Kitap Adı	Sayfa No	Medya Haber Türü	Medya Haberinin Kullanılma Türü
1	9	Temel Dini Bilgiler	117	Pano çalışması ödevi	Dolaylı
2	9	Temel Dini Bilgiler	122	Hazırlık çalışması sorusu	Dolaylı
3	Ortaokul	Temel Dini Bilgiler İslâm 2	113	Haber metni ve görseli	Doğrudan
4	8	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	31	Haber metni ve görseli	Doğrudan

Tablo 1’deki bulgulardan birincisi ve ikincisi İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri arasındaki Temel Dini Bilgiler (TDB) dersinin ders kitabında yer almaktadır.⁴⁵ Bu kitabın 117. sayfasında bulunan birinci bulgu, öğrencilerden yapmaları istenen bir pano çalışması şeklindeki etkinliktir. *Ahlâki Davranışlar* ünitesinin üçüncü bölümü olan *Zararlı Alışkanlıklar* konusunda öğrencilerden zararlı maddelerle ilgili gazete ve dergilerden yararlanarak bir pano hazırlamaları istenmektedir. Aynı kitabın 122. sayfasında bulunan ikinci bulgu, öğrencileri derse hazırlama ve güdüleme bağlamında yapılan hazırlık çalışma sorularından sonuncusudur. *Adâb-ı Muâşeret* ünitesinin *Medya ve Bilişim Adâbı* konusuna öğrencileri hazırlamak için kendilerine yöneltilen “kitle iletişim araçlarının yarar ve zararları nelerdir? Konu ile ilgili gazete haberleri bulup sınıfta paylaşınız” sorusudur. Üçüncü bulgu Ortaokullar ve İmam Hatip Ortaokulları için hazırlanmış olan Temel Dini Bilgiler-İslâm (2) ders kitabında yer almaktadır.⁴⁶ Bu kitabın 113. sayfasında bulunan haber metni ve görseli *İslâm ve Günlük Hayat* ünitesinin *Kul Hakkını Gözetmek* konusu içindedir. Haber metni ve görseli bir haber websitesinden kaynak gösterilerek öğrencilere sunulmakta ve ardından “haberdeki davranışı yorumlayınız” şeklindeki bir soruyla dersin işlenmesi sürecinde tartışma yönteminin kullanılması hedeflenmektedir. Dördüncü bulgu DKAB 8. sınıf ders kitabında yer almaktadır.⁴⁷ Bu kitabın 31. sayfasında bulunan haber metni ve görseli *Kader İnancı* ünitesinin *Başarı ve Başarısızlık* konusu içindedir. *Sokaklardan Şampiyonluğa Uzanan Bir Başarı Öyküsü* başlıklı haber metni ve görseli bir websitesinden kaynak gösterilerek öğrencilere sunulmakta ve ardından “anlatılan bu durumu kader, sorumluluk ve başarı ilişkisi açısından yorumlayınız” şeklindeki bir soruyla dersin işlenmesi sürecinde tartışma yönteminin kullanılması hedeflenmektedir.

Tablo 1’deki dört bulgu incelendiğinde kullanılan ya da kullanılması istenen medya haberlerinin öğrencileri araştırmaya, paylaşmaya ve tartışmaya yönlendirdiği görülmektedir. Din derslerinde öğrenilen bilgilerin medya haberlerinde yer alan verilerle karşılaştırılması ve güncel hayat ile ilişkilendirilmesi hedeflenmiştir. Bu bakımdan kitaplara konulan etkinlik, soru ve haber metinlerinin ders işleniş sürecini zenginleştireceği söylenebilir. Bununla birlikte 42 ders kitabında sadece dört örnek bulunabilmiş olması, medya haberlerinin din eğitiminde yeterince kullanılmadığını, ders öğretmenlerine ders işleme süreçlerinde medya haberlerinin kullanımı ile ilgili yeterli malzemenin sunulmadığını da ortaya koymaktadır.

⁴⁵ Ahmet Özdemir vd., *Temel Dini Bilgiler*, ed. Suna Akkurt (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.).

⁴⁶ Abdullah Açıık vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler İslâm (2)*, ed. Veli Karataş (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.).

⁴⁷ Sebhattin Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 8*, ed. Veli Karataş (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.).

Ders kitapları incelendiğinde Tablo 1'deki dört bulgunun dışında özellikle kitaplardaki bazı görsellerin çeşitli haber sitelerinden alındığı ve kitabın ilgili bölümünde yer verildiği görülmektedir. Ancak kitaplarda yer verilen bu görsellerin haber metinleriyle ilgili herhangi bir açıklama söz konusu olmayıp, işlenen konu bu görselle doğrudan ilişkilendirilmemiştir. Örneğin DKAB 9. sınıf ders kitabının *Gençlik ve Değerler* ünitesinde *Şecaat* bölümü işlenirken 15 Temmuz 2016'da milletimizin gösterdiği şecaat bir görselle anlatılırken konu ile ilgili bir haber metni yer almamaktadır.⁴⁸ Diğer bir örnekte, DKAB 6. sınıf ders kitabının *Zararlı Alışkanlıklar* ünitesi işlenirken *YEDAM'la Hayata Devam, İçmesen, Alkol kontrol kaybına yol açar* başlıklı görseller kullanılmış fakat konu ile ilgili herhangi bir haber metnine yer verilmemiştir.⁴⁹ Bu iki örneğe benzer durumda olan ve kitap içinde görsel olarak kullanılan ancak herhangi bir haber metnine yer verilmeyen bulgular Tablo 2'de sunulmuştur:

Tablo 2: Din Dersleri Kitaplarında Sadece Görsel Olarak Yer Verilen Medya Haberleri

Sıra No	Sınıf Düzeyi	Kitap Adı	Sayfa No	Görsel Başlığı	Alındığı Kaynak
1	5	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	38	Toplu iftar	Haber websitesi
2	5	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	86	Hırka-ı Şerif ziyareti	Web sitesi
3	6	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	24	Mukabele geleneği	Web sitesi
4	6	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	36	Cemaatle namaz	Haber websitesi
5	7	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	46	Kurban	Haber websitesi
6	8	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	57	Afrika'da su kuyusu açılması	Web sitesi
7	9	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	59	Afrika'da su kuyusu açılması	Web sitesi
8	11	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi	120	15 Temmuz darbe girişimi	Haber websitesi
9	7	Peygamberimizin Hayatı	113	Kızılay yardımı	Web sitesi
10	Lise	Temel Dini Bilgiler İslâm 1	65	Karaborsacılık	Haber websitesi
11	Lise	Temel Dini Bilgiler İslâm 1	106	Yardım ve paylaşma	Haber websitesi

Tablo 2'de medyada haber olarak yer almış haberlerin görsellerinin din dersleri kitaplarının içinde kullanıldığı görülmektedir. Kitapta işlenen konu ile ilgili bağlantısı olan görsellere haber websitesi kaynak gösterilerek yer verilmiş ancak görsele bağlı olan herhangi bir haber metnine kitapta yer verilmemiştir. Benzer bulgular farklı ders kitaplarında da mevcut olup, bu tablo dışındaki bazı haber görsellerine de kaynak olarak, çeşitli fotoğraf arşivleri

⁴⁸ Abdullah Pektaş vd., *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 9*, ed. Veli Karataş (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.).

⁴⁹ Safiye Özdemir, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 6* (Ankara: Dörtel Yayıncılık, 2019).

532 | Ahmet Koç. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde...

sunulmuştur. Bu bulgulara dayalı olarak, din derslerinde işlenen konuların bir kısmının medyada haber olarak yer aldığı, bu haberlerin görsellerine kitaplarda yer verildiği, haber metinlerine de yer verilmesi durumunda ders işleme sürecinin öğrenciler için daha güncel ve ilgi çekici hale getirilebileceği söylenebilir.

Tablo 1 ve 2'deki bulgular incelendiğinde, gerek sadece görsel olarak gerekse haber metni/görseli ya da etkinlik olarak din dersleri kitaplarında yer alan medya haberlerinin DKAB ve TDB dersleri kitaplarında olduğu, bir tanesinin ise Peygamberimizin Hayatı kitabında olduğu görülmektedir. Bu bulgulara dayanarak İHL Meslek Dersleri, Kurân-ı Kerîm ve Mesleki Arapça ders kitaplarında medya haberlerine ve ilgili görsellere hiç yer verilmediği görülmektedir. Hâlbuki yurtdışındaki eğitim sistemlerinde özellikle dil eğitiminde medya haberlerinin sıklıkla kullanıldığı kavramsal çerçeve bölümünde ifade edilmiştir.

4. Din Eğitiminde Medya Haberlerini Kullanma Yöntemleri

4.1. Din Eğitiminde Medya Haberleri Kullanılırken Nelere Dikkat Edilmelidir?

Bu bölümde, derste medya haberlerinin kullanılmasında dikkat edilmesi gereken hususlar dersten önce, ders esnasında ve etkinlik sonrası olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır.

4.1.1. Dersten Önce Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Din eğitimi verilen derslerde medya haberlerinin kullanılmasında öncelikli ve en önemli husus materyalin dersin konusuna uygunluğudur. İlgisiz bir materyal dersin insicamını bozacağı gibi öğrencilerin zihninde yanlış bir algının oluşmasına da sebep olabilir. Dersin konusuna uygun materyal seçiminde dikkat edilecek diğer önemli husus da materyalin, konu içinde bu etkinliğe ayrılan süreye ve sınıf şartlarına uygunluğudur. Uzun bir haber videosunun tamamen bitmemesi veya ekrana yansıtılan görselin tüm öğrenciler tarafından net şekilde görülebilmesi gibi sorunlar etkinliğin verimliliğini azaltacaktır. Ardından kullanılacak medya haberlerinin hangi kaynaktan elde edileceğine karar verilerek uygun materyalin seçimi aşamasına geçilmelidir. Bu aşamada seçilen medya haberinin, öğrenciler için ilgi çekici olması, öğrencilerin ön bilgileriyle uyumlu olması ve öğrencilerin yaş seviyesi, dil ve anlama kapasitelerine uygun olması önem arz etmektedir.⁵⁰ Etkinliğin uygulama aşamasına geçilmeden önce medya haberinin içeriği hakkında kontroller mutlaka yapılarak, hem öğrenciler üzerinde menfi tesiri olabilecek unsurlar ayıklanmalı⁵¹ hem de öğrencilerin hedeflenen temel becerileri kazanmasına yardımcı olacak materyaller olmasına dikkat edilmelidir.⁵²

Derslerinde medya haberlerini kullanma etkinliğini yeni uygulayacak öğretmenlerin zaman konusunda bir sıkıntı yaşamamaları için dersten önce etkinlik ile ilgili prova yapmaları yerinde olacaktır. Ders işlenmeden önce öğrencilerden konu ile ilgili –ders kitabındaki hazırlık sorularında olduğu gibi- araştırma yapmaları, medya haberlerini bulmaları, tasarım yapmaları ve etkinlik hazırlamaları istenebilir.

4.1.2. Derste Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Medya haberleri etkinliği uygulanırken görsel materyallerin sıklıkla kullanılacak olması öğrencilerin dikkatinin dağılmasına yol açabilir. Bunun önüne geçmek için öğretmenin

⁵⁰ Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları", 60.

⁵¹ Topcubaşı - Kabapınar, "Sınıf Öğretmenlerinin Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Dersi Öğrenme Ortamlarında Gazete Haberlerini Kullanma(ma)sı", 35.

⁵² İşeri, *Fen ve Teknoloji Dersinde Gazetelerden Yararlanarak Hazırlanan Ders Etkinliklerinin Öğrencilerin Tutum ve Yaratıcılığına Etkisi*, 42.

bu materyali dersin hangi aşamasında ve nasıl kullanacağını öğrencilere açıklamaları ve bu yönergeye uygun şekilde materyali kullanmaları yerinde olacaktır.⁵³ Etkinlik uygulanırken medya haberlerinin dersin konusu ile ilişkisinin tam olarak sağlanabilmesi için öğrenciler uygun sorularla yönlendirilebilirler. Etkinlik uygulanırken grup çalışmalarının yapılması verimliliği arttıracaktır. Bu bakımdan grup çalışması yapılması önerilebilir. Ayrıca gruplar oluşturulurken hem grupların kalabalık olmamasına hem de gruplarda farklı öğrenme düzeylerine ait öğrencilerin yer almasına dikkat edilmelidir. Derste kullanılan medya haberi görüntülü bir haber özelliği taşıyorsa öğretmenin etkinlik esnasında haber videosunu durdurması, öğrencilere sorular sorması, onlardan empati yapmalarını, fikirlerini paylaşmalarını istemesi ve gerekirse not aldırması bu sürecin daha etkili ve verimli geçirilmesini sağlar.⁵⁴

4.1.3. Etkinlik Sonrasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Etkinlik sonrasında ilk olarak, hazırlanacak değerlendirme sorularıyla öğrencilerin derste kullanılan medya haberlerinin ders konusunun anlaşılmasına ne düzeyde katkı sağladığı, ne kadar ilgi çekici olduğu vb. konular öğrenilebilir. Öğrencilerden elde edilecek bu dönüt daha sonraki konularda bu etkinliğin uygulanması için bir rehber görevi görecektir.

Derste basılı bir materyal kullanılmışsa öğrencilerin bunu evlerine götürmeleri ve derste öğrendikleri bilgileri velileriyle paylaşmaları kazanımların kalıcılığını arttıracaktır. Buna ilaveten derste kullanılan materyale uygun bir ev ödevi veya araştırması verilebilir. Derste kullanılan medya haberleri ile ders öncesindeki hazırlık sürecinde veya ders sonrasında ödev sürecinde öğrencilerin hazırlayacakları medya haberleri birleştirilerek, sınıfta ya da okulda bir pano oluşturmaları sağlanabilir. Derste medya haberlerinin kullanılması sayesinde öğrencilerin bu öğretim materyalini öğrenmesinin ardından, gerek işlenen konu hakkında gerekse gelecek haftalarda işlenecek konular hakkında, öğrencilerden medya haberi niteliği taşıyabilecek özgün çalışmalar –örneğin haber metni, görseli, başlığı, karikatür, köşe yazısı vb.- bulmaları ya da yapmaları istenebilir.⁵⁵ Çünkü derste kullanılan bu materyalin bir faydası da öğrencilerin artık dini medya okur-yazarlığı çerçevesinde din ile ilgili bir haber okuduklarında ya da izlediklerinde algıda seçicilik oluşması, bu haberle ilgili bir farkındalığa sahip olmalarıdır.

4.2. Din Eğitiminde Medya Haberleri Nasıl Kullanılır?

Medya araçları başta yerel, ulusal ve küresel haber bölümleri olmak üzere köşe yazıları, spor sayfaları, hava durumu, yemek bölümü, TV rehberi, ilanlar, okuyucu yorum ve şikâyetleri gibi hemen her bölümü derste kullanılacak zengin bir materyal içeriğine sahip araçlardır. Medya araçlarında yer alan bu haberlerin din eğitiminde kullanılması ise dersin kazanımlarına, öğrencilerin hazır bulunuşluklarına ve konuların niteliklerine göre farklılık gösterebilir. Bu bakımdan yazılı, görsel ve sosyal medyada yer alan haberler, fotoğraflar, resimler, videolar, makaleler, grafikler, ilanlar, karikatürler, manşetler ve başlıkların her biri din eğitimi verilen derslerin içeriğine ve sınıf/öğrenci şartlarına bağlı olarak kullanılabilir. Medya araçlarında yer alan bu bölümlerin her biri ders esnasında anlatım, yorumlama, kavram tanımlama, soru-cevap ve tartışma tekniklerini uygulama şeklinde değerlendirilebilir. Bunlara ilaveten her bir bölüm için uygun bir haber metninin hazırlanması, haber metnine uygun bir manşet/başlık bulunması, yarım bırakılan metin için tamamlama çalışması yapılması, eksik cümle, kelime ve kavramların tahmin edilmeye çalışılması şeklindeki etkinlikler de uygulanabilir. Ayrıca 5N1K ile medya haberlerinin çözümlemesinin yapılması, medyada tespit edilen görsellerin içeriğinin tahmin edilmesi, görsel ve haber eşleştirmesi yapılması,

⁵³ Buluş Kırıkkaya vd., "Fen ve Teknoloji Derslerinde Gazetelerin Kullanılması", 234.

⁵⁴ Korkmaz, "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmlerden Yararlanma Durumu", 60.

⁵⁵ Ünlüer - Yaşar, "Sosyal Bilgiler Dersinde Gazete Kullanımına İlişkin Öğrenci Görüşleri", 46-47.

534 | Ahmet Koç. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde...

sınıfta, okulda ya da öğrencinin yakın çevresinde gelişen bir olay için haber oluşturulması da yapılabilecek etkinlikler arasındadır.⁵⁶

Derslerde medya haberleri etkinliği öğretmen tarafından hazırlanacak bir yönerge çerçevesinde uygulanır. Dersin hangi aşamasında nelerin yapılacağını anlatan bu yönerge, hazırlık sürecinin, ilgili kazanımların, öğrencileri güdüleme, etkinliği uygulama ve değerlendirme aşamalarının nasıl yürütüleceğinin ve içeriklerinin neler olacağını anlatıldığı bir özellikte olmalıdır. Hazırlık süreci bölümünde, ilgili materyallerin nasıl temin edileceği; ilgili kazanımlar bölümünde, uygulanacak etkinliğin hangi kazanımlarla ilişkili olduğu belirtilir. Güdüleme bölümünde, öğrencilerin etkinliğe yönelik dikkatlerinin ne şekilde çekileceği; planın gelişme bölümünde ise etkinliğin uygulama basamakları detaylı şekilde anlatılır. Son olarak değerlendirme bölümünde ise uygulanan etkinliğin öğrenciler tarafından nasıl karşılandığı ve ders kazanımlarının hangi seviyede gerçekleştiği ölçülür. Yönergede etkinliğin nasıl uygulanacağı ayrıntılı bir şekilde yazılarak ders esnasında oluşabilecek boşlukların önüne geçilmesi sağlanır. Ayrıca derste kullanılacak medya haberi yazılı ya da basılı bir özellik taşıyorsa yönergeye eklenmesi uygun olacaktır. Son olarak yapılan bu etkinliğe bağlı derste uygulanması ya da öğrencilere ödev olarak verilmesi planlanan bir etkinlik kâğıdı varsa, bu da yönergeye eklenmeli ve çoğaltılarak öğrencilere dağıtılmalıdır.

Medya haberlerinin kullanılması etkinliğinde tartışma yöntemi tamamlayıcı bir yöntemdir. Bu bakımdan büyük ya da küçük tartışma gruplarının oluşturulması ve gruplar arasında münazara yapılması tercih edilebilir. Ayrıca tartışma yönetiminin medya haberleri etkinliklerinde kullanılması ve öğrencilerin hazırladıkları medya haberi ödevlerinin ve ürünlerinin arkadaşları tarafından değerlendirilmesinin, öğrencilerin özgüvenlerinin ve yaratıcılıklarının gelişmesine katkı sağlayabileceği de söylenebilir.⁵⁷

Medya haberlerinin kullanılması etkinliğinde yapılabilecek bir diğer uygulama da öğrencilerden arşiv oluşturmalarının istenmesidir. Belli bir zaman dilimi içinde, öğrencilerin tüm medya araçlarında rastladıkları haberleri arşivlemeleri, ardından bunları sınıf/okul ortamında paylaşmaları istenebilir.⁵⁸ Bir sonraki adımda bu haberler arasında yapılacak çeşitli yarışma formatlarıyla –en ilginç haberi bulma, en çok haberi toplama vb.- düzenlenecek etkinlikler sayesinde öğrencilerin derse olan ilgilerinin ve dini medya okuryazarlık farkındalıklarının artırılması sağlanabilir.

Medya haberlerinin kullanılması etkinliğinde bilimsel araştırma yöntemi uygulanarak öğrencilerden medyada çıkan haberlerde dini içeriklerin hangi sıklıkta yer aldığını araştırmaları, bu haberlerde kullanılan dini kavramları bulmaları ve dinin hangi boyutlarının daha çok vurgulandığını incelemeleri istenebilir. Bu yöntem bireysel olarak uygulanabileceği gibi grup çalışması olarak da uygulanabilir. Ayrıca bilimsel araştırma yöntemi uygulanırken nicel analiz yöntemleri kullanılabileceği gibi nitel analiz yöntemleri arasındaki içerik analizi yöntemi de kullanılabilir.⁵⁹

Medya haberlerinin din eğitimi verilen derslerde kullanılmasında en uygun yöntemlerden biri de örnek olay incelemesi yöntemidir. Haberlerde yer verilen sosyal olayların dini ve ahlâki boyutları sınıf ortamında örnek olay incelemesi yöntemi ile değerlendirilerek öğ-

⁵⁶ İşeri, *Fen ve Teknoloji Dersinde Gazetelerden Yararlanarak Hazırlanan Ders Etkinliklerinin Öğrencilerin Tutum ve Yaratıcılığına Etkisi*, 38.

⁵⁷ İşeri, *Fen ve Teknoloji Dersinde Gazetelerden Yararlanarak Hazırlanan Ders Etkinliklerinin Öğrencilerin Tutum ve Yaratıcılığına Etkisi*, 144.

⁵⁸ Deveci, "Sosyal Bilgiler Dersinde Gazete Kullanımı", 163.

⁵⁹ Nusret Kavak vd., "Fen-Teknoloji Okuryazarlığı ve İnformal Fen Eğitimi: Gazetelerin Potansiyel Rolü", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/3 (Eylül 2006), 17-28, 20.

rencilerin düşünce derinliği kazanmaları ve empati kurmaları sağlanabilir. Bu sayede öğrenciler bir olay ile ilgili birbirinden farklı görüşler, alternatif seçenekler ve yeni bakış açıları kazanmış olacaktır.⁶⁰

4.3. Din Eğitiminde Medya Haberlerinin Kullanılması ile İlgili Etkinlik Örnekleri

Bu bölümde, ilkokul, ortaokul, lise ve İmam Hatip Liseleri'nde din eğitimi kapsamında okutulan farklı derslerde ve sınıf düzeylerinde medya haberlerinin nasıl kullanılabileceğini gösteren örnek 6 ders etkinliği ayrıntılı olarak sunulmuştur. Bu etkinlikler DKAB (4-7. sınıf), Peygamberimizin Hayatı (7. Sınıf), TDB (9. sınıf), Fıkıh (10. sınıf) ve İslâm Kültür ve Medeniyeti (12. sınıf) derslerine ait etkinliklerdir. Etkinlikler beş ayrı ders ve beş ayrı sınıf düzeyinde uygulanmak üzere hazırlanmıştır. Etkinliklerde kullanılan haberlerin birer tanesi ekonomi, spor ve sağlık; üç tanesi de günlük yaşam ile ilgilidir. Her bir etkinliğin farklı özellikte olması ve buna bağlı olarak da farklı tekniklerin uygulanmasına imkân sağlaması hedeflenmiştir. Ayrıca etkinliklerin sonunda daha sonraki konular ile ilgili araştırma yapılabilecek medya haberleri için örnek ödevler verilmiştir.

4.3.1. Haberi Tamamla Etkinliği

İlk etkinliğimiz DKAB dersi 4. sınıf 5. ünite olan *Din ve Temizlik* ünitesine aittir. Ünitinin birinci konusu olarak *İslâm Dini ve Temizlik* konusu ele alınmakta ve “temizlik imanın yarısıdır” ve “Allah temizdir, temizliği ve temiz olanları sever” hadisleri öğretilmektedir.⁶¹ Derste bu bölüm işlendikten sonra Newsweek'te yer alan ve Hz. Peygamberin temizlik ile ilgili hadislerine atıf yapılan haber⁶² görselinin bir bölümü paylaşılarak öğrencilerden öğrendikleri hadisi söyleyerek haber metnini tamamlamaları istenir. Ardından haberin videosu izlenerek etkinlik pekiştirilir. Etkinlik sonunda aynı ünite içindeki başka bir bölüm olan çevre temizliği hakkında medya haberlerini araştırmaları istenerek ders tamamlanır. Etkinlik planı ve haber görseli Tablo 3'te sunulmuştur:

Tablo 3: Haberi Tamamla Etkinliği

Sınıf ve Ders	4 - DKAB
Ünite numarası ve adı	5 - Din ve Temizlik
Konu	İslâm Dini ve Temizlik
Kazanım	Din ve temizlik ilişkisini öğrenir. İslâm dininin temizliğe verdiği öneme dair örnekleri görür ve öğrenir. Temiz ve düzenli olmanın İslâm dininin gereklerinden olduğunu kavrar.
Materyal	Medya haberi (görsel ve video)
Materyalin Amacı	Konu ile ilgili olarak medyada yer alan güncel bir materyali kullanarak İslâm dininin temizliğe verdiği öneme öğrencilerin dikkatini çekmek. Bu konuda öğrencileri bilinçlendirmek, bu konuları daha kolay ve kalıcı şekilde öğrenebilmelerini sağlamak. Ayrıca öğrencilerde

⁶⁰ Yücel Kabapınar - Z. Nurdan Baysal, “Reflecting Life itself to Social Studies Teaching in Primary Schools: Design and Evaluation of a Teaching-Learning Sequence Based on Newspapers”, *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 39 (Haziran 2004), 384-419, 416.

⁶¹ Hulusi Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 4*, ed. Mustafa Yılmaz (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.), 105.

⁶² Sabah Gazetesi, “ABD basını koronavirüsle mücadelede Hz. Muhammed'i örnek gösterdi! “Temizlik imandan gelir”” (26 Mart 2020).

temizlik hususunda sorumluluk ve farkındalık duygusunun oluşmasına yardımcı olmak.

Materyalin Hazırlanışı	Ders öncesinde temizlik konusunu işleyen haber görseli ve videosu bulunur, etkileşimli tahtada gösterilecek şekilde hazır hale getirilir.
Etkinliğin Uygulanışı	Temizlik konusu hemen her zaman güncelliğini koruduğundan soru-cevap yöntemiyle sınıfta temizlik konusuna giriş yapılır. Ardından basit düzeyde maddi temizlik ve manevi temizlik başlıkları ele alınır. “Temizlik imanın yarısıdır”, “Temizlik imandandır” ve “Allah temizdir, temizliği ve temiz olanları sever” hadisleri öğrencilere öğretilir. Daha sonra Covid-19 sebebiyle günlük hayatımızda daha çok konuşulan hijyen ve temizlik konusu konuşulduktan sonra etkinliğe geçilir. Etkinlikte hadis bölümleri kapatılarak haberin manşeti verilir ve öğrencilerden haberdeki hadisi bulmaları istenir. Bulunduktan sonra haberin videosu izlenir. Son olarak haberin içeriği ve yabancı basında gündeme gelmesinin sebepleri sınıf ortamında tartışılır.
Eğitsel Özelliği	Etkinlik 4. sınıf düzeyine uygun, kolay ve dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.
Değerlendirme	Etkinlik sonrasında öğrencilerden, ünitenin son bölümünde yer alan <i>Çevremizi Temiz Tutalım</i> konusundaki -küresel ısınma, bilinçsiz teknoloji kullanımı vb.- başlıklarla ilgili medya haberlerini bulmaları istenerek bu haberlerle ilgili bir pano oluşturulacağı söylenir.

4.3.2. Başlık/Manşet Atılım Etkinliği

İkinci etkinliğimiz DKAB dersi 7. sınıf 3. ünite olan *Ahlâki Davranışlar* ünitesine aittir. Ünitenin birinci konusu olarak *Güzel Ahlâki Tutum ve Davranışlar* konusu âyet ve hadisler ışığında ele alınmakta, dürüstlük bölümünde bir ekmeğin görseli ile öğrencilerin dikkatinin alışverişte doğru ve dürüst olmaya çekilmesi hedeflenmektedir.⁶³ Derste bu bölüm işlendikten sonra medyada yer alan *Güven Kantini* başlıklı haberin⁶⁴ sadece metni paylaşarak öğrencilerden bu haber metnine uygun bir başlık/manşet bulmaları istenir. Ardından haberin videosu izlenerek etkinlik pekiştirilir. Etkinlik sonunda aynı konu hakkında başka medya haberlerinin olup olmadığını araştırmaları hususunda öğrenciler ödevlendirilerek ders tamamlanır. Etkinlik planı ve haber görseli Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4: Başlık/Manşet Atılım Etkinliği

Sınıf ve Ders	7 - DKAB
Ünite numarası ve adı	3 – Ahlâki Davranışlar
Konu	Güzel Ahlâki Tutum ve Davranışlar
Kazanım	Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlâki gelişimine olan katkısını değerlendirir. Güzel ahlâki tutum ve davranışları örneklerle açıklar.
Materyal	Medya haberi (görsel ve video)

⁶³ Sadullah Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı 7* (İstanbul: FCM Yayıncılık, 2019), 62.

⁶⁴ Anadolu Ajansı, “Güven Kantini’nin kasası açık vermiyor” (09 Mart 2017).

Materyalin Amacı	Konu ile ilgili olarak medyada yer alan bir materyali kullanarak öğrencilere doğru ve dürüst olmanın önemli ve güzel bir davranış olduğunu göstermek. Bu konuda öğrencileri bilinçlendirmek, bu konuları daha kolay ve kalıcı şekilde öğrenebilmelerini sağlamak. Ayrıca benzer bir uygulamanın bu okulda da yapılabilirliği konusunda farkındalık oluşmasına yardımcı olmak.
Materyalin Hazırlanışı	Ders öncesinde dürüstlük konusunu işleyen haber görseli ve videosu bulunur, etkileşimli tahtada gösterilecek şekilde hazır hale getirilir. Ayrıca etkinlik tüm öğrencilere dağıtılmak üzere A5 boyutunda çoğaltılır.
Etkinliğin Uygulanışı	Dürüstlük konusu hemen her zaman güncelliğini koruduğundan soru-cevap yöntemiyle sınıfta konuya giriş yapılır. Bireysel ve toplumsal etkileri üzerinde durulur. Konu ile ilgili Hüd Süresi 112. âyet ve İsrâ Süresi 34-35. âyetler açıklanır. Dürüstlüğü yararları, öğrencilerle birlikte oluşturulan bir kavram haritasında sıralanır. Daha sonra ders öncesinde hazırlanan A5 kâğıtları öğrencilere dağıtılarak etkinliğe geçilir. Etkinlikte haber metni başlığı kapatılarak öğrencilere verilir ve öğrencilerden haber metnine uygun bir başlık bulmaları istenir. Bulunan başlıklar tahtada sıralandıktan sonra en çok beğenilen başlık haberin başlığı olarak kabul edilir. Daha sonra haberin videosu izlenir.
Eğitsel Özelliği	Etkinlik 7. sınıf düzeyine uygun, kolay ve dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.
Değerlendirme	Etkinlik sonrasında aynı konu hakkında başka medya haberlerinin olup olmadığını araştırmaları hususunda öğrenciler ödevlendirilerek ders tamamlanır.

4.3.3. 5N1K Etkinliği

Üçüncü etkinliğimiz İHL Meslek dersleri içinde 9. sınıf dersi olarak yer alan TDB dersinin 5. ünitesi olan *Âdâb-ı Muâşeret* ünitesine aittir. Ünitenin altıncı konusu olan *Yolculuk Âdâbı* konusu, âyet ve hadisler ışığında ele alınmakta, ibadetlerde yolcuya sağlanan kolaylıklar üzerinde durulmakta, özellikle trafikte ve toplu taşıma araçlarında uyulması gereken hususlara dikkat çekilmektedir.⁶⁵ Derste bu bölüm işlendikten sonra medyada yer alan *Tuzla'da yürek ısıtan görüntü* başlıklı haber⁶⁶ paylaşılır ve haberin videosu izlenir. Ardından öğrencilerden bu haberi yeniden yorumlamaları ve 5N1K (Ne, Ne zaman, Nerede, Nasıl, Kim) yöntemini uygulayarak özgün bir haber hikâyesi yazmaları istenir. Etkinlik sonunda özellikle ders içinde vurgulanan ibadetlerde yolcuya sağlanan kolaylıklar ile ilgili medyada yer alan haberleri araştırmaları ve gelecek derste bu konunun kendilerinin getirdikleri materyaller çerçevesinde işleneceği ifade edilerek ders tamamlanır. Etkinlik planı ve haber görseli Tablo 5'te sunulmuştur:

Tablo 5: 5N1K Etkinliği

Sınıf ve Ders	9 – Temel Dini Bilgiler
Ünite numarası ve adı	5 – Âdâb-ı Muâşeret
Konu	Yolculuk Âdâbı
Kazanım	Yolculuk esnasında dikkat edilmesi gereken nezaket kurallarını öğrenir. İslâm dininin yolcuya sağladığı kolaylıkların farkına varır.
Materyal	Medya haberi (görsel ve video)

⁶⁵ Özdemir vd., *Temel Dini Bilgiler*, 133.

⁶⁶ İhlas Haber Ajansı, "Tuzla'da yürek ısıtan görüntü" (22 Ekim 2020).

Materyalin Amacı	Konu ile ilgili olarak medyada yer alan bir materyali kullanarak öğrencilerde yolculuk esnasında -özellikle trafikte- uyulması gereken kurallar hakkında farkındalık oluşmasını sağlamak. Bu konuda öğrencileri bilinçlendirmek, bu konuyu daha çarpıcı ve akılda kalıcı şekilde öğrenebilmelerini sağlamak.
Materyalin Hazırlanışı	Ders öncesinde trafikte saygılı olmayı işleyen haber görseli ve videosu bulunur, etkileşimli tahtada gösterilecek şekilde hazır hale getirilir. Ayrıca tüm öğrencilerden dersin sonunda yapılacak etkinlik için boş bir kâğıt hazırlamaları istenir.
Etkinliğin Uygulanışı	Öğrencilere yolculuk yaparken yaşadıkları ilginç bir olay olup olmadığı sorularak konuya giriş yapılır. Yolculuğun ve trafiğin zorlukları ve sıkıntıları üzerinde durulduktan sonra İslâm dininin ibadetlerin ifasında yolcuya sağladığı kolaylıklar anlatılır. Trafikte ve toplu taşıma araçlarında uyulması gereken kurallar, öğrencilere sorularak ve tahtaya yazılarak maddelerin ve ardından etkinliğe geçilir. Etkinlikte konu ile ilgili hazırlanan haber videosu beraberce izlendikten sonra, haber metni tahtaya yansıtılır. Konunun sınıfta detaylı olarak değerlendirilmesinin ardından öğrencilerden bu haberi yeniden yorumlamaları ve 5N1K (Ne, Ne zaman, Nerede, Nasıl, Kim) yöntemini uygulayarak özgün bir haber hikâyesi yazmaları istenir. Yazılan haber metinleri toplanarak ders tamamlanır.
Eğitsel Özelliği	Etkinlik 9. sınıf düzeyine uygun, kolay ve dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.
Değerlendirme	Dersin son bölümünde ibadetlerde yolcuya sağlanan kolaylıklar ile ilgili medyada yer alan haberleri araştırmaları ve gelecek derste bu konunun kendilerinin getirdikleri materyaller çerçevesinde işleneceği ifade edilir.

4.3.4. Senin Tercihin Hangisi Etkinliği

Dördüncü etkinliğimiz İHL Meslek dersleri içinde 12. sınıf dersi olarak yer alan İslâm Kültür ve Medeniyeti dersinin 5. ünitesi olan *İslâm Kültür ve Medeniyetinde Sanat* ünitesine aittir. Ünitenin dördüncü konusu olan *Mimari* konusu işlenirken mimaride tevhid ilkesi üzerinde durulmuş ve dinî, askerî ve sosyal kurumların İslâm beldelerinin en ücra köşelerine kadar ortak bir medeniyetin temsilcileri olarak dağıldığı ifade edilmiştir. Kitapta konu işlenirken camiler için özel bir bölüm ayrılarak İslâm medeniyetinde caminin önemine dikkat çekilmiştir.⁶⁷ Derste bu bölüm işlendikten sonra medyada yer alan *Dünyanın en ilginç camileri* başlıklı haber⁶⁸ paylaşılır ve cami görselleri etkileşimli tahtaya yansıtılır. Ardından sınıfta bir oylama yapılarak, öğrencilerin haberde yer alan camilerden en çok beğendiği camiye seçmeleri istenir. Etkinlik sonunda medyada kültür ve medeniyet kavramlarının din ile ilişkilendirildiği içerikler hakkında bir araştırma yapmaları, bu haberlerde dinin hangi boyutlarının daha çok vurgulandığını incelemelerine dönük bir ödev verilir. Etkinlik planı ve haber görseli Tablo 6'da sunulmuştur:

Tablo 6: Senin Tercihin Hangisi Etkinliği

Sınıf ve Ders	12 – İslâm Kültür ve Medeniyeti
Ünite numarası ve adı	5 – İslâm Kültür ve Medeniyetinde Sanat
Konu	Mimari
Kazanım	İslâm medeniyetinin mimari üzerindeki etkilerini kavrar. İslâm mimarisinin temel özelliklerini öğrenir. Cami, mescid, minare, türbe, tekke, zâviye, medrese, kütüphane, dârüşşifâ, hamam, imâret, çeşme, kervansaray, köprü, külliye, ordugâh, hendek gibi eserlerin karakteristikleri hakkında bilgi edinir.
Materyal	Medya haberi (görsel)

⁶⁷ Enver Çakmak vd., *İslâm Kültür ve Medeniyeti*, ed. Ahmet İşleyen (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.), 90.

⁶⁸ Sabah Gazetesi, "Dünyanın en ilginç camileri" (28 Ekim 2016).

Materyalin Amacı	Konu ile ilgili olarak medyada yer alan bir materyali kullanarak İslâm mimarisi içinde en önemli unsur olan cami hakkında öğrencilerin dikkatinin çekilmesi sağlanır. Yapılan yarışma ile cami mimarileri arasındaki temel farkların ve sebeplerinin öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılması hedeflenir.
Materyalin Hazırlanışı	Ders öncesinde farklı İslâm beldelerindeki cami görsellerini ihtiva eden haber ve görseller bulunur, etkileşimli tahtada gösterilecek şekilde hazır hale getirilir. Ayrıca tüm öğrencilerden yapılacak etkinlik için boş bir kâğıt hazırlamaları istenir.
Etkinliğin Uygulanışı	İslâm medeniyetinin en güçlü sanat dallarından birinin mimari olduğu ifade edilerek derse giriş yapılır. İslâm mimarisinin tevhid ilkesi çerçevesinde şekillendiği üzerinde durulur. Bir kavram haritası ile mimari unsurlar, dini, sivil ve askeri eserler olarak sınıflandırılarak anlatılır. Ardından <i>dünyanın en ilginç camileri</i> etkinliğine geçilir. Etkinlikte konu ile ilgili hazırlanan görseller etkileşimli tahtaya yansıtılarak haber metni öğrencilerle paylaşılır. Öğrencilerden tahtada gördükleri her cami için önlerindeki boş kâğıda bir değerlendirme yazmaları istenir. Tüm camilerin gösterilmesi tamamlandıktan sonra aldıkları notlara göre en ilginç camiyi belirlemeleri ve tercihlerini başka bir kâğıda yazarak vermeleri istenir. En çok oy alan cami en ilginç cami seçilir ve görseli sınıf panosuna asılır.
Eğitsel Özelliği	Etkinlik 12. sınıf düzeyine uygun, kolay ve dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.
Değerlendirme	Dersin bitiminde, öğrencilerden medyada kültür ve medeniyet kavramlarının din ile ilişkilendirildiği içerikler hakkında bir araştırma yapmaları, haberlerde dinin hangi boyutlarının daha çok vurgulandığını incelemeleri istenir.

4.3.5. Genç Beyinler Münazarada Etkinliği

Beşinci etkinliğimiz İHL Meslek dersleri içinde 10. sınıf dersi olarak yer alan Fıkıh dersinin 5. ünitesi olan *Muamelat ve Ukubat* ünitesine aittir. Ünitenin ikinci konusu olarak *Ekonomik Hayat* konusu ele alınmakta ve borsa başlığı işlenmektedir. Borsanın tanımı yapıлып, tarihi hakkında bilgi verildikten sonra işleyişi anlatılmaktadır. Daha sonra İslâm hukukuna göre borsada işlem yapmanın durumu tartışılmaktadır.⁶⁹ Derste bu bölüm işlendikten sonra 17 İslâm ülkesinin bir araya gelerek İslâmi endeks kurulacağını içeren haber metni⁷⁰ paylaşarak öğrencilerin dikkatinin konu üzerinde toplanması sağlanır. Ardından –daha önce kendilerine görev verilen- gönüllü öğrenciler, sınıfta münazara yaparak borsanın İslâm hukukundaki yerini tartışırlar. Etkinlik sonunda aynı ünite içindeki başka bir bölüm olan karaborsacılık hakkında medya haberlerini araştırmaları istenerek ders tamamlanır. Etkinlik planı ve haber görseli Tablo 7’de sunulmuştur:

Tablo 7: Genç Beyinler Münazarada Etkinliği

Sınıf ve Ders	10 - Fıkıh
Ünite numarası ve adı	5 – Muamelat ve Ukubat
Konu	Ekonomik Hayat
Kazanım	Borsanın genel özelliklerini kavrar. İslâm hukukuna göre borsada işlem yapmanın durumu hakkında bilgi sahibi olur.
Materyal	Medya haberi (görsel)

⁶⁹ Orhan Çeker vd., *Fıkıh*, ed. Recep Özdirek - Recep Küçükşahin (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.), 167.

⁷⁰ Hürriyet Gazetesi, “Borsa’ya ‘İslâmi Endeks’ geliyor” (10 Aralık 2007).

Materyalin Amacı	Konu ile ilgili olarak medyada yer alan bir materyali kullanarak, İslâm hukukuna göre borsada işlem yapmanın hükmü hakkında öğrencilerin dikkatini çekmek. Bu konuda öğrencilerin farklı görüşleri öğrenmesini sağlamak. Ayrıca öğrencilerin, dinin güncel ekonomik gelişmeler ile ilgili hükümleri hususunda farkındalık kazanmalarını sağlamak.
Materyalin Hazırlanışı	Ders öncesinde borsa ve İslâm dini ilişkisini işleyen haber bulunur, etkileşimli tahtada gösterilecek şekilde hazır hale getirilir.
Etkinliğin Uygulanışı	İslâm ve ekonomi arasındaki ilişkinin boyutu hakkında yapılacak bir soru-cevap ile derse giriş yapılır. Ardından basit düzeyde borsanın tanımı ve tarihi hakkında bilgi verilir. Daha sonra hazırlanan haber tahtaya yansıtılarak öğrencilerin haber metni üzerinde kısaca bir değerlendirme yapılması sağlanır. Ardından –daha önce kendilerine görev verilen- gönüllü öğrenciler, sınıfta münazara yaparak borsanın İslâm hukukundaki yerini tartışır.
Eğitsel Özelliği	Etkinlik 10. sınıf düzeyine uygun, kolay, dikkat çekici ve akılda kalıcı bir özellik taşımaktadır.
Değerlendirme	Ders sonunda gelecek hafta işlenecek olan karaborsacılık hakkında, öğrencilerden medya haberlerini araştırmaları istenerek ders tamamlanır.

4.3.6. Siz Olsaydınız Ne Yapardınız Etkinliği

Altıncı etkinliğimiz Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokullarının 7. sınıflarında okutulan Peygamberimizin Hayatı dersinin 1. ünitesi olan *Peygamberimizin Mekke Yılları* ünitesine aittir. Ünitenin birinci konusu olan *Peygamberimizin Çocukluk ve Gençlik Yılları* konusu işlenirken Peygamberimizin el-Emin vasfı anlatılmış, ticaretteki güvenilirliği işlenmiş ve Hilfû'l-fudûl ve Kâbe hakemliğindeki rolü anlatılarak onun doğruluk ve dürüstlük özelliği üzerinde durulmuştur.⁷¹ Derste bu bölüm işlendikten sonra medyada yer alan *Maradona'nın tartışmalı golü attığı maçın hakemi konuştu* başlıklı spor haberi⁷² paylaşılır ve haberin videosu etkileşimli tahtadan izlenir. Ardından *Siz Maradona'nın yerinde olsaydınız, nasıl davranırdınız? Maçın hakeminin yıllar sonra yaptığı açıklamayı nasıl değerlendiriyorsunuz?* soruları sorularak, öğrencilerin bu örnek olay üzerinden değerlendirme yapmaları istenir. Bir sonraki derste güvenilirlik konusuna devam edileceği için öğrencilerden para, altın vb. değerli eşyaları bulup, sahibine ulaştırılmak üzere yetkililere teslim edenlerle ilgili medyada yer alan haberleri araştırmaları istenir. Etkinlik planı ve haber görseli Tablo 8'de sunulmuştur:

Tablo 8: Siz Olsaydınız Ne Yapardınız Etkinliği

Sınıf ve Ders	7 – Peygamberimizin Hayatı
Ünite numarası ve adı	1 – Peygamberimizin Mekke Yılları
Konu	Peygamberimizin Çocukluk ve Gençlik Yılları
Kazanım	Peygamber Efendimizin el-Emin sıfatının anlamını ve neden verildiğini öğrenir. Peygamberimizin çocukluk ve gençlik yıllarında sahip olduğu üstün vasıfların neler olduğunu kavrar.
Materyal	Medya haberi (görsel ve video)
Materyalin Amacı	Konu ile ilgili olarak medyada yer alan bir materyali kullanarak Peygamberimizin hayatında örnek bir davranış olarak öğrenilen dürüstlük hakkında öğrencilerin dikkatinin çekilmesi sağlanır. Yapılan örnek olay incelemesi yöntemiyle öğrencilerin empati kurmaları, doğruluk ve dürüstlüğü en önemli kontrol gücünün vicdan olduğunun anlaşılması hedeflenir.

⁷¹ Feramuz Yılmaz vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Peygamberimizin Hayatı 7*, ed. H. İsmail Doğan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.), 15.

⁷² TRT Spor, "Maradonanın tartışmalı golü attığı maçın hakemi konuştu" (27 Kasım 2020).

Materyalin Hazırlanışı	Ders öncesinde doğruluk ve dürüstlük ile ilgili haber ve video bulunur, etkileşimli tahtada gösterilecek şekilde hazır hale getirilir.
Etkinliğin Uygulanışı	Peygamber Efendimizin en önemli ve en çok bilinen özelliğinin ne olduğu sorularak derse giriş yapılır. Peygamberimizin gençlik yıllarında cereyan eden Hıfû'l-fudûl ve Kâbe hakemliğindeki rolü anlatılır. Özellikle Kâbe hakemliğinde insanların onun kararını kabullenmeleri üzerinde durulur. Ardından <i>Maradona'nın tartışmalı golü attığı maçın hakemi konuştu</i> başlıklı haber etkinliğine geçilir. Etkinlikte konu ile ilgili hazırlanan haber görseli ve videosu etkileşimli tahtaya yansıtılır. Ardından <i>siz Maradona'nın yerinde olsaydınız, nasıl davranırdınız? Maçın hakeminin yıllar sonra yaptığı açıklamayı nasıl değerlendiriyorsunuz?</i> soruları sorularak, öğrencilerin bu örnek olay üzerinden değerlendirme yapmaları istenir. Bu sayede öğrenciler, farklı görüşleri, alternatif seçenekleri öğrenmiş ve yeni bakış açıları kazanmış olurlar
Eğitsel Özelliği	Etkinlik 7. sınıf düzeyine uygun, kolay ve dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.
Değerlendirme	Bir sonraki derste güvenilirlik konusuna devam edileceği için, para, altın vb. değerli eşyaları bulup, sahibine ulaştırılması için yetkililere teslim edenlerle ilgili medyada yer alan haberleri araştırmak üzere öğrenciler ödevlendirilir.

Sonuç

Din eğitiminde medya haberlerinden nasıl yararlanılacağını konu edinen bu makale, din eğitimi kapsamındaki derslere giren öğretmenler için medya haberlerinin kullanımı hakkında bir farkındalık oluşturmak ve bu sayede derslerinde medya haberlerini kullanma hususunda onlara yol göstermek amacıyla hazırlanmıştır. Çünkü öğretmenlerin öğretme sürecinde medya haberlerinden etkin bir şekilde faydalanabilmesi için öncelikle buna inanmaları ve bu konuda bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Ayrıca bu makale, din eğitiminde medya haberlerinin kullanımına yönelik yapılacak daha spesifik (tek bir ders veya tek bir medya aracı özelinde) araştırmalara da kaynaklık edebilir. Bu araştırmada öncelikle din eğitiminde medya haberlerinin kullanılması konusu, kavramsal çerçevede ele alınmış, ardından din eğitimi verilen derslerin ders kitaplarında medya haberlerinin ne ölçüde kullanıldığı araştırılmış, medya haberlerinin din eğitiminde nasıl kullanılacağı teorik olarak anlatıldıktan sonra hazırlanan altı etkinlikle uygulama örnekleri sunulmuştur.

Medya haberleri, ilgi çekici olması, güncel bilgileri ihtiva etmesi, derste öğrenilenleri pekiştirmesi, pek çok yöntem ve teknikle birleştirilebilmesi, konuya odaklanma, tartışmaya katılma, soru sorma şeklinde öğrencinin aktif katılımını esas alması gibi faydaları göz önünde bulundurulduğunda din eğitimi verilen derslerde kullanılması ve ders kitaplarında da yer verilmesi uygun görülmektedir. Ayrıca medya haberlerinin daha somut bir öğrenme sağlaması, derste anlatılan konunun gerçek hayatla bağlantısının kurulmasına ve öğrencilerin empati becerilerini geliştirmesine yardım etmesi de bu materyali öne çıkaran diğer özelliklerdir.

Medya haberlerinin din eğitimi verilen derslerde kullanılmasının önemli bir faydası da, öğrencilere medya araçlarında hemen her gün karşılaştıkları haberleri analiz etme, eleştirme, değerlendirme, dini bilgileriyle karşılaştırma ve yeniden oluşturma yeteneğini kazandıracak olmasıdır. Bu bakımdan okullarda seçmeli olarak okutulan medya okuryazarlığı dersinde değinilmeyen dini medya okuryazarlığı, bu şekilde öğrencilere verilmiş olacaktır.

Araştırma kapsamında DKAB, İHL Meslek Dersleri, Kurân-ı Kerîm, TDB ve Peygamberimizin Hayatı derslerine ait toplam 42 kitap incelenmiştir. Gazetelerde, dergilerde, haber nitelikli web sitelerinde ve sosyal medya platformlarında yayınlanarak araştırmaya konu olan ve ders kitaplarına konmuş haber metinleri, görseller ve buna bağlı olarak hazırlanan etkinlikler tespit edilerek araştırmada sunulmuştur. Bu inceleme sonucunda mezkûr kitaplarda toplamda dört örnek bulunmuş, bu dört bulgu incelendiğinde ise ikisinin ödev niteliğinde dolaylı, ikisinin ise haber kullanımı niteliğinde doğrudan kitaplarda bulunduğu tespit edilmiştir.

542 | Ahmet Koç. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde...

Özellikle kitap içinde kullanılan ya da ödev verilerek kullanılması istenen medya haberlerinin öğrencileri araştırmaya, paylaşmaya ve tartışmaya yönlendirdiği görülmektedir. Bu etkinliklerde derste öğrenilen bilgilerin medya haberlerinde yer alan verilerle karşılaştırılması ve güncel hayat ile ilişkilendirilmesi hedeflenmiştir. Bu bakımdan kitaplara konulan etkinlik, soru ve haber metinlerinin ders işleniş sürecini zenginleştirdiği söylenebilir. Bununla birlikte 42 ders kitabında sadece dört örnek bulunabilmiş olması, medya haberlerinin din eğitiminde yeterince kullanılmadığını, ders öğretmenlerine ders işleme süreçlerinde medya haberlerinin kullanımı ile ilgili yeterli malzemenin sunulmadığını da ortaya koymaktadır. Bu dört bulgunun dışında özellikle kitaplardaki bazı görsellerin çeşitli haber sitelerinden alındığı ve kitabın ilgili bölümünde yer verildiği belirlenmiştir. Ancak kitaplarda yer verilen bu görsellerin haber metinleriyle ilgili herhangi bir açıklama söz konusu olmayıp, işlenen konu bu görselle doğrudan ilişkilendirilmemiştir. Bulgular incelendiğinde, gerek sadece görsel olarak gerekse haber metni ya da etkinlik olarak din dersleri kitaplarında yer alan medya haberlerinin DKAB ve TDB dersleri kitaplarında olduğu, bir tanesinin ise Peygamberimizin Hayatı kitabında olduğu belirlenmiştir. İHL Meslek Dersleri, Kurân-ı Kerim ve Mesleki Arapça ders kitaplarında ise medya haberlerine ve ilgili görsellere hiç yer verilmediği tespit edilmiştir.

Araştırmada din eğitiminde medya haberlerinin kullanılmasında dikkat edilmesi gereken hususlar, etkinlik öncesinde, etkinlik esnasında ve etkinlik sonrasında olmak üzere üçe ayrılarak incelenmiştir. Öncelikle materyalin dersin konusuna, konu içinde etkinliğe ayrılan süreye, sınıf şartlarına ve öğrencilerin seviyesine uygun olmasına dikkat edilmelidir. Öğretmen dersten önce medya haberinin içeriğini başından sonuna kadar kontrol etmeli, zaman konusunda sıkıntı yaşamamak için önceden prova yapmalıdır. Öğrenciler etkinlik esnasında uygun sorularla yönlendirilmeli, grup çalışması yapılacaksa küçük ve farklı öğrenme düzeylerindeki öğrencilerden oluşan gruplar tercih edilmeli, öğrencilerin fikirlerini özgürce paylaşmalarına ve empati yapmalarına uygun ortam hazırlanmalıdır. Etkinlik sonrasında etkinliğin medya haberlerinin kullanılmasının, konunun anlaşılmasına ne düzeyde katkı sağladığına yönelik dönüt alınmalı, derste kullanılan etkinliğe benzer ödevler ve araştırmalar verilerek kazanımlar pekiştirilmelidir.

Derslerde medya haberleri etkinliği, öğretmen tarafından hazırlanacak bir yönerge çerçevesinde uygulanmalıdır. Dersin hangi aşamasında nelerin yapılacağını anlatan bu yönerge, hazırlık sürecinin, ilgili kazanımların, öğrencileri güdüleme, etkinliği uygulama ve değerlendirme aşamalarının nasıl yürütüleceğinin ve içeriklerinin neler olacağını anlatıldığı bir özellikte olmalıdır. Etkinlikte kullanılacak materyaller yazılı, basılı, görsel ve sosyal medya şeklindeki tüm medya araçlarından seçilebilir. Bu materyaller fotoğraf, resim, karikatür, haber metni, video, köşe yazısı, ilan, reklam, manşet ve başlıklardan oluşabilir. Medya araçlarında yer alan bu bölümlerin her biri ders esnasında anlatım, yorumlama, kavram tanımlama, soru-cevap ve tartışma tekniklerini uygulama şeklinde değerlendirilebilir. Medya haberleri, manşet ya da başlığa uygun bir haber metninin hazırlanması, haber metnine uygun bir manşet veya başlık bulunması, yarım bırakılan metin için tamamlama çalışması yapılması, eksik cümle, kelime ve kavramların tahmin edilmeye çalışılması şeklindeki etkinliklerle uygulanabilir. Ayrıca 5N1K ile medya haberlerinin çözümlemesinin yapılması, medyada tespit edilen görsellerin içeriğinin tahmin edilmesi, görsel ve haber eşleştirmesi yapılması da yapılabilecek etkinlikler arasındadır. Tartışma, bilimsel araştırma ve örnek olay incelemesi yöntemleri, medya haberleri etkinliklerinde etkili şekilde kullanılacak yöntemlerdir.

Bu araştırmada medya haberlerinin din eğitimi verilen derslerde kullanılmasına yönelik 6 etkinlik örneği verilmiştir. Bu örnek etkinlikler, DKAB (4-7. sınıf), Peygamberimizin Hayatı (7. Sınıf), Temel Dini Bilgiler (9. sınıf), Fıkıh (10. sınıf) ve İslâm Kültür ve Medeniyeti (12. sınıf) derslerine ait etkinlikler olup, beş ayrı ders ve beş ayrı sınıf düzeyinde uygulanmak üzere hazırlanmıştır. Etkinliklerde kullanılan haberlerin birer tanesi ekonomi, spor ve sağlık; üç tanesi de günlük yaşam ile ilgilidir. Her bir etkinlikte farklı tekniklerin uygulanmasına dikkat edilmiş ve etkinliklerin sonunda daha sonraki konular ile ilgili araştırma yapılabilecek medya haberleri için örnek ödevler verilmiştir. Bu bağlamda *İslâm Dini ve Temizlik* konu-

sunda ABD basını koronavirüsle mücadelede Hz. Muhammed'i örnek gösterdi! Temizlik imandan gelir haberi kullanılmış ve öğrencilerin *Haberi Tamamla* etkinliğini yapmaları istenmiştir. Bu etkinlik sonunda öğrencilerden çevre temizliği, küresel ısınma ve bilinçsiz teknoloji kullanımını hakkında medya haberlerini bulmaları ödevi verilmiştir. *Güzel Ahlâki Tutum ve Davranışlar* konusunda *Güven Kantini'nin kasası açık vermiyor* başlıklı haber kullanılmış ve öğrencilerin *Başlık/Manşet Atalım* etkinliğini yapmaları istenmiştir. *Yolculuk Âdâbı* konusunda *Tuzla'da yürek ısıtan görüntü* başlıklı haber kullanılmış ve bu haberde *5N1K etkinliği* uygulanmıştır. *İslâm Kültür ve Medeniyetinde Sanat-Mimari* konusunda *Dünyanın en ilginç camileri* haberi kullanılmış ve *Senin Tercihin Hangisi* etkinliği yapılmıştır. Fıkıh dersinin *Muamelat ve Ukubat-Ekonomik Hayat* konusunda *Borsa'ya İslâmi Endeks geliyor* başlıklı haber kullanılmış ve *Genç Beyinler Münazarada* etkinliği uygulanmıştır. Ders sonunda gelecek hafta işlenecek olan karaborsacılık hakkında, öğrencilerden medya haberlerini araştırmaları istenmiştir. Araştırmadaki son etkinlik ise *Peygamberimizin Çocukluk ve Gençlik Yılları - el-Emin Vasfi* konusunda *Maradona'nın tartışmalı golü attığı maçın hakemi konuştu* haberi kullanılmış ve *Siz Olsaydınız Ne Yapardınız* etkinliği uygulanmıştır. Etkinlik gelecek hafta güvenilirlik konusuna devam edileceği için, para, altın vb. değerli eşyaları bulup, sahibine ulaştırılması için yetkililere teslim edenlerle ilgili medyada yer alan haberleri araştırmak üzere öğrenciler ödevlendirilerek tamamlanmıştır. Örnek olarak hazırlanan tüm bu etkinlikler, din eğitimi verilen derslerde medya haberlerinin oldukça etkili bir şekilde kullanılabilceğini, spordan ekonomiye, sağlıktan günlük yaşama kadar medyanın hemen her bölümünde yer alan haberlerin ders konularıyla bağdaştırılabileceğini ortaya koymaktadır.

Bu araştırmanın sonuçları bağlamında şu önerilerde bulunabilir:

Din eğitiminin verildiği tüm derslerde medya haberleri etkili bir şekilde kullanılabilceğinden, öncelikle ders kitaplarının güncellenerek medya haberlerine daha çok yer verilmesi önerilmektedir.

Medya haberlerinin din eğitimi verilen derslerde verimli bir şekilde kullanılması öğretmenler eliyle mümkündür. Bu bağlamda hem yüksek din eğitimi veren kurumlardaki öğretmen adaylarına öğretmenlik meslek dersleriyle hem de mevcut öğretmenlere hizmet içi eğitimlerle bu konuda farkındalık kazandırılmalı ve gerekli eğitimler verilmelidir.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından oluşturulacak bir platform aracılığıyla medyada çıkan haberlerin arşivi yapılabilir ve bu haberlerin hangi konularda ve nasıl kullanılabilceği hususunda kılavuz hazırlanabilir.

Bu araştırmanın benzerleri tek bir ders özelinde veya tek bir medya aracı özelinde yapılabilir. Ayrıca din eğitimi verilen derslerde medya haberlerinin kullanılmasının öğrencilerin öğrenimine yaptığı katkıyı ölçmek için ön test ve son test usulüyle nicel ve nitel yöntemler kullanılarak alan araştırmaları yapılabilir.

Kaynakça

- Açık, Abdullah vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler İslâm (2)*. ed. Veli Karataş. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Anadolu Ajansı. "Güven Kantini'nin kasası açık vermiyor" (09 Mart 2017). <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/guven-kantininin-kasasi-acik-vermiyor/767178>
- Ayas, Mehmet. "Kavram Karikatürlerinin Din Öğretiminde Kullanılması". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 522-539.
- Aydeniz, Hediyeullah. "Bir İmkan ve Meydan Okuma Olarak Medya ve İletişim: Türkiye'de Din Hizmetleri ve Dini Bilgi Alanı Özelinde Bir Değerlendirme". *Medya-Din ve Dijitalleşme*. ed. Mete Çamdereli vd. 228-324. İstanbul: Köprü Kitapları, 2016.
- Aydoğdu Karaaslan, İlknur. "Dijital Oyunlar ve Dijital Şiddet Farkındalığı: Ebeveyn ve Çocuklar Üzerinde Yapılan Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Journal of International Social Research* 8/36 (Şubat 2015), 806-818. <https://doi.org/10.17719/jisr.2015369545>
- Bahçekapılı, Mehmet. "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar; "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme"". *Journal of Islamic Research* (2011), 101-120.
- Buluş Kırıkkaya, Esmâ vd. "Fen ve Teknoloji Derslerinde Gazetelerin Kullanılması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (Haziran 2013), 223-247.
- Bütün Kar, Eda - Elma, Cevat. "Medya Destekli Öğretimin Hayat Bilgisi Dersinde Akademik Başarıya ve Öğrenmede Kalıcılığa Etkisi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (Eylül 2017), 531-549. <http://dx.doi.org/10.17860/mersinefd.336740>
- Çakmak, Enver vd. *İslâm Kültür ve Medeniyeti*. ed. Ahmet İşleyen. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Çeker, Orhan vd. *Fıkıh*. ed. Recep Özdirek - Recep Küçükşahin. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Çinemre, Semra. "Diyanet TV Çizgi Filmlerinin Din Eğitimine Katkısı Açısından İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2021), 81-108. <https://doi.org/10.14395/hid.865718>
- Dee Garrett, Sherrye. *Improving Comprehension with newspapers, 2008 NIE Week Teacher's Guide*. Boston: Newspaper Association of America Foundation, Eylül 2009.
- Demir, İsmail. *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Deveci, Handan. "Sosyal Bilgiler Dersinde Gazete Kullanımı". *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 4/3 (Haziran 2005), 159-166.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: DİB Yay, 2014.
- Doğutaş, Aysun. "Medya Şiddetinin Çocuklar Üzerindeki Etkisi". *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2013), 107-126.
- Duplass, James A. *Teaching Elementary Social Studies: Strategies, Standards, and Internet Resources*. Australian ; Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, 3. Basım, 2011.

- Erpay, İlyas. "Yaygın Din Eğitim Kurumlarında Teknolojinin Önemi ve Kullanımı". *Şarkiyat* 11/3 (Aralık 2019), 1318-1352. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.629520>
- Furat, Ayşe Zişan. "Din Eğitimi Ekseninde Türkiye'de Medya ve Din Araştırmaları". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 29-51.
- Furat, Ayşe Zişan. "DKAB Derslerinde Görsel Medyanın Kullanımı/Kullanılabilirliği". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. 573-587. İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
- Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Ekim 2009), 37-62.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-182.
- Hürriyet Gazetesi. "Borsa'ya 'İslâmi Endeks' geliyor" (10 Aralık 2007). <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/borsaya-islami-endeks-geliyor-7840677>
- İhlas Haber Ajansı. "Tuzla'da yürek ısıtan görüntü" (22 Ekim 2020). <https://www.ih.com.tr/haber-tuzlada-yurek-ısıtan-goruntu-873110/>
- İşeri, Şebnem. *Fen ve Teknoloji Dersinde Gazetelerden Yararlanarak Hazırlanan Ders Etkinliklerinin Öğrencilerin Tutum ve Yaratıcılığına Etkisi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kabapınar, Yücel - Baysal, Z. Nurdan. "Reflecting Life itself to Social Studies Teaching in Primary Schools: Design and Evaluation of a Teaching-Learning Sequence Based on Newspapers". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 39 (Haziran 2004), 384-419.
- Karaduman, Nedim. "Popüler Kültürün Oluşmasında ve Aktarılmasında Sosyal Medyanın Rolü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/43 (Aralık 2017), 7-27.
- Kavak, Nusret vd. "Fen-Teknoloji Okuryazarlığı ve İnfomal Fen Eğitimi: Gazetelerin Potansiyel Rolü". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/3 (Eylül 2006), 17-28.
- Kaya, Kamil - Tuna, Meryem. "İlköğretim Çağındaki Çocukların Sosyalleşmesinde Televizyonun Etkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (Şubat 2008), 159-182.
- Kocabay Şener, Nihal. "Türkiye'de Medya ve Din Araştırmalarını Yeniden Düşünmek: Eksiklikler Nasıl Doldurulabilir?". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 53-69.
- Koç, Ahmet. "The Impact of Self-Efficacy Perceptions of Imam Hatip Secondary School Teachers on Students and Educational Environment". *International Journal of Curriculum and Instruction* 13/1 (Ocak 2021), 169-182.
- Korkmaz, Mehmet. "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları". *Bilimname* 33 (Mayıs 2017), 35-66. <https://doi.org/10.28949/bilimname.345561>
- Korukçu, Adem. "Medya Yoluyla Din Hizmetleri". *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 155-188. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Köken, Nevzat. "Çocuk ve Hayat Bilgisi". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak 2003), 15-27.
- Macit, Sadullah. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitabı 7*. İstanbul: FCM Yayıncılık, 2019.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)", 2018. Erişim 12 Ocak 2021. [https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018130153652546-DKAB_\(4-8.%20S%C4%B1n%C4%B1f\)_DOP_%202018.pdf](https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018130153652546-DKAB_(4-8.%20S%C4%B1n%C4%B1f)_DOP_%202018.pdf)
- Nayir, Sebahattin vd. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 8*. ed. Veli Karataş. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Nazıroğlu, Bayramali. "Din Eğitiminin Gerekliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (Eylül 2015), 191-220.

546 | Ahmet Koç. Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde...

- Newspaper in Education, Newspaper Association of America Foundation. *Newspaper in Education Presents: Teaching with Newspapers-E-Editions and Print Editions*. Newspaper Association of America Foundation, 10 Ekim 2007. <https://www.americanpresinstitute.org/wp-content/uploads/2013/09/Digital-NIE-A-Guide-to-Using-E-Editions-with-NIE-Programs.pdf>
- Oyman, Nihat. "Din Eğitiminin Önündeki Engeller Araştırması Bağlamında Yeni Yöntem ve Teknikler", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2019), 121-135.
- Özay Köse, Esra. "Gazete Haberlerinin Biyoloji Eğitiminde Kullanımı". *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 1/2 (Aralık 2008), 84-91.
- Özdemir, Ahmet vd. *Temel Dini Bilgiler*. ed. Suna Akkurt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Özdemir, Safiye. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 6*. Ankara: Dörtel Yayıncılık, 2019.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Basım, 2014.
- Pektaş, Abdullah vd. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 9*. ed. Veli Karataş. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Sabah Gazetesi. "ABD basını koronavirüsle mücadelede Hz. Muhammed'i örnek gösterdi! 'Temizlik imandan gelir'" (26 Mart 2020). <https://www.sabah.com.tr/dunya/2020/03/26/abd-basini-coronavirusle-mucadelede-hz-muhammedi-ornek-gosterdi-temizlik-imandan-gelir>
- Sabah Gazetesi. "Dünyanın en ilginç camileri" (28 Ekim 2016). <https://www.sabah.com.tr/galeri/yasam/dunyanin-en-iliginc-camileri>
- Sanderson, Paul. *Using Newspapers in the Classroom*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999.
- Solmaz, Aysun. *Toplumsallaşma Sürecinde Din Eğitiminin Medya Algılaması ve Medya Kullanım Aışkanlıkları Üzerindeki Rolü*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şimşek, İsmihan. "Sosyoekonomik Bir Medya Gerçekliği Olarak Televizyon Vaizliği". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 123-136.
- Tahiroğlu, Ayşegül Yolga vd. "Medyanın Çocuk ve Gençler Üzerine Olumsuz Etkileri; Şiddet Eğilimi ve İnternet Bağımlılığı". *Yeni Symposium Dergisi* 48/1 (Ocak 2010), 19-30.
- Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı. *İlköğretim 4-8. Sınıf Öğretim Programlarının Öğrenme-Öğretme Süreçlerinde Gazete Kupürlerinden Yararlanma*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 17 Kasım 2008. <https://docplayer.biz.tr/3040509-Ilkogretim-4-8-sinif-ogretim-programlarinin-ogrenme-ogretme-sureclerinde-gazete-kupurlerinden-yararlanma.html>
- Topcubaşı, Tolga - Kabapınar, Yücel. "Sınıf Öğretmenlerinin Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Dersi Öğrenme Ortamlarında Gazete Haberlerini Kullanma(ma)sı: Güncelin Sınıfta Varolma Çabası". *International Journal of Eurasian Education and Culture* 4/6 (Nisan 2019), 20-37.
- TRT Spor. "Maradonanın tartışmalı golü attığı maçın hakemi konuştu" (27 Kasım 2020). <https://www.trtspor.com.tr/haber/futbol/dunyadan-futbol/maradonanın-tartismali-golu-attigi-macin-hakemi-konustu-221516.html>
- Türkyılmaz, Hilmi. "Yenilikçi Bir Öğretim Tekniği Olarak Zihin Haritalama ve Din Eğitiminde Kullanımı". *International Journal of Education Technology and Scientific Researches* 2/3 (Ağustos 2017), 148-161.
- Ünlüer, Gülbeyaz - Yaşar, Şefik. "Sosyal Bilgiler Dersinde Gazete Kullanımına İlişkin Öğrenci Görüşleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Haziran 2012), 43-57.
- Yılmaz, Feramuz vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Peygamberimizin Hayatı* 7. ed. H. İsmail Doğan. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.
- Yiğit, Hulusi vd. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 4*. ed. Mustafa Yılmaz. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 547- 560

Dini İnancın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji

Scientific and Theological Evaluation of Religious Belief: Neurotheology

Mustafa Köylü

Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Religious Education
mkoylu@omu.edu.tr orcid.org/0000-0002-3754-0751

Cemil Oruç

Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Professor, İnönü University, Faculty of Theology, Religious Education
cemil8123@hotmail.com orcid.org/0000-0002-9870-8597

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 21 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 27 November / Kasım 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 547-560

Cite as / Atıf: Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. "Dini İnancın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji [*Scientific and Theological Evaluation of Religious Belief: Neurotheology*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 591- 560.

*Yazarlar tarafından çıkar çatışması olmadığı beyan edilir. / It is declared by the authors that there is no competing interest.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://doi.org/10.18505/cuid.884089>

Abstract: A great deal of research has been done on the origin of belief and its effects on human beings. In recent years, these researches are not only limited to the theological field, but also continued by various branches of science. Scientific disciplines that investigate different dimensions of belief have made some explanations about the origins of belief under titles such as cognitive science, mental science, evolutionary theory and genetics, but these results have been sometimes discussed and criticized. Studies on this subject have not yet achieved a general consistency so far. In the last century, there has been a great increase in the number of such studies. Before the 1970s, there was an understanding that tried to explain the issue from an evolutionary perspective. The interest in the source of human belief started especially in the field of biology and has been supported by many systematic scientific studies. These types of studies tried to understand and explain the biological origins of belief, but did not go beyond laboratory experiences. These studies associated belief with certain diseases, attempted to explain biologically different versions of belief, tried to explain the relationship between brain mobility and religious experience, and searched for a separate God Gene and God Field. This article focuses on the psychological basis of the subject, and then the biological basis of the subject. Studies on consciousness, unconsciousness, death, diseases, and many psychological disorders handled in different ways the relation with belief. Such basic human processes are tried to be explained in relation to many areas such as health, spirituality and culture. Socio-biology, evolutionary psychology, and contemporary cognitive sciences have carried out a series of studies on this subject, especially looking for the foundations of belief. Since the 1970s, there have been some attempts in biology, especially depending on the developments in science and technology. These studies mostly claim that “the ability to believe” is innate in humans and is partially supported by some scientific discussions. Scientists who seek the source of belief directly in biology follow the hypothesis that the temporal lobe of the brain is the source of religious and mystical experience. Neurologists have focused on the prefrontal cortex of the brain and suggested that this region of the brain may be related to religion and belief. These studies are the continuation of other research that started earlier and searched for belief, spirituality, and God in a certain region of the brain. In these studies, conceptualizations such as “the God spot” and “the God module” have been made instead of the concept of the “God gene.” As a result, studies on religion and brain will increasingly come to the fore. Studies on this subject have opened a new door in terms of showing the relationship between religious belief, attitudes and behaviors and the brain. However, more studies are needed in this area in order to understand more accurately and fully the relationship between religious beliefs or experiences and physical processes because most of the studies on this subject have focused on Christians and Buddhists. Although a serious relationship has not been established between religion and biology until now, it is likely that these issues will come to the fore more frequently from now on. These studies which investigate whether there is a relationship between believing and the brain are called neurotheology. In this study, the developmental process of neurotheology as a science and the studies in this field were examined by literature and document review. Studies conducted in the last hundred years were systematically examined and the current situation was discussed.

Keywords: Religious Education, Religious Development, Neurotheology, God Gene, God Module, Belief, Spirituality.

Dini İnançın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji

Öz: İnançın kökeni ve insanlar üzerindeki etkileri konusunda pek çok araştırma yapılmıştır. Son yıllarda bu araştırmalar sadece teolojik alanla sınırlı kalmamış, çeşitli bilim dalları tarafından da sürdürülmüştür. İnançın farklı boyutlarını araştıran bilimsel disiplinler, inancın kökenleri hakkında bilişsel bilim, zihinsel bilim, evrim teorisi ve genetik gibi başlıklar altında açıklamalar yapmış, ancak bu sonuçlar zaman zaman tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu konudaki çalışmalar şu ana kadar genel bir tutarlılığa kavuşmuş değildir. Son yüzyılda bu tür çalışmaların sayısında da büyük bir artış olmuştur. 1970'lerden önce konuyu evrimsel açıdan

açıklamaya çalışan bir bakış açısı söz konusuydu. İnsanlarda inancın kaynağı konusunda özellikle biyoloji alanında başlayan bu ilgi, konuyla ilgili daha sistematik bilimsel çalışmalarla desteklenmiştir. Bunlar, çoğu laboratuvar araştırmalarının ötesine geçemeyen inancın biyolojik kökenlerini anlamaya ve açıklamaya çalışan çalışmalardır. Bu çalışmalar, inancı belirli hastalıklarla ilişkilendirme, inancın biyolojik olarak farklı versiyonlarını açıklamaya çalışma, beyin aktiviteleri ile dini deneyim arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışma ve ayrı bir Tanrı Geni ve Tanrı Alanı arayışı olarak gelişmiştir. Bu makale konunun psikolojik ve biyolojik temeline odaklanmaktadır. Özellikle son yıllarda gündemimize daha fazla giren bilinç, ölüm, hastalıklar ve birçok psikolojik rahatsızlıkla ilgili çalışmalar bunların inançla ilişkisini farklı şekillerde ele almıştır. Bu tür temel insani süreçleri sağlık, maneviyat ve kültür gibi birçok alanla ilişkilendiren çalışmalar yapılmaktadır. Sosyo-biyoloji, evrimsel psikoloji ve çağdaş bilişsel bilimler bu konuda özellikle inancın temellerini araştırarak bir dizi çalışma yapmışlardır. 1970'li yıllardan itibaren özellikle bilim ve teknolojiye bağlı olarak biyolojide bazı girişimler olmuştur. Bu çalışmalar çoğunlukla "inanma yeteneğinin" insanlarda doğuştan olduğunu iddia etmekte ve bazı bilimsel tartışmalarla kısmen desteklenmektedir. İnancın kaynağını doğrudan biyolojide arayan bilim adamları, beynin temporal lobunun dini ve mistik deneyimin kaynağı olduğu hipotezini takip ederler. Özellikle nörologlar beynin prefrontal korteksine odaklanırlar ve beynin bu bölgesinin din ve inançla ilgili olabileceğini öne sürerler. Daha önce başlayan ve beynin bir bölgesinde inanç, maneviyat ve Tanrı'yı arayan diğer araştırmaların devamı niteliğindeki bu çalışmalarda "Tanrı geni" kavramı yerine "Tanrı noktası" ve "Tanrı modülü" gibi kavramsallaştırmalar yaparlar. Sonuç olarak, din ve beyin üzerine yapılan çalışmalar giderek ön plana çıkacaktır. Bu konuda yapılan çalışmalar, dini inanç, tutum ve davranışlar ile beyin arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından yeni bir kapı açmıştır. Ancak, dini inançlar veya deneyimler ile fiziksel süreç arasındaki ilişkiyi daha doğru ve tam olarak anlamak için bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Bunun nedeni, bu konudaki çalışmaların çoğunun Hıristiyanlar ve Budistler üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Din ve biyoloji arasında şimdiye kadar ciddi bir ilişki kurulmamış olsa da, bundan sonra bu konuların daha sık gündeme gelmesi muhtemeldir. Günümüze kadar gerçekleştirilen bu çalışmalar, nöroteolojinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Söz konusu çalışmalar bazı genlerin Tanrı ile ilişkili olduğu temel hipotezlerinden hareket etmektedir. Bu çalışmalarda sözü edilen beyin aktiviteleri tıbbi teknoloji yardımıyla gözlenmiş, nihayet bu aktiviteler, beyinde inançla ilgili bir bölgenin olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu alan büyük oranda teolojinin değil modern bilimsel disiplinlerin bir çalışma alanı olarak gelişmiştir. Bu çalışmalar hem bilim dünyasında hem de teolojinin eleştirilerini de üzerine çekmiş durumdadır. Bu çalışmada, nöroteolojinin bir bilim olarak gelişim süreci ve bu alanda yapılan çalışmalar literatür tarama ve doküman inceleme-siyle ele alınmıştır. Bu bağlamda makalede, son yüz yılda nöroteoloji alanında yapılan çalışmalar bir sistematik içerisinde incelenerek hâlihazırdaki durum değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dini Gelişim, Nöroteoloji, Tanrı Geni, Tanrı Alanı, İnanç, Maneviyat.

Giriş

İnancın kaynağı ve insan üzerindeki etkileri konusunda teolojinin yanı sıra pek çok bilimsel disiplinde çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu çalışmaların birçoğu inancı veya Tanrı'yı beyinde arama veya buna yönelik bazı ipuçları bulma amacıyla gerçekleştirilmiştir. Ancak bugüne kadar inancın temellerini bulmaya yönelik gerçekleştirilen bazı bilimsel çalışmaların kimi zaman bilimsel standartların dışına çıkarak yanlış anlaşılmalara sebebiyet verdiği görülmüştür. İnancın kaynağı konusundaki teolojik temellendirmeler dışında biyoloji, nöroloji ve nörofizyoloji gibi modern bilimlerde gerçekleştirilen bazı çalışmalarla da inancın farklı yönleri incelenmiştir. İnancın çok boyutluluğunu araştıran bu disiplinler *bilişsel bilim*, *zihin bilim*, *evrimsel teori* ve *genetik* gibi başlıklar altında inancın kaynağına dair bazı açıklamalar yapmış, ancak bu sonuçlar kimi zaman tartışılmış ve eleştirilmiştir (Hood vd., 2009).

Bununla birlikte bu konudaki çalışmalar henüz genel geçer bir tutarlılığa kavuşabilmiş değildir.

Diğer disiplinlerdeki gelişmelerle eş zamanlı olarak 20. yüzyılın sonlarında bu tür çalışmaların sayısında büyük bir artış gözlenmektedir. 1970'li yıllardan önce inancı, evrimsel bir bakış açısıyla açıklamaya çalışan bir anlayış hâkimdi. Örneğin Yale Üniversitesinden E. Washburn Hopkins 1923 yılında yayınladığı eserinde şu ifadeleri kullanmıştır: "Her din insan evriminin bir ürünüdür ve o sosyal çevre tarafından şekillendirilmiştir... İnsan basit anlamda bir hayvan değildir, fakat o ölümsüz bir ruha ve dini bir içgüdüye sahip olarak hayvandan farklılaşır." (Hood vd., 2009, 17).

Hopkins *dinin insana bahşedilmiş olduğu* (Hood vd., 2009, 17) fikrinden hareketle, içgüdüsel bir inanç yapısından ve doğuştan gelen bazı kalıplardan bahsediyordu. Buna göre inanç, insanda verili bir şekilde doğuştan mevcuttu ve bu sürekli gelişme halindedir. İnançın insandaki kaynağı ile ilgili, özellikle biyoloji alanında başlayan bu ilgi, daha sonra konuyla ilgili daha sistematik bilimsel çalışmalarla da desteklenmiştir. Bu tür çalışmalar inancın biyolojik kökenini anlama ve açıklamaya dayalı, daha çok laboratuvar çalışmaları olmuştur.

Bugün artık inancın kökeniyle ilgili çalışmalar *nörobiyoloji*den *nöroteoloji*'ye evrilmekle birlikte, inancın biyolojik temelleri konusundaki arayışlar birbirinden farklı sonuçlarla devam etmektedir. Bu tür çalışmalar, inancı bazı ruhsal rahatsızlıklarla ilişkilendirme, inancın biyolojik olarak değişik versiyonlarını açıklamaya çalışma, beyindeki aktiviteler ile dini tecrübe arasındaki ilişkiyi kurma gayreti ve ayrı bir *Tanrı Geni* arama şeklinde tezahür etmektedir.

Yapılan çalışmaların tümü, insanın doğuştan sahip olduğu bir inanç kapasitesi veya Tanrı fikri taşıyıp taşımadığını çözümlene amacı taşımaktadır. İleri sürülen tezlerin çoğu, evrensel bir bilimsel tutarlılığa henüz kavuşmamıştır. Tanrı'nın veya bilincin beyin tarafından üretilip üretilmediği istisnasız bütün toplum ve kültürlerde tartışılmakla birlikte inancın neyi ifade ettiği ve inanma, dua etme gibi evrensel olguların kökeninde neyin olduğu konuları da hala günümüzde bilimsel olarak açıklanamamış değildir.

Bu çalışmada incelenen araştırmalar insan ve inanç konularının aslında hiçbir zaman tek bir değişken ile açıklanamayacağını, aksine bu ilişkinin açıklanması için holistik bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Çünkü Hümanist Psikolojinin önemli temsilcilerinden Gordon Allport'un (1962) da belirttiği gibi özellikle inancın kaynağı konusundaki psikolojik yaklaşımlar, söz konusu bütünlükten yoksun oldukları için inanca yönelik öznel ve kişisel yaklaşımlardan öteye gidememektedir.

19. yüzyıldan itibaren bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler ilerledikçe kurumsal bir dine olan inancın azalacağı ve yakın gelecekte dinlerin tamamen ortadan kalkacağı sıkça ifade edilmiştir (Berger, 1996). Bilimsel disiplinlerdeki birçok gelişme ve ilerlemelere rağmen, genel anlamda birçok toplumda dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir (Çarkoğlu - Kalaycıoğlu, 2009; Smith - Denton, 2005; Forliti - Benson, 1986) Bu bakımdan bilimsel ve teknolojik gelişmelere paralel olarak inancın bir süre sonra ortadan kalkacağı şeklindeki hipotezlerin hiç biri geçerlilik kazanmadığı gibi, insanı inanca yönelten bazı gelişmeler de yaşanmıştır. Bu yüzden mevcut hipotezlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Nitekim son yıllarda özellikle psikoloji alanındaki bazı çalışmalar inancın insan hayatındaki bu yönü üzerinde durmaktadır (Boyatzis, 2005). Bu durum, doğal olarak insanda inancın evrensel ve bilimsel bir kaynağının olup olmadığı konusunu tartışmaya açmıştır. Öte taraftan özellikle biyoloji alanındaki gelişmelerle birlikte inancın gen ve beyin fonksiyonları ile ilişkisi tartışmaya açılmış ve bu konuda da birçok araştırma yapılmıştır (Boyer, 2003; Persinger, 1987). Bu çalışmalar günümüzde nöroteoloji olarak adlandırılan yeni bir alanın da yolunu açmıştır.

Günümüze kadar yaklaşık seksen yıl boyunca gerçekleştirilen çalışmaların temel tezleri ve değerlendirmeleri bu çalışmada ele alınmış ve söz konusu verilerden genel bazı sonuçlara varılması ve bundan sonraki çalışmalara da kaynak teşkil etmesi hedeflenmiştir. Çalışmanın ülkemizde henüz yeterince incelenmeyen bir konu olması açısından ulusal literatüre

katkı sağlaması beklenmektedir. İlgili literatür taramamızda ulusal literatürde nöroteolojiyi bir bütünlük içerisinde temel tezler ve problemler açısından ele alan ve inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Uluslararası literatürde son yıllarda yayınlanan bazı kitapların ilgili bölümlerinde nöroteoloji müstakil olarak ele alınmıştır (Hood vd., 2009; Wulff, 1991). Ayrıca Klemm (2019) gibi bazı araştırmacılar nöroteolojinin bir bilim alanı olarak yerini tartışmaya da açmışlardır. Dolayısıyla makalede bu konulardaki veriler kullanılarak ulusal literatüre bazı açılardan katkı sunulması hedeflenmiştir. Bu bağlamda çalışmada, ilk olarak inancın evrensel ve bilimsel bir kaynağının olup olmadığı psikolojik ve nörobiyolojik çalışmalardan hareketle incelenmiştir. İkinci olarak inancın gen ve beyin fonksiyonları ile bir ilişkisinin olup olmadığı biyolojik veriler ışığında tartışılmıştır. Son olarak da günümüze kadar yapılan çalışmalar bir bütünlük içerisinde karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Yeni bir bilim alanı olarak gelişen nöroteoloji çalışmalarının bilimsel arka planı, temel tezleri ve ulaşılan sonuçların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi çalışmanın temel sınırlarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede doküman incelemesi ile öncelikle konuyla ilgili bilim alanlarında yapılan çalışmalar incelenerek betimsel içerik analizi yapıp değerlendirilmiştir.

1. İnancın Psikolojik Temellendirmesi

İnancın evrensel bir olgu olup olmadığı, insanlık tarihi kadar eski bir tartışma konusudur. Bu konuda son yıllarda nörobiyolojik çalışmaların yanı sıra inter-disipliner bazı araştırmalar da yapılmıştır (Newberg, 2012). Özellikle psikolojideki çalışmalar, bilinç, bilinç dışı, ölüm, hastalıklar ve son yıllarda daha fazla gündeme gelmeye başlayan birçok psikolojik rahatsızlık inanç ile ilişkisi bakımında farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu tür temel insani süreçler sağlık, maneviyat ve kültür gibi birçok alanla ilişkili olarak açıklanmaya çalışılmaktadır (Zinnbauer - Pargament, 2005).

İnanç konusundaki çalışmalar, toplumlar için de hala en önemli araştırma konusu olmaya devam etmektedir. Örneğin 1986'da ABD'de yapılan bir araştırmada 13-15 yaş grubundaki gençlerin %95'i bir Tanrı'ya ya da evrensel bir ruha inandıkları (Forliti - Benson, 1986, 213), 2000 yılında gerçekleştirilen başka bir araştırmada ortaokul çağlarındaki çocukların %54'ü 'din ve maneviyatın hayatlarında oldukça önemli bir yer edindiği' (Boyatzis, 2005, 124), 2014 yılında yapılan başka bir çalışmada ise, üniversiteye yeni başlayan öğrencilerin yaklaşık %70'inin hayatında din ve maneviyatın önemli bir yer tuttuğu belirtilmiştir (Yocum, 2014, 80).

Amerikalı ergenler üzerinde yapılan başka bir çalışmada farklı değişkenler incelenmiş ve sonuç olarak ergenlerin yaklaşık %85'inin belirli bir dini yapı ile bağı olduğu görülmüştür (Smith - Denton, 2005, 72-118). Araştırmalarda birçok Avrupa ülkesinde bu oranlara yakın bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Hatta din konusundaki oldukça katı tutumuna rağmen Fransa'da bile, Tanrı'ya inananların oranı %67 civarındadır (Oser vd., 2006, 944). Avusturya'da yapılan başka bir çalışmada ise örneklemin %94'ünün kendilerini dindar olarak tanımladığı tespit edilmiştir. Ancak aynı çalışmada kendisini Hıristiyan olarak tanımlayanlar %27, parçacı bir dindarlık şeklinde tanımlayanlar %30, hümanist olarak tanımlayanlar %30, ateist olarak tanımlayanlar ise %13'tür. Aynı çalışmada kiliseye devam oranının ise düşük düzeyde olduğu belirtilmiştir (Oser vd., 2006, 944). Boylamsal bir çalışmada da Amerikalı gençlerin %48'i haftada en az bir kez kurumsal dini faaliyetlere katıldıkları, %27'sinin de yılda birkaç kez kurumsal dini faaliyetlere katıldıkları tespit edilmiştir. Ergenler bu katılımların yaşamlarında pozitif bir etkiye sahip olduğunu belirtmiştir (Smith - Denton, 2005).

Türkiye'de yapılan araştırmalarda ise Allah'a inanma düzeyinin oldukça yüksek olduğu, dindarlık düzeyinin ise değişkenlik gösterdiği görülmüştür. Örneğin 2009 yılında International Social Survey Program (ISSP)'ın ABD, Rusya, İsrail ve Avrupa ülkelerinde gerçekleştirdiği dindarlık araştırmasında konu birçok açıdan incelenmiştir (Çarkoğlu - Kalaycıoğlu, 2009). Araştırmada tek Müslüman ülke olan Türkiye'de %93 oranında Allah'a şüpheşiz bir

şekilde inanç tespit edilmiştir. Çalışmaya katılanların %92'si hayatın anlamını Allah ile ilişkilendirmiştir. Çalışmadaki ülkeler içerisinde dindarlık düzeyi en yüksek ülke Türkiye olmuştur. Yine 2019 yılında Türkiye'de yapılan başka bir araştırmada ise ateist ve inançsızların oranı %5 olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların %95'i ise kendisini bir şekilde inanç ile ilişkilendirmiştir (%51 dindar, %34 inançlı ve %10 sofu) (Konda, 06 Şubat 2021).

Araştırmalarda inancın dönem farkı gözetilmeksizin her çağda insan yaşamının önemli bir parçası olduğu da belirtilmektedir. Bu konudaki çalışmaları derleyip ansiklopedik bir eser hazırlayan Kenneth E. Hyde, kendi dönemine kadar yapılan çalışmalarda yaklaşık sekiz yaşına kadar bütün çocuklarda bir Tanrı veya yüce bir güç fikrinin hâkim olduğunu, ancak ergenlik döneminden itibaren farklılaşmanın başladığını ifade etmiştir (Hyde, 1990). Özellikle psikanalitik psikolojinin, bu konuda farklı açıklamalar getirdiği görülmektedir. Örneğin Sigmund Freud, *nevroz, illüzyon, zehir, uyuşturucu ve yenilmesi gereken çocukluk* gibi kavramlarla açıklamaya çalıştığı inancı, çocukluk döneminin acizliğinden kurtulmak için kişinin kendisini koruyacak bir figür arayışına yönelme sonucu gelişen Tanrı düşüncesi ile ilişkilendirir. Buna göre kişi bu sürecin sonunda gerçekte olmayan ilahi bir Baba'ya sığınır. Daha sonra aşkın dini tecrübeler bunu pekiştirir. Kişi bir tür gerileme yaşar. Bu süreçte korku, suçluluk gibi diğer duygular da baskın hale gelir. Freud'e göre din, bütün bu süreçlerin sonucudur (Freud, 1962).

Freud'un (1914) *yüceltilmiş baba* şeklinde açıkladığı Tanrı kavramı, kendisinden sonra oldukça eleştirilmiştir. Aslında Hıristiyanlıktaki *baba* figürünün Freud'un açıklamalarında etkili olduğu, ancak bunun genel geçer bir tutarlılığa sahip olmadığı belirtilir. Tanrı inancının kaynağı olarak sadece baba figürünün merkeze alınması veya inancın bazı korkulara karşı bir sığınak olarak görülmesi evrensel düzeydeki bir olguyu açıklamaktan oldukça uzaktır. Ayrıca Freud'un uzun süre tartışılan Tanrı ve inancın kökeni konusundaki görüşlerinin bilimsel olarak ispatlanamaması da bu görüşlerin bilim alanının dışında değerlendirilmesi gerektiğini göstermiştir (Köse, 2019).

Nesne ilişkileri kuramına önemli katkıları olan Ana-Maria Rizzuto'nun, daha erken yaşlarda bebeklikte gelişen ve anne ile kurulan yakın ve güvene dayalı ilişkiyi temele alan yaklaşımı da benzer bir temellendirmeyi içerir. Rizzuto burada ayna metaforunu kullanır (Rizzuto, 1979, 187-188). Buna göre annenin bebekle kurduğu ilişki, Tanrı tasavvurunun temelini oluşturur. Bebeğin anneye bakışı, annenin buna karşılık vermesi annenin gözlerindeki derinliğin keşfedilmesi ile sonuçlanır. Rizzuto'ya göre, Tanrı tasavvurunun temelinde, bebeğin bakımını annenin gözlerinden geçerek gerçek annenin bulunduğu alana geçmesi ile sağlanır. Burada bebeğin baktığı gözlerde bambaşka bir derinlik ve gerçeklik bulunduğunu hissetmesi gerekir. Bu deneyim çocukta benlik algısının gelişmesini sağladığı gibi Tanrı tasavvurunun da temelini oluşturur (Bellous, 2004). Özellikle anne-bebek bağlanması konusunda yapılan diğer çalışmalarda, bu bağlanmanın derinliğinin dini gelişim üzerinde olumlu etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Bağlanmanın inanca etkisi konusunda yapılan bu çalışmalarda *benzeşme* (correspondence) ve *telafi* hipotezleri geliştirilmiştir (Grangvist, 1998) Benzeşme hipotezinde bekleğinden itibaren kişi, anne veya kendisine bakım veren kişi ile güvenli bir bağlanma ilişkisi geliştirmişse bu ilişkiyi hayatının ilerleyen dönemlerinde sürdürür ve buradan hareketle Tanrı ile de güvenli bir ilişki kurar. Telafi hipotezinde ise kişi, güvensiz bağlanmanın sonucunda Tanrı'yı korumanın ve güvenliğin bir garantörü olarak görür. Telafi hipotezinde Tanrı, çocukluk döneminde içselleştirilmiş bir güvenli bağlanmanın yokluğunu telafi eden vekil bir bağlanma figürüdür (Oser vd., 2009).

Psikolojide bir kısmı kişisel görüş bir kısmı da uygulamalı araştırmalar sonucunda gerçekleştirilen bu çalışmalar bir yönüyle dini gelişim ve din eğitimi konusundaki çalışmalara da ışık tutarken diğer taraftan inanma ve üstün bir varlığı anlama, hissetme ve onun insan yaşamındaki etkileri konusunda ise bütünlükçü bir açıklama yapmaktan uzak kalmıştır. İlk olarak bu çalışmalar güven, güvenli bağlanma, anne veya bakım verenlerde bulunması gereken özellikler gibi konularda yeni eğitimsel bir bakış açısı kazandırmıştır. Çünkü sevgi ve gü-

vene dayalı bir eğitim ve din eğitimi yaklaşımı çocukların ilerleyen yaşlarda Tanrı ile kuracakları ilişkiyi oldukça olumlu yönde etkilemektedir (Heller, 1988). Bu durum bağlanma çerçevesinde gerçekleştirilen bilimsel çalışmalarla da ortaya konmuştur.

2. İnancın Biyolojik Temellendirilmesi

Teolojinin yanı sıra sosyo-biyoloji, evrimsel psikoloji ve çağdaş bilişsel bilimler, inancın temellerini arayan bir dizi çalışma gerçekleştirmiştir. Hopkins, dinin insana doğal olarak bahşedildiğini ifade ederken, bunun da kültürel olarak bir evrim süreci ile gerçekleştiğini iddia etmiştir (Hood vd., 2009, 58). Hopkins'ın bu ifadeleriyle inancın kaynağını biyoloji ve evrimle ilişkili olarak açıklama girişiminin başlamış olduğu söylenebilir.

Hopkins, dini içgüdü olarak ifade etmiş ve dini büyük ölçüde biyolojik bir mekanizma olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle dini motivasyonun ve davranışın doğuştan gelen kalıplar olarak insan yaşamında gelişme gösterdiğini ifade ediyordu. 1970'lere gelindiğinde özellikle bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelere bağlı olarak biyolojinin içerisinde de bazı girişimler olmuştur. Bunlar daha çok *inanma yeteneğinin* insanda doğuştan geldiği tezine dayalı ve kısmen bazı bilimsel argümanlarla desteklenen çalışmalardır. Örneğin Alister Hardy (1979) insanın doğuştan sahip olduğu *potansiyel bir ilahi etki* üzerinde yoğunlaşmış ve bunu inancın herhangi bir dinden ziyade, evrensel yönü üzerinde ve tamamen insan bilinci dışında gelişen yönü ile ilişkilendirmiştir. Hardy'nin yaklaşımı kültürel bir evrimle gelişen inançtan ziyade, evrensel bir inanç ve maneviyat temeline dayanıyordu. Fakat Hardy, bu yöndeki çalışmalarını daha ileri taşıyamamıştır.

İnancın maneviyatla ilişkisini inceleyen çalışmaları bir süre sonra *gen* benzeri yapılarla vurgu yapan çalışmalar takip etmiştir. Richard Dawkins (1989) insanda tıpkı genlerde olduğu gibi mem ismini verdiği bazı yapılar olduğunu ifade eder. Ona göre bu yapılar nesiller boyunca aktarıldığında insan doğasının ayrılmaz bir parçası haline gelir. Dawkins bu yaklaşımıyla Tanrı'yı ve inancı doğrudan biyoloji ile ilişkilendirmiyordu. Bunun yerine biyolojik süreçlerde olduğu gibi insan doğasının geliştirdiği, belli bir kültürel yapı içerisinde kendisine yer bulan ve nesiller boyu uygulamalarla insan doğasının ayrılmaz parçalarına dönüşen bir yapı ile yeni bir kavramsallaştırma yapıyordu. Bu durum aynı zamanda birkaç nesil devam eden uygulamaların bir süre sonra uyum sağlayarak insan doğasına dâhil olduğunu gösteriyordu. Dawkins'ın bu kavramsallaştırmasını daha sonra Boyer, *insan zihninin normal işleyişinin bir yan ürünü* şeklinde kavramsallaştıracaktı (Boyer, 2003, 119-124). Bu yaklaşım, hem biyolojinin hem de evrimin inancı açıklama çalışmaları ile ilgiliydi.

İnancın kaynağını doğrudan biyolojide arayan çalışmalar 1980'lerde, *nöroteolojinin* gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu konuda nöropsikolog Michael Persinger, beynin temporal lobunun dini ve mistik deneyimin kaynağı olduğu hipotezinden hareket eder. Mistik ve dini deneyimlerin temporal lobun derin yapıları içerisindeki geçici mikrosizimler tarafından uyarıldığı varsayılır. Persinger, bu konudaki görüşlerini çeşitli şekillerde ortaya koymuş, *Tanrı İnancının Nöropsikolojik Temelleri* başlıklı kitabını hazırlamış, ayrıca bu konuda daha farklı çalışmalar da yapmıştır (Persinger, 1983; 1987; Persinger – Katherine, 1987).

Persinger'in çalışması Tanrı'yı temporal lobda arama çalışmalarıdır. Persinger'in dini tecrübeler ile temporal lob ilişkisini kuran çalışması temelde epilepsi üzerinde yapılan araştırmalara dayanmaktadır. Epilepsi tedavisi görenler üzerine yapılan araştırmalarda, özellikle beynin bu bölgesinde farklı nörogörüntüleme bulguları gözlenmesi bu tezin hareket noktası olmuştur. Burada hareketli rüyaların, tahrik edici bazı hisler ve anlamlı olayların veya kişiliği oldukça olumsuz yönde etkileyen bazı tecrübelerin temporal lobu harekete geçirdiği görülmüştür. Beyinde gerçekleşen bu tür hareketliliklerin kalıtım veya yaş gibi birçok değişkene bağlı olarak gerçekleştiği izlenmiştir. Dolayısıyla temporal lob dalgaları (Temporal lobe transients) kültürel şartlara bağlı olarak, çok sayıda uyarıcı faktör tarafından şekillenmektedir ki bunlar yaşam krizleri, ciddi hastalıklar, hatta sevilen bir kişinin ölümü gibi konularda değişiklik gösterir. Persinger'in hipotezine göre, nörolojik yapılarıdaki bu değişiklikler insanların

geçmişini anımsamalarını ve anlık deneyimlerini, inançlarını ve gelecekteki planlarını da etkilemektedir. Persinger bu hipotezini desteklemek için 140 maddelik bir envanter geliştirmiştir (Personal Philosophy Inventory). Bu envanter maddelerinin içinde tecrübeler, tutumlar ve epilepsi ile ilgili olabileceği düşünülen davranışlar gibi temporal lobu etkilemesi düşünülen maddeler de bulunmaktadır. Burada Persinger'in esas amacı dini ve mistik tecrübelerin temporal lobu etkileyip etkilemediği idi. Doğrudan bu sonuca ulaşamasa bile bu çalışmanın bir dereceye kadar Persinger'in hipotezini desteklediği söylenebilir. Persinger daha sonraki araştırmalarında, yine 140 maddelik envanter içindeki üç maddede, deneklerin temporal loblarında dikkat çeken bazı değişimler gözlemlemiştir. Bu üç madde, dini inanç ve dogma, paranormal veya mistik tecrübe ve varlık duygusu (sense of presence) idi. Persinger çalışmalarında şu sonuca varmıştır: *Tanrı tecrübesi temporal lobtaki geçici değişikliklerin yapay bir şeklidir* (Wulff, 1991, 94-95).

Persinger'in araştırmaları, Tanrı'yı beyinde arama çalışmalarında önemli bir aşamayı oluşturmakla birlikte, araştırmacı açısından bu sonuç özel olarak dini veya manevi tecrübeler konusuna özgü değildir. Persinger inanç ile nörofizyoloji etkisini incelediği çalışmalarında inancın kaynağı ve Tanrı ile ilgili konularda daha kapsamlı çalışmaların yapılması gerektiğine işaret etmiştir.

Tanınmış genetik uzmanı Dean Hamer, konuyu bilimsel kriterlere göre ele alan diğer bir çalışmayı kaleme almıştır. Hamer, binin üzerinde insanın DNA yapılarını incelemiş ve buradan inancın kaynağını bulmaya çalışmıştır. Hamer'ın çalışmasına bir nevi "beyinde Tanrıyı bulma" çalışması denebilir.

Hamer, *Tanrı Geni* (The God Gene) isimli eserinde, insanın kutsal ile bağımlı sağlayan ve ayrı bir işlevi şeklinde düşündüğü bir gen fikrinden hareket eder (Hamer, 2005). Ancak Hamer'ın çalışması -belki de kitabın başlığından dolayı- daha sonra sadece bir genin Tanrı ile ilişkili olduğu şeklinde yanlış bir anlaşılma da sebep olmuştur. Çünkü sadece bir genin Tanrı ile ilişkilendirmek eksik ve hatalı bir değerlendirmedir. Hamer, bir değil birçok genin Tanrı inancının kaynağı olarak görülebileceğini ifade eder. Bu anlamda insan zihninde spesifik bir Tanrı geninden ziyade birçok genin bulunduğu bir *Tanrı alanı* tanımlamasının daha uygun olacağı görülür. Kısaca Hamer'ın çalışmasının beyinde belli genlerin ve alanların yüce ve aşkın bir varlık ile ilişkiyi kurması ve dini ve manevi tecrübeler sırasında bu alanlarda ayrı bir hareketliliğin oluşması açısından Tanrı alanı sınıflandırmasına uygunluk gösterdiği söylenebilir.

Hamer'ın çalışması bilimsel yöntemlerle geliştirilmiş bir çalışma olmakla birlikte kısa sürede eleştirilere de maruz kalmıştır. Aşkın ve yüce olanı bilimsel araştırmalara konu etmesi yanında araştırmasını sınırlı bir örneklem grubuyla yaparak genellemeye gitmesi de eleştirilmiştir. Böylece kadim din-bilim tartışması da bu çerçevede tekrar gündeme gelmiştir. Hamer'ı eleştirenler, biyolojinin, teolojinin alanına girmemesi gerektiğini ve bu tür çabaların alana bir katkı sağlamayacağını ifade etmiştir. Eleştiriler teologların bu tür bilimsel çalışmalara zaten itibar etmedikleri üzerinde yoğunlaşmıştır (Langone, 2004).

Hamer'ın çalışmalarından önce doğrudan bir gen aramaktan ziyade beyindeki bazı bölgeler arası etkileşimin Tanrı algısı ile ilgili olduğuna yönelik çalışmalar da yapılmıştır. Örneğin Psikiyatri profesörü d'Aquili, 1978'de yayımlanan çalışmasında, beynin baskın olmayan tarafındaki parietal lobun Tanrı algısıyla ilgili olduğunu ifade etmiştir (Aquili, 1978, 257-274). Ancak d'Aquili konunun daha iyi anlaşılması için bütünlükçü bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğunu da belirtmiştir. Spinalle - Wain, 2006 yılında yayımlanan çalışmalarında ise beynin "prefrontal cortex"ine yoğunlaşmışlar ve beynin bu bölgesinin din ve inançla ilgili olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu çalışmalar, daha önce başlayan ve inancı, maneviyatı ve Tanrı'yı beynin bir bölgesinde arayan diğer araştırmaların devamı mahiyetindedir (Hood vd., 2009). Burada Tanrı tecrübesi kavramı ön plana çıkmış ve beynin bir lobunun bu tecrübe ile ilgili olduğu fikri gelişmiştir. Bu çalışmalarda Tanrı geni kavramı yerine *Tanrı noktası* (the God spot) ve *Tanrı modülü* (God module) gibi kavramsallaştırmalar yapılmıştır.

Nörobilimle din arasında ilişki kurmaya çalışan ilk çalışmalardan biri de Nörobilimci ve aynı zamanda Zen uygulamacısı olan James Austin'e aittir. O yaptığı çalışmada, EEG (elektroensefalografi) göstergesinin beyin faaliyetlerinin meditasyon sırasında ve derin nefes alma durumunda azaldığını ve yavaşladığını gözlemlemiştir. Yine Transandantal Meditasyonun, açık gözle yapılan Zen meditasyonuna farklı şekilde etki edebileceğini belirtmiştir. Basit bir dinlenme bile meditasyon gibi etkili olabilir. Bu tür sonuçlar, farklı dini tecrübelerle bağlı olarak beyinin de farklı yerlerinde bazı uyarıların olabileceğini göstermektedir (Klemm, 2019). Aynı zamanda d'Aquili, *Mistik Zihin* (Mystical Mind) adlı eserinde, beyin mitolojik şeyler ortaya koyma, ibadet, dua, meditasyon, yakın ölüm tecrübeleri ve teoloji gibi dini tecrübeleri yaratma niteliğini açıkça ortaya koymuştur. 2002'de Newberg, insanda dini eğilim konusunda beyin fonksiyonlarının etkin olduğunu ifade etmiştir. Newberg ve arkadaşları tarafından hazırlanan bir çalışmada Budist ve Franciscan rahibelerin dini tecrübeleri sırasında beyinlerinin belirli yerlerinin aktif olduğu belirtilmiştir. Budistler, "evrenle birliği" düşündüklerinde, rahibeler de Tanrı'nın varlığını düşündüklerinde beyinlerinin bazı kısımlarının uyarıldığı görülmüştür (Klemm, 2019). Bu çalışmalardan kişinin mistik düşünceler sırasında zihinsel bir hazıroluş yaşadığı gözlenmiş ve beyin bazı bölgelerinde farklı bir hareketlilik olduğu görülmüştür.

3. Nöroteoloji

Son yıllarda yapılan bazı çalışmalarda "dini, manevi ilgi ve ihtiyaçlar insanın biyo-kimyasal yapısında yer almakta mıdır?" sorusuna cevaplar aranmaktadır. Bu araştırmalarda beyin sol temporal lobunun dini ve manevi deneyimlerle ilgili olduğu varsayılmaktadır. Özellikle epilepsi hastaları üzerinde yapılan çalışmalarda GSR testlerinde rastgele kelime ve sembollere nazaran dini kelime ve sembollere gösterilen tepkilerde bir artış görüldüğü tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan hareketle, beyin fonksiyonları ile dini deneyimin boyutları arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan bir kavram ortaya çıkmış: *Nöroteoloji*. Buna göre, mistik deneyimlerle beyin fonksiyonları arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Yani beyin, aşkın bir varlıkla ilgili algılamalarında doğal bir yeteneğe sahiptir (Köylü - Oruç, 2020).

Beyinde Tanrı'yı arama çalışmalarında dinler üstü çalışmalardan biri de Nina P. Azari tarafından gerçekleştirilmiştir. Azari, damar yoluyla enjekte edilen radoaktif ajanların biriktiği dokuları görüntüleyen Pozitron Emisyon Tomografi'sini (PET) kullanarak dini deneyimler sırasında beyin görüntüsünü çekmiş, farklı örneklem grubuna dini bazı metinler okunduğunda da beyin bazı bölgelerinde aktivite artışı gözlemlemiştir. Dini metinler okunurken, tomografide beyin frontal ve pariental bölgelerinde aktivite artışı saptanmıştır. Bu verilerden hareketle dini deneyimin beyin iki bölgesi arasındaki ilişkilerle ilgili olduğu sonucuna varılmıştır. Protestanlar ve Budistler üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmalarda ayrıca ön ve orta beyin kortekslerinin meditasyonel dini tecrübelerde merkezi bir rol oynadığını görülmüştür (Azari, 2006; Azari - Slors, 2007)

Nöroteoloji konusunda en önemli çalışmalardan biri hiç şüphesiz nöroradyoloji uzmanı Andrew Newberg'den gelmiştir. O, *Nöroteolojinin Prensipleri* (Principles of Neurotheology) adlı eserinde, nöroteolojiyi, basit anlamda şöyle tarif etmektedir: "Nörobilimcilerinin din ve teoloji ile ilgili yaptıkları bir çalışma alanı." (Barrett, 2011, 1133). Newberg'in nihai hedefi, iki evrensel unsur -din ve insan beyni- içinde kökleşmiş olan megateolojinin kapsamı içinde dini ve bilimsel perspektifleri entegre etmektir. Ona göre, nöroteolojinin gerçek motoru beyin bilimidir. Newberg, beyin biliminin dini tecrübenin sistematik anlayışının gelişmesinde merkezi rolü oynayacağına inanmakta ve böyle bir anlayışın insan şartlarını geliştireceğini ve yeni bir aydınlanmaya doğru rehberlik edeceğini ummaktadır (Barrett, 2011). Ayrıca beyin daha önceki çalışmalardan farklı olarak sadece Tanrı'yı arama mekânı olmasının ötesinde daha genel bir rolü olmalıdır. Newberg, beyinde sadece inançla veya Tanrıyla ilgili bir alan aramanın ötesinde bunun yorumlanması ile ilgili daha ileri bir perspektif sunar. Ona göre bu tür çalışmalar, inancı yorumlamada oldukça önemli katkılar sağlayacaktır. Newberg, bu çabayı "nöroteolojik hermönotik" olarak adlandırmaktadır (Barrett, 2011).

Nöroteolojik çalışmalar ayrıca *epigenetik* görüşü de temele alan yaklaşımlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Epigenetik, klasik kalıtım-çevre tartışmalarını farklı bir yönden ele alır. Gilbert Gottlieb, kalıtım veya çevreden herhangi birinin önemli olup olmadığı tartışmasını farklı bir yöne taşır. Ona göre hem kalıtım hem de çevre farklı şekillerde gelişim üzerinde etkilidir. Burada iki yönlü bir alış veriş söz konusudur. Buna göre, gelişimsel herhangi bir konu sadece kalıtım veya çevre ile açıklanamaz (Gottlieb, 2007). Kısaca epigenetik görüş gelişimin kalıtım ve çevrenin karşılıklı etkileşiminin sonucu olduğunu belirtir. Buna göre kalıtım ve çevre arasında çift yönlü bir alış veriş söz konusudur. Gelişim psikolojisindeki epigenetik bakış açısı nöroteoloji çalışmalarında da inceleme konusu olmuştur.

Niels G. Waller ve arkadaşları (1990), beş dini tutum, ilgi ve değerler ölçüsü üzerine elde edilen verilerden hareketle 84 ikiz üzerinde araştırma yapmıştır. Bu ikizlerden 53'ü aynı yerde beraber (monozigotik), 31'i ise ayrı yerlerde yetiştirilmiştir (dizigotik). Elde edilen sonuçlardan, dini tutum, ilgi ve değerlerden elde edilen puanların % 49'unun genetik etkiler sonucu ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu çalışmada, kişisel inancın kaynağına ilişkin etkileri açısından genetik ve çevresel faktörlerin benzerlik gösterdiği görülmüştür. Bu ve benzeri çalışmalar kalıtım ve çevre arasındaki ilişkiyi daha çok karşılıklı bir ilişki olarak görür. Epigenetik bakış açısı genetik ve çevreyi bu çerçevede ele alır.

Günümüze kadar beyin konusunda yapılan çalışmalar, beynin ön lobunda bazı dini tecrübeler esnasında birtakım değişiklikler olduğunu varsayar. Buna *Tanrı Geni, Tanrı Bölgesi, Tanrı Alanı* gibi farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar, farklı açılardan eleştiri konusu olagelmıştır. Eleştirilerin büyük bir kısmı sınırlı örneklem ile yapılan çalışmalardan genel sonuçların çıkarılamayacağı ve beynin birçok fonksiyonuna sadece dini tecrübe ile ilişkilendirilemeyeceği şeklindedir. Ancak bu konudaki en önemli problem ise, özellikle nöroloji veya biyoloji ile uğraşan kişilerin büyük çoğunluğunun temelde dine karşı olmaları ve dini tecrübe ile beyin faaliyetleri arasında bir ilişkiyi başlangıçta kabul etmemeleridir. Bu bakış açısının tam karşısında, dini tecrübeyi beyin faaliyetleri ile açıklamaya çalışan yaklaşımları dar bir alana indirgeme şeklindeki savunmacı yaklaşım bulunmaktadır. Her iki yaklaşım da nöroteolojik çalışmalara temelde karşı durmaktadır.

Nörologların problemleri gördüğü bir diğer nokta ise, dindarlık adı altında anormal dini tecrübeleri de içeren (meditasyon, hallüsinasyon, sara, bilinçdışı davranışlar vb.) sıradışı olayları nörobiyoloji ile açıklama alışkanlığıdır (Newberg, 2012). Çünkü beyin bu alanda yapılan araştırmalardan çok daha fazlasını üretmektedir. Dolayısıyla, bu gibi durumlarda beyinde nelerin tecrübe edildiğini tam olarak söylemek halihazırda oldukça güçtür. Hem yukarıda belirttiğimiz sebepler hem de başka argümanlarla nöroteolojiye karşı çıkan birçok bilim insanı vardır. Bunlar içerisinde fizyolog Hermann Faber'e göre, psikoloji kendi terminolojisiyle hareket etmelidir. Fizik veya biyoloji bilimlerinden ödünç kavramlar olarak hareket etmemelidir. Ona göre psikolojinin konusu neyse onlarla ilgilenmelidir. Biyoloji ile psikolojinin ortaya koyduğu sonuçları bir araya getirmek psikolojinin görevi değildir. Bu metafizik ve felsefenin tabiatına daha uygun bir alandır. Werner Gruehn ise konuya farklı bir noktadan karşı çıkar. Din ve maneviyat gibi derinlikli bir konu yalnızca fizyolojik izahlara indirgenirse bu durum sadece yanlış anlaşılabilir aynı zamanda tehlikeli olarak yanlış sonuçlara götürür. Ona göre manevi hayat, o kadar zengindir ki onu sadece fizyolojik bazı kısıtlı ve sınırlı açıklamalara indirgemek, insani tecrübenin kompleks gerçeklerini sınırlandırmak anlamına gelir (Wulff, 1991). Gruehn'in belirttiği durum aslında, sınırlı çalışmaların bu gerçekliği açıklamaktan uzak olması ile ilgili bir problemi getirmiştir. Ancak bu konuda sınırlı çalışmaların en önemli sebeplerinden biri bilimsel alanda çalışanların bu konuyu ele alış tarzı ile ilgilidir.

Nöroteoloji çalışmaları hem nicelik hem de nitelik olarak henüz yeterli olgunluğa erişmiş değildir. William R. Klemm, günümüzdeki nörobiyolojinin ya da nöroteolojinin tam olarak gelişmemesinin nedenini bilim din çatışmasına, bilim insanlarının hala dine mesafeli, hatta düşmanca tutum sergilemelerine bağlamaktadır. Örneğin, 2010 yılında yapılan bir araştırmaya göre, üniversitelerde bilim insanlarının %34'ünün Tanrı'ya inanmadığı görülür. Oysa bu ABD'deki halk oranına baktığımızda sadece % 2'dir. Yine bu bilim insanlarının (fen bilimcileri) %30'u da, bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmediklerini ve onu bulmalarının da imkânsız

olduğunu belirtmişlerdir ki, genel halkla kıyasladığımızda bu oran halk arasında sadece % 4'tür. Diğer bir ifadeyle bilim insanlarının % 64'ü ya ateist ya da agnostist iken halkın oranı sadece % 6'dır. Bu sadece bilim insanları değil, üniversite öğrencileri için de geçerlidir. Daha da önemlisi bilimsel içerikli ders kitaplarında dinin önemine hiç atıfta bulunulmadığı gibi, dini metinlere ve dini metinlerin içerdiği bilgilere yer verilmemektedir. Örneğin, ABD'deki biyoloji kitaplarında hayvandaki empati ve altruizm konusuna yer verilirken, insanlar konusunda böyle bir bilgi ihmal edilmektedir. Ayrıca 7356 sayfalık sekiz biyoloji ders kitabını inceleyen bir araştırmacı, biyolojinin din üzerine etkisine yarım sayfadan daha az yer verildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla din, başta üniversite hocaları olmak üzere öğrencilere ve akademik idarecilere göre ilgisiz/gereksiz bir alandır (Klemm, 2019).

Din ile nöroloji çalışmalarını destekleyen ve buradan çıkacak sonuçları her iki alana katkı sağlayacak bir veri olarak gören çalışmalar da yapılmıştır. Zira bilimsel disiplinlerin birbirinden faydalanması günümüz şartlarında artık bir gereklilik olarak görünmektedir. Ancak temel problem, bu çalışmalardan yola çıkarak gerçekleştirilecek araştırmaların hangilerinin dini ve manevi tecrübelerin, hangilerinin bunlar dışındaki sebeplerle gerçekleştiğinin tespiti-dir. Çünkü meditasyonun veya dini tecrübelerin sebep olduğu değişikliğe madde kullanımı, alkol ya da başka problemlerle durumlar da sebep olabilir. Ancak bunların gerçekte dini tecrübe ile bir ilişkisi yoktur.

Klemm, konuyu beynin birçok insan faaliyetinin merkezi olması ile açıklamaya çalışır. Ona göre beyin nasıl ki mutluluğun, düşüncenin ve sağlığın merkezi ise, aynı zamanda aklın (reason) ve olgun dini inancın da merkezi olmalıdır. Ona göre bu durum dinin ve bilimin ortak açıklamasına olan ihtiyacı doğurmuştur. Çünkü nörobilim anatomiye, fizyolojiye, biyokimyaya, psikolojiye, klinik nörolojiye ve diğerlerini de kapsayan beyin ve sinir sistemi çalışmasıdır (Klemm, 2019). Bu çalışmaların dini ve manevi tecrübeler üzerinde yoğunlaşması da doğal bir durumdur.

Son olarak konunun teolojik olarak ele alınışı özellikle İslam dini açısından değerlendirildiğinde, bazı kavramlar ön plana çıkar. Bunlar *Fitrat* (er-Rûm 30/30) ve *Allah'ın insana ruhundan üflemesi* (el-Hicr 15/29) gibi kavramlardır. İslam düşüncesinde bu kavramlar nörolojik faaliyetlerle ilişkilendirilmiş değildir. Bu kavramlar nöroteolojik değerlendirmelerden ziyade Allah'ın varlığı ve birliğini anlamaya yönelik bazı sezgisel doğuştan yetenekler şeklinde anlaşılmıştır. Hatta dinin bu sezgisel yetenekleri korumak için var olduğu, çünkü öz olarak Allah'a tanıklık etmiş insanın buna yönelik bir kapasiteye doğuştan sahip olduğu görüşü kabul görmüştür (Yazır, 1992, 6/256-257). İslam düşüncesinde insanın bu öz ile dünyaya geldiği ve insanın bunu korumak için hayatı boyunca bir çaba içerisinde olması gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç olarak, din ve beyin üzerine yapılan çalışmalar giderek daha fazla gündeme gelecektir. Bu konudaki çalışmalar, dini inanç, tutum ve davranışlarla beyin arasındaki ilişkiyi gösterme açısından yeni bir kapı aralamıştır. Ancak bu alanda, dini inanç ya da tecrübelerle fiziki süreç arasındaki ilişkiyi daha doğru ve tam olarak anlayabilmek için daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Çünkü bu konudaki çalışmaların çoğu, Hıristiyan ve Budistler üzerine yoğunlaşmıştır. Her ne kadar din ile biyoloji arasında, şimdiye kadar ciddi anlamda bir ilişki kurulmamış ise de, bundan böyle bu konuların daha sıklıkla gündeme geleceğini belirtmek uzak bir ihtimal değildir.

Sonuç

Dini ve manevi gelişim konusunda yapılan çalışmalar, farklı gelişim dönemlerindeki insanların hayatında her iki olgunun da önemli bir yer tuttuğu şeklindedir. Bu açıdan hemen hemen birçok Avrupa ülkesinde ve ABD'de yapılan çalışmalarda %70'in üzerinde dindarlık düzeyinin görüldüğü bilimsel akademik çalışmalarla teyit edilmiştir. Her ne kadar kurumsal dindarlık düzeylerinde (kiliseye devam gibi) ciddi bir düşüş yaşansa da, bireysel anlamda birçok insanın kendisini dini ve manevi bir bağlılık ile ifade ettiği görülmüştür. İnanç konusu

psikolojik ve sosyal bir realite olarak birçok toplumda yerini korumaya devam etmektedir. Söz konusu realite, konunun biyolojik temellerini de tartışmaya açmıştır. Bu konudaki çalışmalar daha ziyade nöroloji, nörofizyoloji ve nöropsikoloji alanlarında ön plana çıkmıştır. Bunlar, mevcut bilimsel gelişmeleri dini tecrübeyi anlamak için kullanmıştır. Bu yönüyle hem nöroloji hem de teolojinin verilerinin kullanıldığı bir alt alan gelişmiştir ki bu alan *nöroteoloji* olarak isimlendirilmektedir. Nöroteoloji çalışmaları temelde beynin bazı bölgelerinin doğrudan Tanrı deneyimi veya dini ve manevi deneyimden sorumlu olduğu temel hipotezinden hareket etmiştir.

Nöroteoloji çalışmaları genel olarak inanç ile beyin arasında bir ilişki olup olmadığını inceler. Bu konuda beynin bazı bölgelerinin dini deneyimler esnasında farklı bir hareketlilik göstermesi ayrı bir Tanrı geni veya bölgesi şeklinde yorumlanmış ancak bu çalışmalar genel geçer bilimsel bir tutarlılığa henüz kavuşmamıştır. Öte taraftan bu konudaki çalışmalar üzerinde hem teologlar hem de diğer bilimsel disiplinlerde çalışan bilim insanları bir uzlaşa sağlamış değildir. Birçok teolog ve bilim insanı bu çalışmalara farklı gerekçelerle karşı çıkmaktadır. Ancak günümüze kadar yapılan çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde inanç-beyin ilişkisi birçok araştırmaya konu olacak gibi görünmektedir.

Kaynakça

- Alistér Hardy. *The Spiritual Nature of Man: Study of Contemporary Religious Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Allport, Gordon W. *The Individual and His Religion-A Psychological Interpretation*. New York: The Macmillan Company, 1962.
- Azari, Nina P. - Slors, Marc. "From Brain Imaging Religious Experience to Explaining Religion: A Critique". *Archiv für Religionspsychologie* 29 (2007), 67-86. <https://doi.org/10.1163/008467207X188630>
- Azari, Nina P. "Neuroimaging Studies of Religious Experience: A Critical Review". *Where God and Science Meet*. ed. Patrick McMamara. 33-54. Westport: Praeger Publishers, 2006.
- Barrett, Nathaniel F. "Principles of Neurotheology". *Ars Disputandi* 11 (2011), 133-136. <https://doi.org/10.1080/15665399.2011.10820062>
- Bellous, Joyce E. vd. "A Child's Concept of God". *Children's Spirituality: Christian Perspectives, Research, and Application*. ed. Donald Ratcliff. 201-218. Or: Cascade Books, 2004.
- Berger, Peter L. "Secularism in Retreat". *National Interest* (Winter 1996), 3-12.
- Boyatzis, Chris J. "Religious and Spiritual Development in Childhood". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 123-143. London: The Guilford Press, 2005.
- Boyer, Pascal. "Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function". *Trends in Cognitive Science* 7/3 (2003), 119-124. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00031-7](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00031-7)
- Çarkoğlu, Ali - Kalaycıoğlu, Ersin. "Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma". Erişim 6 Şubat 2021. http://research.sabanciuniv.edu/14014/1/Rapor_Dindarlik%4%B1k.pdf
- D'Aquili, Eugene G. "The Neurobiological Bases of Myth and Concepts of Deity". *Zygon Journal of Religion and Science* 13/4 (1978), 257-274. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1978.tb00338.x>
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Forliti, John E. - Benson, Peter L. "Young Adolescents: A National Study". *Religious Education* 81/2 (1986), 199-224. <https://doi.org/10.1080/0034408600810206>
- Freud, Sigmund, "Some Reflections on Schoolboy Psychology". *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press and Institute for Psychoanalysis, 1914.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*. London: Hogarth Press, 1962
- Gottlieb, Gilbert. "Probabilistic Epigenesis". *Developmental Science* 10/1 (2007), 1-11. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00556.x>
- Grangvist, Pehr. "Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1998), 350-367. <https://doi.org/10.2307/1387533>
- Hamer, Dean. *The God Gene*. New York: Anchor Books, 2005.
- Heller, David. *The Children's God*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 2009.
- Hyde, Kenneth E. *Religion in Childhood & Adolescence-A Comprehensive Review of the Research*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1990.
- Klemm, William R. "Whither Neurotheology?". *Religions* 10/11 (2019), 1-16. <https://doi.org/10.3390/rel10110634>
- Koenig, Harold G. *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years*. New York: The Haworth Pastoral Press, 1994.
- Konda. "Hayat Tarzları". Erişim 6 Şubat 2021. <https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarzları2018/#7thPage/1>
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yay., 2019.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yay., 2020.

- Langone, John. "In Search of the 'God Gene'". *The New York Times* (Nov. 2) 2004.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2013.
- Newberg, Andrew B. "Transformation of Brain Structure and Spiritual Experience". *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. ed. L.J. Miller. 489-499. New York: Oxford University Press, 2012.
- Oser, Fritz K. vd. "Religious and Spiritual Development throughout the Life Span". *Handbook of Child Psychology- Volume I. Theoretical Models of Human Development*. ed. R.M. Lerner. 942-998. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2006.
- Persinger, Michael A. - Makarec, Katherine. "Temporal Lobe Epileptic Signs and Correlative Behaviors Displayed by Normal Populations". *The Journal of General Psychology* 114/2 (1987), 179-195. <https://doi.org/10.1080/00221309.1987.9711068>
- Persinger, Michael A. "Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis". *Perceptual and Motor Skills* 57 (1983), 1255-1262. <https://doi.org/10.2466/pms.1983.57.3f.1255>
- Persinger, Michael A. *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. Westport: Praeger, 1987.
- Rizzuto, Ana-Maria. *The Birth of the Living God-A Psychoanalytic Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Smith, Christian - Denton, Melinda Lundquist. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Spinella, Marcello - Wain, Omar. "The Neural Substrates of Moral, Religious, and Paranormal Beliefs". *Skeptical Inquirer* 30/5 (2006), 117-135.
- Waller, Niels G. vd. "Genetic and Environmental Influences on Religious Interests, Attitudes, and Values: A Study of Twins Reared Apart and Together". *Psychological Science* 1/2 (1990), 138-142. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1990.tb00083.x>
- Wulff, David M. *Psychology of Religion-Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley & Sons, 1991.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 1992.
- Yocum, Russell. "Spiritual Development and Education: A Sequential Mixed-Methods Approach". *Religion & Education* 41/1 (2014), 80-99. <https://doi.org/10.1080/15507394.2012.716351>
- Zinnbauer, Brian J. - Pargament, Kenneth I. "Religiousness and Spirituality". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. R.F. Paloutzian - C.L. Park. 21-42. London: The Guilford Press, 2005.
- Zinnbauer, Brian J. - Pargament, Kenneth I. "Working with the Sacred: Four Approaches to Religious and Spiritual Issues in Counseling". *Journal of Counseling and Development* 78/2 (2000), 162-171. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.2000.tb02574.x>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 561- 582

**Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı:
*Ses Temelli Elifbâ Örneği***

*The Possibility of Teaching the Qur'ân with Sound Based Reading and
Writing Teaching Method: The Example of Sound Based Alif ba*

Hatice Ayar

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
PhD., Presidency of Religious Affairs
Ankara, Turkey

haticeayar83@gmail.com orcid.org/0000-0002-2259-2567

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 8 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı:2 Pages / Sayfa: 591-582

Cite as / Atıf: Ayar, Hatice. "Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı: *Ses Temelli Elifbâ Örneği* [*The Possibility of Teaching the Qur'ân with Sound Based Reading and Writing Teaching Method: The Example of Sound Based Alif ba*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (June 2021): 591-582.

* Araştırma için Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulunun 8 Temmuz 2021 tarihli 12450 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır. / Ethical approval was obtained for the study with the decision of Ankara Social Sciences University Rectorate Social and Human Sciences Research and Scientific Publication Ethics Committee on 8 July 2021 with the number 12450.

<https://doi.org/10.18505/cuid.976303>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. /Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Abstract: The Qur'an was taught in the letter method for many years. After the names of the letters in the Arabic alphabet are memorized in this method, the teaching of origins and signs begins. The syllabic method was developed over time as an alternative to this method, and the letters were taught directly with their superior vowel signs without memorizing their names. Unlike these two methods, the sound-based alif ba method has begun to be used in recent years. This method coincides with the primary literacy teaching method based on the sounds that were adopted in Turkish teaching since 2005. Basic principles such as teaching the letters one-by-one, following the sound learning stages in teaching each sound, conducting the lessons in class, reading the syllables and words formed with the learned letters from the first day are adopted in both teaching methods. The purpose of the present study was to find out how the Qur'an can be taught by applying the sound-based alif ba method and to draw attention to the original aspects of this method for learning the Qur'an with the right sounds. Since the correct teaching of the Qur'an is closely related to the teacher's content knowledge and teaching skills, the alif ba that will be used and the method to be applied are important in reaching the target more systematically and faster. The case study design was used in the study in which the qualitative method was employed. The primary data of the study were *Sound-Based Alif ba*, for which I was the project assistant of, and the book with the title *A New Approach in Teaching the Qur'an: Sound based Alif ba and Tajwid Method*, which was an editorial book of which I was one of the authors, and the thirty-episode series *We Are Children and We Are Reading the Qur'an*, published on Diyanet TV, for which I was the production coordinator. Also, to see the applicability of the method, interviews were conducted with eight instructors who used *Sound-Based Alif ba* in their lessons. The study received ethical approval from Ankara Social Sciences University Rectorate Social and Human Sciences Research and Scientific Publication Ethics Committee on 8 July 2021 with the decision no 12450. The main thing in the sound-based alif ba method is the correct vocalization of the Qur'an. The letters in alif ba are arranged differently from the classical alphabet order and are divided into six groups considering the frequency of occurrence in the Qur'an and the degree of difficulty of origins. Each letter is taught in a separate lesson with the support of the *harakas* and the *sukun* (such as *أَ, بَ, كَ*). During the teaching, attention is paid to the sound learning steps, and the student is expected to feel the sound of the letter to be learned, distinguish it from other letter sounds, and then pronounce it from the correct origin as much as possible. In the sound-based alif ba method, the teaching of the shape of the letter is done after the sound of the letter is pronounced. During the teaching of the shapes of the letters, the part of the letter that does not change when written within a word is emphasized, and the writing is used so that the shape of the letter can be placed in the mind of the student. In the sound-based alif ba teaching, reading from the Qur'an is done in every lesson, starting from the teaching of the first letter. During the teaching of alif ba, educational games, question-answer, and narration methods are used, primarily with the *ta'lim* method. In this way, the teaching of *Sound-Based Alif ba* is spread over a period of 40 lessons. The study findings showed that the sound-based alif ba method has similar characteristics with the sound-based primary literacy teaching method; however, Arabic has its own unique aspects with its language structure. Among these originalities, which is adopted in the teaching of letters, firstly teaching the letter with the *sukun* and with the support of movable *l* and then showing the shape of the letter is carried out. As a matter of fact, the teachers have the opinion that this vocalization method, which is adopted, facilitates the learning of the correct sounds, and that teaching the letters in line with the sound learning steps increases the efficiency of the lesson. Although most of the instructors pointed out to the positive aspects of teaching tajwid sounds in alif ba, one of the instructors did not find it necessary. The opinions of the teachers showed that the sound-based alif ba method can be applied efficiently in online lessons, but the teacher-student relation is affected negatively when compared to the classroom setting. All

of the instructors said that the materials used in the lessons and demonstration and educational game methods increased the quality of the course, and that the *We Are Children We Are Reading the Qur'an* program is an important resource for them.

Keywords: Religious Education, Qur'an Teaching, Alif ba Teaching, Sound-Based Alif Ba Method, Distance Learning.

Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı: *Ses Temelli Elifbâ Örneği*

Öz: Kur'an uzun yıllar harf yöntemi üzere öğretilmiştir. Harf yönteminde Arap alfabesindeki harflerin isimleri ezberletildikten sonra hareke ve işaretlerin öğretimine geçilmektedir. Bu yönteme alternatif olarak zamanla hece yöntemi geliştirilmiş, harfler isimleri ezberletilmeden doğrudan üstün harekeli sesleri ile öğretilmiştir. Son yıllarda ise bu iki usulden farklı olarak ses temelli elifbâ yöntemi kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöntem 2005 yılından itibaren Türkçe öğretiminde benimsenen sesi esas alan ilk okuma yazma öğretimi yöntemiyle örtüşmektedir. Her iki öğretim yönteminde de harflerin tek tek öğretilmesi, her sesin öğretiminde ses öğrenme aşamalarına uyulması, derslerin sınıfça yapılması, öğrenilen harflerle oluşturulmuş hece ve kelimelerin ilk günden itibaren okunması gibi temel prensipler benimsenmektedir. Bu çalışmanın amacı *ses temelli elifbâ yöntemini* uygulayarak Kur'an öğretiminin nasıl yapılabileceğini ortaya koymak ve usulün Kur'an'ın doğru seslerle öğrenilmesine yönelik özgün yönlerine dikkat çekmektir. Zira Kur'an'ın doğru öğretilmesi öğreticinin alan bilgisi ve öğretmenlik becerisi ile yakından ilgili olmakla birlikte kullanılacak elifbâ ve uygulanacak usul, hedefe daha sistemli ve daha hızlı ulaşmada önemlidir. Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmada durum çalışması deseni uygulanmıştır. Çalışmanın öncelikli verileri proje asistanlığını yürüttüğüm *Ses Temelli Elifbâ*, yazarları arasında olduğum editörlü kitap çalışması olan *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvîd Yöntemi* isimli eser ve Diyanet TV'de yayınlanan yapım koordinatörlüğünü üstlendiğim otuz bölümlük *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programıdır. Ayrıca yöntemin uygulanabilirliğini görebilmek için derslerinde *Ses Temelli Elifbâ*'yı kullanan sekiz öğretici ile mülakatlar yapılmıştır. Araştırma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulundan 8 Temmuz 2021 tarihinde 12450 sayılı karar ile etik onay almıştır. Ses temelli elifbâ yönteminde asıl olan Kur'an'ın doğru seslendirilmesidir. Elifbâda harfler Kur'an'da geçiş sıklığı ve mahrecinin zorluk derecesi dikkate alınarak klasik alfabe sıralamasından farklı olarak sıralanmış ve altı gruba ayrılmıştır. Her harf ayrı bir derste, harekeli ' desteği ile cezimli olarak (أ, ب, ج gibi) öğretilmektedir. Öğretim sırasında ses öğrenme aşamalarına dikkat edilmekte, öğrencinin önce öğreneceği harfin sesini hissetmesi, diğer harf seslerinden ayırt etmesi daha sonra da mümkün olduğunca doğru mahrecinden seslendirilmesi beklenmektedir. Ses temelli elifbâ yönteminde harfin şeklinin öğretimi ise harfin sesinin telaffuz edilmesinden sonraya bırakılmaktadır. Harflerin şekillerinin öğretimi sırasında harfin kelime içerisinde yazılırken hiç değişmeyen kısmına vurgu yapılmakta ve harfin şeklinin öğrencinin zihninde yer edebilmesi için yazıdan istifade edilmektedir. Ses temelli elifbâ öğretiminde ilk harfin öğretilmesinden itibaren her ders Kur'an'dan okuma çalışmaları yapılmaktadır. Elifbâ öğretimi sırasında öncelikli olarak gösterip yaptırma yöntemi olmak üzere eğitici oyun, soru cevap ve anlatım yönteminden istifade edilmektedir. Böylelikle *Ses Temelli Elifbâ*'nın öğretimi kırk derslik bir sürece yayılmaktadır. Araştırma bulguları ses temelli elifbâ yönteminin sesi esas alan okuma yazma öğretimi yöntemi ile benzer özelliklere sahip olduğunu fakat Arapçanın dil yapısı sebebiyle kendine özgü yönler taşıdığını ortaya koymuştur. Harflerin öğretiminde benimsenen önce harfin harekeli ' destekli cezimli okunuşu ile öğretilmesi daha sonra harfin şeklinin gösterilmesi bu özgünlükler arasındadır. Nitekim öğreticiler de benimsenen bu seslendirme yönteminin doğru seslerin öğrenilmesini kolaylaştırdığı, harflerin ses öğrenme aşamalarından riayet edilerek öğretilmesinin ders verimini artırdığı görülmüştür. Öğreticilerin çoğu tecvîd seslerinin elifbâda öğretiminin olumlu yönüne dikkat çe-

564| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

kerken öğreticilerden biri bunu gerekli görmemiştir. Öğretici görüşleri ses temelli elifbâ yönteminin çevrimiçi derslerde verim bir şekilde uygulanabileceği fakat öğretmen öğrenci ilişkisinin sınıf ortamına kıyasla olumsuz yönde etkilendiği yönündedir. Öğreticilerin tamamı derslerde kullanılan materyaller ile gösterip yaptırma ve eğitici oyun yöntemlerinin dersin niteliğini arttırdığını ifade etmekte; *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programının kendileri için önemli bir kaynak olduğunu dile getirmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'an Öğretimi, Elifbâ Öğretimi, Ses Temelli Elifbâ Yöntemi, Uzaktan Öğretim.

Giriş

Okumak harf ve işaretler yoluyla verilmek istenen şifreyi çözümlmek ve metni seslendirmek anlamında kullanıldığı gibi yazılmış metnin iletmek istediğini öğrenmek anlamına da gelmektedir.¹ Son derece karmaşık ve özel bir zihinsel süreç olarak görülen okuma yazma geçmişten günümüze farklı usullerle öğretilmiştir.² Ülkemizde Türkçe okuma yazma 2005 yılından itibaren *ses temelli cümle yöntemi* benimsenerek öğretilirken 2017 yılından itibaren öğretim yöntemi, *ses esaslı ilk okuma yazma öğretimi* olarak ifade edilmiştir. Ses esaslı ilk okuma yazma öğretiminin temel özellikleri arasında her harfin bir sese karşılık geldiği dillerin öğretiminde yararlı olması, yapılandırmacı öğrenme yaklaşımına uygun olarak harflerden hecelere, hecelerden kelimelere, kelimelerden cümlelere ulaşılması; öğrencilerin duydukları ve çıkardıkları seslerin bilincinde olmalarını sağlaması, doğru telaffuz ve akıcılığa katkıda bulunması sıralanmaktadır. Tüm bu kazanımları elde edebilmek için her harf aşağıdaki öğrenme aşamalarına riayet edilerek öğretilmektedir:

1. İlk okuma yazmaya hazırlık
2. İlk okuma yazmaya başlama ve ilerleme
 - Sesi hissetme, tanıma ve ayırt etme
 - Harfi okuma ve yazma
 - Harflerden heceler, hecelerden kelimeler, kelimelerden cümleler oluşturma
 - Metin okuma
3. Bağımsız okuma yazma."

Ses esaslı okuma yazma öğretimi yönteminde yukarıdaki aşamalar önem arz etmektedir. İlk olarak okuma yazmaya başlamadan önce okuma ve yazma alanlarında çeşitli etkinlikler yapılarak öğrencilerin hazırbulunuşlukları artırılmaktadır. Okumaya yönelik hazırlık faaliyetleri hikâye ve masal dinleme, şarkı ve tekerleme söyleme gibi sesleri fark etme ve kullanma etkinlikleridir. Dinleme dil edinme sürecinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. İşitme, dikkat yoğunlaştırma ve anlamlandırma süreçlerini içermesi, konuşma ve okuma yazmanın temelini oluşturması dinlemeye yönelik faaliyetleri önemli kılmaktadır. Bu aşamadaki ikinci faaliyetler yazı yazmaya hazırlık olması için oyun hamuru, parmak boyası, kes yapıştır çalışmaları yapılarak öğrencilerin el ile kol kaslarını geliştirmesine yöneliktir.³

Okuma yazmaya başlama ve ilerleme aşamasında öncelikle öğrencilerin doğal ve yapay ses kaynaklarına karşılık gelen sesleri tanımlarını, ayırt etmelerini ve taklit etmelerini sağlamaya yönelik ses çalışmaları yapılmaktadır. Sırası gelen her bir harf için ayrı ayrı yapılan

¹ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Okumak" (Erişim 10 Aralık 2019).

² Hayati Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 1; Firdevs Güneş, *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 1.

³ Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*, 87-89; Güneş, *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma*, 214-215.

bu çalışmalarla öğrenciler önce harfin sesine yoğunlaşmakta daha sonra sesini kavradığı harfin şeklini öğrenmektedir.⁴ Harfin şekli öğrenildikten sonra o zamana kadar öğrenilen harflerle oluşturulan heceler ve kelimeler okutulmaktadır. Tüm bu süreç ses esaslı okuma yazma öğretimi yönteminin esaslarını oluşturmaktadır.

Türkçe okuma yazma öğretiminde ses esaslı yöntemin benimsenmesinin ardından yapılan saha çalışmalarında bu yöntemin doğru telaffuz ve akıcılık ile ilgili olumlu yönlerinin olduğu belirtilmektedir. Ayrıca dinleme becerilerini geliştirdiği, okumaya daha hızlı geçilmesini sağladığı, tatil dönüşlerinde daha az unutmaya olduğu, öğrenme güçlüğü çeken öğrencilerin bu yöntem ile okumayı daha kısa sürede öğrendiği ve ezberciliğin önüne geçtiği vb. avantajlar ortaya konmaktadır. Öğrencilerin okuduğunu anlama ile cümleleri bölme problem yaşamaları ise bu yöntemin dezavantajları arasında sıralanmaktadır.⁵ Yöntemin avantajları Kur'an öğretiminde benimsenmesi açısından önemli veriler sunmaktadır. Yöntemin ses bilinci geliştirme çabasında olması ve doğru seslere odaklanması öğrencilerin seslere duyarlılığını artıracığı için Kur'an'ı doğru okumalarına katkı sağlayacaktır. Diğer yandan yöntemin dezavantajları arasında sıralanan okuduğunu anlamada problem yaşanıyor olması elifbâ öğretimi açısından problem teşkil etmeyecektir. Zira Kur'an'ın okunması hiç şüphesiz onun anlaşılmasına yönelik olması gerekmesine rağmen ülkemizde Kur'an okumak, Kur'an'ı anlamaktan ziyade seslendirmek anlamında kullanılmaktadır.

Geçmişten günümüze elifbâ öğretimi yaygın olarak bireysel dersler şeklinde *harfyöntemi* veya *hece yöntemi* ile yapılmaktadır.⁶ Kur'an öğretiminde benimsenen *harfyönteminde* Arap alfabesindeki tüm harflerin sırasıyla müstakil şekilleri gösterilmekte جيم , ثاء , تاء , باء , الف , جيم , ثاء , تاء , باء , الف , جيم olarak Osmanlı Türkçesi isimleriyle ezberletilmektedir. Çoğu elifbâda harfler karışık olarak da tekrar edildikten sonra harflerin yazım sırasında aldıkları şekillerin öğretimine geçilmektedir. Harf yöntemi ile hazırlanmış elifbâlarda hareke, işaret ve okuma kurallarının öğretiminden sonra Kur'an okumaya başlanmaktadır.⁷

Hece yönteminin uygulanması sırasında ise Arap alfabesindeki harfler isimleri ezberletilmeden doğrudan -öncesinde herhangi bir ses çalışması yapılmadan- harekeli sesleri ile okutulmaktadır. İlk derste harflerin gruplar halinde veya topluca ا ب ت ث ج خ gibi üstün harekeli okunuşlarının öğretimi olabileceği gibi ا ا ا ب ب ب ت ت ت ث ث ث ا ا ا ب ب ب ت ت ت ث ث ث ا ا ا ب ب ب ت ت ت ث ث ث gibi üstün, esre ve ötre hareke tek bir dersin konusu olarak da öğretilmektedir.⁸ İşaretler ile okuma kurallarının öğretiminden sonra Kur'an'a geçilmektedir. Kur'an öğretiminde son yıllarda daha sonra izah edilecek olan *ses temelli yöntem* de kullanılmaktadır.

Kur'an öğretimini konu edinen literatür incelendiğinde doğrudan elifbâ öğretimi hakkında hazırlanmış yayınların sayısının son yıllarda arttığı görülmektedir. Bununla birlikte her dönem Kur'an öğretiminin genel gidişatını ve sorunlarını ortaya koymak, Kur'an öğretimini verimli hale getirmek hedefleriyle hazırlanan çalışmalarda elifbâ öğretimine yer verilmektedir.⁹ Söz konusu çalışmalar elifbâ öğretimine yeni bir bakış açısı getirmeyip ders sırasında

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Türkçe Dersi Öğretim Programı (İlkokul ve Ortaokul 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: 2019), 10-12.

⁵ Şükran Tok vd., "İlkokuma Yazma Öğretiminde Çözümleme ve Ses Temelli Cümle Yöntemlerinin Değerlendirilmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 53 (Kış 2008), 139; Fazilet Özge Maviş vd., "İlk Okuma Yazma Öğretiminde Cümle Çözümleme ve Ses Temelli Cümle Yönteminin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Karşılaştırılması (Tokat İli Örnekleme)", *International Journal of Social Science* 28/2 (Autumn 2014), 490.

⁶ Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 220-238.

⁷ Tayyar Altıkulaç vd., *Kur'an Okumaya Giriş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972).

⁸ İbrahim Yaman, *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum* (İstanbul: Gül Neşriyat, ts.).

⁹ Mehmet Adıgüzel, "Kur'an Öğretim Metodları ve Öğreticilik Vasıfları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2003), 211; Ömer Halil Hasan, "Kur'an-ı Kerim Öğretimi", çev. Yusuf Alemdar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004); Şaban Karaköse

566| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

uygulanacak genel ilke ve yöntemleri konu edinmekteyken son yıllarda yapılan çalışmalarda elifbâ öğretiminde alternatif arayışlar dikkat çekmektedir. Kaya, Bayraktar ve Korkmaz tarafından hazırlanan çalışmalar bunun örneklerindedir.¹⁰ Kaya'nın araştırmasında konu edilen programda elifbânın üç günde, Bayraktar'ın çalışmasında bir haftada tamamlanması ve öğrencilerin hızlıca Kur'an'a geçirilmesi hedeflenmektedir. Bu hedef gerçekleştirilirken sürenin kısa olması sebebiyle harflerin doğru mahreçlerinin kavranması ve çıkarılması öğrencilerin kişisel ilgi ve çabalarına bırakılmış görünmektedir. Diğer yandan Bayraktar'ın çalışmasında elifbâ öğretiminin tümevarım değil tümdengelim üzere planlanmış olması dikkate değerdir. Korkmaz'ın araştırmasında ise elifbânın ses temelli olarak farklı bir harf sıralaması ile öğretilbileceği belirtilmektedir. Araştırmada ses temelli yöntem izah edilmesine, harflerin mahreçlerinin doğru öğrenilmesinin önemine değinilmesine rağmen harf sesleri bir nesne ile ses ilişkisi kurularak öğretilmekte (sepetin se'si gibi); hece ve kelimeler Latin harfleri ile yazılarak doğru mahreçlerden uzaklaştırılmaktadır. Tamer'in araştırmasında da elifbâlar tasnif edilirken harflerin tek tek, üstün harekeli sesleri veya harf sesleri ile (ل) harfi için rrr gibi) öğretilmesinin ses yöntemi olarak kabul edildiği görülmektedir.¹¹ Elifbâ öğretimi ile ilgili diğer bir çalışma olan Tunç'un araştırmasında elifbâda yer alan konu başlıkları ele alınmakta; harflerin Türkçe yazılışlarına yer verilen, çağrışım metodu kullanılan ve nesnelere ile harfler arasında ses bağı kurulan *Posterli Elifbâ* tanıtılmaktadır.¹² Yılmaz'ın çalışmasında ise günümüzde elifbâ öğretiminde uygulanan usuller değerlendirilmekte, harflerin üstün harekeli sesleri ile öğretilmesini önerilmektedir.¹³ Akşener ve Öncü tarafından hazırlanan araştırmalar da elifbâ öğretiminin çevrimiçi ortamda yapılabilir olduğunu göstermesi bakımından önemli veriler sunmaktadır.¹⁴ Kuruner ve arkadaşları tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Ses Temelli Elif-bâ* hem bu araştırmaya konu olan elifbâ ile isim benzerliği olması hem de elifbâ öğretiminin ses temelli yapıldığının ifade edilmesi sebebiyle zikredilmesi gereken bir başka çalışmadır.¹⁵ Söz konusu elifbâda harfler tek tek verilmekte ve her bir dersin konusu olan harf ismi söylenmeden üstün, esre, ötre, med olan ل, med olan س, med olan ج, tenvin, cezim ve şedde ile seslendirilmektedir. Öncesinde herhangi bir ses çalışması yapılmadan doğrudan hece okumalarına geçilen elifbâda, bir harf ile çıkarılabilecek tüm sesler tek seferde öğretilmektedir. İsimleri aynı olmasına karşın iki elifbânın usulünün birbirinden farklı olduğunu söylemek mümkündür.

(ed.), *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: TİDEF, 2010); Yusuf Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2008); Recep Demir, *Yaz Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

- 10 Umut Kaya, "Bir Kur'an Öğretim Modeli Olarak 3 Günde Kur'an Öğreten Program", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2017); Ahmet Bayraktar, *Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi*, *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 1(2017); Fadime Sarı Korkmaz, *Ses Temelli Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 11 Tuğba Tamer, *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 64-65.
- 12 İbrahim Tunç, *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- 13 Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 220-238; Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016).
- 14 Mustafa Başkonak - Ayşe Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 737; Ali Öncü - Tuğba Onulur, "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 441.
- 15 Rabia Kuruner vd., *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Ses Temelli Elif-bâ -Okul Öncesi ve İlkokul- (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018)*.

Alanda yapılan çalışmalarda elifbâ öğretiminin bireysel yapılmasının zaman ve emek kaybına sebep olduğu¹⁶, harflerin tamamının bir dersin konusu olmasının öğrenmeyi zorlaştırdığı¹⁷, isimleri ile öğrenilen harflerin hareketlerle okunuşlarında problem yaşandığı¹⁸, harfler öğretilirken Türkçe sesler ile yazı karakterinin kullanılmasının harfleri mahreçlerinden uzaklaştırdığı¹⁹, harf öğretimi sırasında yazıdan yeterince istifade edilmemesinin harf şekillerinin kavranmasını geciktirdiği²⁰ gibi problemlerden bahsedilmekte; öğrencilerin harfler ve tecvid konularında zorlandıkları ifade edilmektedir.²¹ Bu araştırmada ortaya konan ses temelli elifbâ yönteminin tespit edilen bu problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Disiplinler arası bir anlayış ile hazırlanan çalışma Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığının Kur'an öğretimi sırasında uyguladıkları usulü yeniden değerlendirmelerine imkân sağlaması, Kur'an öğreten tüm öğretmen ve öğrencilere söz konusu yeni usul hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir.

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Kur'an'ın doğru seslendirilebilmesi fem-i muhsin olarak tabir edilen bir hocadan harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun olarak öğrenilmesi ile doğrudan ilgilidir.²² Elifbâ öğretimi sırasında hocaanın elifbâdaki hece ve kelimeleri mahrecine uygun olarak seslendirmesi ve öğrencilerinden de aynı şekilde okumasını istemesi yani ta'lim yaptırması öğrencilerin Kur'an'ı doğru okuyabilmesinin ilk adımıdır. Bu yönüyle Kur'an'ın doğru seslerle okunmasının öğretimi hocaanın alan bilgisi ve öğretmenlik becerileri ile yakından ilgilidir. Diğer yandan elifbâ öğretimi sırasında örnek hece ve kelimelerin çözülmesine odaklanılması sebebiyle harflerin seslerinin ihmal edilmesi veya daha sonra düzeltilmek üzere ertelenmesi yanlış seslerle okuyuş alışkanlık haline gelmesine sebep olmakta bu da Kur'an'ın doğru seslerle okunmasına engel teşkil etmektedir. Zira elifbâ bitirildikten sonra yanlış öğrenilmiş sesleri doğru sesler ile değiştirmek, seslerin ilk olarak doğru öğrenilmesinden daha büyük güçlüğü sebep olmaktadır.²³

Bu araştırma elifbâ öğretiminde uygulanmak üzere geliştirilen ilkökul birinci sınıfta okuma yazma öğretiminde benimsenen sesi esas alan yöntem ile benzer bir öğretim sürecine sahip olan ses temelli elifbâ yöntemi hakkındadır. İki usulün örtüştüğü noktalar olmakla birlikte Türkçenin fonetik yapısı ile Arapçanın fonetik yapısının ve iki dilin yazı sistemlerinin birbirinden farklı olması sebebiyle ses temelli elifbâ yönteminin kendine özgün yönleri bulunmaktadır.²⁴ *Ses temelli elifbâ* yöntemi harf yöntemi ile Kur'an öğretimi yapılırken harflerin

¹⁶ Tuncay Karateke, *Kur'an Öğretiminde Sınıf Yönetimi* (Ankara: İlahiyât, 2020), 200-202.

¹⁷ Korkmaz, *Ses Temelli Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi*, 21.

¹⁸ Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?*, 59.

¹⁹ Recep Koyuncu, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 140; Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", *Bilimname* 28/1 (2015), 133.

²⁰ Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 91, 231.

²¹ Yakup Yüksel, İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği), *Namik Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 23-24; Mehmet Mahfuz Ata, Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 173.

²² Davut Kaya, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin Geliştirilmesi", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: TİDEF, 2010), 520.

²³ Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 80-81.

²⁴ Abdullah Açık vd., *Ses Temelli Elifbâ* (İstanbul: Edam Yayınları, 2010); Hatice Işılak Durmuş (ed.), *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvid Yöntemi* (İstanbul: Edam Yayınları, 2017).

568| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

seslerinin ve şekillerinin öğretiminde yaşanan birtakım problemlere çözüm arayışı olarak ortaya çıkmıştır.

Elifbâ öğretiminde harflerin şekillerinin öğretiminde yaşanan en temel problem harflerin tamamının bir dersin konusu olmasıdır. İkinci problem ise yirmi sekiz harfin birinci derste müstakil şekilleri ile öğretildikten sonra ikinci derste harflerin başta, ortada ve sonda yazılışlarına yer verilmesi ve bu derste öğrencilerin, her biri birbirine benzeyen yüz civarında harf şekli ile karşılaşmasıdır. Ses temelli elifbâ yönteminin bu problemlere getirdiği çözüm önerisi ise her harfin tek tek öğretilmesi ve harfler öğretilirken harflerin hiç değişmeyen şekillerine vurgu yapılmasıdır. Mesela ص harfi öğretilirken harfin asli unsurunun ِ şekli olduğu gösterilerek okuma sırasında bu şekli araması gerektiği öğrenciye anlatılmaktadır.

Harflerin seslerinin öğretiminde karşılaşılan problemler Arap harflerinin mahreçlerinin Türkçe harflerin çıkaklarından farklı olması ve zor mahreçli harflerin bazılarının alfabenin başlarında yer almasıdır. Bu durumda Kur'an öğrenmeye başlayan bir öğrencinin ilk derslerden mahreci Türkçeye göre zor olan harfleri öğrenmesi gerekmektedir. Ses temelli elifbâ yönteminde bu problemlerin çözümüne yönelik olarak klasik harf sıralaması harflerin Kur'an'daki geçiş sıklığı ve mahreçlerinin Türkçe konuşanlar için kolay çıkarılabilir olması dikkate alınarak değiştirilmiştir. Bu yapılırken öncelikle Kur'an'daki harflerin sayısı tespit edilmiş daha sonra Arap harflerinin mahreçleri ile Latin harflerinin çıkakları karşılaştırılmıştır. Harfler; mahreçleri çok yakın olanlar, mahreçleri benzerlik gösterenler ve mahreci Türkçede bulunmayanlar olarak tasnif edilmiş, iki değişken birlikte değerlendirilerek harfler yeniden sıralanmıştır. Harf sıralaması yapılırken benzer şekildeki harflerin ardı ardına gelmesine özen gösterilmiş ve harfler öğretilirken harflerin benzerlikleri yerine farklılıkları üzerinde durulması gerektiği belirtilmiştir. Kırk dakikalık bir derste harfin sesinin zorluk derecesine göre bir veya iki harfin öğretimi planlanmıştır.

Ses temelli elifbâ yönteminde dersin konusu olan harfin öğretimi sürece yayılmaktadır. Altı aşama olarak planlanmış olan bu süreç klasik elifbâ öğretiminden farklıdır. İlk üç aşamada öğrenci harfin şeklini görmeden önce harfin sesini duymakta, diğer harf seslerinden dersin konusu olan harfin sesini ayırt etmekte daha sonra harfin sesini çıkarmaktadır. Dördüncü aşamada öğrenci harfin şekli ile karşılaşmakta ve elifbâda yazılı olan heceleri okumaktadır. Bu aşamada ayrıca harfin şeklinin öğretimi yazma etkinlikleri yapılarak kalıcı hale getirilmeye çalışılmaktadır. Beşinci aşamada dersin konusu olan harfin şekli daha önce öğrenilmiş olan harf şekillerinden ayırt ettirilmekte son aşamada ise harfin Arapça ismi öğretilmektedir. Her öğrenilen yeni harf ile birlikte okunabilen hece ve kelime sayısı artmakta, tamamı Kur'an'da geçen kelime ve örnek okuma metinlerinin ileride öğrenciye kolaylık sağlaması hedeflenmektedir.

Arapçada bir harfin sesini tam olarak çıkarabilmek için o harfin başına ِ harfi getirilir, seslendirilmek istenen harf ا, ا, ا gibi cezimli ve/veya ا, ا, ا gibi şeddeli olarak okunur.²⁵ Bu sebeple ses temelli elifbâ yönteminde harfler ا, ا, ا örneğinde olduğu gibi cezimli sesleri ile öğretilmektedir. Bu yönüyle tashîh-i hurûf (harfleri düzeltme) derslerinde yapılan ا, ا, ا şeklindeki ta'lim öğrencilerle ilk derslerden itibaren yapılmakta ve öğrencilerin harfleri ilk olarak doğru sesleri ile öğrenmesi hedeflenmektedir.²⁶ Elifbâda tecvîd seslerinin öğretimine de yer verilmekte, öğrencilerin tecvîd seslerini –teorik bilgiye sahip olmadan- duydıkları gibi okumaları beklenmektedir.

Sadece Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Kur'an kurslarında her yıl yüz binlerce çocuğun Kur'an öğrenmeye başladığı dikkate alındığında elifbâ öğretiminin ne kadar önemli bir öğretim faaliyeti olduğu anlaşılabilir.²⁷ Kur'an'ın ilk öğrenilirken doğru seslerle öğrenilmesi önem arz etmektedir. Bu durum her ne kadar öğreticinin fem-i muhsin olması ve

²⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Aksa Yayınları, 2005), 70-71.

²⁶ Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 86.

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *2019 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: y.y., 2019), 91.

öğretmenlik becerisi ilgili olsa da kullanacağı usul, başarının sistemli ve hızlı gerçekleşebilmesine olanak tanımaktadır. Bu çalışmanın amacı *ses temelli elifbâ yöntemi* uygulanarak Kur'an öğretiminin nasıl yapılabileceğini ortaya koymak ve usulün Kur'an'ın doğru seslerle öğrenilmesine yönelik özgün yönlerine dikkat çekmektir.

2. Araştırmanın Problemi ve Sınırlılıkları

Çalışmanın temel problemi, *elifbâ öğretiminde ses esaslı yöntem nasıl uygulanır?* olarak belirlenmiştir. Çalışmanın alt problemleri ise şu şekildedir:

- Sesi esas alan ilk okuma yazma öğretimi yöntemi ile ses temelli elifbâ yönteminin benzer yönleri nelerdir?
- Ses temelli elifbâ yöntemi Kur'an'ın doğru seslerle öğretilmesine nasıl katkı sağlamaktadır?
- Ses temelli elifbâ yöntemi uygulanırken hangi öğretim yöntemleri kullanılmaktadır?
- Ses temelli elifbâ yöntemi uygulanırken hangi materyaller kullanılmaktadır?
- Ses temelli elifbâ yöntemi çevrimiçi dersler için ne kadar uygundur?

İlkokul birinci sınıfta ana dilin öğretiminde dinleme, okuma, yazma, anlama ve konuşma alanlarının tamamının geliştirilmesine yönelik kazanım hedefleri belirlenmektedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim dersi için belirlenen öğrenme alanları okuma, ezberleme ve öğrenme şeklinde ifade edilmektedir. Bu öğrenme alanlarından da sadece okuma alanı elifbâ öğretimi kapsamına girmektedir.²⁸ Bu yönüyle bu çalışmada ortaya koyulan değerlendirmeler ses esaslı ilk okuma yazma öğretiminin -anlama beklenmeksizin- okuma alanı ile sınırlıdır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Nitel yöntemin kullanıldığı çalışmada durum çalışması deseni uygulanmıştır. Durum çalışması, gerçek yaşamın, güncel bir durumun çoklu bilgi kaynakları aracılığı ile detaylı ve derinlemesine incelendiği ve durumun betimlendiği nitel bir yaklaşımdır.²⁹ Araştırma kapsamında yarı yapılandırılmış görüşme, yazılı ve görsel-işitsel doküman incelemesi yapılmıştır. Araştırmanın yayınlanması için Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulundan 8 Temmuz 2021 tarihinde 12450 sayılı karar ile etik onay alınmıştır.

4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın öncelikli verileri proje asistanlığımı yürüttüğüm *Ses Temelli Elifbâ*, bu elifbâ'nın öğretim usulü hakkında bilgi veren, örnek ders planları içeren yazarları arasında olduğum editörlü kitap çalışması olan *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi* isimli eser ve Diyanet TV'de yayınlanan yapım koordinatörlüğünü üstlendiğim otuz bölümlük *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programıdır. Bu programda Kur'an bilmeyen on iki çocuğa, otuz derste çeşitli oyun ve etkinliklerle ses temelli elifbâ yöntemiyle Kur'an öğretilmektedir. Söz konusu dokümanlar incelenirken *Ses Temelli Elifbâ* ve sesi esas alan okuma yöntemi ile ilgili yarı yapılandırılmış sorular oluşturulmuştur. Hazırlanan sorular uzman görüşleri alındıktan sonra revize edilmiş, derslerinde *Ses Temelli Elifbâ*'yı kullanan sekiz öğretici ile mülakatlar yapılmıştır. Elifbâ'nın öğretim usulünün değerlendirilebilmesi için görüşme yapılan öğretmenler ölçüt örnekleme yoluyla seçilmiş ve öğretmenlerin en

²⁸ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "Ortaokul - İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı", 7-8 (Erişim 23 Temmuz 2021).

²⁹ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 97.

570| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

az iki öğrenci grubuna *Ses Temelli Elifbâ* ile Kur'an okumayı öğretmiş olmaları temel kriter kabul edilmiştir.

Öğreticilere *Ses Temelli Elifbâ*'yı tercih etme sebepleri, elifbânın özgün yönleri ve öğretim usulü hakkında sorular sorulmuştur. Gelen cevaplar üzerine sesi esas alan yöntem ile ses temelli elifbâ yönteminin benzer yönlerinin neler olduğunu anlamaya yönelik sorular sorularak konu genişletilmiştir. Mülakatlar sırasında öğrencilerden alınan izin doğrultusunda ses kaydı alınmış, daha sonra bu ses kayıtları yazılı hale getirilmiştir. Verilerin analizi MAXQDA programı kullanılarak yapılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yoluyla incelemeye ve değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Birbirine benzeyen veriler belirli kavram ve temalar çerçevesinde bir araya getirilmiş sözü edilen yazılı ve görsel materyallerden de istifade edilerek değerlendirilmeler yapılmıştır.

5. Verilerin Yorumlanması

Bu bölümde araştırma bulguları sesi esas alan ilk okuma yazma öğretimi ile ses temelli elifbâ yönteminin örtüştüğü noktalar, yöntemin çevrimiçi derslere uygunluğu, *Ses Temelli Elifbâ*'nın öğretiminde kullanılan yöntemler ve materyaller konuları çerçevesinde değerlendirilecektir.

5.1. Ses Esaslı İlk Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Ses Temelli Elifbâ Yönteminin Benzer Yönleri

Ses temelli elifbâ yönteminin özgün yönlerini ve ses esaslı yöntem ile benzer yönlerini anlamaya yönelik olarak sorulan sorulara verilen cevaplar aşağıdaki başlıklar etrafından şekillenmiştir.

5.1.1. Sınıf Düzeni

Ses Temelli Elifbâ'nın öğretimi sırasında ilkökul birinci sınıf öğrencilerinin okuma yazmayı öğrenme süreçlerinde olduğu gibi tüm sınıf aynı anda toplu olarak derse katılmaktadır. Böylece bütün sınıf harflerin seslerini birlikte öğrenmekte, ders içi etkinlikleri topluca yapabilmekte ve öğrencilerin aktif katılımı sağlanmaktadır. Bu durum büyük ölçüde öğreticinin öğrencileriyle bireysel ders yaparken kaybettiği zamanın ve bu sırada sınıfta meydana gelen istenmedik davranışların da önüne geçmektedir.³⁰ Konuyla ilgili olarak K8 sınıfta öğrencilerle topluca ders yapmanın öğretici açısından yorucu olmasına rağmen öğrencilerin faydasına olduğunu ifade etmiştir.³¹ K1 "Dersleri topluca yapıyoruz sadece geriden gelen çocuklarla birebir çalışmalar yapıyoruz."³² diyerek derslerdeki sınıf düzenini vurgularken, K4 "Çocuk bir iki derse girmiyorsa toparlaması zor oluyor."³³ cümlesiyle topluca ders yapmanın dezavantajını dile getirmiştir. K2 ise "Biz eve pek ödev vermeyiz. Evde öğrensin gelsin sistemi yoktur bizde sınıfta hep beraber öğreniriz. Evde tekrar yaparsa yapar yapmazsa sorun yok."³⁴ cümleleriyle elifbâ öğretiminin öğretici nezaretinde sınıfta topluca yapıldığını belirtmiştir. Böylece klasik ders işleme usulünde olduğu gibi öğrenci yeni konuya geçtiğinde öğreticinin birkaç örnek kelime okuyarak sayfayı ödev vermesi anlayışının ses temelli elifbâ yönteminde olmadığını ifade etmiştir. Toplu dersler öğrencilerin birlikte Kur'an'a geçiyor olması bakımından da önemlidir. Yapılan mülakatlarda dört öğretici, grubun öğrenme hızına göre değişmekle birlikte elifbânın 30-35 derste tamamlanabildiği belirtmiştir.

³⁰ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvüt Yöntemi*, 42-44; Karateke, *Kur'an Öğretiminde Sınıf Yönetimi*, 139; Osman Bayraktutan, "Kur'an-ı Kerim Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları ve Dezavantajları", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 159-161.

³¹ K8, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

³² K1, Kişisel Görüşme, 9 Temmuz 2021.

³³ K4, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

³⁴ K2, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

5.1.2. Harflerin Ses Öğrenme Aşamalarına Uygun Olarak Öğretilmesi

Ses esaslı ilk okuma yazma öğretiminde olduğu gibi *Ses Temelli Elifbâ*'da da harflerin öğretiminde kitap öncesi ses etkinlikleri ve kitap ile birlikte yapılan etkinlikler olmak üzere iki ayrı etkinlik grubu bulunmaktadır.³⁵ Elifbâda her bir harf daha önce de ifade edildiği gibi ses öğrenme aşamalarına uygun olarak öğrenilmektedir.³⁶

Kitap öncesi etkinliklerin ilki olan *verilen sesi dinleme* aşamasında öğrenci harfin şeklini görmeden sesine odaklanır. Öğrencinin harfin mahrecini fark etmesi ve verilen sesi algılaması hedeflenir. Bu aşamada öğretici birinci derste ' harfini üstün, esre ve ötre harekeli sesleri ile okur. Öğretici ' harfinden sonraki harflerin öğretiminde ise Şekil 1'de görüleceği üzere harfin başına harekeli bir ' getirilerek cezim işareti ile (, ,) örneğinde olduğu gibi) seslendirir.³⁷ Böylece seslerin öğretimi sırasında mahreçlerin doğru çıkarılması hedeflenir.

Şekil 1: ' Harfinin Öğretim Sayfası



Sesi farklı sesler arasından ayırt etme aşamasında öğrencilerin kitapları kapalıyken yeni öğrendiği sesi ayırt etmeleri sağlanır. Bu aşamada öğretici o gün öğrendikleri sesi duyduklarına öğrencilerin ayağa kalkmasını, başka sesler duyduklarından oturmalarını isteyebilir.³⁸

Sesi mahreciyle söyleme aşamada öğrencilerin kitapları kapalı durumdayken ilk iki aşamada duydukları sesi taklit etmeleri istenir. Öğrencilerin sesi harfin mahrecine uygun olarak seslendirip seslendirmedikleri öğretici tarafından takip edilir. Uygulama sırasında önce öğretici sonra grup olarak öğrenciler harfi seslendirmekte daha sonra da öğrencilerden tek tek harfin sesi dinlenmektedir.³⁹ Sınıfların kalabalık olduğu durumlarda öğretici sınıfta gezerek doğru ve yanlış sesleri yakalamaya çalışmakta, doğru seslerin çıkarılabilmesi için yönlendirmeler yapmaktadır. Öğretici kitabında bu aşamada dikkat edilmesi gereken hususun öğrencilerin harfin sesini doğru telaffuz edememesi değil kendi telaffuzlarının yanlış olduğunu fark

³⁵ Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*, 103-111.

³⁶ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 24-25.

³⁷ Abdullah Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 2. Bölüm", *Diyanet TV* (19 Haziran 2015), 00:03:00-00:03:22.

³⁸ Abdullah Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 6. Bölüm", *Diyanet TV* (23 Haziran 2015), 00:04:05-00:04:35, 00:20:00-00:20:29.

³⁹ Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 6. Bölüm", 00:04:53-00:05:15.

572| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

edememesi olduğu vurgulanmaktadır. Öğrenciler doğru sesi fark edip çıkarma gayreti içindeyse öğrencilerin ses takibi ihmal edilmemek kaydıyla diğer aşamaya geçilebileceği belirtilmektedir. Mahreci zor olan harflerin öğretimi sürece yayılmaktadır.⁴⁰

Sesin görseli ile tanışma aşamasında kitaplar açılmakta ve harfin şekli ilk defa bu aşamada öğrenciyeye gösterilmektedir. Harfin şekli gösterilirken harfin hiç değişmeyen kısmına vurgu yapılmaktadır. Elifbâda Şekil 1'de görüleceği üzere harflerin hiç değişmeyen kısımları koyu, birleşirken silinen kısımları açık bir ton ile renklendirilmiştir. Böylece harflerin başta, ortada ve sonda yazılışlarının harf öğretimi sırasında yapılması hedeflenmiştir.⁴¹ Öğrencilere harfi neye benzettikleri sorularak zihin dünyalarına olan nesnelere bağ kurmaları istenmekte ve görsel hafızalarından istifade edilmektedir.⁴² Yapılan bu benzetmeler harflerin şekillerini benzetmeye yöneliktir, bazı harflerin sesleri ise doğada olan seslere benzetilerek öğretilmeye çalışılmaktadır.⁴³ Harflerin şekilleri öğrenciyeye gösterildikten sonra kum, oyun hamuru, eva, karton, düğme gibi malzemeler kullanarak yazma etkinlikleri yaptırılmaktadır.⁴⁴ Bu aşamadan itibaren *Ses Temelli Elifbâ* da yer alan hece ve kelimeler önce hoca daha sonra öğrenciler tarafından okunmakta, ta'lim çalışmasının ardından hece ve kelimeler bireysel olarak okutulmaktadır.

Farklı harfler arasından sesin şeklini bulma aşamasında amaç öğrencinin farklı harf şekilleri arasından yeni öğrenilen harfin şeklini ayırt edebilmesinin sağlanmasıdır. Bu aşamada hafıza oyunu, öğretmeninin söylediği harfi bul oyunu vb. çeşitli oyun ve etkinliklerden istifade edilmektedir.⁴⁵

Son aşamada harfin ismi Kur'an'da hurûf-ı mukattaa ile başlayan surelerin doğru okunabilmesi için harflerin Arapça orijinal ismi ile öğretilmektedir.⁴⁶ Bu aşamaya kadar harfin isminden bahsedilmemektedir.

Yapılan mülakatlarda görüşmecilerin tamamı ses öğrenme aşamalarının öğrenciler açısından faydalı olduğuna değinmiştir. Bu aşamaların özellikle harflerin doğru seslerinin çıkarılabilmesi için öğrenciyeye zaman tanıdığı, çeşitli etkinliklerle desteklediği için de eğlenceli olduğu vurgulanmıştır. Konuyla ilgili olarak K6 ses temelli elifbâ yöntemindeki ses öğrenme aşamalarının elifbâ öğretimindeki tezdüzeliği ortadan kaldırdığını, sistemi kavradıktan sonra öğretmen ve öğrenci için keyifli bir öğrenme ortamı sunduğunu belirtirken⁴⁷ K7, öğrencilerin ses öğrenme aşamalarını ilkökul birinci sınıftan bildiği için elifbâ öğretimine kolay adapte olduklarını dile getirmiştir.⁴⁸ K5 ise bu elifbânın diğer elifbâlardan ayrılan en önemli yanının kitap açılmadan yapılan ses çalışmaları olduğunu vurgulamış ve "Diğer usullerde metni çözmeye üzerine odaklanılmış bu elifbâdaki ses öğrenme süreci sese odaklanmayı sağlıyor. Öğrenci başta sesi duyuyor, sonra fark ediyor sonra çıkarıyor bu aşamaların hiç birinde harfin şekli yok sadece sesi var. Sesi merkeze alan bir elifbâ bu."⁴⁹ cümleleriyle ses öğrenme aşamalarının harfin sesinin doğru çıkarılmasına olan katkısına dikkat çekmiştir. Benzer düşüncelere sahip olan K4 de harflerin ses öğrenme aşamalarına uygun olarak öğretilmesinin doğru mahreçlerin kalıcı olmasına katkı sağladığını belirtmiştir.⁵⁰

⁴⁰ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 31.

⁴¹ Abdullah Açık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 17. Bölüm", *Diyanet TV* (4 Temmuz 2015), 00: 07:24-00:08:11 ve 00:11:59-00:14:20.

⁴² Açık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 2. Bölüm", 00:05:36-00:06:00.

⁴³ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 33-35.

⁴⁴ Abdullah Açık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 6. Bölüm", 00:10:40-00:10:56.

⁴⁵ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 68; Abdullah Açık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 28. Bölüm", *Diyanet TV* (16 Temmuz 2015), 00:06:25-00:13:35.

⁴⁶ Abdullah Açık vd., *Ses Temelli Elifbâ*, 96.

⁴⁷ K6, Kişisel Görüşme, 13 Temmuz 2021.

⁴⁸ K7, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

⁴⁹ K5, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁵⁰ K4, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

Ses temelli elifbâ öğretiminde harf seslerinin yanı sıra tecvîd seslerinin öğretimi de ses öğrenme aşamalarına uygun olarak yapılmaktadır.⁵¹ Kur'an'ın doğru seslerle okunması çabası olarak da ifade edilebilecek olan tecvîdin konusu seslerdir. Tecvîdin konu edindiği sesler ya harflerin kendi seslerinin telaffuzuyla ya da özel durumlarda meydana gelen ses değişimleriyle ortaya çıkmaktadır. Öğreticilerinden K5 elifbâ öğretimi sırasında tecvîd seslerinin verilmesinin öğrenci açısından bir kolaylık olduğunu ve alışmış olduğu ses öğrenme aşamalarıyla bu seslerin öğretilmesinin öğrencide farklı bir konu öğrendiği hissi yaratmadığını belirtmiştir.⁵² K3 ise öğrencilerin kendilerini taklit ederek tecvîd seslerini çıkarmaya çalıştıklarını fakat kendi kendilerine tespit edip okuyamadıklarını ifade etmiştir.⁵³ K8 ise diğer öğreticilerden farklı olarak elifbâ öğretimi sürecinde tecvîd seslerinin öğretimini gerekli görmediğini söylemiştir.⁵⁴

5.1.3. Harflerin Tek Tek Öğretilmesi

Ses Temelli Elifbâ da harfler daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an'daki tekrar sıklığı ve Türkçe sesler ile mahreç yakınlıkları dikkate alınarak klasik alfabeden farklı şekilde sıralanmıştır. Her harf grubu ile birlikte aşağıda görüleceği üzere hareke, işaret ve tecvîd seslerinin öğretimine sürece yayılmış bir şekilde yer verilmektedir:⁵⁵

1. Grup Harfler (ا ل ه ن م) ile birlikte üç hareke ile cezim,
2. Grup Harfler (و ر ك ي ذ) ile birlikte ihfâ ve medd-i tabîî konuları,
3. Grup Harfler (ب ع ف س د) ile birlikte ğunne sesi, şedde ve çeker,
4. Grup Harfler (ت ح ش ق ص) ile birlikte tenvîn,
5. Grup Harfler (ج غ ض) ile birlikte ة zamirinin okunuşu
6. Grup Harfler (ط ظ خ ث) ile birlikte duraklar ve duruş çeşitleri öğretilmektedir.

Elifbâda her harf grubu ayrı sayfa rengi ile tasarlanmış ve öğrencilerin bir grup harfi bitirmiş olma başarısını tatması hedeflenmiştir. Yapılan mülakatlarda harflerin tek tek öğretilmesi ile ilgili olarak öğrencilerin işini kolaylaştırması, öğrenme hızlarına uygun olması⁵⁶, öğrencileri aktif hale getirmesi⁵⁷ ve korkutucu olmaması sebebiyle olumlu görüş bildirilmiştir.⁵⁸ Konuyla ilgili görüşlerini K1 "En başta bütün harfleri gösteren klasik elifbâlar insanı korkutuyor. Dağın bütünü gösteriyor sen bu dağın tepesine çıkmak zorundasın gibi. Öğrenci tüm harfleri görüyor tüm sesleri duyuyor, bu çok zor oluyor."⁵⁹, K2 ise "Bilgiyi yüklemiyoruz yavaş yavaş veriyoruz ve verdikçe çocuğu sahada aktif hale getiriyoruz. Çocuk fark etmeden öğreniyor. Bir bakıyor ki ayetleri okumuş. Bu sistemin en önemli özelliğinin bu olduğunu düşünüyorum."⁶⁰ cümleleriyle dile getirmiştir. *Ses Temelli Elifbâ*'nın diğer bir özelliği harflerin müstakil yazılışları öğretilirken başta, ortada ve sonda yazılırken aldıkları şekillere de vurgu yapılması ve harflerin hiç değişmeyen kısımlarının harf öğretilirken öğrenciye gösterilmesidir. Öğreticilerin tamamı harflerin tüm yazılışlarının harf öğretimi sırasında verilmesinin öğrenmeyi kolaylaştırdığını belirtmiştir.

⁵¹ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 66-67.

⁵² K5, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁵³ K3, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁵⁴ K8, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

⁵⁵ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 23.

⁵⁶ K6, Kişisel Görüşme, 13 Temmuz 2021.

⁵⁷ K8, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

⁵⁸ K3, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁵⁹ K1, Kişisel Görüşme, 9 Temmuz 2021.

⁶⁰ K2, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

574| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

5.1.4. Harflerin Mahreçlerine Vurgu Yapılması

Ses temelli elifbâ yönteminin ilk üç aşamada harfin sesi çeşitli oyun ve etkinliklerle tekrar edilmekte, öğrencilerin dinleme becerileri aktif hale getirilerek harfin doğru sesinin fark edilmesi ve çıkarılması hedeflenmektedir. Öğretici her zaman doğru sesi verdiği ve öğrenciden de doğru sesi çıkarmasını beklediği için çalışma boyunca harflerin mahreçleri gündemde olmaktadır. Diğer bir ifade ile ileride düzeltmek ilk olarak öğrenmekten daha zor olduğu için doğru seslerin öğretimi ertelenmemektedir.⁶¹ Elifbâ öğretiminde harflerin doğru seslerinin öğretiminin vazgeçilmez bir unsur olduğunu K1 şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Eğer (Kur'an'ı) hakkıyla öğretmek isterse bir öğretici ki ben öyle yapmak isterim harflerin hepsinin aynı anda öğretilmesi zorluk teşkil eder. Ama *Ses Temelli Elifbâ* her harfi önce işitsel olarak öğretiyor bunu içselleştirmeyi sağlıyor. Harflerin doğru seslerini verme kaygısı olmazsa üç günde bile Kur'an'a geçilir."⁶²

K6 "Bu elifbânın en önemli özelliği çocuğa doğru mahreçli sesi öğretmek. Doğru sesi... Yani öğrenilmesi gereken sesi..."⁶³ cümleleriyle usulün mahreç öğretimine yapmış olduğu katkıyı vurgulamaktadır. K2 ise Türkçe'ye göre mahreci zor olan bazı harflerin doğru seslerinin çıkarılmasının zamana yayıldığını ancak hiçbir zaman dile kolay gelen haliyle seslendirilmediğini "Biz hiçbir zaman düz okuyuşu okutmuyoruz. Tabii ki de tamamen öğreniyorlar diyemem ξ harfini bir anda çıkartamıyorlar ama çocuklarda tamamen düz bir okuyuş da görmüyoruz bir gayret oluyor. ξ kolay bir harftir ama dudakların önde olması lazım buna dikkat ediyorlar."⁶⁴ cümleleriyle izah etmektedir. K7 konuyu başka bir açıdan ele alarak kendisinin çocukken harfleri ilk mahreçsiz olarak öğrendiğini belirtmiş ve yanlış öğrenilen harfleri sonradan düzeltmenin ne kadar zor olduğunu bildiği için öğrencilerine doğru sesleri öğretmeyi elifbâ öğretiminin vazgeçilmez olarak gördüğünü ifade etmiştir.⁶⁵

5.1.5. Yazıdan İstifade Edilmesi

Yazı yazma düşünceleri semboller yoluyla aktarma eylemidir. Ana dil öğretiminde ilk okuma ile birlikte yazma da öğretilmektedir. Yazma çalışmaları öncesi çocukların kas gelişiminin desteklenmesi ve harflerin şekillerinin hafızaya alınmasının sağlanması için çeşitli etkinlikler yapılması önerilmektedir. Bu etkinlikler, havaya, kuma, tahtaya vb. yazma şeklinde çeşitlendirilmektedir.⁶⁶ Harflerin şekillerinin yazım yönüne dikkat edilerek öğretilmesi, harfleri yazmaya nereden başlanacağını ve nasıl bitirileceğinin doğru kavratılması harflerin hatırlanmasını kolaylaştırmaktadır.⁶⁷ *Ses Temelli Elifbâ* da da harflerin şekillerinin gösterildiği dördüncü aşamada harflerin yazılış yönleri ve hiç değişmeyen kısımları öğretilmektedir. Öğrencilerin *Yazalım* bölümüne harflerin müstakil şekillerini, *Birleştirerek Yazalım* bölümüne ise birleşirken aldıkları şekilleri yazmaları istenmektedir.⁶⁸ Yazma çalışmalarının öğrenmeyi kalıcı hale getirdiğini K1 şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Yazı yazmaları kesinlikle gerekli. Çocuk sadece onun görüntüsünü tanımakla kalmıyor onu yazabiliyor. Yazdıkça daha iyi kavriyor. Aslında bu yöntem hem işitsel hem görsel hem bedensel zekâlara hitap eden bir yöntem, o yüzden çok yararlı. Çocuğa ses fark ettirirken algılamasını ve

⁶¹ Ata, Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları, 176-177; Koyuncu, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 140-141.

⁶² K1, Kişisel Görüşme, 9 Temmuz 2021.

⁶³ K6, Kişisel Görüşme, 13 Temmuz 2021.

⁶⁴ K2, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁶⁵ K7, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

⁶⁶ Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*, 52.

⁶⁷ Güneş, *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma*, 101; Karateke, *Kur'an Öğretiminde Sınıf Yönetimi*, 186-187; Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 91.

⁶⁸ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 33-35.

kulağını kullanmasını, yazarken elini kullanmasını, görürken zaten çeşitli formatlarda sunuyoruz. Elifbâ öğretiminin hiç de basit bir iş olmadığı ortada. Elmanın e si bebeğin be si değil mesele. Mesele gerçekten büyük bir emek.”⁶⁹

K2 ise çocukluğunda elifbâ öğrenirken harf yöntemi ile tüm harflerin aynı anda öğretilmesine anlam veremediğini şu cümlelerle belirtmiştir: “Ben aslında temelden de bu sisteme yakınmışım. Kendi öğrenciliğimde cüzden öğrenirken hep ezber gelirdi. İnsanların anlayarak okumadıklarını düşünürdüm. Sonra hoca olunca ben yazarak öğretmeye başladım. ¹ yazıp sonra ² yazıp ikisini birlikte okuturdum. Yazarak ve harfleri tek tek öğrettirdim.”⁷⁰ Benzer şekilde K3 de yazma çalışmalarındaki hedefin Arap harflerinin güzel yazılması değil harflerin şekillerinin kavranması olduğunu vurgulamıştır.⁷¹

5.1.6. İlk Günden Kur'an-ı Kerim Okumaya Başlanması

Ses Temelli Elifbâ'nın öğretimi sırasında öğrencilerin ¹ harfini öğrendikleri ilk dersten itibaren Kur'an metnine aşinalık kazanmaları ve öğrendikleri harfleri okuyarak motive olmaları amacıyla Mushaf'tan çalışmalar yapılmaktadır. Görüşmecilerin tamamı bu uygulamanın öğrenciler tarafından çok sevildiğini ve öğrencilerin ailelerine ilk gün Kur'an okumaya başladıklarını söylediklerini ifade etmiştir. Hatta K7 “İlk dersten itibaren Mushaf çalışması yapıldığını okuduğumda çok şaşırdım ve gereksiz buldum, daha doğrusu zaman kaybı olarak değerlendirirdim. Ama yine ikinci grup harflere geçtikten sonra tecrübe etmek istedim. Öğrencilerin mutluluğu ve heyecanı görülmeye değerdi.”⁷² diyerek kendi şaşkınlığını ve Mushaf çalışmasının öğrencilerini nasıl motive ettiğini ifade etmiştir. K2 ise *Ses Temelli Elifbâ*'da Kur'an'a geçme diye bir durumun söz konusu olmadığını ancak sürecin cüzü bitirme olarak ifade edilebileceğini belirtmiş, “Cüzü bitirene kadar Kur'an okudukları için bir anda Kur'an'la tanışmıyorlar. Aşama aşama geldikleri için daha rahat okuyorlar. Yanlızsız okuyorlar diyebilirim.”⁷³ cümleleriyle Mushaf çalışmalarının önemini vurgulamıştır. Bir başka öğretici ise bir elifbâda Kur'an-ı Kerim sayfalarına yer verilmesini ilk kez bu cüzde gördüğünü dile getirmiştir.⁷⁴ Şekil 2'de de görüleceği üzere elifbâda tam bir Kur'an-ı Kerim sayfası yer almakta ve her bölümün sonunda yer alan Kur'an-ı Kerim sayfalarında o derse kadar öğrenilmiş harf ve işaretlerle okunabilecek kelimeler daha koyu renklendirilerek öğrencilerin Mushaf sayfasından bildikleri kelimeleri okumaları beklenmektedir.

⁶⁹ K1, Kişisel Görüşme, 9 Temmuz 2021.

⁷⁰ K2, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁷¹ K3, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁷² K7, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

⁷³ K2, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁷⁴ K3, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

576| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

Şekil 2: Üçüncü Bölümün Sonunda Yer Alan Kur'an-ı Kerim Sayfası



Konuyla ilgili K5 de bölüm sonlarında yer alan *Kur'an'dan Okuyabildiklerimiz* sayfalarına şu cümlelerle değinmiştir:

"Ben bu sayfaları bitirdiğimiz bölümdeki harflerin kavranıp kavranmadığını tespit etmek bir nev'i sınamak için kullanıyorum. Bir ders bu sayfalardaki okunacak bölümleri okuyoruz diğer derse çalışıp gelmelerini istiyorum. Öğrencilerin büyük çoğunluğu takılmadan okursa diğer grup harfe geçiyorum. Yarısı bile takılırsa geçmiş harfleri tekrar ediyorum."⁷⁵

Ses temelli elifbâ yönteminde genel bir ölçme değerlendirme yaklaşımından bahsedilmemekle birlikte bireysellik ilkesinin esas alındığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Öğreticiler maksimum çeşitlilik ve esneklik anlayışı ile kendi ölçme değerlendirme sürecini belirleyebilmektedir. Yukarıdaki açıklamadan anlaşılacağı üzere öğretici, söz konusu sayfaları bir ölçme aracı olarak kullandığını ve değerlendirmesini yaparken dikkate aldığı hususu ifade etmiştir.

5.2. Ses Temelli Elifbâ'nın Öğretiminde Kullanılan Yöntemler

Yapılan görüşmeler, yazılı, görsel ve işitsel dokümanlar üzerindeki incelemeler neticesinde *Ses Temelli Elifbâ*'nın öğretiminde her derste ve dersin tüm aşamalarında gösterip yaptırma ile eğitsel oyun yöntemlerinden istifade edildiği görülmüştür. Anlatım yönteminin harflerin yazım sırasındaki şekillerini tarif ederken, bazı harflerin çıkış yerlerini izah ederken, yazıldığı halde okunmayan harfler ve zamir vb. konuları anlatırken; soru cevap yönteminin ise geri dönüt alma sürecinde kullanıldığı tespit edilmiştir.⁷⁷ Öğreticilerin tamamı derslerde en çok kullanılan yöntemin gösterip yaptırma ve eğitici oyun olduğu konusunda hem fikirdirler. Öğretilecek olan konuyla ilgili uzun açıklamalar yapmak yerine öğreticinin okunacak olan harf, hece veya kelimeyi doğru şekilde okuması öğrencilerin de öğreticiden duydukları gibi tekrar etmesi şeklinde gerçekleşen gösterip yaptırma, Kur'an öğretiminde ta'lim usulü olarak da ifade edilmektedir.⁷⁸

Ses Temelli Elifbâ'nın öğretiminde doğru seslerin duyulması, ayırt edilmesi ve çıkarılması önem arz ettiği için derslerin ta'lim usulü üzere yapıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁹ Elifbâ öğre-

⁷⁵ K5, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁷⁶ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 31.

⁷⁷ Açık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz, 6. Bölüm", 00:05:28-00:06:07, 00:10:15-00:10:35.

⁷⁸ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2004), 194-195; Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001), 102-103.

⁷⁹ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 42-43.

timi boyunca öğreticinin seslendirmedığı harf, hece, kelime veya ayeti öğrencisine okutmadığı ve bunu temel bir prensip olarak kabul ettiğini görülmektedir.⁸⁰ Öğreticilerin tamamı *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programından istifa ettiklerini özellikle ta'lim yapılan dakikaları öğrencilerine gönderdiklerini ve evde fırsat buldukça programı izlemelerini tavsiye ettiklerini ifade etmişlerdir. Hatta K4 derslerden önce kendisinin de programı izleyerek harfin doğru mahrecini yeniden duyarak tazelediğini belirtmiştir.⁸¹

Ses temelli elifbâ yönteminde her dersin öğretiminde eğitsel oyun kullanılmaktadır.⁸² Eğitsel oyun eğitim amacıyla gerçekleştirilen ve belirlenen amaca ulaşmak için oynanan oyunlardır. Öğrencileri aktif hale getirmesinin yanı sıra eğlenceli bir ortam oluşturan eğitsel oyunlar sırasında verilmek istenen bilgilerin aktarılması söz konusudur.⁸³ Konuyla ilgili olarak K5 "Oyun bu usulün vazgeçilmezi, özellikle ses öğrenme aşamalarında bolca oyun oynuyoruz."⁸⁴, K3 "En çok oyun kullanıyoruz. Çocuklar bugün ne oynayacağız diye sabırsızlıkla geliyorlar."⁸⁵, K2 ise "Oyun oynatıyoruz sonra derse giriyoruz 'Çocuklar farkında mısınız ayet okudunuz' diyorum kendilerine şaşıyorlar. Derse girince ne zaman elifbâ okuyacağız diyorlar derslerini okuduklarının farkında bile değiller."⁸⁶ cümleleriyle elifbâ öğretiminde kullanılan eğitsel oyunun çocuklar üzerindeki olumlu etkisini ifade etmiştir.

5.3. Ses Temelli Elifbâ'nın Öğretiminde Materyal Kullanımı

Ses Temelli Elifbâ'nın öğretimi sırasında başta elifbâdaki etkinlik sayfaları olmak üzere pek çok materyal kullanılmaktadır. Elifbâda yer alan *Öğretmenin Söylediği Sesi Bul, Tanıdığımız Sesleri Bulalım* gibi etkinlikler harflerin seslerinin doğru kavranmasına yöneliktir. *Hangisi Bir Kere Yazılmış, Oku Okuyabilirsen vb.* etkinlikler kelimeleri okumaya yönelik; *Kelimelerin Harflerini Bul ve Eşleştir, Kutu Kutu Harfler, Aman Silinmesi, Önce Oku Sonra Boya vb.* etkinlikler ise örnek kelimelerin okunmasının yanı sıra yazılmasına yönelik hazırlanmıştır.⁸⁷ Elifbâda yer alan alıştırmaların çeşitliliği derslerin daha eğlenceli işlenmesindeki önemli etkenlerdendir.

Elifbâ'nın öğretiminde kullanılan diğer bir materyal *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programının videolarıdır. Görüşme yapılan öğretmenlerin tamamı *Ses Temelli Elifbâ*'nın kullanıldığı bu TV programından istifade ettiklerini belirtmişlerdir. Özellikle harflerin doğru seslerinin yerleşmesi amacıyla programa başvurduklarını belirten öğretmenler belli bölümleri öğrencilerine kısa videolar halinde gönderdiklerini de ifade etmişlerdir. Ayrıca derslerde öğrencilere ses aşinalığı kazanmaları için Arapça ilahiler, şarkılar ile çeşitli karilerden Kur'an tilavetleri dinletilmesi önerilmektedir.⁸⁸

Ses Temelli Elifbâ'nın öğretimi sırasında daha önce de ifade edildiği gibi harflerin şekillerinin öğretildiği dördüncü aşamada oyun hamuru, eva, şönil, oyun kumu, boya kalemi vb. malzemelerden istifade edilmektedir. Ayrıca elifbâdaki örnekler okunurken çeşitli eğitsel oyunlar oynanmakta, bu sırada kelime çarkı, puan kartları, çuval, dart, balon gibi malzemeler kullanılmaktadır.⁸⁹ Öğreticilerden K4 öğrencilerin materyal kullanılarak yapılan derslerde

⁸⁰ Abdullah Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz, 26. Bölüm", *Diyanet TV* (14 Temmuz 2015), 00:06:28-00:07:04.

⁸¹ K5, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁸² Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz, 26. Bölüm", 00:12:25-00:16:42.

⁸³ Melek Çakmak, "Öğretim İlke ve Yöntemleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Yusuf Budak (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 450-451.

⁸⁴ K5, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁸⁵ K3, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁸⁶ K2, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2021.

⁸⁷ Açıık vd., *Ses Temelli Elifbâ*, 12, 13, 21, 25, 40, 42, 75.

⁸⁸ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 31.

⁸⁹ Durmuş, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*, 60, 61; Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 17. Bölüm", 00:17:30-00:26:39; Abdullah Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 24. Bölüm", *Diyanet TV* (12 Temmuz 2015), 00:10:20-00:21:25.

578| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı
daha fazla keyif aldığını belirtirken;⁹⁰ K6 çevresinde gördüğü tüm malzemeleri "nohut, pamuk, traş köpüğü, sepet gibi" derslerde kullanabildiğini ifade etmiştir.⁹¹

5.4. Ses Temelli Elifbâ'nın Çevrimiçi Derslere Uygunluğu

Kur'an öğretiminin çevrimiçi dersler aracılığı ile yapılması çok uzun bir geçmişe sahip değildir. Covid 19 pandemisi sebebiyle yaygınlaştığı görülen derslerde öğretmenler ses temelli elifbâ yöntemini uygulamakta zorluk çekmediklerini, ses öğrenme aşamalarına dikkat ederek harfleri öğrettiklerini, derslerde sesler birbirine karışsa bile mutlaka ta'lim yaptıkları ifade etmişlerdir. Diğer yandan çevrimiçi derslerin öğrenci ile öğretmen arasındaki duygusal bağı kurmada sıkıntı oluşturduğunu fakat bu sıkıntının çözülemeyecek boyutta olmadığını vurgulamışlardır. Konuyla ilgili K8 "Öğrencilerim ile aynı sınıf ortamında olduğu gibi duygusal bağ kurabildim, zaman kaybı olmadan, aynı geçmiş yıllarda olduğu gibi, elifbâyı birinci dönem bitmeden tamamlayabildik."⁹² diyerek Kur'an derslerinin uzaktan eğitim ile rahatlıkla yapılabileceğini ifade etmiştir. Çevrimiçi dersleri farklı bir tecrübe olarak nitelendiren K5 ilk derslerde belirsizlik olduğunu sürece zamanla alışıldığını söyledikten sonra elifbânın rahatlıkla çevrimiçi öğretilbildiğini belirtmiştir.⁹³ Benzer şekilde K4 de çevrimiçi öğretim sürecinde bazen eksik kalan yönlerin olduğunu düşündüğünü fakat çocukların Kur'an okuyabildiklerini gördüğünde içinin rahatladığını söylemiştir.⁹⁴ Sadece K7 teknik sorunların dersi çok bölmesi sebebiyle çevrimiçi derslerden yeterince verim alamadığını ifade etmiştir.⁹⁵

Tartışma

Araştırma ses temelli elifbâ yöntemi benimsenerek Kur'an öğretiminin nasıl yapılabileceğine ve usulün Kur'an'ın doğru seslerle öğrenilmesine yönelik özgün yönlerine odaklanmaktadır. Araştırma bulguları ses temelli elifbâ yönteminin Kur'an'ın doğru sesler ile okunmasına katkı sağladığına dair veriler sunmaktadır. Bununla birlikte araştırmada ortaya konulan ses temelli elifbâ yönteminin Korkmaz ve Tamer'in çalışmalarında ses temelli yöntem olarak ifade edilen usulden farklı olduğu, temel prensipler dâhil benzerlik göstermediği görülmektedir.⁹⁶ Bu farklılıkların en önemli sebebi söz konusu çalışmalarda harflerin (س harfi için) سين yerine sadece s gibi ilk harflerinin öğretilmesinin ses temelli yöntem olarak kabul edilmesidir. Korkmaz'ın çalışmasında harflerin mahreçlerinin öğretilmesine yeterince vurgu yapılmaması, Arap harflerinin seslerinin Latin harfleri ile yazılarak öğrencilerin Türkçe seslere yönlendirilmesi (عسكس yazısının asker kelimesi ile eşleştirilmesi, harflerin bebeğin be'si gibi benzetmeler yapılarak öğretilbileceğinin ifade edilmesi, Arapça bir kelimenin altına okunmasının Latin harfleri ile yazılmasının istenmesi gibi) diğer farklılıklardır.⁹⁷ Ayrıca araştırmada belirtildiği üzere ses esaslı öğretim yönteminin Korkmaz ve Tamer'in çalışmalarında değinilmeyen öğretim aşamaları bulunmaktadır.

Araştırmada elde edilen elifbâ öğretiminde gösterip yaptırma ve eğitici oyun gibi çocukları aktif kılacak yöntemlerin kullanılmasının; ders sırasında kullanılan materyallerin çeşitlenmesinin Kur'an öğretimine olumlu katkı sağladığı yönündeki bulgular Kablan, Yılmaz, Korkmaz, Tamer ve Biceğiz'in görüşleri ile benzerlik göstermektedir.⁹⁸ Araştırmanın elifbâ

⁹⁰ K4, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁹¹ K6, Kişisel Görüşme, 13 Temmuz 2021.

⁹² K8, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

⁹³ K5, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁹⁴ K4, Kişisel Görüşme, 12 Temmuz 2021.

⁹⁵ K7, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2021.

⁹⁶ Korkmaz, *Ses Temelli Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi*, 54, 60, 72; Tamer, *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)*, 92.

⁹⁷ Korkmaz, *Ses Temelli Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi*, 60, 72.

⁹⁸ Süleyman Kablan, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı", *İlahiyat Akademisi* 10 (Aralık 2019), 80-81. Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?*, 42; Korkmaz, Korkmaz, *Ses Te-*

öğretimi sırasında tecvîd seslerinin taklit edilerek öğretilbileceği yönündeki verileri Okumuş'un görüşleri ile benzerlik gösterirken⁹⁹ tecvîdin Kur'an'a geçildikten sonra öğretilmesi genel kabulü ile benzerlik göstermemektedir.¹⁰⁰ Bu konuda yapılacak alan araştırmaları tecvîd seslerinin öğretiminde doğru zamanın tespit edilebilmesi için önemli veriler sunacaktır.

Araştırmanın bulguları uzaktan öğretime dayalı olarak ses esaslı Kur'an öğretimini gerçekleştirilebileceğine dair kanıtlar sunmaktadır. Bu veriler Başkonak ve Öncü'nün bulguları ile benzerlik gösterirken Dağ ve Akaslan'ın bulgularıyla benzerlik göstermemektedir.¹⁰¹ Bu durumun önemli bir sebebi Başkonak ve Öncü'nün örneklem grubunun okuyucu düzeyinde öğrenme gerçekleştiren bireyler olması; Dağ ve Akaslan'ın örneklem grubunun ise ileri düzeyde okuyucu olması beklenen öğretmen/öğreticilerden oluşmasıdır.¹⁰² Bu araştırmadaki grubun da okuyucu düzeyinde olduğu düşünülerek ses temelli elifbâ öğretimini uzaktan eğitimle verilebileceği değerlendirilmektedir.

Sonuç

Araştırma ses temelli elifbâ yönteminin sesi esas alan okuma yazma öğretimi yöntemi ile benzer özelliklere sahip olduğunu fakat Arapçanın dil yapısı sebebiyle kendine özgün yönler taşıdığını ortaya koymuştur. Harflerin tek tek öğretilmesi, her bir sesin öğretiminde ses öğrenme aşamalarına riayet edilmesi, derslerin sınıfça yapılması, öğrenilen harflerle oluşturulmuş hece ve kelimelerin ilk günden itibaren okunması iki usul arasındaki benzerliklerdendir. Bu benzerlikler aynı zamanda ses temelli elifbâ yönteminin özgün yönleridir. Harflerin öğretiminde benimsenen önce harfin sesinin hareketli ¹ destekli cezimli okunuşu ile (آ, ا, آ) gibi) öğretilmesi daha sonra harfin şeklinin gösterilmesi ve elifbâ öğretimi boyunca Mushaf'tan okumalar yapılması ise *Ses Temelli Elifbâ*'yı diğer elifbâlardan ayıran hususlardandır.

Ses temelli elifbâ yönteminde esas olan harflerin doğru seslendirilmesidir. Bu sebeple öğrencilere harflerin doğru sesleri mümkün olduğunca çok dinletilmektedir. Ses öğrenme sürecinin ilk üç aşaması olan harfin sesinin hissettirilmesi, diğer harf seslerinden ayırt ettirilmesi ve harfin sesinin önce grup olarak daha sonra bireysel olarak seslendirilmesi, harflerin doğru seslerinin kavranmasına yöneliktir. Sonraki üç aşamada ise harfin şekli öğretilmekte, okuma ve yazma çalışmaları yapılmaktadır. Önce hece daha sonra kelime okumaları yapılırken elifbâda yer alan etkinliklerden istifade edilmektedir.

Araştırmadan elde edilen bulgular ses temelli elifbâ yönteminin doğru seslerin öğrenilmesini kolaylaştırdığı, harflerin ses öğrenme aşamalarına riayet edilerek öğretilmesinin

melli Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi, 54; Tamer, *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)*, 17; Yunus Biceğiz, *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 121.

⁹⁹ Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 216.

¹⁰⁰ Fatih Okumuş'tan akt. Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 228; Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretimi ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", 223; Ata, *Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları*, 178.

¹⁰¹ Başkonak - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 737; Ali Öncü - Tuğba Onulur, "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 441.

¹⁰² Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", *Ekev Akademi* 17/55 (2003) 53; Yaşar Akaslan, "Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İLİTAM programlarımda Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 35.

580| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

ders verimini artırdığı yönündedir. Hareke, işaret ve okuma kurallarının elifbâ boyunca peyderpey öğretilmesi öğrenmeyi olumlu yönde etkilerken tecvîd seslerinin öğretimi bir öğretici tarafından gerekli görülmemektedir. Ses temelli elifbâ yöntemi kullanılarak yapılan çevrimiçi derslerden neredeyse sınıf ortamındaki kadar verim alındığı fakat öğretmen öğrenci ilişkisinin sınıf ortamına kıyasla düşük olduğu anlaşılmaktadır. *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programında söz konusu elifbânın kullanılması öğrencilere rehberlik etmesi bakımından önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Her ders mutlaka gösterip yaptırma ve eğitici oyun yöntemi kullanılmakta, soru cevap ve anlatım yöntemine ihtiyaç duyuldukça başvurulmaktadır. Elifbâ öğretimi sırasında görsel ve işitsel dokümanlardan istifade edilmekte; çocukların yaşlarına uygun oyun hamuru, parmak boyası, eva vb. birçok materyal kullanılmaktadır. Ses temelli elifbâ yönteminde öğrencileri bıktırmadan ve doğru seslerden taviz vermeden sevgi temelli bir öğretim faaliyeti gerçekleştirilmektedir.

Ses temelli elifbâ yöntemi öğrencileri kısa sürede Kur'an'a geçirip harflerin seslerini süreç boyunca düzeltmek yerine kırk derste doğru seslerle okuyuşu yerleştirmeyi hedeflemektedir. Kur'an-ı Kerîm dersinin okullarda haftada iki ders, Kur'an kurslarında haftada on iki ders yapıldığı düşünüldüğünde mahreçleri ihmal etmeden doğru sesler ile Kur'an öğretiminin ses temelli elifbâ yöntemi ile çok uzun sürmeyeceği anlaşılmaktadır. Tüm bu gerekçelerle söz konusu usul, öğretmen/öğretici eğitimlerinin ardından Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki okul ve kurslardaki Kur'an-ı Kerîm derslerinde pilot olarak uygulanarak yaygın sonuçları tespit edilebilir. Böylece öğrencilerin birinci sınıfta okuma öğrenirken uyguladıkları sürece benzer bir süreçte Kur'an öğrenmeleri sağlanabilir. Ayrıca okul öncesi çağıdaki çocukların bilişsel ve dil gelişimleri dikkate alınarak belirlenen kazanım hedefleri ile söz konusu yaş grubuna ses temelli yöntem ile Kur'an öğretilmesi üzerine çalışmalar yapılabilir. Son olarak öğretici görüşlerinden istifade edilerek hazırlanan bu çalışma, öğrenci ve veli görüşleri alınarak genişletilebilir, deney kontrol grupları oluşturularak ses temelli elifbâ yöntemi ile Kur'an öğrenen çocukların okuyuşları değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Açık, Abdullah vd. *Ses Temelli Elifbâ*. İstanbul: Edam Yayınları, 2010.
- Açık, Abdullah. "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 2. Bölüm". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi 19 Haziran 2015. <https://www.diyaret.tv/cocuguz-kuran-okuyoruz/video/cocuguz-kuran-okuyoruz-2-bolum>
- Açık, Abdullah. "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 6. Bölüm". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi 23 Haziran 2015. <https://www.diyaret.tv/cocuguz-kuran-okuyoruz/video/cocuguz-kuran-okuyoruz-6-bolum>
- Açık, Abdullah. "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 17. Bölüm". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi 4 Temmuz 2015. <https://www.diyaret.tv/cocuguz-kuran-okuyoruz/video/cocuguz-kuran-okuyoruz-17-bolum>
- Açık, Abdullah. "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz, 26. Bölüm". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi 14 Temmuz 2015. <https://www.diyaret.tv/cocuguz-kuran-okuyoruz/video/cocuguz-kuran-okuyoruz-26-bolum>
- Açık, Abdullah. "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 28. Bölüm". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi 16 Temmuz 2015. <https://www.diyaret.tv/cocuguz-kuran-okuyoruz/video/cocuguz-kuran-okuyoruz-28-bolum>
- Açık, Abdullah. "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 24. Bölüm". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi 12 Temmuz 2015. <https://www.diyaret.tv/cocuguz-kuran-okuyoruz/video/cocuguz-kuran-okuyoruz-24-bolum>
- Adıgüzel, Mehmet. "Kur'an Öğretim Metodları ve Öğreticilik Vasıfları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2003), 190-214.
- Akaslan, Yaşar. "Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 9-37.
- Akyol, Hayati. *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Alemdar, Yusuf. "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2008), 213-252.
- Altaş, Nurullah. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Altıkulaç, Tayyar. *Kur'an Okumaya Giriş*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972.
- Ata, Mehmet Mahfuz. Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 168-189.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2004.
- Başkonak, Mustafa - Akşener, Ayşe. "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 714-740. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.786941>
- Bayraktar, Ahmet. Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi. *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 1(2017), 504-101.
- Bayraktutan, Osman. "Kur'an-ı Kerim Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları ve Dezavantajları". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 159-161.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi". *Bilimname* 28/1 (2015), 125-165.
- Biceğiz, Yunus. *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dağ, Mehmet. "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 37-54.
- Demir, Recep. *Yaz Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Durmuş, Hatice Işılak (ed.). *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ ve Tecvit Yöntemi*. İstanbul: Edam Yayınları, 2. Basım, 2017. <https://play.google.com/books/reader?id=20AsEAAAQBAJ&pg=GBS.PA2&hl=tr>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Çakmak, Melek. "Öğretim İlke ve Yöntemleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Yusuf Budak. 437-472. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Aksa Yayınları, 4. Baskı, 2005.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. 2019 Yılı Faaliyet Raporu. Ankara: y.y., 2019. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2019%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.
- Güneş, Firdevs. *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 10 Aralık 2019. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Hasan, Ömer Halil. "Kur'an-ı Kerim Öğretimi". çev. Yusuf Alemdar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 261-192.
- Kablan, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı". *İlahiyat Akademi* 10 (Aralık 2019), 65-89.
- Karaköse Şaban. (ed.), *Etkili Din Öğretimi*. İstanbul: TİDEF, 2010.
- Karateke, Tuncay. *Kur'an Öğretiminde Sınıf Yönetimi*. Ankara: İlahiyat, 2020.

582| Hatice Ayar. Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı

- Kaya, Davut. "Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin Geliştirilmesi". *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 519-530. İstanbul: TİDEF, 2010.
- Kaya, Umut "Bir Kur'an Öğretim Modeli Olarak 3 Günde Kur'an Öğreten Program". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2017), 151-178. doi: 10.15370/maruifd.405255
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 69-106.
- Korkmaz, Fadime. *Ses Temelli Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koyuncu, Recep. "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi*. ed. Ahmet Gökdemir. 121- 146. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Kuruner, Rabia vd. *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Ses Temelli Elif-bâ -Okul Öncesi ve İlkokul- . İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.*
- Maviş, Fazilet Özge vd. İlk Okuma Yazma Öğretiminde Cümle Çözümleme ve Ses Temelli Cümle Yönteminin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Karşılaştırılması (Tokat İli Örnekleme). *International Journal of Social Science* 28/II (Autumn 2014), 481-494. doi:http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2436
- (MEB), Milli Eğitim Bakanlığı. *Türkçe Dersi Öğretim Programı (İlkokul ve Ortaokul 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: 2019), Erişim 21 Temmuz 2021. <https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/20195716392253-02-T%C3%BCrk%C3%A7e%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%202019.pdf>
- (MEB), Milli Eğitim Bakanlığı. "Ortaokul - İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı". Erişim 23 Temmuz 2021. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/18110258_Secmeli_KuraniKerim_YHOveORTAOKUL.pdf
- Öncü, Ali - Onulur, Tuğba. "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 417-443.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Tamer, Tuğba. *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Tok, Şükran vd. "İlkokuma Yazma Öğretiminde Çözümleme ve Ses Temelli Cümle Yöntemlerinin Değerlendirilmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 53 (Kış 2008), 123-144.
- Tunç, İbrahim. *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yaman, İbrahim. *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum*. İstanbul: Gül Neşriyat, ts.
- Yılmaz, Nazif. *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yüksel, Yakup. İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği). *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 9-29.

Ek 1: Görüşme Yapılan Öğreticilere Ait Bilgiler

Tablo 1: Görüşme Yapılan Öğreticilere Ait Bilgiler

Kodu	Mezuniyet	Derece	Çalıştığı Kurum	Mesleki Tecrübe
K1	İmam Hatip Lisesi	-	Özel Kurumlar	4 yıl
K2	Açıköğretim Fakültesi	Önlisans İlahiyat	Özel kurumlar	3 yıl
K3	Açıköğretim Fakültesi	Önlisans İlahiyat	Özel kurumlar	13 yıl
K4	İlahiyat Fakültesi	Lisans	Özel kurumlar	3 yıl
K5	İlahiyat Fakültesi	Yüksek Lisans	Milli Eğitim Bakanlığı	18 yıl
K6	İlahiyat Fakültesi	Lisans	Diyanet İşleri Başkanlığı	4 yıl
K7	İlahiyat Fakültesi	Yüksek Lisans	Diyanet İşleri Başkanlığı	16 yıl
K8	Açıköğretim Fakültesi	Önlisans İlahiyat	Milli Eğitim Bakanlığı	15 yıl

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 583 - 596

Dindarlığın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi: Meta-Analitik Bir Çalışma

The Effect of Religiosity on Psychological Well-Being: A Meta-Analytical Study

Mehmet Çınar

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
*Assistant Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion
Denizli / Turkey
mcinar@pau.edu.tr orcid.org/0000-0002-4177-688X*

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 8 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 2 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 583-596

Cite as / Atıf: Çınar, Mehmet. "Dindarlığın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi: Meta-Analitik Bir Çalışma [The Effect of Religiosity on Psychological Well-Being: A Meta-Analytical Study]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (Aralık 2021): 583-596.
<https://doi.org/10.18505/cuid.972956>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: The aim of this study is to analyse the effect of religiosity on psychological well-being via meta-analytical method. In addition, the presence of moderator variables that may cause the influence quantity which was calculated as a result of meta-analytical process, is analysed. For these aims, studies that are suitable for the criterion of choice were identified. Within this context, without applying a criterion for date, the influence quantity of 10 thesis studies were calculated, which analyse the correlation between religiosity and psychological well-being, and which include the number of samples used in meta-analysis and the number of pearson correlation coefficient (r) valu. Regarding the theses included in this study, 3 (30%) of them doctoral theses and 7 (70%) of them are master's theses. The number of people in samples is 5.914, 3.848 (65,06%) of which are from doctoral, and 2.066 (34,94%) of which are from master's theses. For the analysis of the data, CMA (Comprehensive Meta-Analysis 2.0) statistical package program was used. The publication bias of the researches covered in this study was analysed via "Funnel Plot Graphic", "Classic fail-safe N", "Begg and Mazumdar rank correlations" and "Egger's regression test" statistics methods. As a result of these statistical analyses, no evidence of publication bias has been found. Heterogeneity test was conducted to identify which model is to be used in measuring the influence quantity of the researches included in the study. The $Q_{(sd=9)}$ statistical value for its heterogeneity was measured as 114,90 ($p < .01$). If the obtained Q value read from the chi-square table ($sd=9$, $\chi^2_{(0,05)} 16,919$) exceeds 9 degree of freedom and .05 confidence level values, it means that the data is heterogeneous. Another method used to determine heterogeneity is to measure I^2 percentage value. The I^2 value calculated through the obtained data is 92,167%. In the literature, the reference points for this value are respectively 25%, 50%, 75% as low, medium and high. In this sense, it is seen that the influence quantity distributions are highly-heterogeneous with a value of $I^2=92,167$. According to the heterogeneity test results, there are two models, via which we can find the average influence quantity in meta-analysis namely, fixed effects model and random effects model. The fixed effects model depends on the assumption that all the compiled researches predict exactly the same influence. The fixed effect models assume that the variance between the results of researches stem from the data connected to one another of the researches. Random effects model, however, projects that it is better to make an analysis considering the variance inside and between the researches. It is assumed, in random effects model, that there are differences in terms of influence quantity between all researches. Since this study is heterogeneous, random effects model was used in meta-analysis process. According to the data included in meta-analysis, the influence quantity was calculated as positive .143. The lower limit for this influence quantity was calculated as .042, and the upper limit was calculated as .243. It was concluded that this influence quantity was in a low level. Scientific publication types and sample group were considered as moderator variables which can influence the relation between religiosity and psychological well-being. In this context, the average influence quantity of the studies covered in meta-analysis according to the mixed effects model for the subsample group in Fisher's z is respectively .203 for families of martyrs, .148 for students, .233 for teachers, -.097 for the elderly, .098 for funeral service workers and .165 for mixed sample group. The average influence quantity for these subsample groups was not considered to be statistically significant ($Q_B=1,577$; $p > 0,05$). According to this, it was concluded that the sample groups in the studies covered in the meta-analysis did not have a moderator role in the relationship between religiosity and psychological well-being. In addition, the average influence quantity for scientific publication types in Fisher's z is respectively .193 for PhD, and .118 for master's degree. The average influence quantity for these subsample groups was not considered to be statistically significant ($Q_B=0,384$; $p > 0,05$), either. In other words, the type of publication does not play a moderator role in the relationship between religiosity and psychological well-being.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Mental Health, Psychological Well-Being, Meta-Analysis.

Dindarlığın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi: Meta-Analitik Bir Çalışma

Öz: Bu çalışmanın amacı dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisini meta-analiz yöntemiyle incelemektir. Ayrıca çalışmada meta-analiz sonucu hesaplanan etki büyüklüğüne neden olabileceği düşünülen moderatör değişkenlerin varlığı da incelenmiştir. Bu amaçlarla seçim kriterlerine uygun araştırmalar tespit edilmiştir. Bu bağlamda tarih kriteri konulmaksızın dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi inceleyen ve meta-analizde kullanılan örneklem sayısı ve pearson korelasyon katsayısı (r) değerini içeren uygun 10 tez çalışmasının etki büyüklüğü hesaplanmıştır. Çalışmaya dahil edilen bu tezlerin 3'ü doktora (%30), 7'si ise yüksek lisans tezidir. Örneklem sayısı ise 3.848 (%65,06)'sı doktora ve 2.066 (%34,94)'ü yüksek lisans olmak üzere toplamda 5.914 kişiden oluşmaktadır. Verilerin analizinde CMA (Comprehensive Meta Analysis 2.0) istatistik paket programı kullanılmıştır. Çalışmaya dahil edilen araştırmaların yayım yanlılığı "huni saçılım grafiği", "Classic fail-safe N", "Begg ve Mazumdar sıra korelasyonları" ve "Egger's regresyon analizi" istatistiği yöntemleriyle ayrı ayrı incelenmiştir. Bu istatistiki incelemeler sonucunda yayım yanlılığının varlığına ilişkin kanıtlar bulunamamıştır. Çalışmaya dahil edilen araştırmaların etki büyüklüğünün hesaplanmasında hangi modelin kullanılacağını tespit etmek için heterojenlik testi yapılmıştır. Heterojenliğine yönelik $Q_{(sd=9)}$ istatistiği değeri 114,90 olarak hesaplanmıştır ($p < .01$). Elde edilen Q değerinin ki-kare tablosundan okunan 9 serbestlik derecesi ve .05 güven seviyesindeki değeri ($sd=9, \chi^2_{(0,05)} 16,919$) aşması verilerin heterojen olduğu anlamına gelir. Heterojenliği belirlemek için kullanılan bir diğer yöntem de I^2 yüzdelik değerinin hesaplanmasıdır. Elde edilen verilerden hesaplanan I^2 değeri %92,167'dir. Bu değer için literatürde referans noktaları %25, %50 ve %75 olmak üzere düşük, orta ve yüksek şeklindedir. Bu açıdan $I^2=92,167$ değeri ile etki büyüklükleri dağılımının yüksek seviyede heterojen olduğu görülmektedir. Heterojenlik testi sonuçlarına göre meta-analizde sabit etkiler (fixed effects model) ve rastgele etkiler (random effects model) olmak üzere ortalama etki büyüklüğünü elde edebileceğimiz iki model bulunmaktadır. Sabit etkiler modeli, toplanan araştırmaların hepsinin tamamen aynı etkiyi tahmin etmesi varsayımına dayanmaktadır. Sabit etki modelleri, araştırma sonuçları arasındaki varyansın birbirleriyle ilişkili verilerden kaynaklandığını varsaymaktadır. Rassal etki modeli ise araştırmaların kendi içlerindeki varyansı ve araştırmalar arası varyansı dikkate alarak bir değerlendirme yapılmasının daha doğru olduğunu öngörmektedir. Rassal etki modelinde tüm araştırmalar arasında etki büyüklüğü bakımından farklar olduğu varsayılmaktadır. Bu çalışma heterojen yapıda olduğu için meta-analiz işlemlerinde rassal etkiler modeli kullanılmıştır. Meta-analize dahil edilen araştırmalardaki verilere göre rassal etkiler modeline göre etki büyüklüğü pozitif yönlü .143 olarak hesaplanmıştır. Bu etki büyüklüğünün alt sınır değeri .042 ve üst sınır değeri .243 olarak hesaplanmıştır. Bu etki büyüklüğünün zayıf düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiye etki edebilecek moderatör değişkenler olarak yayım türü ve örneklem grubu düşünülmüştür. Bu kapsamda meta-analize dahil edilen çalışmaların karma etkiler modeline göre alt örneklem grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla şehit aileleri .203, öğrenciler .148, öğretmenler .233, yaşlılar -.097, cenaze işleri personeli .098 ve karma örneklem grubu .165 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunamamıştır ($Q_B=1,577; p > 0,05$). Buna göre meta-analize dahil edilen çalışmaların örneklem gruplarının dindarlık psikolojik iyi oluş ilişkisinde moderatör rol oynamadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra yayım türü grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla doktora .193 ve yüksek lisans .118 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için de ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunamamıştır ($Q_B=0,384; p > 0,05$). Başka bir ifadeyle yayım türü dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisinde moderatör rol oynamamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Ruh Sağlığı, Psikolojik İyi Oluş, Meta-Analiz.

Giriş

Dindarlık, herhangi bir özel tanım veya ölçüm yöntemiyle sınırlandırılmayacak kadar karmaşık ve çok yönlü bir olgudur. Bu bağlamda dindarlığı kavramsallaştırmanın sayısız yolu bulunmaktadır. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse dindarlık, dinin kişinin hayatındaki önemini ifade eder. Dindarlık, genel olarak kişinin dini ifadesi ve deneyimiyle ilişkilendirilen inançları, uygulamaları, tutumları, değerleri ve geleneklerini yansıtır. İlk başta araştırmacıların çoğu dindarlığı tek boyutlu bir yapı olarak tanımlama eğiliminde bulunmuşlardır. Bu tek boyutlu yapının en yaygın olanı dini katılım veya bağlılıktır. Bu yapıyı ölçmek kolay olsa da bu tek boyutlu ölçümler kurumsal ortamın dışında meydana gelen dini yönler de dahil olmak üzere dindarlığın bütünlüğünü yakalamakta genellikle başarısız olmuştur. Daha sonraki araştırmacılar ise dindarlığın tek boyutlu tanımlarını genişleterek dindarlığın kurumsal olmayan yönlerini de ortaya koyacak şekilde tanımlamışlar ve dindarlığı çok boyutlu bir yapı olarak ele almışlardır (Harris, 2001, 11-13).

Psikolojik iyi oluş da dindarlık gibi çok boyutlu bir yapıdır. Öznel iyi oluşun bir bileşeni olduğu düşünülür ve tipik olarak daha nesnel iyilik hali ölçütleriyle (sağlık durumu, sosyoekonomik durum, işlevsel kapasite) birlikte kullanılır. Psikolojik iyi oluş yaşam kalitesinin bir göstergesi olarak da düşünülebilir. Literatüre göre psikolojik iyi oluş, çeşitli duyuşsal ve bilişsel boyutları içeren üst bir yapıdır. Bu boyutlar yaşam doyumu, mutluluk, moral, yaşam uyumu, olumlu ve olumsuz duygulanım, ruh hali (depresif veya endişeli), beklenen ve ulaşılan hedefler, kişisel kontrol veya ustalık duyguları ve psikolojik sıkıntı arasındaki uyumları içerir. Ancak bunlarla da sınırlı değildir. Psikolojik iyi oluş aynı zamanda kişinin duygusal ve psikolojik durumunun kişisel değerlendirmesi olarak da tanımlanmıştır. Yaşam memnuniyeti ve mutluluk gibi psikolojik iyi oluşun göstergeleri, sağlık, fiziksel işlev, sosyoekonomik durum, ırk, etnik köken ve yaş gibi pek çok faktör veya değişkenden etkilenir. Bu bağlamda dindarlık da psikolojik iyi oluşun bir başka önemli bağıntısı olarak tanımlanmıştır (Harris, 2001, 18-19).

Literatüre bakıldığında araştırmacılar dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiye odaklanmış durumdadırlar. Bu kapsamda yapılan araştırmalarda dindarlık ile psikolojik iyi oluş (Temiz, 2019; Doğan, 2014; Vural, 2016; Tura, 2019; Karlı, 2021; Karlı, 2019) başta olmak üzere, dini yönelim ile psikolojik iyi oluş (İkis, 2020; Sözer, 2017; Kaplan Kalkan, 2020; Borhan, 2017; Çınar, 2018), dini tutum ile psikolojik iyi oluş (Demir, 2019; Ayhan, 2019) dini başa çıkma ile psikolojik iyi oluş (Dilmaç vd., 2016) ve genelde ibadetler (Kaya - Küçük, 2017) özelde ise namaz (Kimter, 2016) ve dua (Seyhan, 2014) ile psikolojik iyi oluş ilişkisi konuları ampirik olarak incelenmiştir. Bu çalışmalarda ilişkiler pozitif yönlü olduğu gibi, negatif yönlü de olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler raporlandığı gibi (Temiz, 2019, 277; Sözer, 2017, 30; İkis, 2020, 124; Doğan, 2014, 276; Ayhan, 2019, 58; Kaplan Kalkan, 2020, 57), istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler raporlamayan çalışmalar da bulunmaktadır (Vural, 2016, 85; Tura, 2019, 82; Demir, 2019, 48; Borhan, 2017, 68). Bu çalışmada dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisini inceleyen bu çalışmaların sonuçlarının meta-analiz yöntemiyle birleştirilerek bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konması bu alanda yeni yapılacak araştırmacılara yol göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu çalışma ülkemizde dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi konu edinen nicel araştırmaların meta-analitik olarak incelenmesinden ibarettir. Literatür incelendiğinde dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisini meta-analiz yöntemiyle ele alan başka bir çalışma tespit edilememiştir. Meta-analitik çalışmaların din psikolojisi ulusal literatüründe kendisine geç yer bulduğu söylenebilir. Zira söz konusu literatürde meta-analitik çalışmalar son derece sınırlıdır. Bu gecikmenin nedeni meta-analize dahil edilebilecek yeterince çalışmanın olmamasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisini meta-analiz yöntemiyle incelemektir. Ayrıca çalışmada dindarlık ve psikolojik iyi oluş ilişkisine etkisi olabilecek moderatör değişkenlerin varlığı da incelenmiştir. Bu kapsamda aşağıdaki şu soruların cevabı aranmıştır:

- a. Dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerindeki etki büyüklüğü nedir?
- b. Dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisinde örneklem grubu ve yayım türü moderatör rol oynamakta mıdır?

1. Yöntem

1.1. Çalışma Modeli

Bu çalışmada dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisini belirlemede sistematik sentezleme olarak kabul edilen meta-analiz yöntemi kullanılmıştır. Meta-analiz birden fazla çalışmanın sonuçlarının tek bir sonuca birleştirilmesi için kullanılan nicel bir yöntemdir (Şen - Yıldırım, 2020, 3).

1.2. Meta-Analize Alınacak Araştırmaların Belirlenmesi

Bu araştırmanın temel veri kaynağı, ülkemizde dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi ele alan yüksek lisans ve doktora tezlerinden oluşmaktadır. Bu çalışmaların belirlenmesi sürecinde Ulusal Tez Merkezi veri tabanından faydalanılmıştır. İlgili çalışmalara ulaşmak için *psikolojik iyi oluş* ve *psikolojik iyi olma* anahtar sözcükleri kullanılmıştır. Bu kapsamda tez merkezi veri tabanında temel arama seçeneğine göre *psikolojik iyi oluş* anahtar sözcüğü ile yapılan sorgulamada 212 çalışmaya ulaşılmıştır. Yine *psikolojik iyi olma* anahtar sözcüğü ile yapılan sorgulamada ise 51 çalışmaya ulaşılmıştır. Toplamda ulaşılan 263 çalışmadan dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisini ele alan 3'ü doktora, 7'si yüksek lisans olmak üzere toplam 10 çalışma meta-analize uygun bulunmuştur. Bu çalışmalarını tarama işlemi Haziran 2021 tarihinde gerçekleştirilmiştir.

1.3. Meta-Analize Alınacak Araştırmaların Seçim Kriterleri

Literatür taraması sonucunda elde edilen araştırmaların çalışma kapsamında kullanılabilmesi için belirlenen kriterler şunlardır:

- a. Ulusal Tez Merkezi'nde taranıyor olması
- b. Yüksek lisans ve doktora tezi kategorisinde olması
- c. Ulusal Tez Merkezi veri tabanı üzerinde yayınlanma izni olması
- d. Dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilerin incelenmesi
- e. Korelasyona dayalı meta-analizde gerekli olan korelasyon (r) katsayısı ve örneklem sayısının rapor edilmiş olması

1.4. Kodlama İşlemi

Her araştırma sistematik olarak aşağıdaki bilgileri içerecek şekilde kodlanmıştır:

- a. Kaynakça
- b. Örneklem grubu
- c. Çalışma türü
- d. Kullanılan ölçekler
- e. Örneklem sayısı
- f. Pearson korelasyon (r) katsayısı

1.5. Verilerin Analizi

Çalışmada verilerin analizinde CMA (Comprehensive Meta Analysis 2.0) istatistik paket programı kullanılmıştır. Bu çalışmada meta-analizi yapılan araştırmalarda yayım yanlılığı olup olmadığı huni saçılım grafiği, Classic fail-safe N, Begg ve Mazumdar sıra korelasyonları ve Egger's regresyon analizi istatistiği yöntemleriyle ayrı ayrı incelenmiştir. Çalışmada meta

588 | Mehmet Çınar. Dindarlığın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi: Meta-Analitik Bir Çalışma

analize dahil edilen her bir araştırmanın etki büyüklüğü değerleri hesaplandıktan sonra heterojenlik testi yapılmıştır. Heterojenlik testi sonuçlarına göre meta-analizde sabit etkiler (fixed effects model) ve rastgele etkiler (random effects model) olmak üzere ortalama etki büyüklüğünü elde edebileceğimiz iki model bulunmaktadır. Sabit etkiler modeli, toplanan araştırmaların hepsinin tamamen aynı etkiyi tahmin etmesi varsayımına dayanmaktadır. Sabit etki modelleri, araştırma sonuçları arasındaki varyansın birbirleriyle ilişkili verilerden kaynaklandığını varsaymaktadır. Rassal etki modeli ise araştırmaların kendi içlerindeki varyansı ve araştırmalar arası varyansı dikkate alarak bir değerlendirme yapılmasının daha doğru olduğunu öngörmektedir. Rassal etki modelinde tüm araştırmalar arasında etki büyüklüğü bakımından farklar olduğu varsayılmaktadır (Çarkungöz - Ediz, 2009). Bu çalışma heterojen yapıda olduğu için meta-analiz işlemlerinde rassal etkiler modeli kullanılmıştır.

Meta-analizde ortalama etki büyüklüğü indeksi pearson korelasyon katsayısı üzerinden hesaplanmamaktadır. Bu durumun nedeni korelasyon varyansının büyük ölçüde korelasyonun kendisine bağlı olmasıdır. Ayrıca korelasyon katsayısının sorunlu bir standart hata formülasyonu dahil olmak üzere bazı istenmeyen özelliklere sahip olduğu belirtilmektedir. Bu nedenlerden dolayı meta-analiz çalışmalarında pearson korelasyonu (r) kullanmak yerine bu değer Fisher z korelasyonuna çevirip analiz edilir (Şen - Yıldırım, 2020, 47). Bu çalışmada da pearson korelasyonu (r) değerleri Fisher z korelasyonuna dönüştürülmüş ve bütün analizler dönüştürülen değerler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Ortalama etki büyüklüğü değeri elde edildikten sonra bu değer tekrar pearson korelasyon katsayısına dönüştürülerek yorumlanmıştır. Pearson ile Fisher z korelasyonları arasındaki dönüşümler dipnotta belirtilen çevrim içi hesaplama araçları yardımıyla gerçekleştirilmiştir ("Fisher-Z-Transformation", 15 Temmuz 2021).

Bu çalışmada etki büyüklüğüne neden olabileceği düşünülen moderatör değişkenlerin varlığı da incelenmiştir. Moderatör analizi yapabilmek için meta-analize dahil edilen araştırmalara ait karakteristik özellikleri de veri setine kaydetmesi gerekmektedir. Araştırmaların bu karakteristik özellikleri meta-analizde moderatör değişkenler olarak adlandırılır. Moderatör değişkenler hem kategorik cinsiyet gibi hem de yaş gibi sürekli olabilir. Eldeki değişkenler aracılığıyla araştırmalar arası heterojenliği modellemeye yönelik iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar Hedges (1982) tarafından önerilen analog ANOVA ile Hedges ve Oklin (1985) tarafından önerilen meta-regresyondur. Bu çalışmada yayım türü ve örneklem grubu moderatör değişken olarak çalışmaya dahil edilmiş, bu moderatör değişkenler arasındaki farkın istatistiksel önemi meta-regresyon yöntemi kullanılarak test edilmiştir.

1.6. Etki Büyüklüğü Sınıflandırması

Cohen vd. (2007, 521) göre korelasyona dayanan etki büyüklüğü değerleri aşağıdaki gibi sınıflandırılmaktadır.

- < 0 + / - 0.1 çok zayıf etki
- < 0 + / - 0.3 zayıf etki
- < 0 + / - 0.5 orta derecede etki
- < 0 + / - 0.8 güçlü etki
- ≥ +/- 0.8 çok güçlü etki

2. Bulgular

2.1. Betimsel Bulgular

Meta analize dahil edilen çalışmalara ilişkin verilerin sayı ve yüzde oranları aşağıdaki tabloda ayrıntılı olarak verilmiştir.

Tablo 1: Meta Analize Alınan Çalışmalara İlişkin Betimsel Bulgular

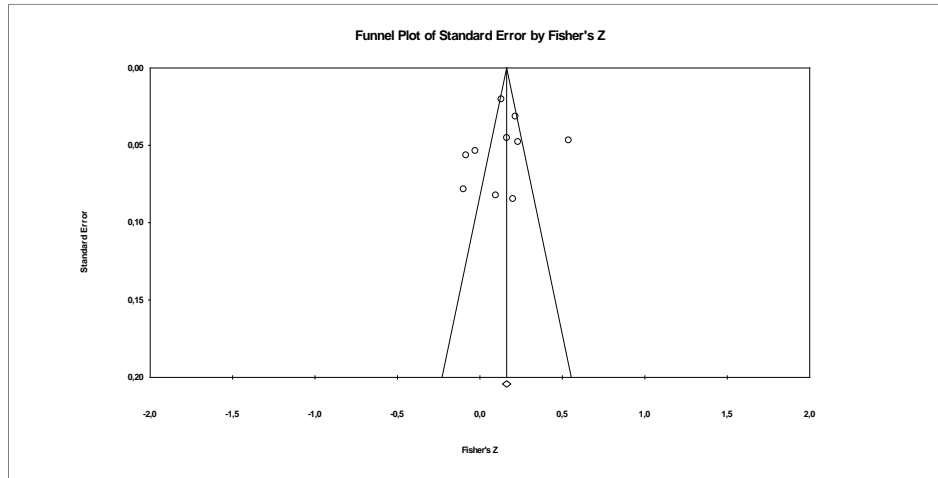
Değişken		N	%
Yayın Türü	Doktora	3	30
	Yüksek Lisans	7	70
	Toplam	10	100
Örneklem Sayısı	Doktora	3.848	65,06
	Yüksek Lisans	2.066	34,94
	Toplam	5.914	100

Tablo 1'e göre meta-analize alınan bu tezlerin 3'ü doktora (%30), 7'si ise yüksek lisans tezidir. Örneklem sayısı ise 3.848 (%65,06)'sı doktora ve 2.066 (%34,94)'ü yüksek lisans olmak üzere toplamda 5.914 kişiden oluşmaktadır.

2.2. Yayın Yanlılığı Bulguları

Bu araştırmada yayım yanlılığı "huni grafiği", "Classic fail-safe N", "Begg ve Mazumdar sıra korelasyonları" ve "Egger's regresyon analizi" istatistiği yöntemleriyle ayrı ayrı incelenmiştir.

Şekil 1: Huni Grafiği



Huni grafiğinde büyük çalışmalar grafiğin en üst kısmında görünür ve ortalama etki büyüklüğünün yakınında kümelenme eğilimindedir. Daha küçük çalışmalar ise grafiğin alt kısmında görünür. Yayın yanlılığının olmadığını söyleyebilmek için çalışmaların birleşik (ortalama) etki büyüklüğü etrafında simetrik bir şekilde dağılmaları beklenir (Şen - Yıldırım, 2020, 267). Şekil 1'deki huni grafiği yayım yanlılığı açısından incelendiğinde genellikle çalışmaların grafiğin üst kısmında toplandığı alt kısmında neredeyse hiç çalışmanın yer almadığı görülmektedir. Grafiğin iç kısmındaki dağılım simetriğe yakın bir görüntü oluştursa da özellikle grafiğin dışında kalan çalışmaların genel simetrikliği bozduğu görülmektedir. Buna göre huni grafiği az da olsa yayım yanlılığı izlenimi vermektedir.

Tablo 2: "Classic Fail-Safe N" İstatistiği Sonuçları

Değişkenler	Değerler
Gözlenen çalışmalar için Z değeri	10,675
Gözlenen çalışmalar için P değeri	0,000
Alfa	0,050
Yön	2,000
Z için alfa	1,959
Gözlenen çalışma sayısı	10
p> alfa olması için gerekli çalışma sayısı	287

Yayım yanlılığı hakkında daha fazla bilgi elde etmek için diğer yöntemlerin de incelenmesi gerekmektedir. Bu noktada öncelikle classic fail-safe N istatistiğine bakılmalıdır. Classic fail-safe N (güvenli N) istatistikleri gözlenen etkinin tamamının bir yanlılık eseri olabileceğinden endişelenmemize gerek olup olmadığına yönelik sonuçları verir. Tablo 2’de yer alan classic fail-safe N istatistikleri ile ortalama etki büyüklüğünü yani ortalama ilişkiyi geçersiz kılmak için gerekli olan çalışma sayısı hesaplanmaktadır. Bu sayı görece küçükse gerçekten endişelenecek bir durum vardır. Bu sayı büyük ise bazı çalışmaların dışlanmasıyla muhtemelen şişirilmiş olsa da ortalama ilişkin ya da deney etkisinin sıfır olmadığından emin olunabilir (Şen - Yıldırım, 2020, 269-270). Bu meta-analiz 10,675’lik bir z- değeri ve p=0,000 değerine sahip 10 çalışmadan elde edilen verileri içermektedir. Tablo 2’de görüldüğü gibi klasik güvenli N değeri 287’dir. Bu çift kuyruklu p değerinin 0,05’i aşması için 287 anlamlı olmayan çalışma bulmamız anlamına gelmektedir.

Yayım yanlılığını belirlemede kullanılan analizlerden biri de Begg ve Mazumdar sıra korelasyonları istatistiğidir. Bu istatistikte etki büyüklüğü ile standart hata değerleri arasında bir sıra korelasyonu (Kendall’s tau b) hesaplanması önerilmektedir. Bu istatistikte p değerinin istatistiksel olarak anlamlı bulunması yayım yanlılığına işaret ederken, istatistiksel olarak anlamlı bulunmaması da yayım yanlılığı olmadığına işaret etmektedir (Şen - Yıldırım, 2020, 272). Bu istatistikte Kendall’s tau b değeri -0,155, tek kuyruklu p değeri (önerilen) 0,295 ve çift kuyruklu p değeri 0,591 olarak hesaplanmıştır. Bu değerler meta analize dahil edilen çalışmalarda yayım yanlılığı olmadığına işaret etmektedir.

Yayım yanlılığını test etmede kullanılan bir diğer analiz de Egger’s regresyon analizi-dir. Egger testinde de p değerinin istatistiksel olarak anlamlı olması yayım yanlılığı olduğuna işaret ederken, istatistiksel olarak anlamlı bulunmaması da yayım yanlılığı olmadığına işaret etmektedir. Egger regresyon analizi sonucunda (B_0) değeri -0,785, %95 güven aralığı (-7,025; 5,454), t=0,290 ve sd=8’dir. Tek kuyruklu p değeri (önerilen) 0,389 ve çift kuyruklu p değeri 0,778’dir. Bu değerlere göre meta-analizde yayım yanlılığı bulunmamaktadır.

2.3. Etki Büyüklüğü ve Heterojenlik Bulguları

Tablo 4’te dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmaların meta analizi sonucu elde edilen bulgular verilmiştir. Bunun yanı sıra heterojenlik test sonuçları da aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3: Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi Sonuçları

Model	k	EB	S.H.	Z	P	95% GA	Q	sd	P
						Alt Sınır	Üst Sınır		
<hr/>									

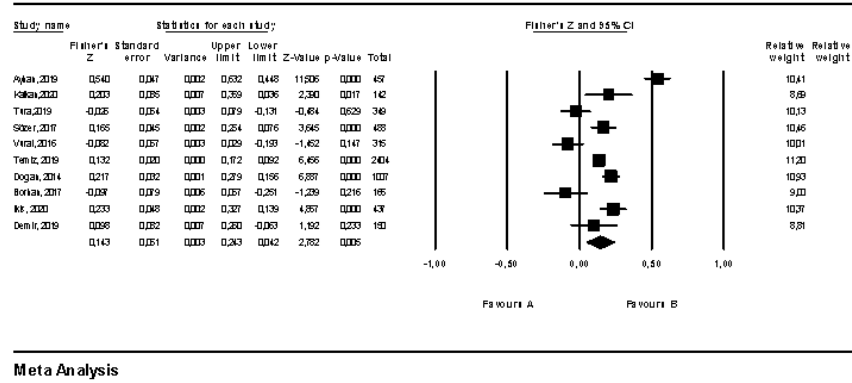
Sabit	10	0,161	0,013	14,429	0,00	0,136	0,188			
Random	10	0,142	0,051	2,782	0,005	0,42	0,243	114,90	9	0,000

Çalışmaya dahil edilen araştırmaların etki büyüklüğünün hesaplanmasında hangi modelin kullanılacağını tespit etmek için heterojenlik testi yapılmıştır. Heterojenliğine yönelik $Q_{(sd=9)}$ istatistiği değeri 114,90 olarak hesaplanmıştır ($p < .01$). Elde edilen Q değerinin ki-kare tablosundan okunan 9 serbestlik derecesi ve .05 güven seviyesindeki değeri ($sd=9$, $\chi^2_{(0,05)} 16,919$) aşması verilerin heterojen olduğu anlamına gelir. Heterojenliği belirlemek için kullanılan bir diğer yöntem de I^2 yüzdelik değerinin hesaplanmasıdır. Elde edilen verilerden hesaplanan I^2 değeri %92,167'dir. Bu değer için literatürde referans noktaları %25, %50 ve %75 olmak üzere düşük, orta ve yüksek şeklindedir (Higgins vd., 2003). Bu açıdan $I^2=92,167$ değeri ile etki büyüklükleri dağılımının yüksek seviyede heterojen olduğu görülmektedir.

Meta-analize dahil edilen araştırmalardaki verilere göre rastgele etkiler modeline göre etki büyüklüğü .142 olarak hesaplanmıştır. Bu etki büyüklüğünün alt sınır değeri .042 ve üst sınır değeri .243 olarak hesaplanmıştır. Cohen vd. (2007, 521) sınıflamasına göre bu etki büyüklüğü zayıf düzeydedir.

Şekil 2'de meta-analize dahil edilen çalışmalara ait orman grafiği (forest plot) verilmiştir.

Şekil 2: Orman Grafiği



Şekil 2 incelendiğinde dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki etki değerlerinin negatif yönlü -0,097 ile pozitif yönlü 0,540 arasında değiştiği görülmektedir. Bu çalışmaların rastgele etkiler modelinde ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden rastgele etki modelinde 0,143 değeri ile pozitif yönlü olarak hesaplanmıştır.

2.4. Moderatör Analizi Bulguları

Tablo 4: Moderatör Analizleri Testi Sonuçları

Moderatör	Değişken	k	EB	95% GA	Q _B	sd	p
Örneklem Grubu	Şehit aileleri	1	0,200	0,036;0,353	1,577	5	0,90
	Öğrenciler	2	0,137	0,101; 0,172		4	

	Öğretmenler	1	0,229	0,138; 0,316		
	Yaşlılar	1	-0,097	-0,246; 0,057		
	Cenaze İşleri Personeli	1	0,098	-0,063; 0,254		
	Karma	4	0,200	0,159; 0,240		
Yayın Türü	Doktora	3	0,164	0,134; 0,197	0,384	1
	Yüksek Lisans	7	0,154	0,112; 0,199		0,535

Tablo 4 incelendiğinde karma etkiler modeline göre alt örneklem grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla şehit aileleri .203, öğrenciler .148, öğretmenler .233, yaşlılar -.097, cenaze işleri personeli .098 ve karma örneklem grubu .165 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($Q_B=1,577$; $p>0,05$).

Tablo 4 incelendiğinde yayın türü grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla doktora .193 ve yüksek lisans .118 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($Q_B=0,384$; $p>0,05$).

3. Tartışma

Bu meta-analiz çalışmasında dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisinin incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiye etkisi olabilecek moderatör değişkenlerin varlığı da incelenmiştir. Bu amaçlarla çalışmaya seçim kriterlerine uygun tezler tespit edilmiştir. Bu bağlamda tarih kriteri konulmaksızın dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisini inceleyen ve meta-analiz için gerekli olan örneklem sayısı ve pearson korelasyon katsayısı (r) değerini içeren çalışmaların meta analizi yapılmıştır. Çalışmaya dahil edilen tezlerin 3'ü doktora tezi (%30), 7'si ise yüksek lisans tezidir. Örneklem sayısı ise 3.848 (%65,06)'sı doktora ve 2.066 (%34,94)'ü yüksek lisans olmak üzere toplamda 5.914 kişiden oluşmaktadır.

Çalışmaya dahil edilen araştırmaların yayım yanlılığı "huni grafiği", "Classic fail-safe N", "Begg ve Mazumdar sıra korelasyonları" ve "Egger's regresyon analizi" istatistiği yöntemleriyle ayrı ayrı incelenmiştir. Bu istatistiki incelemeler sonucunda yayım yanlılığının varlığına ilişkin kanıtlar bulunmamıştır.

Çalışmaya dahil edilen araştırmaların etki büyüklüğünün hesaplanmasında hangi modelin kullanılacağını tespit etmek için heterojenlik testi yapılmıştır. Heterojenliğine yönelik $Q_{(sd=9)}$ istatistiği değeri 114,90 olarak hesaplanmıştır ($p<.01$). Elde edilen Q değerinin ki-kare tablosundan okunan 9 serbestlik derecesi ve .05 güven seviyesindeki değeri ($sd=9$, $\chi^2_{(0,05)}16,919$) aşması verilerin heterojen olduğu anlamına gelir. Heterojenliği belirlemek için kullanılan bir diğer yöntem de I^2 yüzdelik değerinin hesaplanmasıdır. Elde edilen verilerden hesaplanan I^2 değeri %92,167'dir. Bu değer için literatürde referans noktaları %25, %50 ve %75 olmak üzere düşük, orta ve yüksek şeklindedir (Higgins vd., 2003, 557-560). Bu açıdan $I^2=92,167$ değeri ile etki büyüklükleri dağılımının yüksek seviyede heterojen olduğu görülmektedir.

Meta-analize dahil edilen araştırmalardaki verilere göre rastgele etkiler modeline göre etki büyüklüğü pozitif yönlü .143 olarak hesaplanmıştır. Bu etki büyüklüğünün alt sınır değeri .042 ve üst sınır değeri .243 olarak hesaplanmıştır. Cohen vd. (2007, 521) sınıflamasına göre bu etki büyüklüğü zayıf düzeydedir. Dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisinin zayıf düzeyde olmasının birkaç nedeni vardır. Birincisi dindarlık ile psikolojik iyi oluş ara-

sında düşük düzeyde pozitif bir korelasyonu destekleyen, negatif bir korelasyonu destekleyen ve nötr korelasyonu destekleyen bilimsel kanıtların bulunmasıdır. İkincisi ise dindarlığın çok boyutlu yapısı göz önünde bulundurulduğunda dindarlığın farklı görünümünün psikolojik iyi oluşu farklı şekillerde etkilemesidir. Başka bir ifadeyle bireyin yüksek düzeyde dindarlığı, dini ne düzeyde benimsediği veya içselleştirdiği, dini ritüellere katılımın derecesi vb. durumların dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin derecesini etkilemesi kuvvetle muhtemeldir. Ryan vd. (1993) da, inançları veya uygulamaları içselleştirme veya benimseme tarzındaki varyasyonların, alanla ilgili davranış, tutumlar ve psikolojik iyi oluş üzerinde önemli bir etkisi olabileceği fikrini destekleyen kanıtlar sunmaktadır. Bu bağlamda yapılan meta-analitik bir çalışmada da psikolojik iyi oluşun olumsuz yönü yani depresyon inceleme konusu yapılmış ve yüksek düzeyde dini katılıma sahip yaşlı yetişkinlerin, dini katılımı çok az olan veya hiç olmayan yaşlı yetişkinlere göre daha az depresyonda olduğunu sonucuna ulaşılmıştır. Aynı meta-analitik çalışmada psikolojik iyi oluşun olumlu yönleri yani yaşam memnuniyeti ve mutluluğun da yüksek düzeyde dindarlıkla ilişkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Harris, 2001). Laurencelle vd. (2002) tarafından yapılan bir çalışmada içsel dini inanç ile psikolojik iyi oluş arasında oldukça önemli bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Maltby vd. (1999) tarafından yapılan bir çalışmada ise dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkide kişisel dua sıklığının baskın faktör olduğunu sonucuna ulaşılmıştır.

Her ne kadar zayıf düzeyde de olsa dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisi pozitif yönlüdür. Bu açıdan dindarlığın hem manevi destek hem de sosyal destek sağlayarak psikolojik iyi oluşa katkı verdiği ifade edilebilir. Bu bağlamda özellikle yaşlıların ibadetlerini yerine getirmiş olmanın vermiş olduğu huzurun yanı sıra cemaatle birlikte yerine getirmeleri neticesinde sosyalleşmesi veya duygularını paylaşması bireyin kendisini iyi hissetmesine katkı sağlayabilir. Yine bir grup üyeliği o grubun diğer üyeleri tarafından onaylanma ve grubun değerli bir üyesi gibi görülmesi bireyin kendisini iyi hissetmesine katkıda bulunan unsurlardır. Ayrıca inançları dindar bireyleri umutsuzluktan koruduğu için olumsuz yaşam olayları karşısında daha çabuk toparlama eğilimindedirler.

Din psikolojisi ulusal literatüründe dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisini ele alan meta-analitik bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak ruh sağlığı, maneviyat ve din ilişkisini inceleyen bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada mutluluk, psikolojik iyi oluş ile dindarlık ve maneviyat arasındaki ilişkiyi konu edinen toplam örneklem sayısı 3.755 olan 7 araştırmanın tamamında pozitif ilişki tespit edilmiştir (Yapıcı - Koçak, 2017). Yabancı literatürde ise dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerine etkisi inceleyen meta-analitik çalışmalar bulunmaktadır. Bu kapsamda Harris (2001, 54-56) tarafından yapılan meta-analitik bir çalışmada dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında küçük düzeyde ($d=.21$) istatistiksel anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. Hackney ve Sanders (2003) tarafından yapılan meta-analitik bir çalışmada ise Fisher z cinsinden yani tüm korelasyonlar standartlaştırılarak ($r=0.10$) düzeyinde ortalama bir korelasyon olduğu raporlanmıştır. Bergin (1983) tarafından yapılan çalışmada da ($r=0.09$) düzeyinde ortalama bir korelasyon olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bulgular araştırmada elde edilen bulgularla kısmen benzerlik göstermektedir.

Dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiye etki edebilecek moderatör değişkenler olarak yayım türü ve örneklem grubu düşünülmüştür. Bu kapsamda meta-analize dahil edilen çalışmaların karma etkiler modeline göre alt örneklem grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla şehit aileleri .203, öğrenciler .148, öğretmenler .233, yaşlılar -.097, cenaze işleri personeli .098 ve karma örneklem grubu .165 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunamamıştır ($Q_B=1,577$; $p>0,05$). Buna göre meta-analize dahil edilen çalışmaların örneklem grupları dindarlık psikolojik iyi oluş ilişkisinde moderatör rol oynamadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra yayım türü grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla doktora .193 ve yüksek lisans .118 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için de ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunamamıştır ($Q_B=0,384$; $p>0,05$). Başka bir ifadeyle yayım türü dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisinde moderatör rol oynamamaktadır.

Sonuç

Meta-analize dahil edilen araştırmalardaki verilere göre rastgele etkiler modeline göre etki büyüklüğü pozitif yönlü .142 olarak hesaplanmıştır. Bu etki büyüklüğünün alt sınır değeri .042 ve üst sınır değeri .243 olarak hesaplanmıştır. Bu etki büyüklüğünün zayıf düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Meta-analize dahil edilen çalışmaların karma etkiler modeline göre alt örneklem grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla şehit aileleri .203, öğrenciler .148, öğretmenler .233, yaşlılar -.097, cenaze işleri personeli .098 ve karma örneklem grubu .165 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunamamıştır. Buna göre meta-analize dahil edilen çalışmaların örneklem grupları dindarlık psikolojik iyi oluş ilişkisinde moderatör rol oynamadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra yayım türü grupları için ortalama etki büyüklüğü Fisher z cinsinden sırasıyla doktora .193 ve yüksek lisans .118 olarak hesaplanmıştır. Bu alt gruplar için de ortalama etki büyüklüğü istatistiksel olarak anlamlı bulunamamıştır. Başka bir ifadeyle yayım türü dindarlık ile psikolojik iyi oluş ilişkisinde moderatör rol oynamamaktadır.

Elde edilen bulgular çerçevesinde çalışmada şu önerilerde bulunulabilir:

Bu çalışma genel dindarlık puanı üzerinden gerçekleştirilmiştir. Başka bir ifadeyle dindarlığın alt boyutlarına bu çalışmada yer verilmemiştir. Bu nedenle her bir dindarlık alt boyutunun psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisi ortaya konulmamıştır. Bu bağlamda araştırmacılara dindarlığın alt boyutları ile psikolojik iyi oluş arasındaki etkiye odaklanma önerisinde bulunulabilir. Dindarlık gibi psikolojik iyi oluş da çok boyutlu bir yapıdadır. Bu açıdan yeni yapılacak çalışmalarda psikolojik iyi oluşun boyutları da meta-analize dahil edilebilir.

Kaynakça

- Ayhan, Hatice. *Dini Tutumun Adalet Duyarlılık, Ahlaki Yüreklilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bergin, Allen. "Religiosity and Psychological Well-Being: A Critical Evaluation and Meta-Analysis". *Professional Psychology: Research and Practice* 14/2 (1983), 170-184.
- Borhan, Nilsu. *Intrinsic Religiosity and Spiritual Well-Being as Moderators of The Relation Between Wisdom and Psychological Well-Being in Elderly*. Ankara: The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Master Thesis, 2017.
- Cohen, Louis vd. *Research Methods in Education*. London: Routledge, 6. Basım, 2007. <https://doi.org/10.4324/9780203029053>
- Çarkungöz, Ender - Ediz, Bülent. "Meta-Analizi". *Uludağ Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 28/1 (01 Haziran 2009), 33-37.
- Çınar, Hatice Acar. "Din Görevlilerinin Dini Yönelim Biçimleri ile Psikolojik İyi Oluş Durumları Arasındaki İlişki: Sivas Örneği". *Electronic Turkish Studies* 13/26 (30 Ekim 2018), 1-18. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13986>
- Demir, Ahmet Furkan. *Cenaze ve Defin Hizmetlerinde Çalışan Bireylerin Yaşam Doyumu, Hayatın Anlamı, Psikolojik İyi Oluş, Dini Tutum Algısının Depresyon ve Psikolojik Belirti Düzeyi ile İlişkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dilmaç, Bülent vd. "Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa Çıkma, Psikolojik İyi Olma ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi". *A. Ayten, M. Koç, & A. Ayten içinde, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1/* (2016), 169-186.
- Doğan, Mebrure. *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hackney, Charles - Sanders, Glenn. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 43-55. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00160>
- Harris, Stephanie Joy. *Religiosity and Psychological Well-Being Among Older Adults: A Meta-Analysis*. Carlos Albizu University, 2001.
- Hedges, Larry. "Fitting Categorical Models to Effect Sizes from a Series of Experiments". *Journal of Educational Statistics* 7/2 (01 Haziran 1982), 119-137. <https://doi.org/10.3102/10769986007002119>
- Hedges, Larry - Olkin, Ingram. "Statistical Methods in Meta-Analysis". San Diego, CA, Academic Press., 1985. <https://doi.org/10.2307/1164953>
- Higgins, Julian vd. "Measuring Inconsistency in Meta-Analyses". *BMJ (Clinical Research Ed.)* 327/7414 (06 Eylül 2003), 557-560. <https://doi.org/10.1136/bmj.327.7414.557>
- İkis, Mehmet. *Öğretmenlerde Öz-duyarlılık ile Psikolojik İyi Oluşun Dini Yönelimle Etkileşiminin İncelenmesi (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kaplan Kalkan, İlayda Rahime. *Şehit Ailelerinde Dini Yönelimin ve Algılanan Sosyal Desteğin Psikolojik İyi Oluş ve Travma Sonrası Büyüme ile İlişkisi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karşlı, Necmi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (15 Haziran 2021), 165-194. <https://doi.org/10.21054/deuifd.895059>
- Karşlı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (20 Haziran 2019), 173-205. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. "İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2017), 17-43.

596 | Mehmet Çınar. Dindarlığın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi: Meta-Analitik Bir Çalışma

- Kimter, Nurten. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi* 68 (2016), 299-332.
- Laurencelle, Rhonda vd. "The Relation Between Intrinsic Religious Faith and Psychological Well-Being". *The International Journal for the Psychology of Religion* 12/2 (01 Nisan 2002), 109-123. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1202_03
- Maltby, John vd. "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer". *British Journal of Health Psychology* 4/4 (1999), 363-378. <https://doi.org/10.1348/135910799168704>
- Ryan, Richard vd. "Two Types of Religious Internalization and Their Relations to Religious Orientations and Mental Health". *Journal of Personality and Social Psychology* 65/3 (Eylül 1993), 586-596. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.65.3.586>
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dua Tutumu ile Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (15 Aralık 2014), 157-183.
- Sözer, Ömer Taha. *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu, Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şen, Sedat - Yıldırım, İbrahim. *CMA ile Meta-Analiz Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.
- Temiz, Yunus Emre. *Alçakgönüllülük Dindarlık Psikolojik İyi Olma ve Yaşam Doyumu Değişkenleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Tura, Hatice. *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Vural, Muhammet Enes. *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta Analitik Bir Değerlendirme". ed. Hayati Hökelekli. 65-116. DEM Yayınları, 2017.
- Psychometrica. "Fisher-Z-Transformation". Erişim 15 Temmuz 2021. <https://www.psychometrica.de/correlation.html>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 597- 618

Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet

Spiritually Sensitive Social Service

Vehbi Ünal

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü
Associate Professor, Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Litareture,
Department of Social Service
Sivas / Turkey
vunal@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0003-3827-6339

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 597-618

Cite as / Atıf: Ünal, Vehbi. "Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet [*Spiritually Sensitive Social Service*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (June 2021): 597-618.
<https://doi.org/10.18505/cuid.879254>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: This research seeks an answer to the question of why spirituality is needed in social service. Providing spiritual support resources to the client in overcoming the problems that people face, coping with these problems, making sense of them, and reaching spiritual peace is called spiritually sensitive social service. It can be said that the history of social work is equivalent to the history of humanity. Therefore, especially in the West, the problems experienced in the modernization process, or the dominant paradigm of the period (science-church conflict, rationalization and positivist approach to knowledge) brought a social service discipline and intervention, which was far from spirituality. It can be said that, in the last quarter of the 20th century, the lack of this approach was felt in the West and the studies on this field are accumulating today. In Turkey, there is an obvious gap in this literature. The problem of the present study is why there is a need for spiritually sensitive social service. The gap in the literature on this subject in Turkey indicates the importance of the study. The present study is of a descriptive method based on literature review. Social service is a career that aims to increase the functionality of individuals, families, groups, and societies at micro, mezzo, and macro levels and to strengthen them in overcoming their problems. Therefore, social service helps individuals to overcome problems arising from the individual issues and external factors and to meet resources with opportunities. It is obvious that it is difficult for a social service approach, which is distant from spiritual values, to find satisfactory answers to some of the questions and problems faced by individuals. It is clear that the understanding and practices of social service sensitive to spirituality will play an important role in helping clients overcome problems, make sense of them, and strengthen the individual. This study addresses the necessity of spiritually sensitive social service in four items: First, modern societies are under more threat and fear in comparison with the ones in the past. Therefore, they experience more anxiety, stress, and distrust. While the developments in technology and science offer great opportunities and conveniences to people, they have also manifested some problems that have not been experienced until today. Social service sensitive to spirituality will contribute to the separation of individuals, groups, and communities from the climate of fear they have experienced by activating their current cultural structure and world of belief. Second, modern lifestyle and individualization have isolated people by weakening people's social support systems. Modern lifestyle makes people to experience loneliness. The individualistic and self-centered lifestyle has alienated the individual from social ties and created a perception that one does not need anyone else. Social service that is sensitive to spirituality will increase the quality of life and joy of the individual by eliminating one's loneliness and will help one to look to the future with hope and to overcome one's loneliness. Third, human beings want to make sense of the events and problems they encounter. It would not be wrong to call the modern age "the age of the crisis of meaning". Today's people are experiencing serious crises in terms of making sense of the problems they face. Especially when faced with existential life-threatening factors such as severe illnesses, disability, and death, spirituality has a great impact on overcoming these problems and making sense of life. The efforts of individuals to rebuild the meaning they have lost can only be possible with the provision of social services sensitive to spirituality. Fourth, since the modern social service understanding is human-centered, holistic, and rights-based, the idea that people should be evaluated holistically highlights the necessity of spiritually sensitive social service. Experiencing a dizzying, diverse and, rapid change, today's people live in a complex network of relationships. The inaccuracy of the one-dimensional evaluation of human behavior is better understood today. The individual differences of the clients and their approaches to the problems make it necessary to evaluate the applications for these with a holistic and encompassing perspective. Therefore, the holistic evaluation of human also reveals the necessity of evaluating the spiritual social service within the framework of the rights arising from being human, not as a treat offered to individuals.

Keywords: Sociology of Religion, Spirituality, Social Service, Spiritual Social Work, Loneliness, Signification.

Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet

Öz: Bu araştırma, sosyal hizmette maneviyata niçin ihtiyaç duyulduğu sorusuna cevap aramaktadır. İnsanın karşılaştığı sorunları aşmada, bu sorunlarla başa çıkmada, bunları anlamlandırmada ve manevi huzura erişmede manevi destek kaynaklarının danışana sunulmasına maneviyata duyarlı sosyal hizmet denir. Sosyal hizmetin tarihinin insanlık tarihiyle eş değer olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla özellikle Batı’da modernleşme sürecinde yaşanan sorunlar ya da dönemin hâkim paradigması (bilim-kilise çatışması, rasyonelleşme ve pozitivist bilgi yaklaşımı) bir dönem, maneviyattan uzak sosyal hizmet disiplini ve müdahalesini de beraberinde getirmiştir. Batı’da 20. yy.ın son çeyreğinde, bu yaklaşımın eksikliğini hissedildiğini ve günümüzde bu alanla ilgili çalışmaların yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Türkiye’de ise bu konudaki çalışmaların yetersizliği açıktır. Çalışmanın problemi, maneviyata duyarlı sosyal hizmete niçin ihtiyaç vardır? Ülkemizde konu ile ilgili literatürün yetersizliği çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmanın yöntemi ise literatür taramasına dayalı betimsel bir çalışmadır. Sosyal hizmet mikro, mezo ve makro düzeyde bireylerin, ailelerin, grupların ve toplumların işlevselliğini artırmayı, sorunlarını aşmada onları güçlendirmeyi kendisine hedef edinen bir meslektir. Dolayısıyla sosyal hizmet, bireylerin kendilerinden ve kendileri dışından kaynaklanan sorunları aşmada, kaynaklarla fırsatları buluşturma noktasında yardımcı olur. Manevi değerlere mesafeli olan sosyal hizmet anlayışının bireylerin karşılaştıkları bazı sorulara ve sorunlara tatmin edici cevap bulmasının zorluğu aşıkârdır. Maneviyata duyarlı sosyal hizmet anlayışı ve uygulamalarının danışanlara sorunları aşmada, bunları anlamlandırmada ve bireyi güçlendirmede önemli rol oynayacağı da açıktır. Bu çalışma maneviyata duyarlı sosyal hizmetin gerekliliğini dört maddede ele almaktadır: Birincisi, modern toplumlar geçmişe nazaran daha fazla tehdit ve korku altındadır. Dolayısıyla daha fazla kaygı, stres ve güvensizlik yaşamaktadırlar. Teknoloji ve bilimdeki gelişmeler insana büyük imkân ve kolaylıklar sunarken diğer taraftan onları bugüne kadar yaşamayan bazı problemlerle de karşı karşıya bırakmıştır. Maneviyata duyarlı sosyal hizmet bireylerin, grupların ve toplulukların yaşamış olduğu korku ikliminden onların mevcut kültürel yapısını ve inanç dünyasını harekete geçirecek uzaklaşmalarına katkı sağlayacaktır. İkincisi, modern yaşam tarzı ve bireyselleşme insanın sosyal destek sistemlerini zayıflatarak yalnızlaştırmıştır. Modern yaşam tarzı insanı yalnızlığa itmektir. Bireyci ve ben merkezli yaşam tarzı bireyi toplumsal bağlardan uzaklaştırarak yalnızlaştırmış ve başkasına ihtiyaç duymayan bir algı oluşturmuştur. Maneviyata duyarlı sosyal hizmet bireyin yalnızlığını gidererek yaşam kalitesini ve sevincini artıracak, geleceğe ümitle bakmasında ve yalnızlığını aşmada kendisine yardım sağlayacaktır. Üçüncüsü, insanoglu karşılaştığı olayları ve sorunları anlamlandırmak ister. Modern çağa “anlamlandırma krizi çağı” desek yanlış olmaz. Günümüz insanı karşılaştığı sorunları anlamlandırma noktasında ciddi krizler yaşamaktadır. Özellikle de ağır hastalık, engellilik ve ölüm gibi varoluşsal yaşamı tehdit eden unsurlarla karşılaştığında bu sorunları aşmada ve yaşamının anlamlandırılmasında maneviyatın etkisi büyüktür. Bireylerin kaybettikleri anlamı yeniden inşa etme çabaları ancak maneviyata duyarlı sosyal hizmet sunumu ile mümkün olabilmektedir. Dördüncüsü, modern sosyal hizmet anlayışının insan merkezli, bütüncül, hak temelli olması nedeniyle insanın bütüncül değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi maneviyata duyarlı sosyal hizmetin gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır. Baş döndüren, çok çeşitli ve hızlı bir değişim yaşayan günümüz insanı karmaşık ilişkiler ağı içerisinde yaşamaktadır. İnsan davranışlarının tek boyutlu değerlendirilmesinin yanlışlığı günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır. Müracaatçıların bireysel farklılıkları ve sorunlara yaklaşımları bunlara yönelik uygulamaların da bütüncül ve kuşatıcı bir bakış açısı ile değerlendirilmesini zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla insanın bütüncül değerlendirilmesi, manevi sosyal hizmetin bireylere sunulan bir ikram değil insan olmasından kaynaklı hak çerçevesinde değerlendirilmesi gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Maneviyat, Sosyal Hizmet, Manevi Sosyal Hizmet, Yalnızlık, Anlamlandırma.

Giriş

Sosyal hizmetin tarihi insanlık tarihi kadar eskilere dayandığını söyleyebiliriz. Yardımseverlik ve paylaşım üzerine kurulan sosyal hizmet anlayışında, dini kuruluşlar ve bunların müntesipleri hemen her din ve bölgede çeşitli şekillerde bu hizmetleri sunmuşlardır. Sosyal hizmet insanı merkeze alan bir meslektir. İnsanın sadece maddi boyutunun ele alınıp manevi boyutunun göz ardı edilmesi insana bakışın eksikliğini de beraberinde getirmektedir. Sosyal hizmette insana bütüncül bakış önem arz etmesine rağmen manevi değerlerin ihmali günümüzde bazı sorunların çözümü konusunda sıkıntılar yaşanmasına neden olmaktadır.

Sosyal hizmetin manevi değerlerden kendini uzak tutmasının nedenleri olarak pozitivist bilim anlayışı çerçevesinde yaşamı yalnızca maddeye indirgemeleri, deneysel metotlarla genel geçer değişmez yasa aramaları ve insanların yaşadıkları sorunlara bilimsel ve rasyonel cevap aramaları sayılabilir. Diğer taraftan batıda yaşanan paradigma değişiminin Tanrı merkezli bir dünyadan insan merkezli bir dünyaya/tabiiyata/evrene evrilmesi de maneviyata mesafeli bir sosyal hizmet anlayışında etkin rol oynamıştır.

Oysa sosyal hizmet, yardım mesleği olması ve insani değerleri ön planda tutması açısından diğer mesleklerden farklılaşmaktadır. Hangi inanca sahip olursa olsun insanın özünde var olan yardımlaşmayı, paylaşmayı vb. manevi boyutu görmezlikten gelmek objektif bilim anlayışına da ters bir durum arz etmektedir. Diğer taraftan sosyal hizmetin temelinde, çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalan, sorununu çözemeyen, bu sorunların altında ezilen danışanların/müracaatçıların güçlendirilmesi vardır. İnsanların görünmeyen güçlü yanları olan maneviyat potansiyelinin sosyal hizmette müracaatçı lehine kullanılması önemlidir. Aynı zamanda sosyal hizmet kaynaklarla fırsatları buluşturma üzerine kurgulanmış bir disiplindir/meslektir. Kültürümüzde maneviyatın önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. O halde manevi değerler gibi bireyi güçlendirecek kaynaklar var ise bunlar niçin müracaatçı ile buluşturulmasın? Müracaatçıların, yaşadığı sorunların birçoğuna manevi bir açıklama ve anlam arayışına girdikleri gözlenmektedir. İşte maneviyata duyarlı sosyal hizmetler bu arayışlara bir cevap niteliğinde olacaktır.

Maneviyatın sosyal hizmetteki önemine karşın ülkemizde yeterli ilgiyi görmediği bilinmektedir. Bu çerçevede bu çalışmada sosyal hizmette maneviyata duyulan ihtiyacın gerekliliğine dair gerekçeler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda çalışmamızda, sosyal hizmette maneviyatın gerekliliği, başka bir ifadeyle manevi sosyal hizmete niçin ihtiyaç duyulmaktadır? sorusuna cevap aranacaktır.

Manevi değerlere mesafeli olan sosyal hizmet anlayışının aşağıdaki karşılaşılan sorunlara ve sorulara tatmin edici cevap bulmasının zorluğunu belirtelim. Biricik evladını küçük yaşta kaybeden annenin yanan yüreğini hangi anlayış teselli edecektir? Çocukları tarafından bir köşede yapayalnız bırakılan babanın yüreğinde kopan fırtınalar nasıl dindirilecektir? Engelli doğacağı bebeğinin haberini alan ebeveynin ruh halini teskin edecek şey nedir? Genç yaşta kanser olan bir bireyin bu durumu nasıl anlamlandırılacaktır? Deprem felaketi sonrasında ailesini ve tüm kazancını kaybeden bir insanının yarasına ne merhem olacaktır? Bu tür sorunlar neden benim başıma geldi? vb. çeşitli soruları çoğaltabiliriz. Şüphesiz maneviyat, sihirli değnek değildir ama bu tür sorunlara kapı aralama ve aşmada, aynı zamanda bunları anlamlandırmada, bireyi rahatlatmada ve teskin etmede sosyal hizmet uzmanlarına ve danışanlara yardımcı olacağı açıktır.

Çalışmamızın problemi, sosyal hizmette maneviyatın gerekliliği, başka bir ifadeyle maneviyata dayalı sosyal hizmete niçin ihtiyaç duyulmaktadır? sorusudur. Bugünkü toplumlarda sosyal hizmet sunumunda maneviyata daha fazla ihtiyaç duyulduğu çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Ülkemizde sosyal hizmet çalışmalarında maneviyata fazla yer verilmediği, konu ile ilgili literatürün yetersizliği, çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmanın yöntemi ise literatür taramasına dayalı betimsel bir çalışmadır. Ülkemizde konu ile ilgili; I. Mathews'ın *Sosyal Hizmet ve Maneviyat* ve H. Apak'ın doktora çalışması olan *Sosyal Hizmet*

ve *Maneviyat* adlı eserleri dikkat çekmektedir. Yine Apak'ın Güçlendirme ve *Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet*, A. Albayrak vd.'nin *Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar*, Z. Karataş'ın *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Yaklaşımı* isimli çalışmaları da alanda yapılan çalışmalar arasındadır.

1. Sosyal Hizmet ve Maneviyat

1.1. Sosyal Hizmet

Modern yaşam şekli insanın bir taraftan yaşam tarzını kolaylaştırırken diğer taraftan sorunları da beraberinde getirmiştir.¹ Artan bu sorunlar sosyal hizmet mesleğinin de ön plana çıkmasına neden olmuştur. Sosyal hizmet, insanı merkeze alan yardımlaşma ve paylaşma üzerine kurulan, tüm insanlara sosyal güvenlik ve refahın paylaşımı konusunda sosyal adaleti gerçekleştirmeyi kendine ilke edinen bir disiplindir/meslektir.

Sosyal hizmetler; "kişi ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddi, manevi ve sosyal yoksunluklarının giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunlarının önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünü"² olarak tanımlanmaktadır.

Amerikan Ulusal Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği (NASW) sosyal hizmetin amaçlarını;

- 1) Sosyal hizmet uygulamasının odağı insandır. Dolayısıyla insanın problem çözme sürecini ve baş etme kapasitesini geliştirmek,
- 2) İnsanları kendilerine kaynak, hizmet ve fırsat sağlayan sistemlerle ilişkilendirmek,
- 3) Refah politikasını geliştirmek,
- 4) İnsan ve toplum refahını artırmak olarak sıralamıştır.³

1.2. Maneviyat

Türk Dil Kurumu *manevi* kelimesini "görülmeyen, duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel, maddî olanın karşıtı"⁴ olarak; kavramsal anlamda ise, "manevi-ruhsal hayatla ilgili olan ve maddi olmayan bütün varlık ve kavramları" ifade etmektedir.⁵ Cook, maneviyat kavramının çok çeşitli anlamlarda kullanıldığını, kelimenin anlamı konusunda kafa karışıklığı olması nedeniyle 13 farklı tanımının olduğunu, en çok da *ilişkililik ve aşkınlık* anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca maneviyatın yüzyıllar içerisinde Tanrı ile etkileşim, insan deneyiminin psikolojik yönü, din ve dindarlığa göstermek için ve günümüzde de birçok dilde dinî ve din dışı olarak kullanıldığını belirtmektedir.⁶ Bu kullanım dolayısıyla maneviyat kavramı *kutsal arama süreci*⁷ olarak tanımlanmaktadır. Apak ise, maneviyat konusunda yapılan çalışmalarda maneviyatın; büyük güç veya Tanrı ile bağlantı aşkınlık; yaşama verilen anlam ve amaç; bireyin kendisine veya başkalarına bağlılık ve ilişkisi; koşulsuz sevgiyle bağlanma; bireyin dünya ile ilişkili inançları şeklinde sınıflandırıldığını öne sürmektedir. Apak, tüm tanımların ortak

¹ Vehbi Ünal, *Modernliğin Diğer Yüzü ve Dezavantajlı Gruplar* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2020), 9.

² Sosyal Hizmetler Kanunu (SHK). *Resmî Gazete* 18059 (27.5.1983), Kanun No. 2828/md.3.

³ Charles Zastrow, *Sosyal Hizmet Giriş* (Ankara: Nika Yayınevi, 2013), 18-19.

⁴ Şükrü Hâluk Akalın vd., "Manevi", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1619.

⁵ Yusuf Genç ve Ali Seyyar, "Manevi", *Sosyal Hizmet Terimleri* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2010), 478.

⁶ Christopher Charles Cook "Addiction and Spirituality", *Addiction*, 99/5 (2004), 539-551.

⁷ Kenneth I. Pargament ve Mahoney Annette, "Spirituality: Discovering and Conserving the Sacred", *Handbook of Positive Psychology* (ed: Charles R. Snyder-Shane J. Lopez) (Oxford: Oxford University Press (2002), 647.

noktasının ise; aşkınlık, anlam arayışı, bağlılık, ilişki ve inanç boyutları olduğunu belirtmektedir.⁸

Maneviyat, aslında sosyal hizmetlerde insanın yitirdiği ruhu araması ve beden ruh ikiliğine son vermesi için ruh dolu bir çağrıdır.⁹ Maneviyat insanın hayatına anlam ve gaye sağlayan bir etkidir. Maneviyat hem dünya görüşümüzü hem de hayatımızı kuşatan bir unsur olup doğrudan bizim değer temelimize alakalıdır. Ayrılmaz parçamız olan ve asla kendilerinden sapmayacağımız inançlar, değerler ve ahlaktır. Başka bir ifadeyle maneviyat, bizim ahlak yasamız ve ahlak pusulamızdır. Bu husus dini inançlar tarafından aydınlatılmış olabileceği gibi tamamen seküler de olabilirler.¹⁰ "Tinsellik ya da maneviyat bireyin var oluşunun anlamını açıklar. Dolayısıyla burası bireyin, yaşamın anlamını ve amacını yakaladığı yerdir. Bu alan inanılan üstün güç ile kurulan özel ve gizil ilişki ya da bireyin doğayla, sanatla, müzikle, ailesiyle, sosyal çevresi ile kurduğu, değer ve inanç atfettiği bir ilişki de olabilir. Kuşkusuz bunların toplamı bireyin yaşamını anlamlandırmasını sağlayan unsurlar olarak görülebilir."¹¹

Maneviyat; insanın hayatını, ilişkilerini, mutlak gerçekliği anlamlandırmanın yanında aynı zamanda belirli bir amaca yönelme gayreti olduğu konusunda fikir birliği olduğu görülmektedir.¹² Literatür çalışmalarına baktığımızda manevi kavramının genelde iki şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisinde din, dine bağlılık, dindarlık, Tanrı ile ilişki, aşkınlık bağlamında kullanılırken diğesinde ise din ile ilişkilendirilmeden bağlanma, saygı, anlam, gaye, kabul, onay gibi daha çok bireysel ve toplumsal değerlere ve kabullere dayandırılmaktadır. Kısaca maneviyat, bireyin dinî olduğu kadar dinî olmayan inançlarını da ifade eden geniş bir kavramdır. Bizim buradaki kullanımımızın ise her ikisini de kapsayacak şekildedir.

Maneviyat, dünyaya olaylara ve hayata bakışımızı şekillendiren, geleceğe ümit açılan, sorunları aşmada dayanma gücü kazandıran, insan ilişkilerini düzenleyen, karmaşık sorunlar yumağını anlamlandıran inançlardır. Kısaca maneviyat, bireyi hayata bağlayan etkenlerdir.

1.3. Sosyal Hizmette Maneviyat

Her ne kadar sosyal hizmetin doğuşunda dini inançların etkisinin fazla olduğu bilinse de¹³ özellikle 1960'lı 1970'li yıllara kadar görmezlikten gelinmiştir. Günümüzde ise Batı ülkelerinde sosyal hizmet çalışmalarında maneviyatın yer aldığı belirtmekle birlikte ülkemizde sosyal hizmet eğitim ve uygulamalarında maneviyatın yer aldığını söyleyemeyiz.

Canda ve Furman, ABD'de maneviyata duyarlı sosyal hizmetler alanında yapılan çalışmaları üç döneme ayırmıştır: Birinci dönem; 19. yy. kadar süren sosyal hizmet ve refah çalışmalarının tamamı çeşitli dini kuruluşlar tarafından gerçekleştirilmekteydi. 1920'lerden 1970'lere kadar süren ikinci dönemde ise sosyal hizmet çalışmaları dinden arındırılmış, profesyonel, bürokratik ve merkezleşmiş bir organizasyon şeklinde verilmiştir. Üçüncü dönem ise, 1980'lerden itibaren maneviyata ilginin yeniden arttığı bir evredir.¹⁴ Bu dönemlerin diğer Batı ülkeleri içinde geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ülkemizde ise bu çalışmaların benzer iki dönemi yaşadığını üçüncü dönem açısından hala yetersiz olduğunu ifade edebiliriz. Şüphesiz

⁸ Hıdır Apak, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018), 29.

⁹ Emrah Akbaş, *Sosyal Çalışmada Çağdaş Eleştirel Perspektifler* (Ankara: SABEV Yayınları, 2014), 117.

¹⁰ Ian Mathews, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, çev. Nebile Özmen (İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 25-27.

¹¹ Tarık Tuncay, "Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik", *Sağlık ve Toplum*, 17/2 (2017), 14.

¹² Emel Yeşilkayalı, "Sosyal Çalışmada Maneviyata Duyarlı Müdahale", *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 53, 2016, 227-237.

¹³ bk. Durmuş Aydın, "Dünyada Sosyal Hizmetin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Uluslararası Sosyal Hizmet", *Sosyal Hizmet Tarihi*, ed. Recep Çelik (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 13; Zastrow, *Sosyal Hizmet Giriş*, 3; Mathews, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 40; Apak, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 57.

¹⁴ Canda, Edward R. vd., *Spiritual Diversity in Social Work Practice*, New York, Free Press (1999), 145; Mathews, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 40.

bunda etkili olan faktör sorunlara ahlaki açıklamalardan ziyade modern toplumun seküler anlayışıyla, bilimsel ve rasyonel açıklamalarla yaklaşım tarzı sunulmuş olmasıdır.¹⁵

Maneviyata duyarlı sosyal hizmet çalışmalarının öncelikli hedef kitlesi (dezavantajlı gruplar) engelliler, yaşlılar, hastalar ve bunlara bakanlar, şiddet mağdurları, göçmenler, doğal afet mağdurları, madde bağımlıları, kayıp yaşayanlar, kimsesiz çocuklar, mahkûmlar ve yakınları, yoksullar ve iletişim sorunu yaşayan aileler, terör mağdurları ve şehit yakınlarıdır. Bu tür gruplar özellikle güçlendirme çerçevesinde danışmanlık hizmetlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Anlam arayışı içerisinde bulunan bu gruplara yönelik manevî odaklı destek hizmetleri günümüzde daha fazla hissedilmektedir. Maneviyata duyarlı sosyal hizmet, "pozitivist ve seküler bir anlayışla sunulan sosyal hizmet müdahalesinin mesleki etik ilkelerine ve disiplinine uygun bir şekilde maneviyatla bağlantısı kurularak, sorunlarla başa çıkmada etkili olacağı düşünülen manevi destek kaynaklarının müracaatçının yararına sunmayı amaçlayan sosyal hizmetin yeni bir yaklaşım alanıdır."¹⁶ Maneviyata duyarlı sosyal hizmet, bireylerin karşılaştıkları sorunları aşmada manevi destek kaynaklarını onların yararına sunmaya denir. Bu destek hizmetleri ve kaynakları bireylerin amaçları, değerleri, hayata bağlayan ümitleri olabileceği gibi kişinin dini inancı, ibadeti ve duası da olabilir.

Maneviyata duyarlı sosyal hizmete; maneviyat odaklı sosyal çalışma müdahalesi, manevi temelli sosyal hizmet, manevi sosyal hizmet, sosyal hizmette maneviyat, dini/manevi danışmanlık gibi farklı isimlendirmeler verilmektedir. Bütün bu isimlendirmelerin hepsinin ortak özelliğinin sosyal hizmet sunumunda/müdahalesinde ve sorunların çözümünde bireyin, inanç dünyasına ve bireyin yaşadığı kültürel değerlere önem verilmesi ve danışanların (hizmet alıcıların) manevi yanına odaklanması gerektiği hususunun vurgulanmasıdır.

Sosyal hizmetin kökeni manevi değerlere dayanmasına rağmen disiplin olarak maneviyata mesafeli, bilimsel ve insancıl gelenekler üzerine çalışmayı yönelmiştir. Fakat maneviyat her insanın hayatının önemli bir parçasıdır. Ailede ve toplumda yaşanan şiddet, kumar, madde bağımlılığı vb. sorunlar aslında bireydeki içsel tükeniş duygusudur, nedeni ise manevi sıkıntılardan kaynaklanan sevgi ve şefkat eksikliğine dayanmaktadır.¹⁷

Sosyal hizmetin muhatapları ise engelli, yaşlı, yoksul, yetim, kimsesiz, toplumun hassas, kırılabilir, incinebilir başka bir ifadeyle dezavantajlı kesimleridir. Bu neden benim başıma geldi? Niçin oldu? Sorularına dokunacak, çeşitli açılımlar ve anlamlar getirecek olan, maneviyata duyarlı sosyal hizmet olacaktır.

Kısaca, karşılaşılan sorunları aşmada, bunlarla başa çıkmada, bu sorunları anlamlandırmada ve manevi huzura erişmede manevi destek kaynaklarının danışana/müracaatçıya sunulmasına manevi sosyal hizmetler ya da maneviyata duyarlı sosyal hizmet denir.

2. Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmetin Gerekliği

Günümüz toplumları çok hızlı değişim yaşayan toplumlardır. Bu değişimin getirdiği sorunlar da sürekli değişmektedir. Bu değişen toplumsal sorunlara ve ihtiyaçlara çözüm aramada ise sosyal bilimcilere büyük görev düşmektedir.

Maneviyatın bireyin yaşamına olumlu etkileri göz önüne alındığında sosyal hizmette özellikle danışmanlık süreçlerine maneviyat ve din unsurlarının dahil edilmesinin olumlu

¹⁵ Michael Kim Zapf, "Profound Connections Between Person and Place: Exploring Location, Spirituality, and Social Work." *Spirituality and Social Work: Selected Canadian Readings* (Toronto: Canadian Scholars, 2007), 231.

¹⁶ Zeki Karataş, "Manevi Temelli Sosyal Hizmet Yaklaşımı", *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 9.

¹⁷ Mo Yee Lee vd. *Integrative Body-Mind-Spirit Social Work: an Empirically Based Approach to Assessment and Treatment* (Oxford University Press, 2018), 171. akt., Apak, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 60.

604 | Vehbi Ünal. Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet

katkıları sağlayacağı açıktır.¹⁸ Hodge, maneviyat odaklı bir yaklaşımın neden benimsenmesi gerektiğini altı maddede sıralamıştır. Bunlar:

- 1) Mesleki etik ilkelere uymayı sağlamak,
- 2) Müracaatçının temel insan haklarına saygı göstermek,
- 3) Müracaatçının bağımsız kararına saygı göstermek,
- 4) Problemleri çözmek ya da bunlarla başa çıkmayı kolaylaştırabilecek güçlerini belirlemek,
- 5) Kültürüne uygun hizmetleri belirlemek,
- 6) Çeşitli akreditasyon kurulları ve mesleki organizasyonlar tarafından ifade edilen iyi uygulamalarda gerekli mesleki standartları sağlamaktır.¹⁹

Mathews ise, sosyal hizmette maneviyatın gerekliliğini; bireylerin daha sağlıklı olması, bilimin, mantığın ve rasyonalizmin yetersizliği, bütüncül değerlendirme, hizmetten yararlananların manevi ihtiyaçlarının tanınması ve dikkate alınması olarak sıralamaktadır.²⁰ Bireylerin psikolojik refahı açısından manevi inanç ve pratikler, dine verilen önem ve inançlıktan kaynaklanan rahatlık ve iyimserlik önemli bir etkidir.²¹ Bunların sosyal hizmette kullanımını, müracaatçıların üstün yararı ve iyilik halinin artmasına katkı sağlayacağı açıktır.

Tüm bunları birlikte değerlendirdiğimizde toplumsal değişimle birlikte artan ihtiyaçlara ve sorunlara çözüm arayışı çerçevesinde maneviyata duyarlı sosyal hizmetin gerekliliğini dört madde de toplayabiliriz.

2.1. Modern Toplumda Artan Risk ve Tehlikeler Bireyi Güvensizliğe ve Kaygıya İtmektedir

Modern teknoloji ve bilimsel bilginin verdiği imkânlarla günümüz insanı birçok imkânsız denilen işleri oturduğu yerden kısa sürede yapabilmekte, canının istediği şeylere ulaşabilmekte ve sağlıkla ilgili birçok sorunu çözebilmektedir. Ancak bu yüksek yaşam standardı ruhsal ve manevi hayatı gerçekleştirilmekte başarılı olamamıştır. Bilim ve teknolojideki bu hızlı değişim bireylerde yabancılaşma, sosyal dışlanmaya neden olmakta ve insanların *güvensizliğini* ve *kaygılarını* arttırmaktadır.²² Teknoloji ve bilimdeki gelişmeler insana oldukça büyük imkânlar sunarken diğer taraftan insanın yaşamını derinden etkileyen korku, belirsizlik, kaygı, güvensizlik sorununu da beraberinde getirmektedir. Bölgemizde ve dünyanın diğer bölgelerinde son 30 yıl içerisinde yaşanan şiddet, terör olayları ve savaşlar güvensizlik ortamının yaşanan gerçekleri olarak karşımızda durmaktadır. Gerek bireysel riskler (hastalık, engellilik, suç vb.) gerekse toplumsal riskler (afet, savaşlar, biyolojik ve nükleer silahlar) bireylerde korku, kaygı ve endişe meydana getirmektedir. Bireyler yaşadıkları olumsuz durumlar karşısında bunları aşmak, korku ve endişeyi azaltmak, güçsüzlük ve olumsuzluklarla daha kolay başa çıkmak amacıyla bir arayış içerisinde oldukları gözlemlenmektedir.

¹⁸ Melih Çoban, "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği", ed. Ali Ayten vd. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 129.

¹⁹ David R. Hodge, *Spiritual Assessment in Social Work and Mental Health Practice* (New York: Columbia University Press, 2015), 30 ; akt. Emel Yeşilkayalı, "Maneviyat Odaklı Sosyal Çalışma Müdahalesinde Değerlendirme". *Sosyal Bilimler: Yeni Bir Başlangıç (ICHACS)*, ed., Tufan Çötök ve Yusuf Dobra (Knjiga-Sarajevo, 2016 b), 76.

²⁰ Mathews, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 30-35.

²¹ Mary Thomas Burke vd. *Religious and Spiritual Issues in Counseling* (New York: Brunner-Routledge, 2005), 136; akt.: Çoban, "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi", 129.

²² Ünal Şentürk, "Modern Toplumların Öne Çıkan İki Sorunsalı: Güvensizlik ve Kaygı", *38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler-Kültürel Değişim, Gelişim ve Hareketlilik 2/2* (2007), 717-738.

Modern yaşam tarzı, günümüz insanının geleceğine ilişkin endişe ve korku inşa etmiştir. Modern öncesi dönemin insanı korkunun ve endişenin ne olduğunu anlayamadığı bazı olaylara bağlayarak ya da kutsallık atfederek rahatlarırken, günümüz insanı bu tür tecrübelerle yüzleşmek zorunda kaldığı için ciddi şaşkınlık yaşamaktadır. Teknolojik imkânlar, kişilik bölünmesine yol açan güvensizlik, umutsuzluk, yetersizlik ve doyumsuzluk gibi duyguları geliştirmiştir. İnsanoğlu kendi kontrolünde tuttuğu gücün altında kalarak ezilmiş ve zayıflamıştır.²³

Modernleşmenin geleneksel kurumları, anlam haritalarını ve değerler sistemini sarsması bireyi güvenli dünyadan yoksul bırakarak evrendeki yeri açısından güvenlikten de yoksun bırakmıştır.²⁴ Günümüzde yaşanan güvenlik sorununun modernliğin bir sonucu olduğunu belirten Ulrich Beck, geleneksel toplumlarda tehlikenin boyutunun sadece bireyi kuşattığını, günümüz toplumlarında yaşanan riskin, tehlike ve tehditlerin küreselleştiğini tüm insanları tehdit ettiğini belirtmektedir.²⁵ Günümüzde insanlar nereden geldiği belli olmayan âdeta bir korku ikliminde yaşamaktadırlar. Yaşanan tehlike ve belirsizlikler insanları sürekli tedirgin etmektedir.

Dünyanın her yerinde yayılan şiddet ve terör olayları, masum insanları ölmesine yol açarak hedef seçtiği mekânda ve dünyada *ontolojik güvensizlik* duygusunu yaymakta ve günlük yaşamı tehdit etmektedir.²⁶

Toplumda yaşanan kargaşa ile bireyin geleceğe yönelik endişeleri ve kaygıları kişide gerginlik meydana getirmektedir. Bu durum ise bireyde gerginlik, saldırganlık ve şiddet olaylarını doğurmaktadır. Riskler tarihin her döneminde olmuştur. Tabiat kaynaklı sel, yangın, fırtına ve heyelan, tabiatın *verdiği* riskler iken günümüzdeki riskler *verilen* değil; bizzat insanın kendisinin *ürettiği* risklerdir. Üretilir olması, önleminin alınmasını güçleştirdiği gibi zaman ve mekânla sınırlandırılmaması, sorumlusunun bulunmaması geçmişteki benzerlerinden ayırmaktadır. İnsanın yaşam alanının kuşatan tüm bu riskler, insanı yaşadıklarına ve yaşayacaklarına karşı bir *güvensizlik ve kaygı* durumu oluşturmaktadır.²⁷

Modern toplumlar risk toplumlardır. Ani kayıplar, engellilik, ölüm, suç, savaş, nükleer tehditler, çevre felaketleri, terör olayları, yıkım, afetler vb. riskler geleneksel toplumlardan daha fazla insanın hayatında yer almaktadır. Bu durum bireyi daha fazla kaygı, stres ve güvensizliğe itmektir. Dolayısıyla bu sorunlar insanın sığınacak güvenli bir liman arayışını da beraberinde getirmektedir. Bu duruma anlamlı cevap veren ve güvensizliği giderecek bireyin/grubun/toplumun manevi dünyası olmaktadır.

Maneviyata duyarlı sosyal hizmet, bireyin yaşadığı korku, kaygı ve güvensizlik gibi bu tür durumlarda bireye teselli verecek, bireyin mevcut kültürel yapısını ve inanç dünyasını harekete geçirerek profesyonellerin yardımı ile bu sorunları aşmada yardımcı olacağı açıktır. Zira cezaevinde kalan mahkûmlar, kanser hastaları, engelliler ve madde bağımlıları ile yapılan çalışmalarda bu grupların tinsel/manevi değerlere yöneldiği ve başa çıkmada maneviyata yönelindikleri görülmektedir. Certel'in mahkûmlar üzerinde yaptığı çalışmada cezaevinde bulunanlarda olumlu yönde dini değişim yaşayanların oranının % 35,4 olduğu görülmektedir.²⁸ Bu gibi durumların insanları manevi arayışa yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan özellikle kanser hastaları üzerinde gerek Batı'da gerekse ülkemizde yapılan çalışmalarda araştırmacılar kanserle başa çıkma sürecinde hastalarda belirsizliğin azaltılmasında, duygu-

²³ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 8.

²⁴ Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik, Toplum Bilim Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 53.

²⁵ Ulrich Beck, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 14.

²⁶ Fuat Keyman, "Kapitalizm-Oryantalizm Ekseninde Küreselleşmeyi Anlamak: 11 Eylül, Modernite, Kalkınma ve Öteki Sorunsalı", *Doğu Batı*, 19/ (2002), 30.

²⁷ Ünal Şentürk, *Güncele Dipnotlar, Bireyden Toplumla Sosyolojik Dönüşümler* (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016), 190-195.

²⁸ Hüseyin Certel, *Suçlularda Dine Dönüş* (Ankara: Nobel Yayınları, 2009), 149.

sal desteğin ve hastalığın anlamlandırılmasında manevi değerlerin önemli bir etken olduğunu²⁹ tespit etmişlerdir. Söz konusu araştırmalarda varoluşsal kriz yaşayan hastaların baş etme yeteneğinde önemli rolü olduğu ve sığınacak bir liman olarak görüldüğü ortaya konmuştur.³⁰ Ünal tarafından yapılan engellilerle ilgili çalışmada engelliler genel olarak engelliliği (%81,1) *sinav* olarak değerlendirmekte ve sorunlarını aşmada manevi değerlere (dua, ibadet, Kuran okuma vb.) sığındıkları görülmektedir.³¹ Yine madde bağımlıları ile yapılan çeşitli çalışmalarda bağımlılıktan kurtulmada inancı merkeze alan yardım yaklaşımının önemli olduğu,³² ayrıca bu yaklaşımın madde bağımlılığını azaltıcı bir etkiye sahip olduğu gözlenmiştir.³³ Nitekim Genç ve Durğun'un sağlık çalışanları (doktor, hemşire, ebe, sağlık memuru ve sağlık lisansiyerleri) üzerinde yaptığı çalışmada da bakım hizmetlerinde manevi desteğin önemli olduğu, hastaların manevi, ihtiyaçlarına cevap verebilmenin tedavi ve bakım hizmetlerinin bir parçası olduğu gözlenmiştir.³⁴

Bulgulardan da anlaşılacağı gibi suçluların dine yönelmesi, kanser hastalarının hastalıkla başa çıkmada manevi değerlere sarılması, engellilerin engelliliklerini dini terminoloji ile anlamlandırmaları, bağımlıların bağımlılıktan kurtulmada inanç merkezli yardım yaklaşımına yönelmeleri, maneviyata duyarlı sosyal hizmetin önemini göstermektedir. Yine sonuçlardan maneviyatın insanın varoluşsal durumunu tehdit eden tehlike ve risklere karşı ümit aşılması, bireye yeni bir sayfa aralaması, insanların başa çıkma ve gelişimsel yeteneklerini güçlendirmesi sebebiyle sosyal hizmette gerekliliğini göstermektedir.

Gerek ilahi dinler gerekse ilahi olmayan dinlerin ortak söylemi, bireyin yaşamının herhangi bir döneminde karşılaşılabilecek muhtemel olan korkutucu kronik hastalıkla mücadele durumunda bireye rahatlama, uyum ve iç huzuru sağlayarak, yaşamın yeniden anlamlandırılmasında ve ruhsal bütünlüğün korunmasında önemli işlev yerine getirmektedir.³⁵

Sosyal hizmet bir psiko-sosyal yardım mesleğidir. Hizmet alanı; yoksullar, engelliler, sokak çocukları, suçlular, yaşlılar, korunmaya muhtaç çocuklar, evsizler, mülteciler, doğal afet mağdurları gibi geniş bir kesimden oluşmaktadır.³⁶ Bu gruplara hassas, kırılgan, risk altında ve dezavantajlı gruplar da denmektedir. Bu gruplar toplumun diğer kesimlerinden daha fazla umutsuzluk, çaresizlik, korku, anksiyete, yalnızlık, yokluk, güvensizlik ve risk yaşamaktadır. Dolayısıyla bunların daha fazla psiko-sosyal ve manevi/tinsel ihtiyacı olduğu da açıktır. Bunların yaşamış oldukları yoksunlukların ve risklerin azaltılmasında maneviyata duyarlı sosyal hizmete daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.

Diğer taraftan sosyal hizmetin toplumsal değişimden kaynaklanan sorunlara çözüm arayışları çerçevesinde ortaya çıkan bir meslek olduğunu düşündüğümüzde bu değişimin günümüzde çok daha derin ve fazla kişi, grup ve toplulukları etkilediği açıktır. Bu sorunların

²⁹ Ingela C. Thuné-Boyle vd. "Do Religious/Spiritual Coping Strategies Affect Illness Adjustment in Patients With Cancer? A Systematic Review of The Literature", *Social Science & Medicine* 63/1 (2006), 151-164.

³⁰ Ahmet Albayrak vd. "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40, (2019), 349-376; Nihal Bostancı Daştan ve Sevim Buzlu, "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım", *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 3 /1 (2010), 73-78.

³¹ Vehbi Ünal, "Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1457-1482.

³² Orhan Gürsu, "Madde Bağımlılığı ve Din: HİGED Örneği", *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 5/1 (2018), 37-54.

³³ Çoban, "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık", 128; Harun Işık, "İnanç ve Maneviyatın Rehberliğinde Suç Azalmanın İngiltere ve Türkiye'de Karşılıklı Olarak Değerlendirilmesi", *Türkiye'de Denetimli Serbestlik 10. Yıl Uluslararası Yaklaşımlar Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 2015), 340-351.

³⁴ Yusuf Genç ve Arif Durğun, "Manevi Bakımın Gerekliliği ve Bakım Hizmeti Veren Meslek Elemanlarının Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri", *Electronic Turkish Studies* 13/9 (2018), 45-66

³⁵ Tuncay, "Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik", 15.

³⁶ Elif Gökçeçarlan Çifci ve Hasan Hüseyin Altınova, "Sosyal Hizmet Eğitiminde Yaratıcı Drama Yönteminin Öğrencilerin Empati Becerisine Etkisi", *Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1 /2 (2012), 133-149.

çeşitliliği, her bir grubun ihtiyaçlarının farklılığı göz önüne alındığında yine maneviyata duyarlı sosyal hizmetin gerekliliğini bizlere göstermektedir.

2.2. Modernleşme Sürecinde Bireyciliğin Getirdiği Yalnızlık Olgusu İnsanı Korumasız Bırakmıştır

İnsan sosyal bir varlıktır. Bu durum insanlar arasında organik bir dayanışmayı gerekli kılmaktadır. İnsan ihtiyaçlarını da toplum içerisinde gidermek durumundadır. Geleneksel toplumlarda aile, akraba, komşu ilişkileri daha sıcak ve samimi, aidiyet duygusu yüksek iken modern toplumda bireyler bu bağlamda korumasız ve yalnız kalmıştır. İngiltere’de yalnızlıktan sorumlu bakanlık kurulması, yalnızlık olgusunun Batı ülkelerinde yaşanan boyutunu göstermektedir. Modern yaşam tarzı insanı adeta yalnızlığa itmektedir. Yalnızlığın nedenlerini ise; bireyin kendini yeterli görmesi, aile ilişkilerinin ve sosyal çevrenin zayıflaması, teknolojik ve iletişim araçlarının artması sonucu başka kişilere ihtiyaç duymama duygusu, değerlerdeki aşınma, paylaşma ve yardımlaşma duygularının azalması, ayrımcılık, dikey mimari yapılaşma vb. olarak sıralayabiliriz.

Bireycilik, bir taraftan bireyin üstün değerini, saygınlığını, özgürlüğünü, eşitliğini, kendini gerçekleştirme teşvik ederken, aynı zamanda bireyi çevreleyen dışsal, ailesel ve sosyal kurumların kısıtlamalarından korumasıdır.³⁷ Bireyciliğin bireyselleşmeye götürmesi, tüm *şeylerin* temel ölçütü olarak insanın kendisini merkeze yerleştirme Tanrıya, tabiata, olaylara bakışını değiştirmiştir.

Varlığı anlamlandırma çabası ve olayları kontrol altına alma eğilimi, insanla birlikte var ola gelmiştir. Modern dönem öncesi insanlar, tabiat şartları ve hayatın acımasızlığı karşısında teslimiyetçi bir anlayışa sahip iken aynı zamanda onların huzurlu ve kendilerini hayata bağlayan amaçları vardı. Onlar, zorluklar karşısında ayakta durabiliyor ve üstesinden gelemediği pek çok sorunu samimiyetle güvendiği, kutsallık atfettiği ilahi bir güce havale ederek rahatlıyorlardı. Bu tarz anlayışın kaynağı kutsal olandan ve dinden gelmekteydi. Ancak modernleşme ile birlikte birçok değer gibi maneviyatın da kurban edildiğini görmekteyiz. İdeolojik yaklaşımlar, maneviyatı dışlamakla modern insanın yalnız başına aşamayacağı varoluşsal sorunlarla baş başa bırakmakta ve onu kendisine ve çevresine yabancılaştırmaktadır.³⁸

İnsanların dünya ve kendileri üzerindeki denetimi ellerine alma arzusuyla birlikte önceden kader olarak görülen her şey günümüzde seçme konusu haline gelmiştir. Bu durum bir taraftan insanı özgürleştirirken yani modernite insana seçme ve özgürlük fırsatı sunarken diğer taraftan bunlar insan tarafından *yüksek bir bedel karşılığında* alınır. Sosyal bilimciler bu bedele *anomi* adını vermekteler. Anomi, “bireyin evren ve diğer insanlarla istikrarlı ve güven verici bağlarından kopma, hayatını yönlendirmesine yetecek anlamlardan ve değerlerden yoksun hale gelme, korumasız kalma halidir.”³⁹

Sanayileşme ve kentleşme insan ilişkilerini önemli bir şekilde etkilemiştir. Teknolojideki gelişmeler uzakları yakın ederken, yakınları da uzaklaştırmıştır. Kentte ev ile iş yaşamı arasında ki hızlı yaşam temposu, sosyal çevre ile olan ilişkileri zayıflatmıştır. Yine kentte kurulan ilişkiler ağı sıcak değil mesafeli ve resmidir. Sürekli koşuşturmanın getirdiği mekanik yaşam tarzı, yüzeysel insan ilişkileri ve toplumsal hareketlilik insanları toplumsal bağlardan uzaklaştırarak yalnızlığa itmiştir.

Berger’in ifadesiyle “modern dönem öncesi insanı her taraftan kuşatan ilahi varlıklar bir bir yok oldu. Tanrısal varlıklarla ve kuvvetlerle dolu olan evren artık boş, soğuk ve mate-

³⁷ Selda Ersöz, *Modernliğin Bireyciliği ile Yaşam Politikalarında Beliren Bireyselleşmenin Arasındaki Farkın İlişkiseliliği* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 44-45.

³⁸ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 7-8.

³⁹ Çiftçi, *Din ve Modernlik*, 54.

matiksel düzendir. Sekülerleşmenin başlamasıyla evrendeki ilahi bütünlük ve anlam kaybolmaya başladı. İnsan evrende yapayalnız kaldı. Tanrı'dan, tanrılardan ve meleklerden epeyce uzaklaşıldı.”⁴⁰

Kent yaşamı ve benmerkezci yaşam tarzı; insanın yardımlaşma, ait olma, kabul görme ve güven duyma gibi temel gereksinimlerini aşındırmış. Bu durum bireyi topluma ve kendisine karşı yabancılaştırmış ve yalnız bırakmıştır. Bu durumun nedenleri ise, gelenek yitimi, realiteden kaçış, iletişimsizlik, yabancılaşma ve duyarsızlaşma, kentleşme, sosyal ilişki bozukluğu, varoluşsal kaygıdır.⁴¹ İnsanda kendi kendine yeterlilik duygusu geliştiren faktörlerden biri modernleşme sürecinde artan sosyal farklılaşma ve sosyal kurumların yeniden organizasyonudur. İnsanı yabancılaştıran ve yalnızlaştıran şey çekirdek ailenin ve bireyciliğin yükselişi, bürokratik yapının insan yaşamını kuşatmasıdır ki bu durum insanın kendi kaderine hükmetme anlayışını da beraberinde getirmiştir.⁴² Günümüz insanı yalnızdır ve yalnız kalmanın yol açtığı kaygıyı derinden hissetmektedir.⁴³ Günümüz insanı, kalabalıklar içerisinde kendini yalnız hissetmekte, hem kendine hem de fizik ve sosyal çevreye yabancılaşmaktadır. Bireyler, bu yabancılaşma ile baş edemediği için çeşitli ruhsal sorunlar yaşamakta ve bu sorunlar bireyi zaman zaman intihar girişimleri ile sonuçlanan irrasyonel davranışlara da itmektedir.

Modern dönem öncesi insanlar daha toplumcu, kanaatkâr, dayanışmacı özelliği ile ön plana çıkarken günümüz insanının *bireyci ve ben merkezli* yaşam tarzında, pragmatizm, tüketim ve konformizminin öne çıktığı görülmektedir. Bu durum ise yardımı, paylaşmayı değil biriktirmeyi, yalnızlığı ve yabancılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Oysa sosyal hizmetin bir yardımlaşma ve paylaşma mesleği olduğunu düşündüğümüzde bireyciliğin ortaya çıkardığı sorunlar daha iyi anlaşılacaktır.

Toplumsal yaşamdaki değişim ve dönüşüm bireyciliği ve bireyin özgürlüğünü ön plana çıkarırken diğer taraftan bireyi koruyan sistemleri de ciddi anlamda zayıflatmaktadır. Örneğin ailenin sınırlarının daralması, aile, akraba bağlarının ve ilişkilerinin zayıflaması, iletişimsizliği artırmakta ve ailenin koruyuculuk işlevini törpülemektedir.

Modern toplumların yaygınlaşan sosyal ve psikolojik hastalıklarından birisi yalnızlıktır. Bunun en önemli nedeni, insanları kollayan barınma ve sığınma vazifesini yerine getiren aile kurumunu örselemesidir. Ailedeki zihniyet değişikliği, vazife anlayışı yerine hak temelli aile mantığının öncelenmesi, ailelerin dağılmasına zemin hazırlamaktadır⁴⁴. Aile toplumun en küçük sosyal ünitesidir. Ailede sevdiği ve değer verdiği kişiler için vefa, fedakârlık, sebat, sevgi, şefkat, sahip olunan kaynakları adil paylaşma yerine sadece aşırı bireyselliği temel alan hak temelli bir paylaşım ve davranış mantığının ön plana çıkması ailelerin sürekli sorun, gerginlik, çatışma, şiddet yaşamasına ve parçalanmasına neden olabilmektedir.

Günümüz toplumlarında bireyselleşmenin ve rasyonelleşmenin ulaşılması gereken bir hedef oluşu ve sosyal ilişkilerin sanal âlemlere taşınması, yabancılaşma ve yalnızlığı da beraberinde getirmektedir.⁴⁵ Bireyin kendini otoriteden bağımsız bir varlık olarak görmesi ve başka bir otoriteye ihtiyaç duymaması bireyselleşmeyi doğurmuştur. Dolayısıyla ben merkezli yaşam şekli, aile ilişkilerini olumsuz etkilemiş ve bireyi yalnızlığa itmiştir.⁴⁶

⁴⁰ Çiftçi, *Din ve Modernlik*, 55.

⁴¹ Hüseyin Paksoy, *Sema Kaygusuz'un Hikâyelerinde Modern İnsanın Yalnızlığı* (Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 19.

⁴² Celalettin Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 28 /3 (2017), 215.

⁴³ Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik* (İstanbul: Altın Kitaplar, 1999), 14.

⁴⁴ Abdullah Kahraman, “Yalnızlık Hastalığına Dini Bakış”.

⁴⁵ Şentürk, “Modern Toplumların Öne Çıkan İki Sorunsalı”, 735.

⁴⁶ Vehbi Ünal, “Modernleşme Sürecinde Yaşlılık Düşüncesini Değiştiren Olgular-Toplumsal Yaşamın Kısıyında Kalan Yaşlılar”, *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 43/2 (2019), 275-298.

Modern yaşamın rekabet ve başarı üzerine kurgulanmasından kaynaklı olarak insanın sürekli yarışmaya, koşuşturmaya ve başarıya odaklanması, aynı zamanda sadece kendini düşünmesini (bencillik) ve bireyselliğini ön plana çıkarmaktadır. Bunun sonucunda yalnızlık krizi yaşayan birey adeta elini uzatacak bir kurtarıcıya ihtiyaç duymaktadır. Sosyal hizmet; bireylerin, ailelerin, grupların ve toplumun iyilik hâlini artırmak ve bunları güçlendirmeyi hedef edinen bir meslek olduğuna göre kalabalıklar içinde yalnızlaşan bireyleri güçlendirmek ve onların yanında olmaya günümüzde, dünden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.

Modern dönem öncesinde bireyler hastalık, yaşlılık, suç gibi durumlar karşısında yalnız değildi, aile ve akraba çevresi gibi sosyal destek sistemleri bu sorunları aşmada yardımcı oluyordu. Modern toplumlarda bireyciliğin, dolayısıyla bireyselleşmenin ön plana çıkarılması bir taraftan bireye yalnız ve özgür olmanın güvenini verirken diğer tarafta yalnızlığı, güvensizliği ve riski de beraberinde getirmektedir. Aile, akraba ve toplumsal ilişkilerinin zayıflaması nedeniyle bireylerin psiko-sosyal destek sistemlerden yardım alamaması bireyleri daha da fazla yalnızlığa itmiştir. Günümüz toplumlarında insanlar kalabalıklar içinde daha fazla yalnızlık yaşamaktadırlar. Sosyal hizmete müracaat eden kimselerin özellikle yalnız yaşayan yaşlılar, yoksullar ve kimsesizler olduğu düşünüldüğünde bunların sahipsizliği ve yalnızlığı daha da ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal yapıdaki değişim yaşlı nüfusu daha görünür hale getirmiştir. Aile yaşam döngüsü göz önüne alındığında günümüzde bireyler yaşamın son dönemlerini daha fazla yalnızlıkla geçirmektedirler. Yaşlılık ve yalnızlık sorunu modern yaşam tarzıyla yakından ilgili bir sorundur. Bu gruplar ellerinden tutacak, bir tebessüm gösterecek, dertlerini dinleyecek birilerine daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar. İşte maneviyata duyarlı sosyal hizmet bu sıcaklığı hissettirebilir, bu gruplara danışmanlık hizmeti sunarak bunların yaşam kalitesini ve sevincini artırabilir ve onların yaşamış olduğu sorunlarla baş etmede ve yaşanan sorunları anlamlandırmada yardımcı olabilir. Bu bağlamda bu hizmeti alan bireyler hayata daha fazla pozitif bakabilirler.

2.3. Günümüzde İnsanlar Olayları/Olguları Anlamlandırmakta Daha Fazla Sorun Yaşamaktadır

Modernleşme sürecinde yaşanan bilim ve kilise kavgası, seküler ve pozitivist (din/din dışı) anlayışı doğurmuş bu durum maneviyata mesafeli bakışı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla günümüz insanı kendi başına geleni ve etrafında yaşanan olayları, sorunları *anlamlandırmakta* ciddi sorunlar yaşamaktadır. Sosyal hizmet çerçevesinde baktığımızda bu anlamlandırma krizine cevap verecek açılım ancak manevi değerler aracı ile mümkün görünmektedir.

İnsanoğlu sanayi dönemi öncesinde doğa ile uyum içerisinde yaşıyor ve hayatını anlamlandıracak birçok faaliyeti de yerine getiriyordu. Ait olma duygusunu da yoğun olarak yaşıyordu. Her bir bireye ailenin ve toplumun bir üyesi olarak rolleri kendilerine ellerindeki metinlerle sağlanmıştı. Yapması gereken işler onlar açısından oldukça önemli idi. Ancak modern insanın elinden bu anlamların birçoğu kayboldu. Yine bugünün şehirli, seküler insanı dini temelli kozmik anlam sistemi gibi anlam kaynaklarına sahip olmadığından dolayı anlamsızlık duygusunu çok daha derin yaşamaktadır.⁴⁷ Modern insanın geleneksel kaynaklardan ve otoriteden mahrum kalması onu varoluşsal boşluk şeklinde bir duyguyu yaşamasına neden olabilmektedir.⁴⁸

Frankl, modern insanın çıkmazının kendisine yol gösterecek gelenekten mahrum kalması olduğunu ifade eder. Birey, ne yapacağını bilememektedir. Dolayısıyla bu durum insanı

⁴⁷ Irvin, D, Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2001), 702.

⁴⁸ Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999), 75.

değerler krizine sürüklenmektedir.⁴⁹ Anlamsızlık duygusunu yaşamasının nedeni her istediğini elde eden insanın uğruna yaşayacakları bir şeyin olmamasıdır.⁵⁰ Gelenek ve inanç sistemleri ya da manevi-dini tecrübenin kaybolması ile birlikte anlamsızlık duygusu kendini daha derinden hissettirmektedir.⁵¹

Maneviyatı tanımlamada kullanılan önemli kavramlardan biri anlamlandırmadır. Maneviyatın insan kimliğinin temel parçası olmakla birlikte insan hayatına *gaye ve anlam* katmaktadır.⁵² Ben kimim? Amacım ne? Nereden geldim nereye gidiyorum? Yaşadığım sorunlar nereden kaynaklanmaktadır? Sorularına verilecek cevaplar manevi hayata ve kişinin anlamlandırma dünyasına göre değişecektir.

"Anlam, insanın varoluşunun özüne işaret eden derin bir kavramdır. Din, maneviyat ve anlam arasındaki ilişki de bir o kadar derin ve karmaşıktır. Din ve maneviyat, çok sayıda insan için gerçeği idrak etme ve yorumlamada temel başvuru kaynağıdır."⁵³ Anlam; "hayatın yaşamaya değer olup olmadığı, hayatın insan onuruna yaraşır tarzda olup olmadığı, insanın kendisinden bekleneni yerine getirip getirmediği ve yüce amaçlar doğrultusunda hareket edip etmediği sorularına insanın olumlu cevaplar verebilmesidir." Dolayısıyla insanın varoluşunun özünü ifade etmektedir.⁵⁴ Hayatın yaşanmaya değer olduğunun düşünsel bir ifadesi olan *anlam ihtiyacı* ve insanın bu ihtiyacı karşılayamamasının kişide ciddi sorunlara yol açacağı açıktır. Anlamın olumlu yönde gelişmesi, bireyin yaşamına pozitif etki yapacağı gibi anlamsızlık durumunda bireyin duygu ve davranışlarının olumsuz yönde etkileneceği açıktır.⁵⁵ İnsanın davranış ve tutumlarını belirleyen faktör, onun sahip olduğu inançlar ve değerler sistemidir, insanın hayatını anlamlandırması ve kendisine nihai bir amaç edinmesi de ancak onunla mümkündür.⁵⁶

Anlamli bir hayat sürme ve anlamsızlıktan kurtulma ile din arasında önemli bir bağ mevcuttur. Din bir sistem olarak varoluşu yorumlayan, varoluşun sorularına tatminkâr cevap verebilen ve anlamlandıran bir yapıya sahiptir.⁵⁷ Frankl, "Yaşamak acı çekmektir, hayatı sürdürmek, çekilen bu acıda anlam bulmaktır; eğer hayatta bir amaç varsa, acıda ve ölümden bir amaç olmalıdır."⁵⁸ Diyerek hayatın tüm acılara rağmen bir anlamı olması gerektiğini vurgulamıştır. Din, insanların tutum ve tercihlerini ya da duygu, düşünce ve davranışlarını belirlemede etkili olan temel değerdir.⁵⁹ Din aynı zamanda insanın anlam dünyasını şekillendiren ve ona bir dünya görüşü kazandıran bir değerdir.⁶⁰ Din, bir anlam ve anlamlandırma sistemidir.⁶¹ Ben kimim, niçin varım, hayat yaşamaya değer mi, ölüm nedir ve ölüm sonrasında ne olacak? vb. sorular insanın varoluşsal sorularıdır. Bu sorulara din tatmin edici cevaplar vererek insanın yaşadığı anlamsızlık krizini gidermektedir. Dolayısıyla dinin, insan yaşamına attığı anlam ve gaye, insanın yaratıcısı, kendisi ve diğer varlıklarla iletişimindeki konumu,

⁴⁹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 706.

⁵⁰ Victor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016), 30

⁵¹ Abdülvahit Sezen, Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/ 14 (2009), 191-192.

⁵² Mathews, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 64.

⁵³ Albayrak vd., "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar", 363.

⁵⁴ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 9.

⁵⁵ Şentürk ve Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", 57.

⁵⁶ Albayrak vd., "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar", 360.

⁵⁷ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 15.

⁵⁸ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 9.

⁵⁹ Hüseyin Certel, "Din İstismarı Üzerine", *Journal of Islamic Research* 22/1 (2011), 1-11

⁶⁰ Latif Tokat, "Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13 /1 (2013), 7-25.

⁶¹ Robert Emmons ve Raymond Paloutzian "Din Psikolojisi", çev. Ali Ayten *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), 105-108.

insanın anlamsızlık krizine cevaptır. Bu durum bireyin daha sağlıklı yaşam sürdürmesini de beraberinde getirecektir.⁶²

İnsanın karşılaştığı sorunlarla başa çıkmasında ve bunları anlamlandırmasında dini inanç ve değerlerin önemi tartışılmaz. Yine insanların başına gelen bir sorunu hayra yorması, Allah'tan yardım dilemesi, kader inancı ile rahatlaması, işin sonucunu ona bırakması (tevekkül etmesi), sabır, dua ve ibadetle ondan yardım dilemesi bireyin sorunlarını aşmada ona güç kazandıracığı gibi sorunlarına da katlanma gücü kazandırır.

İnsanoğlu sanayileşme ve modernleşme ile birlikte anlam sorunu ile daha fazla karşı karşıya kalmıştır. Anlam sorunu hayattaki amaçsızlık sorunudur. Bilimin sessizce dillendirmediği "hayatın anlamı yok" düşüncesi, bu hastalığın fitilini ateşlemiştir.⁶³ İnsan varoluşsal bir ihtiyaç olarak anlamı aramakta, ölüme rağmen hayatını anlamlandırmaya çalışmaktadır.

"İnanç, hayatımızın her alanında biz insanoğlunu kuşatan, varoluşumuzu anlamlandıran, karanlıkta kaldığımız anlarda ışığıyla bizi adeta aydınlatan bir güneş veya uçsuz bucaksız okyanuslarda kaybolduğumuzda yolumuzu aydınlatan bir deniz feneri gibiydi. Bu aydınlatıcı yönüyle inanç, yolumuzu ve yönümüzü kaybettiğimizde, anlamsızlık denizlerinin karanlığında çırpınarak boğulduğumuzda, sevdiğimiz bu fiziksel âlemdeki geçici yaşamlarını tamamlayarak bilinmez bir yolculuğa çıktığında, ölümün soğuk ve katı gerçekliğiyle karşılaştığımızda, ışığından faydalandığımız en etkili koruyucumuz, rehberimiz ve yardımcımızdı."⁶⁴

İnsan yeryüzünde anlam arayışı içerisinde olan tek varlıktır. İnsan, dünyayı anlamlı ilişkiler ağı olarak görür. Normal yaşamı içerisinde insan, yaşamın anlamı nedir? Yaşamın amacı nedir? gibi sorularla meşgul olmaz. Ancak ne zamanki bir sorunla, yenilgiyle ya da sınavla karşılaştığında insan sorgulamaya başlamaktadır.⁶⁵

İnsanoğlu karşılaştığı olayları ve yaşamını anlamlandırmak ister. Yaşamın anlamlandırılmasında maneviyatın etkisi büyüktür. Özellikle istenmedik ya da beklenmedik bir olayı anlama ve anlamlandırma çabası içerisinde olan insan, olayın yıkıcı etkisini azaltmak amacıyla maneviyatından destek alır.⁶⁶ Nitekim yapılan çalışmalar bunu göstermektedir. Kronik hasta kişilerle yapılan çalışmalarda hastalıkla baş etmede sosyal destek sistemlerinin ve inandıkları üstün güçle bağlılığın önemli olduğu, söz konusu kişilerin bu yolla yaşamlarını anlamlandırdıkları görülmektedir.⁶⁷ Tinsellik, bireyin kimliğinin ve dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası olarak ölümcül ve kronik hastalığı olan bireylere varoluşsal sorunlarına yol gösterici ve güçlendirici yanıtlar vermektedir.⁶⁸ Duman ve Akçaya'nın engelli bebeği olacağını öğrenen kadınların gebeliğe ilişkin karar verme süreçlerini etkileyen faktörleri incelediği çalışmada, katılımcıların yapılan testler sonucunda normal olmadığı belirlenen gebeliklerini sonlandırmayıp devam ettirmelerini dini inanç, yorum ve düşüncelerin önemli bir etkisi olduğu görülmüştür. Hatta bazı katılımcılar yaşamakta oldukları bu durumu metafiziksel açıdan değerlendirecek engelli çocuklarının olmasını kendileri ve aileleri açısından özel, anlamlı ve hikmetli bulmuşlardır.⁶⁹ Günümüzde kanser bireyin yaşamını derinden etkileyen bir hastalık olarak devam etmektedir. Hasta bireyin yaşadığı çaresizlik, ümitsizlik ve anlamsızlık duyguları yoğunudur. Kanser hastaları ile ilgili yapılan çalışmalarda da dini/manevi davranış ve uygulamaların, Tanrı ile tesis edilen bağın (ilişkinin) kanser hastalarında genel iyilik hali, ruhsal

⁶² Şentürk ve Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", 57.

⁶³ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 167.

⁶⁴ Arzu Öztan, *İnsanın Anlam Ve Mutluluk Arayışında İnancın Rolü*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, 2019), VI.

⁶⁵ Alfred Adler, *Yaşamın Anlamı ve Amacı* (İstanbul, Say Yayınları, 1998), 7.

⁶⁶ Zeki Karataş, *Evde bakım Hizmetleri- Manevi Değerler Boyutuyla*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 102.

⁶⁷ Sidell, Nancy L. 1997, 5-11 akt. Tuncay, "Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik", 13-20.

⁶⁸ Tuncay, "Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik", 13-20.

⁶⁹ Zeki Duman ve Emine Akçaya, "Engelli Bebeği Olacağını Öğrenen Kadınların Gebeliğe İlişkin Karar Verme Süreçlerini Etkileyen Faktörler" *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 23/2 (2020), 104-132.

612 | Vehbi Ünal. Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet

sağlık ve yaşam kalitesi üzerinde olumlu etkileri olduğu belirlenmiştir.⁷⁰ Deprem felaketi yaşıyan insanların felaketi, din ile bağlantı kurarak atfetme ve yüklemeye yapması, depremin gerisinde metafizik bir güç olduğu düşüncesi *kader* ve *imtihan* gibi dini referanslarla açıklaması ve anlamlandırma çabası içerisinde oldukları görülmüştür.⁷¹

İnsanın hayat akışı karşısında çeşitli engeller, sorunlar ve sıkıntılarla özellikle de ölüm gibi varoluşsal yaşamı tehdit eden unsurlarla karşılaştığında dinin bu sorunları aşmada ve anlamlandırmada sunmuş olduğu mekanizmalar bireyi huzura kavuşturan etkenlerdir.

Bireyin karşılaştığı sorunları sağlıklı bir şekilde anlamlandırması, hayatını pozitif yönde etkilediği gibi aksi durumda daha fazla sorunlarla karşılaştığı da görülmektedir. Maneviyata duyarlı sosyal hizmet sunumuyla anlam arayışına giren bireylerin kaybettikleri anlamı yeniden inşa etme çabalarının manevî referanslarla desteklenmesi önemlidir. Zira maneviyata duyarlı sosyal hizmet sunumunun bireyin anlam arayışına katkısı, kendini mutlu hissetmesi, yükünün ağırlığını hafifletmesi, karşılaşılan sorunlarla mücadele ve baş etme yeteneği kazanması ve toplumla uyum içerisinde yaşamını devam ettirmesi ve sorunların çözümü noktasında katkı sağlaması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bireylerin, ailelerin, grupların ve toplumların karşılaştıkları sorunları ile baş etmelerini sağlayan her türlü psiko-sosyal ve manevi desteğin önemi buradan kaynaklanmaktadır.

2.4. Bütüncül ve Hak Temelli Yaklaşım Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmetin Gerekliliğini Göstermektedir

Sosyal hizmet toplumda var olan adaletsizlikleri, eşitsizlikleri ve engelleri ele alır. Dolayısıyla sosyal hizmet anlayışı insan merkezli, bütüncül, hak temelli olması dolayısıyla insanın bütüncül değerlendirilmesi, manevi sosyal hizmetin bireylere sunulan bir ikram değil insan olmasından kaynaklı *hak* çerçevesinden değerlendirilmesi gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

İnsanın davranışlarını ve yaşamı sürecinde karşılaştığı sorunları düşündüğümüzde bunları tek boyutlu açıklamanın eksikliği aşikârdır. Bu sorunların biyolojik, psikolojik, manevi, sosyal, kültürel, ekonomik boyutlarının varlığı bir gerçektir. Bunlara sosyal hizmet bağlamında baktığımızda ise birbirlerini etkileyen karmaşık ve çok boyutlu aynı zamanda danışanın bütüncül değerlendirilmesi gereken yönleridir.

İnsan, biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel yönleri ile birlikte manevi boyutu bulunan bir varlıktır. Sadece belirli bir bilim dalının bakış açısıyla insanı anlamaya çalışmak birçok eksikliği de beraberinde getirecektir. Diğer taraftan insanın düşünce ve davranışlarının da sürekli değiştiğini düşündüğümüzde karmaşık ilişkiler ağı içerisinde yaşamını sürdüren insanı anlamak için bütüncül bir bakış açısına ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla manevi donanımlara sahip insanın inanç, değer, düşünce ve davranışlarını içinde şekillendiği toplumsal ve kültürel boyutu dikkate almadan anlamaya ve açıklamaya çalışmak eksik ve yanlış bir yaklaşım olacaktır.⁷²

Dünya Sağlık Örgütü, "Sağlık, sadece hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, bedence, ruha ve sosyal yönden tam iyilik halidir." şeklinde tanımlamıştır. Buradan da anlaşılacağı gibi sağlık açısından bütüncül yaklaşımın önemi vurgulanmaktadır. Bütüncül yaklaşımın benimsenmesi ile bireyin fiziki, duygusal, sosyal yanları olduğu kadar manevi yanına da önem verilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim bireyin manevi yönünün ele alındığı çalışmalarında, sağlık üzerinde manevi boyutun kayda değer bir etkisinin olduğu belirlenmiştir.⁷³

⁷⁰ Albayrak ve vd. "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar", 368.

⁷¹ Talip Küçükcan ve Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 154-155.

⁷² Zeki Karataş, "Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 68-86.

⁷³ Melahat Akgün Kostak vd. "Hemşire ve Ebelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri", *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi Sempozyum Özel Sayısı* (2010), 218-225.

Yine Dünya Sağlık Örgütü “bütüncül bir yaklaşımla yaşam kalitesine ait *fiziksel, psikolojik, bağımsızlık düzeyi, sosyal ilişkiler, çevresel ilişkiler ve din-spiritüallite-bireysel inançlar*” olmak üzere altı boyut tanımlamıştır. *Din-spiritüallite-bireysel inançlar* olarak eklenen altıncı boyutta; spiritüel ilişki, hayatın anlamı ve amacı, dini-mistik tecrübe, birleşme ve bütüncülleşme, spiritüel güç, iç huzur, umut ve iyimserlik, inanç gibi alanlara yer verilmiştir.⁷⁴

Sosyal hizmet insanı merkeze alan ve ona yardım etmeyi kendine görev olarak kabul eden bir bilim dalı olarak onu bütüncül olarak tanımadan ve anlamadan işlevini yerine getirmesi mümkün değildir. İşte maneviyat da bu noktada sosyal hizmetin insanı anlama çabasında, temel boyutlarından bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵ “Bütüncül yaklaşım, kişinin patolojik sorunlarına odaklanmak yerine, güçlü yanlarını geliştiren ve iyilik hallerini sağlayan bir bakışla, kişinin fiziksel, bilişsel ve tinsel yanlarına odaklanmayı önermektedir.”⁷⁶ Bireylerin güçleri ortaya çıkarılırken bütüncül bir yaklaşımla manevi güçleri de göz ardı edilmemelidir.⁷⁷

Sosyal hizmet, engelliler, madde bağımlıları, işsizler, kimsesiz çocuklar, yaşlılar, yoksullar, şiddet mağdurları, göçmenler, suçlular, doğal afet mağdurları, hastalar vb. çok farklı gruplara yönelik hizmetler vermektedir. Grupların çeşitliliği ve sorunların farklılığı bunlara yönelik uygulamaların da bütüncül bakış açısı ile değerlendirilmesini zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla bu konuda sosyoloji, psikoloji, tıp, ilahiyat gibi farklı alanların da katkısı oldukça açıktır.

Sosyal hizmet uzmanları genellikle hayatları kayıp ve sıkıntı ile karakterize olan insanlarla çalışmaktadırlar. Şayet “Bu niçin oldu?” sorusuna dokunulamayacak ise kişinin ihtiyacının en çok bulunduğu durumda, bütüncül, profesyonel bir hizmet sunma nasıl mümkün olacaktır?⁷⁸ İnsanın yapısının ruh ve bedenden oluştuğu düşünüldüğünde ruhsal sorunları sadece psikolojiye ve ya psikiyatrye yönlendirmenin sosyal hizmette bütüncül yaklaşım açısından ne kadar doğru olduğu söylenebilir?

Bütüncül yaklaşım bireyin iyilik halinin artırılmasında önemli bir etkidir. “Beden, zihin ve ruhun birlikte değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bütüncül değerlendirmede kullanılan teknikler güçlendirme yaklaşımının özüne de vurgu yapmaktadır.”⁷⁹ Zira manevi bakım, bütüncül bakımın bir parçasıdır ve bakımın ayrı bir yönü olarak düşünülmemelidir.⁸⁰

Maneviyata duyarlı sosyal hizmetlerin temel hedefi, insanın sadece maddi boyutuyla değil bütüncül bir yaklaşımla bireyin manevi dinamiklerini de harekete geçirmektir. Bireyin sosyal ihtiyaçlarını karşılamanın yanında ruhunu, kalbini, ahlakını, nefsini ve vicdanını da kapsayacak şekilde bir bütünlük içerisinde hizmet sunmaktır. Dolayısıyla bireyin kendisinin ve toplumun yararına geliştirilmesini sağlayarak dini ve ahlaki değerlere uygun ve kendisiyle barışık huzurlu bireyler yetiştirme çabasıdır.⁸¹

Sosyal hizmet alanında artan sorunların artık sivil toplum kuruluşları aracılığıyla değil devlet eliyle çözülmesi anlayışı zorunlu hale gelmiştir. Bu durum vatandaşlık hakkı temelinde

⁷⁴ WHO SRPB Quality of Life Group, Scoring and Coding for the WHOQOL-SRBP Field-Test Instrument (Geneva: WHO, 2012), 2-4 akt., Albayrak vd. “Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din Ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar”, 359.

⁷⁵ Hıdır Apak, “Güçlendirme Ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet”, *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 67 (2018b), 399-411.

⁷⁶ Ng, Siu Man ve Chan, Cecilia L.W. “Alternatif Müdahale: Çin Kökenli Bir Beden-Zihin-Ruh Yaklaşımı”, ed. Tarık Tuncay, *Sosyal Hizmet Temel Alanlar ve Eleştirel Tartışmalar* (Ankara: Nika Yayınevi, 2015), 319-327.

⁷⁷ Yeşilkayalı, “Sosyal Çalışmada Maneviyata Duyarlı Müdahale”, 227-237.

⁷⁸ Mathews, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 27.

⁷⁹ Fulya Akgül Gök ve Ezgi Arslan Özdemir, “Sosyal Hizmet Uygulamalarında Beden-Zihin-Ruh (Tin) Müdahaleleri”, *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 9/1 (2020), 398-416.

⁸⁰ Bostancı Daştan ve Buzlu, “Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım”, 399.

⁸¹ Genç ve Durğun, “Manevi Bakımın Gerekliliği ve Bakım Hizmeti Veren Meslek Elemanlarının Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri”, 45-66.

614 | Vehbi Ünal. Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet

bir yaklaşımı gerekli kılmıştır. Sosyal hizmetin insan hakları mesleği olduğu düşünüldüğünde, bu hizmet hak temelli yaklaşım, insan haklarının korunması ve geliştirilmesini hedef alan bir yaklaşımdır.

Bu bağlamda insan haklarını temel alan bir sosyal hizmet uygulamasında danışanların manevi ihtiyaçlarının karşılanması, sorunların çözümünde güçlendirme çerçevesinde maneviyatın kullanılmasını bir insan hakkı olarak değerlendirmek gerekir. İnsanın manevi değerleri de kişiliğinin bir parçasıdır ve bunu yaşaması da temel bir insan hakkıdır.

İnsanın doğuştan değerli bir varlık olduğu anlayışı din, cinsiyet, etnik köken ayrımı yapmaksızın farklılıklara saygı, insan onuruna yakışır hizmetlerin sunumu sosyal hizmet için temeldir. Bu çerçevede bireylerin yaşamış olduğu din/kültür atmosferi göz önünde tutularak manevi değerlerin sunumu, insanların güçlendirilmesi ve özgürleşmesini hedefleyen bir çalışma olarak sosyal hizmet, insanı merkeze alan bütüncül hak temelli yaklaşımın gerekliliğini göstermektedir.

Sonuç

Sosyal hizmet müdahalesi, ilk zamanlarda akrabalık ilişkileri ve inanç vasıtasıyla yerine getirilirken sanayileşme, şehirleşme, artan nüfus, kapitalist ekonomik yapı ve ulusal devlet yapılarının ortaya çıkışıyla birlikte artık devlet tarafından yerine getirilme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu da mesleğin profesyonelleşmesinin önünü açmıştır.

Sosyal hizmet bireylerin, ailelerin, grupların ve toplumların psiko-sosyal açıdan işlevselliğini artırmak, kapasitelerini geliştirmek ve sorunlarını aşmada güçlendirmeyi kendisine amaç edinen bir disiplindir/meslektir. Aynı zamanda bireylerin kendilerinden ve kendileri dışından kaynaklanan sorunları ve değişimleri çözmeyi hedefler. Sosyal hizmetten yararlanan kesimin toplumun kırılgan, hassas, dezavantajlı bireyler ve gruplar olduğunu düşündüğümüzde bu kesimlere yönelik hizmetlerin sunumunda bütüncül ve dikkatli davranılması gerekliliği açıktır.

Gerek batıda gerekse Türkiye’de yapılan çalışmalar, maneviyata duyarlı sosyal hizmete ihtiyaç duyulduğunu göstermiştir. Bunun yanında değişen toplumsal ve ekonomik yapı, teknolojik gelişmeler ve yaşanan sorunların çeşitliliği bu alana duyulan ihtiyacı daha da görünür hale getirmiştir.

Maneviyata duyarlı sosyal hizmete günümüzde bireyin iyilik halini ve refahını artırmaya yönelik olarak daha çok ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda maneviyata duyarlı sosyal hizmetin gerekliliğini dört maddede toplayabiliriz. Birincisi; günümüz modern toplumları daha fazla tehdit, tehlike ve korku altında olması nedeniyle daha fazla kaygı, stres ve güvensizlik yaşamakta ve sığınacak güvenli bir liman aramaktadırlar. İkincisi; modern insan, yaşamını kolaylaştıran birçok imkân ulaşılabılırken sosyal destek sistemlerinin azalması sonrası daha fazla bireysellik ve yalnızlık yaşaması sonucunda sorunları çözmede yapayalnız kalması ve bu sorunların altında ezilmesidir. Üçüncüsü; modernleşme sürecinde bilim ve kilise kavgası, seküler ve pozitivist (din/din dışı) anlayışı doğurmuş; bu durum maneviyata mesafeli bakışı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla günümüz insanı başına gelen sorunları çözmede anlamlandırma krizini daha derin yaşamaktadırlar. Dördüncüsü; insan haklarını temel alan bir sosyal hizmet uygulamasının; insan merkezli, bütüncül, hak temelli olması nedeniyle sorunların çözümünde güçlendirme çerçevesinde maneviyatın kullanılmasını bir insan hakkı olarak değerlendirmek gerekir.

Bireyin düşünce ve davranışlarını incelerken içinde şekillendiği toplumsal ve kültürel kodların değerlendirilmesinin, bireyin sorunlarını çözme noktasında katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda maneviyat her insanın potansiyel olarak sahip olduğu önemli bir kaynaktır. Bu potansiyelin kullanılması; bireylerin, ailelerin, grupların güçlendirilmesinde, sorunları çözmede ve baş etme kapasitelerini geliştirerek yaşam dengesinin tekrar sağlanmasında, insanların sağlık ve iyilik hâllerinin geliştirilmesinde, onların kendi ayakları üzerinde durmasında katkı sağlayacaktır.

Öneriler;

Konu ile ilgili yapılan çalışmalarda isimlendirme dahil literatür birliğinin sağlanması gerekmektedir.

Üniversitelerde verilen sosyal hizmet eğitiminde sorunlarla baş etmede manevi desteğin öneminin vurgulanması ve maneviyata duyarlı anlayışın müfredata ve ders kitaplarına yansıtılması önemlidir.

Manevi sosyal hizmetin içeriği ve sunumunun nasıl olacağı konusunda daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlamı ve Amacı*. İstanbul: Say Yayınları, 1998.
- Akbaş, Emrah. *Sosyal Çalışmada Çağdaş Eleştirel Perspektifler*. Ankara: SABEV Yayınları, 2014.
- Akalın, Şükrü Hâluk vd. *Türkçe Sözlük*. 11. Basım, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akgül Gök, Fülya ve Arslan Özdemir, Ezgi. "Sosyal Hizmet Uygulamalarında Beden-Zihin-Ruh (Tin) Müdahaleleri". *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 9/1 (2020), 398-416.
- Albayrak, Ahmet. vd. "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 349-376.
- Apak, Hıdır. "Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet". *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 67 (2018), 399-411.
- Apak, Hıdır. *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018.
- Aydın, Durmuş. "Dünyada Sosyal Hizmetin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Uluslararası Sosyal Hizmet". *Sosyal Hizmet Tarihi*. ed. Recep Çelik. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. 4. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumuna Başka Bir Modernliğe Doğru*. çev. Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Bostancı Daştan, Nihal ve Buzlu, Sevim. "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 3 /1 (2010), 73-78.
- Burke, Mary T. vd. *Religious and Spiritual Issues in Counseling*. New York: Brunner-Routledge, 2005.
- Canda, Edward R. vd. *Spiritual Diversity in Social Work Practice*. New York: Free Press, 1999.
- Certel, Hüseyin. *Suçlularda Dine Dönüş*. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.
- Certel, Hüseyin. "Din İstismarı Üzerine". *Journal of Islamic Research* 22/1 (2011), 1-11.
- Cook, Christopher Charles. "Addiction and Spirituality". *Addiction* 99/5 (2004), 539-551.
- Çelik, Celalettin. "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni". *İslami Araştırmalar Dergisi* 28 /3 (2017), 209-223.
- Çiftçi, Adil. *Din ve Modernlik, Toplum Bilim Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Çoban, Melih. "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri Ve Önemi: İstanbul Örneği". ed. Ali Ayten vd. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Duman, Zeki ve Akçaya, Emine. "Engelli Bebeği Olacağını Öğrenen Kadınların Gebeliğe İlişkin Karar Verme Süreçlerini Etkileyen Faktörler". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 23/2 (2020), 104-132.
- Emmons, Robert ve Paloutzian, Raymond. "Din Psikolojisi". çev. Ali Ayten. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), 105-108.
- Ersözlü, Selda. *Modernliğin Bireyciliği İle Yaşam Politikalarında Beliren Bireyselleşmenin Arasındaki Farkın İlişkiseliliği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Frankl, Victor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. 33. Basım. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016.
- Geçtan, Engin. *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999.
- Genç, Yusuf ve Durğun, Arif. "Manevi Bakımın Gerekliliği ve Bakım Hizmeti Veren Meslek Elemanlarının Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri". *Electronic Turkish Studies* 13/9 (2018), 45-66.
- Genç, Yusuf ve Seyyar, Ali. *Sosyal Hizmet Terimleri (Ansiklopedik "Sosyal Pedagojik Çalışma Sözlüğü)*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2010.
- Gökçe Arlan Çifci, Elif ve Altınova, Hasan Hüseyin. "Sosyal Hizmet Eğitiminde Yaratıcı Drama Yönteminin Öğrencilerin Empati Becerisine Etkisi". *Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1 /2 (2012), 133-149.

- Gürsu, Orhan. "Madde Bağımlılığı ve Din: HİGED Örneği". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 5/1 (2018), 37-54.
- Hodge, David R. *Spiritual Assessment in Social Work and Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Ingela C. Thuné-Boyle vd. "Do Religious/Spiritual Coping Strategies Affect Illness Adjustment in Patients with Cancer? A Systematic Review of The Literature". *Social Science & Medicine* 63/1 (2006), 151-164.
- Işık, Harun. "İnanç ve Maneviyatın Rehberliğinde Suç Azalımının İngiltere ve Türkiye'de Karşılıklı Olarak Değerlendirilmesi". *Türkiye'de Denetimli Serbestlik 10. Yıl Uluslararası Yaklaşımlar Sempozyumu Bildirileri*. 2015. <http://www.sempozyumds.com/bildiriler/bildiriler.htm> (Erişim 10 Şubat 2021).
- Kahraman, Abdullah. "Yalnızlık Hastalığına Dini Bakış", <https://dergi.diyabet.gov.tr/makale-detay.php?ID=6678>, (Erişim 02 Kasım 2020).
- Karataş, Zeki. "Manevi Temelli Sosyal Hizmet Yaklaşımı". *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 3-15.
- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (2017), 68-86.
- Karataş, Zeki. *Evde Bakım Hizmetleri-Manevi Değerler Boyutuyla*. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Keyman, Fuat. "Kapitalizm-Oryantalizm Ekseninde Küreselleşmeyi Anlamak: 11 Eylül, Modernite, Kalkınma ve Öteki Sorunsalı". *Doğu Batı* 19/ (2002), 31-53.
- Kostak, Melahat Akgün. vd. "Hemşire ve Ebelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi Sempozyum Özel Sayısı* (2010), 218-225.
- Köknel, Özcan. *Kayıdan Mutluluğa Kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar, 1999.
- Küçükcan, Talip ve Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Lee, Mo Yee vd. *Integrative Body-Mind-Spirit Social Work: an Empirically Based Approach to Assessment and Treatment*. Oxford University Press, 2018.
- Mathews, Ian. *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*. çev. Nebile Özmen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Ng, Siu Man - Chan, Cecilia L.W. "Alternatif Müdahale: Çin Kökenli Bir Beden-Zihin-Ruh Yaklaşımı". ed. Tarık Tuncay. *Sosyal Hizmet Temel Alanlar ve Eleştirel Tartışmalar* içinde (319-327). Ankara: Nika Yayınevi, 2015.
- Öztan, Arzu. *İnsanın Anlam Ve Mutluluk Arayışında İnançın Rolü*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Paksoy, Hüseyin. *Sema Kaygusuz'un Hikâyelerinde Modern İnsanın Yalnızlığı*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Pargament, Kenneth I. ve Annette, Mahoney. "Spirituality: Discovering and Conserving the Sacred". *Handbook of Positive Psychology*. ed: Charles R. Snyder-Shane J. Lopez. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Sezen, Abdülvahit. "Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/ 14 (2009), 189-201.
- Sidell, Nancy L. (1997). Adult Adjustment to Chronic Illness: A Review of The Literature. *Health & Social Work*, 22 (1), 5-11. akt. Tarık Tuncay, "Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik". *Sağlık ve Toplum* 17/2 (2017), 13-20.
- SHK, Sosyal Hizmetler Kanunu (Kanun No. 2828), *Resmî Gazete* 18059 (27.5.1983). (Erişim 21 Nisan 2021). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2828.pdf>
- Şentürk, Ünal. "Modern Toplumlarda Öne Çıkan İki Sorunsalı: Güvensizlik ve Kaygı". *38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler-Kültürel Değişim, Gelişim ve Hareketlilik*. 2/2 (2007), 717-738.
- Şentürk, Ünal. *Güncele Dipnotlar, Bireyden Topluma Sosyolojik Dönüşümler*. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2016.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

618 | Vehbi Ünal. Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet

- Tokat, Latif. "Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13 /1 (2013), 7-25.
- Tuncay, Tarık. "Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik". *Sağlık ve Toplum* 17/2 (2017), 13-20.
- Türk Dili Kurumu (TDK). *Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Ünal, Vehbi. "Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1457-1482.
- Ünal, Vehbi. "Modernleşme Sürecinde Yaşlılık Düşüncesini Değiştiren Olgular-Toplumsal Yaşamın Kıyısında Kalan Yaşlılar". *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 43/2 (2019), 275-298.
- Ünal, Vehbi. *Modernliğin Diğer Yüzü ve Dezavantajlı Gruplar*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2020.
- WHO SRPB. Quality of Life Group. Scoring and Coding for the WHOQOL-SRBP Field-Test Instrument. Geneva: WHO, 2012.
- Yalom, Irvin, D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Yeşilkayalı, Emel. "Maneviyat Odaklı Sosyal Çalışma Müdahalesinde Değerlendirme". *Sosyal Bilimler: Yeni Bir Başlangıç (ICHACS)* ed., Tufan Çötök ve Yusuf Dobra. Knjiga-Sarajevo, 2016.
- Yeşilkayalı, Emel. "Sosyal Çalışmada Maneviyata Duyarlı Müdahale". *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 53 (2016), 227-237.
- Zapf, Michael Kim. "Profound Connections Between Person and Place: Exploring Location, Spirituality, and Social Work". *Spirituality and Social Work: Selected Canadian Readings*. Toronto: Canadian Scholars, 2007.
- Zastrow, Charles. *Sosyal Hizmete Giriş*. Ankara: Nika Yayınevi, 2013.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 619- 639

Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

Hâfız as a Social Source for the Visually Impaired People

Yunus Bucuka

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü
Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Social Work
Bingöl / Turkey
ybucuka@bingol.edu.tr orcid.org/0000-0003-3001-2646

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 10 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 619-639

Cite as / Atıf: Bucuka, Yunus. "Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık [*Hâfız as a Social Source for the Visually Impaired People*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 619-639.
<https://doi.org/10.18505/cuid.888024>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: Sacred texts are important sources for all religions. These resources have a variety of social functions, either implicit or explicit. Therefore, it is important to protect and transfer sacred texts in many cultures. For this reason, in many societies, it has become necessary to memorize these texts after they have been written down and to transfer them orally to the next generations. Thus, over time, various structures related to the memorization of these sacred texts have emerged. Being Hâfız is an important activity that emerged for the purpose of memorizing the Qur'an and transferring it in this way when necessary and gained historical and social qualities. People who are Hâfız are respected Islamic societies. For this reason, many people make an effort to become a Hâfız. In this process, reasons contributed to the spread of becoming Hâfız, such as the Prophet Muhammed's encouragement, and the accepting the memorization of the Qur'an as a virtuous activity for Muslims. The research is based on the lives and experiences of visually impaired Hâfız. First of all, it aims to contribute to the relevant scientific literature. In addition to its academic contribution, it also aims to be a source for various social policies in order to reveal new options in line with the inclusion of visually impaired individuals in social life. The research is a qualitative descriptive study. It was conducted on the basis of the phenomenology design, which is one of the qualitative research designs. In this direction, it has been tried to understand how visually impaired hafizes ascribe meaning to their lives and how they evaluate the world, society and relationships. The study group of the research consists of twelve visually impaired Hâfız residing in the provinces of Bingöl, Elazığ, Diyarbakir and Mardin. During the interviews, it was concluded that the sample reached the saturation point due to the repetition of the data, and so the number of participants was limited to twelve. Snowball sampling technique was used in the research. The interviews were conducted with a semi-structured interview form created within the scope of the research. The interviews were conducted in places such as houses, parks, association offices and mosques. The study was carried out with the permission of Bingöl University Scientific Research and Publication Ethics Committee. Various results were obtained by analyzing the data obtained during the research process. Becoming Hâfız is accepted as an important element that directly affects the lives of visually impaired participants. For the participants, it has features that make them at peace with themselves, the world and society, illuminate their dark world, and take them out of living within four walls and include them into life. Being an Hâfız, playing role in condolences, reciting hymns in mawlıds and similar religious ceremonies, giving voluntary Qur'an trainings in mosques or courses are important examples of social activities provided by the Hâfız. The participants stated that being a Hâfız provided them an important status in the social context and thus they gained respectability. It has been determined that some visually impaired Hâfız are employed informally. Many of the participants earn income by reciting mawlıds, hymns and eulogies in various religious ceremonies. They also recite the Qur'an in condolences and on some special days. Being Hâfız is an important resource for visually impaired individuals to be included in social life. For this reason, the achievements of the visually impaired due to being a Hâfız are an example of a model life for both the disabled and the parents with disabled children. In this direction, the visually impaired individuals should be supported in religious music-supported organizations, religious music associations should be established, and courses like mawlıdhan, etc. should be organized.

Keywords: Sociology of Religion, Visually Impaired Person, Hâfız, Social Life, Reputation, Employment.

Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

Öz: Kutsal metinler, tüm dinler için önemli kaynaklardır. Bu kaynaklar açık ya da örtük çeşitli toplumsal işlevlere sahiptirler. Dolayısıyla birçok kültürde kutsal metinlerin korunması ve aktarılması önem arz etmektedir. Bu nedenle birçok toplumda, yazıya geçirildikten sonra da bu metinlerin ezberlenmesi, sonraki nesillere şifahi olarak aktarılması gereği doğmuştur.

Böylece zaman içinde bu kutsal metinlerin ezberlenmesiyle alakalı çeşitli yapılar ortaya çıkmıştır. Hâfızlık da Kur'an'ın ezberlenmesi ve gerektiğinde bu yolla aktarılması amacıyla ortaya çıkmış, tarihi ve toplumsal nitelikler kazanmış önemli bir kurumdur. Hâfızlık İslam toplumlarında saygınlık nedeni olarak telakki edilmektedir. Bu nedenle birçok kişi hâfız olma konusunda çaba göstermektedir. Bu süreçte Hz. Peygamber'in hâfızlığı teşvik etmesi, hâfızlığın Müslümanlar için faziletli bir faaliyet olarak kabul edilmesi gibi birçok neden hâfızlığın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Araştırma görme engelli hâfızların yaşantı ve deneyimlerini temele almaktadır. Öncelikle ilgili bilimsel literatüre katkı sağlanmayı amaçlamaktadır. Akademik katkının yanı sıra görme engelli bireylerin toplumsal hayata dâhil edilmesi doğrultusunda yeni seçeneklerin ortaya çıkarılması için çeşitli sosyal politikalara kaynaklık etmesini de hedeflemektedir. Araştırma, bir nitel betimsel çalışmadır. Nitel araştırma desenlerinden olgubilim (phenomenology) deseni temelinde sürdürülmüştür. Bu doğrultuda, görme engelli hâfızların yaşantılarına nasıl anlam yüklediklerini, dünyayı, toplumu ve ilişkilerini nasıl değerlendirdikleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Bingöl, Elazığ, Diyarbakır ve Mardin illerinde ikamet eden görme duyumuna sahip olmayan on iki görme engelli hâfız oluşmaktadır. Görüşmeler sürecinde verilerin birbirini tekrarlaması dolayısıyla örneklemin doyum noktasına ulaştığı kanaatine varılmış ve bu nedenle katılımcı sayısı on iki ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada kartopu örnekleme tekniği kullanılmıştır. Görüşmeler araştırmanın amacı kapsamında oluşturulmuş yarı yapılandırılmış görüşme formu ile gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler ev, park, dernek ofisi ve cami gibi mekânlarda yürütülmüştür. Çalışma, Bingöl Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan izin alınarak yapılmıştır. Araştırma sürecinde elde edilen verilerin analiz edilmesiyle çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Hâfızlık, görme engelli katılımcıların hayatlarına doğrudan etki eden önemli unsur olarak kabul görmektedir. Katılımcılar için, onları kendileriyle, dünyayla ve toplumla barışık hale getiren, karanlık dünyalarını aydınlatan ve onları dört duvar arasında yaşamaktan çıkarıp hayata dâhil eden özellikler taşımaktadır. Katılımcıların, cemaate imamlık yapmaları, taziyelerde görev almaları, mevlit ve benzer dini merasimlerde ilahiler okumaları, cami ya da kurslarda gönüllü Kur'an eğitimleri vermeleri hâfızlığın kendilerine sağladığı önemli toplumsal faaliyet örnekleridir. Katılımcılar, hâfızlığın kendilerine toplumsal bağlamda önemli bir statü sağladığı ve bu sayede saygınlık kazandıklarını belirtmişlerdir. Bazı görme engelli hâfızların enformel bir biçimde istihdam edildiği saptanmıştır. Katılımcıların birçoğu çeşitli dini merasimlerde mevlit, ilahi ve kaside okuyarak gelir elde etmektedirler. Ayrıca taziye ve bazı özel günlerde Kur'an okumaktadırlar. Hâfızlık, görme engelli bireylerin toplumsal hayata dâhil olmalarında önemli bir kaynak işlevi görmektedir. Bu nedenle hâfız olma dolayısıyla, görme engellilerin elde ettikleri kazanımlar, hem engelliler hem de engelli çocuk sahibi ebeveynler için model bir yaşantı örneği taşımaktadır. Bu doğrultuda görme engelli bireyler dîni mûsiki destekli organizasyonlar konusunda desteklenmeli, dini musiki cemiyetleri kurulmalı, mevlithanlık vb. kurslar düzenlenmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Görme Engelli, Hâfızlık, Toplumsal Hayat, İtibar, İstihdam.

Giriş

Engellilik önemli bir dezavantajlı toplumsal kategoridir. Bu dezavantajlı durumun temelinde çok çeşitli ve karmaşık sosyal, kültürel ve yapısal nedenler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra engellilik olgusunun kendi bünyesinde barındırdığı bireysel, fiziksel ve ruhsal sorunlar da bulunmaktadır. Görme duyusunda çeşitli derecelerde kayıp yaşayan kişiler olarak görme engelliler, birçok engelli ile benzer şekilde, eğitim, sağlık, istihdam gibi alanlarda çeşitli sorunlar yaşamakta ve bu sorunlar karşısında çeşitli başa çıkma stratejileri geliştirmektedirler. Bu bağlamda görme engellilerin yaşadıkları sorunlar ile hâfızlık arasında nasıl bir ilişki olduğunu araştırmak önem arz etmektedir.

Birçok kültürde kutsal metinlerin ezberlenmesi önem taşımaktadır. Budizm, Hinduizm ve Yahudilik bunlar içinde en önemli örneklerdir. Budizm'de Buda'nın sözleri keşişleri

vasıtasıyla insanlara asırlarca kulaktan kulağa sözlü olarak aktarılmıştır. Keşişler yaygın di-yalektlerle inanç öğretilerini tüm Hindistan'a yaymışlardır.¹ Hinduizm'de sözlü olarak nakle-dilen Rigveda, Veda'nın ekleri ve Upanişadlar gibi kutsal metinler, günümüzde hala Hindis-tan'da varlığını devam ettiren ezberciler tarafından şaşırtıcı bir doğrulukla muhafaza edil-mektedir. Upanişadlar şair azizler vasıtasıyla halka şifahi olarak aktarılagelmektedir.² Bu dini külliyyatın ezberden aktarılması güçlü bir sözlü geleneğin kurumsallaşmış yapısını göstermek-tedir.³ Yahudilikteki Rabbani anlayışa göre Hz. Musa'nın Rabbinden aldığı bazı emirleri yazıya geçirmedeği kabul edilmektedir. Bu emirler Yahudiler için, yazılı Tora'nın bir açıklaması kabul edilen⁴ sözlü Tora olarak şifahi biçimde inanana aktarılmıştır. Ancak daha sonraları hem yazı yoluyla hem de ezberlenerek nesilden nesile nakledilmiştir. Yazılı bir metin olarak kutsal Ahit Sandığı'nda muhafaza edilen Yasa Kitabı/Tora, İsrail oğullarının Rab ile yaptıkları akdin bir kanıtı olarak muhafaza edilmiştir. Buna rağmen Yahudi din adamları, her hangi bir yazılı nüsha sahibi değilmiş gibi onu ezberleyerek şifahi olarak aktarmaya sürdürmüşlerdir. Hz. Musa'nın ardından günümüzde hala Tora'nın tamamını ezbere bilen tannaimler (râviler) bu-lunmaktadır.⁵

İslam'da da hâfız olarak isimlendirilen kutsal metinleri ezberleyenler kişiler vardır. Arapça bir kelime olan hâfız, koruyan, saklayan, muhafaza eden olarak tanımlanmaktadır. Kur'an'ı hâfızalarında muhafaza ederek sakladığı için onun tamamını ezberleyenlere hâfız denmiştir.⁶ Kur'an'ı ezbere okuyan kişilere "Hamil-i Kur'an"⁷ veya "Kurra" denilmektedir.⁸ Yine literatürde görme engelliliğe ilişkin tanımlamada a'mâ kelimesi kullanılmaktadır. A'mâ kelimesi sözlükte, "iki gözü kör olmak suretiyle görme kabiliyetini bütünüyle yitirmiş bulu-nan kişi" şeklinde tanımlandığı gibi "basiretsiz, düşüncesiz, câhil" gibi mecazi anlamlar da içermektedir. Kur'an'da a'mâ kelimesi çoğunda mânevî, bazılarında ise fiziki körlük anla-mında on üç kez tekil, on kez de çoğul olarak geçmektedir. Bu manevi vurguda asıl göreme-yen, görme duyusu konusunda fiziksel engeli olmadığı halde, basiretini yitiren ve gerçeği gör-meyip, aklını, hakikat ve hidayete ulaşma hususunda kullanmayan kişi olarak tanımlanmak-tadır.⁹ Bu çalışmada görme engelli tabiri, görme duyumu olmayan bireyler için kullanılmak-tadır.

İslam'ın ilk dönemlerinde birçok nedenle hâfızlar yetişmiştir. Bu nedenler arasında Kur'an'ın muhafaza edilmesi, hükümlerinin anlaşılıp uygulanması, farklı yerlere tebliğ eder-ken Kur'an'ın taşıma sorunlarının bulunması, yazılı Kur'an nüshalarının yeterli olmayışı ve bunun yanında sözlü ve ezber kültürünün yaygın olması bulunmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla, yazılı metinlerin henüz meydana getirilmesi yaygın olmadığından hâfızlık, Kur'an'ı muhafaza etme-nin bir yöntemi olarak zamanla kurumsal bir yapı kazanmıştır. Bu süreçte Hz. Peygamberin hâfızlığı teşvik etmesi, Kur'an'ı ezberlemenin Müslümanlar için faziletli bir gayret olarak de-ğerlendirilmesi hâfızlığın daha da yaygınlaşmasına kaynaklık etmiştir. İslam toplumlarında hâfız olmaya yönelik alakanın yüksek olması ve saygınlık getirmesi gibi birçok sosyal neden

¹ Emine Zehra Turan, *Budizm'de Manastır Hayatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensti-tüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 69-70.

² Kemal Çağdaş, "Upanishadlar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 19/3-4 (1961), 145.

³ Cemil Kutlutürk, *Upanishadlar'ın Hint Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 179.

⁴ Mehmet Sait Toprak, "Hadislerin Sözlü Rivayeti İle Sözlü Tora'nın Rivayet Tekniği Meselesine Bir Gi-riş", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/1 (2008), 162.

⁵ Zeynep Nermin Aksakal, *Kitab-ı Mukaddes Yasası: Tarihsel Açından ve Kur'an-ı Kerim İle Mukayeseli Olarak* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2017), 30-32.

⁶ Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27.

⁷ Ömer Çelik, "Hafızlık", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 7 (2012), 70.

⁸ Suat Cebeci, "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010), 11.

⁹ Ahmet Saim Kılavuz, "A'mâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2020).

¹⁰ Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psikososyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, 2018), 316.

de hâfızlığın gelişmesini desteklemiştir.¹¹ Ayrıca hâfızlara dünya ve ahiret için vaat edilen birçok müjde nedeniyle de, Kur'an'ın ezberlenmesi insanlar için bir şeref vesilesi olarak değerlendirilmiştir.¹² Bu nedenlerle Müslüman toplumlarda hâfızlar çok kıymet görmektedirler. Hâfızlık insanların günahlardan uzak durmasına destek olmaktadır. Kur'an'ı ezbere bilmeleri daha bilinçli bir inanan olmalarını da sağlamaktadır. Bu nedenlerle toplumda, hâfızların güvenilir, inançlı ve faziletli oldukları kanaati mevcuttur.¹³ Aynı şekilde hâfızların kıymeti konusunda hadisler de bulunmaktadır. Örneğin, bazı hadislerde geçen ve hâfızlara ahirette ailesinden cehennemlik olan kişilere şefaahat hakkı verilmesi, birçok ebeveynin çocuklarını hâfız olarak yetiştirmede oldukça etkili olduğu günümüzde dahi bir vakiadır.¹⁴

Zamanla sınırları oldukça genişleyen İslam coğrafyası içerisinde Arap olmayan milletler Kur'an eğitimini Arapça ile beraber sürdürmüşlerdir. Osmanlı eğitim sisteminde Kur'an eğitimi bu sistemin temelini oluşturmaktadır.¹⁵ Balkanlar'da Osmanlılar dönemiyle başlayan hâfızlık kurumu; halk nezdinde oldukça değer ve destek görmüş, birçok caminin yanında, dâr-ül kurrâ olarak isimlendirilen hâfızlık medreseleri faaliyette bulunmuştur.¹⁶ Türkiye'de hâfızlık eğitimi, büyük ölçüde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarında yürütülmektedir. Bununla beraber bazı sivil toplum örgütlerinin ve bazı din âlimlerinin/görevlilerinin kişisel çabalarıyla hâfızlık eğitimi sürdürülmektedir. Bazı köy ve kasaba gibi birçok yerde enformel hâfızlık eğitimi faaliyetlerine de rastlanmaktadır. Günümüzde ilkokul öğrencilerinden üniversite öğrencilerine ve örgün eğitim içinde olmayan kişiler hâfızlık eğitimi alabilmektedir. Dolayısıyla hâfız olmak isteyenler, çocuklardan, gençlere hatta çeşitli yaşlarda olan yetişkinlere kadar farklılık taşımaktadır.¹⁷

Görüldüğü üzere, hâfızlık eğitimi farklı özellik sahibi çeşitli hedef kitleler tarafından sürdürülebilmektedir. Bunlar arasında özel bir grup olan görme engelliler de İslam tarihi boyunca hâfızlık eğitimine kendi şartları doğrultusunda talip olmuşlardır. Bu noktada Osmanlı örnek olarak dikkate alınabilir. Osmanlı toplum yapısında görme engelli nüfusun yoğunluğu hakkında bilgi olmasa da, bu engelli kişilerin ne tür işler yaptıkları hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Görme engelliler arasında çok sayıda dilenci olduğu, az bir nüfusunda bazı vakıfların bünyesinde hizmet veren acizhanelerde bakım ve koruma hizmeti aldığı bilinmektedir. Yine bazı görme engellilerin demirci ve bakırcıların yanında kol gücüne dayalı körük çektikleri, bazı şehir ve kasabalarda seyyar satıcılık yaptıkları ve ticaretle uğraştıkları bilinmektedir. Örneğin, Kilis'te bir körler çarşısı bulunmaktaydı. Ayrıca bazı görme engellilerin ise çeşitli camilerde hâfızlık yaptıkları, hatta bu nedenle de halk arasında görme engellilere hâfız diye hitap edildiği hakkında bilgiler mevcuttur.¹⁸

Engelliler, İslam kültüründe bazı özel haklara ya da imtiyazlara sahip olmalarına karşın, bazı alanlarda ise sınırlılıklar yaşamaktadır. Görme engelliler dâhil, engelliler cihat yapmaktan azadedirler. Hanefî mezhebine göre; engellilerin cuma ve bayram namazlarını cemaatle kılmak, hacca gitmek gibi hususlarda zorunluluğu yoktur. Bu mezhebe göre, gözleri görmeyen bir kişinin cemaate imamlık yapması tenzihen mekruhtur. Şâfiî mezhebinde imamlık hususunda gözleri görenle görmeyen arasında fark yoktur. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine

¹¹ Cebeci - Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", 28.

¹² Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 240.

¹³ Bahattin Dartma, "Günümüzdeki Hafızlık İle Asr-ı Saadetdeki Hafızlığın Karşılaştırılması", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013), 187.

¹⁴ Mesut Çakır - Horoz, Yavuz, "Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 136-137.

¹⁵ Cebeci, "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi", 12.

¹⁶ Nebi Bozkurt, "Hafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2020).

¹⁷ Mehmet Korkmaz, "Hafızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma", *Hafızlık Eğitimi Üzerine*. ed. Cemil Osmanoglu, Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019), 59.

¹⁸ Altı Nokta Körler Derneği, "altinokta.org.tr" (Erişim 15 Aralık 2020).

624 | Yunus Bucuka. Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

göre de görme engellilerin cemaate imam olmaları câizdir. Fıkıh âlimlerine göre görme engelliler devlet başkanlığı ve hâkimlik görevini yürütemezler. Hanefî mezhebinde görme engelliler şahitlik yapmazlar. Şâfiler'e göre görme engellilerin şahitliği fiilî ve sözlü tasarruflarda geçersizdir.¹⁹

Sözlü kültürün yaygın olduğu toplumlarda, kutsal metinlerin ezberlenmesi, şifahi olarak aktarılması mevcuttur. Bu toplumlarda ezber duyarak yapıldığı için görme engellilerin önünde bir engel oluşturmamıştır ve bu sayede bu aktarıma dahil olmaları kolay olmuştur. Bu doğrultuda araştırma görme engellilik ve hâfızlık ilişkisini temele almaktadır. Araştırmanın konusu; görme engelli hâfızların yaşantı ve deneyimleri olarak belirlenmiştir. Araştırma öncelikle ilgili bilimsel literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Akademik katkının yanı sıra görme engellilerin topluma dâhil edilmesi yönünde yeni seçeneklerin üretilmesi konusunda çeşitli sosyal politikalara kaynaklık etmesi hedeflenmektedir.

Araştırma konusu ile ilgili literatür alan bakımından çeşitlilik özelliği taşımamaktadır. Türkiye'de yapılan biri doktora olmak üzere toplam yirmi beş lisansüstü tezde; hâfızlık eğitimi alan bireylerin motivasyon ve psiko-sosyal durumları,²⁰ hâfızlık eğitimi almış kişilerin hâfızlık algıları,²¹ hâfızlık eğitimin bilişsel işlevlere etkisi,²² hâfızlık eğitiminde yaşanan sorunlar ve çözüm önerileri, günümüz Kur'an kurslarında hâfızlık eğitimi ve problemleri,²³ hâfızlık yapan bireylerde bireylerin benlik saygısı,²⁴ öznel iyi oluş ve sosyal kaygı ilişkisi,²⁵ hâfızlık eğitimi alan öğrenciler sosyolojik özellikleri,²⁶ Hâfızlığın Müslümanın dinî hayatındaki önemi²⁷ gibi konularda bilhassa din eğitimi kapsamında incelenmiştir. Bu bakımdan görme engelliliği ve hâfızlık ilişkisinin sosyoloji ve spesifik olarak din sosyolojisi perspektifinden ele alınmamış olması araştırmaya değer katmaktadır.

1. Metodoloji

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma, betimsel bir nitel araştırmadır. Nitel araştırmalarda özne, anlaşılması gereken kendi dünyasının inşasında etkin bir varlıktır.²⁸ Bu doğrultuda, görme engelli hâfızların yaşantılarını nasıl anlamlandırdıkları, dünyayı, toplumu ve ilişkilerini nasıl değerlendirdikleri anlaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırma, nitel araştırma desenlerinden olgubilim (phenomenology) deseni çerçevesinde yürütülmüştür. Olgu bilim deseni, kişisel yaşantı ve deneyimler doğrultusunda karşılaştıkları olgulara ve durumlara ne anlam yüklediklerini dikkate alan bir modeldir.²⁹

¹⁹ Ahmet Özel, "A'mâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2020).

²⁰ Hüseyin Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psikososyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, 2018).

²¹ Fatma Şahin, *Amaç-Araç Dengesi Açısından Hafız Adayları, Velileri ve Öğreticilerin Hafızlık Algıları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²² Sümeyye Şirin, *Hafızlık Eğitimi'nin Bilişsel İşlevlere Etkisi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Bilal Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²⁴ Kevser Demir, *Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma* (İstanbul: Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁵ Öznur Güngör, *Klasik Ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Öznel İyi Oluş ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Çalışma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²⁶ Seyhan Yıldırım, *Sosyolojik Açından Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elazığ Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

²⁷ Yasemin Tunç, *Kur'an Hafızlığı ve Müslümanın Dinî Hayatındaki Önemi* (İstanbul Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

²⁸ Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2013).

²⁹ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, And Mixed Methods Approaches*. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2003).

Nitel araştırmanın amaçları arasında, derinlerde olanı, dile getirilmeyeni, dikkate alınmayı, gündelik yaşamda kaybolanı öne çıkarma bulunmaktadır.³⁰ Nitel araştırmalar olgular arasında çeşitli değişkenler arasında ilişkiler kursa da genellenebilir sonuçlara ulaştığını ileri sürmez.³¹

1.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu Bingöl (5 kişi), Elazığ (3 kişi), Diyarbakır (2 kişi) ve Mardin'de (2 kişi) ikamet eden görme duyumuna sahip olmayan 12 görme engelli hâfız bireyden oluşmaktadır. Bu gruba ulaşmak için kartopu örneklem tekniği kullanılmıştır. Araştırmaya Bingöl ilinde başlanılmış ve katılımcılardan alınan iletişim bilgileriyle diğer katılımcılara zincirleme şeklinde ulaşılmıştır. Görüşmeler sonucunda katılımcılardan elde edilenlerin verilerin birbirini tekrarlama nedeni ile örneklemin doyum noktasına ulaştığı düşünülerek katılımcı sayısı 12 ile sınırlandırılmıştır.

Araştırma Bingöl, Elazığ, Diyarbakır ve Mardin illerinde ikamet eden görme engelli 12 hâfız ile yürütülmüştür. Bu çerçevede dokuz erkek ve üç kadın engelli ile görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılara dair bazı demografik bilgiler tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcılara Dair Demografik Bilgiler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Engelli Olma Yaşı	Yaşadığı Yer	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Mesleği
K1	Erkek	41	Doğuştan	Mardin	Bekâr	Ön lisans	Müezzin
K2	Kadın	53	28	Bingöl	Evli	İlkokul	Ev Hanımı
K3	Erkek	37	12	Bingöl	Evli	Lisans	Müezzin
K4	Erkek	39	Doğuştan	Bingöl	Evli	İlkokul	Çalışmıyor
K5	Kadın	42	25	Bingöl	Evli	İlkokul	Ev Hanımı
K6	Erkek	40	19	Elazığ	Bekâr	Lise	Müezzin
K7	Erkek	50	10-11	Elazığ	Evli	Lise	Müezzin
K8	Erkek	67	8-9	Elazığ	Evli	Ortaokul	Emekli
K9	Erkek	68	7-8	Diyarbakır	Evli	Lise	Emekli
K10	Erkek	55	8	Bingöl	Evli	İlkokul	Müezzin
K11	Kadın	70	6-7	Mardin	Bekâr	Okuryazar değil	Çalışmıyor
K12	Erkek	69	3-5	Diyarbakır	Evli	Lise	Emekli

Tablo 1'de görüldüğü gibi katılımcıların çoğunluğu erkek görme engelli bireylerden oluşmaktadır. Kadın engelli bireylerin erkeklerden farklı olarak toplumsal ve eğitim gibi çeşitli nedenlerle birçok sorun yaşadıkları bilinmektedir. Hâfızlık gibi hassas ve uzun süreli bir

³⁰ Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi*.

³¹ Remzi Y. Kınçal, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014); Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008),

626 | Yunus Bucuka. Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

eğitim sürecine dâhil olmaları ciddi bir aile desteği gerektirmektedir. Benzer nedenlerle katılımcıların kadın sayısı erkeklere oranla çok düşüktür. Katılımcıların %25'i bekâr, %75'i ise evlidir. Eğitim düzeylerine bakıldığında katılımcıların %8'i okuryazar değil, %33'ü ilkokul, %8'i ortaokul, %33'ü lise, %8'i önlisans, %8'i de lisans düzeyinde eğitim almıştır. İş ve istihdam açısından bakıldığında katılımcılardan %17'si ev hanımı, %25'i emekli, %42'si müezzin, %17'si de her hangi bir işte çalışmamaktadır. Katılımcılardan K2, K4 ve K5 Kur'an'ı tam olarak hıfz etmediklerini, büyük oranda ezberlediklerini ancak ezberleme işinin hala devam ettiğini belirtmişlerdir. Bununla beraber toplumda ve yakın çevresinde hâfız olarak kabul gördüklerini belirtmişlerdir. Diğer %75 ise katılımcı Kur'an'ı baştan sona ezbere bildiklerini ifade etmişlerdir.

1.3. Veri Toplama Aracı, Süreç ve Analiz

Araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme formu ile veriler elde edilmiştir. Kullanılan görüşme formu için Bingöl Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 13.07.2020-E.11825 tarih ve sayılı yazı ile izin alınmıştır. Katılımcılar ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmış ve Patton'ın³² altını çizdiği gibi, bununla araştırmanın esas noktası olan hâfızlığın görme engelli bireylerin hayatlarına nasıl katkı sunduğuna ulaşma hedeflenmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile de ana konudan uzaklaşmadan zamanın verimli kullanması amaçlanmıştır. Görüşme formunda kullanılan biyografik yaşam, hâfızlık eğitimi ve sonrasındaki deneyimler, sosyal çevre ile ilişkiler, toplumsal hayata katılım ve istihdam temel sorulara ek olarak katılımcıların ifadeleri doğrultusunda sonda sorular kullanılarak görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler Eylül ve Aralık 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler ev, park, dernek ofisi ve cami gibi mekânlarda yapılmıştır. Görüşmelerin on tanesi yüz yüze yapılmıştır. Görüşmeler ortalama bir saat sürmüştür. Biri Diyarbakır ilinde diğeri ise Mardin ilinde ikamet eden iki kişi ile pandemi koşulları nedeni ile yaş ve sağlık durumları gereği telefon vasıtasıyla iletişim kurularak görüşmeler yapılmıştır. Görüşmecilerden alınan izinler doğrultusunda görüşmeler kayıt edilmiştir. Kayıt edilen görüşmeler deşifre edilerek elde edilen veriler betimsel analiz tekniği ile gözden geçirilmiştir. Bu doğrultuda katılımcılar için sıralı olarak K şeklinde kodlama yapılmış, akabinde yaşına ait bilgiye (örneğin; K1, 40) yer verilmiştir.

Yapılan görüşmeler sonucunda ulaşılan veriler analiz edilmiş ve belirlenen temalara göre kategorize edilmiştir. Bu doğrultuda katılımcılardan yapılan çeşitli alıntılarla metin oluşturulmuştur. Analiz sürecinde literatürden yararlanarak değerlendirmelerde bulunulmuş ve çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu sonuçlar doğrultusunda çeşitli önerilerde bulunulmuştur.

2. Bulgular ve Yorumlar

Yapılan görüşmeler neticesinde elde edilen veriler temalara ve kategorilere göre düzenlenip kodlanmıştır.

2.1. Hâfızlık ve Engelliliğe Dair Anlam ve Deneyimler

Bireyin hayatına devam edebilmesi için engellilik halini anlamlandırılması gerekmektedir. Bu durum onların hayata barışık olmaları, yaşam enerjisi ve üretkenlik için oldukça etkilidir. Bu doğrultuda engelliliğin birey için ne anlam ifade ettiği (ceza, imtihan vesilesi vb.) sorusunun cevaplanmış olması önem taşımaktadır.³³ Bu yönde bir cevabı K1 şöyle vermektedir:

³² Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2014).

³³ M. Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2005).

"Bu durumu bir musibet olarak değerlendirmiyorum. Bunu Cenab-ı Hak tarafından bize verilen bir hediye olarak görüyorum. Eğer bu hediyenin değerini bilirsek bizim için güzellikler bekliyor demektir, önemini anlamazsak hem bu dünyamız karanlıktır hem de Allah muhafaza öbür dünyamız karanlık olacak. Dolayısıyla 'Sizin şer bildiğinizde hayır, hayır bildiğinizde şer vardır'. Elbette ki Cenab-ı Hak iyi bilir. Hâfızlık gibi büyük bir nimet bize bahsetti. Bizler, 'Hâmil-i Kur'an' yani Kur'an'ı taşıyanız."

Engellilik halini bir imtihan ve kader olarak değerlendirmek bununla teselli bularak hayata daha pozitif bakmaya K2 şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "Engellilik bir imtihandır. Kaderimde kör olmak varmış. Herkesin imtihanı farklı. Benimki gözlerim, Allah insanın aklını almasın yeter."

Hâfızlık katılımcıların hayatlarında önemli bir yer tutmaktadır. Bu gerek anlamlandırma sürecinde gerekse de işlevleri bakımından geçerli bir durumdur. Bu işlevler hem ruhsal hem de sosyal yönden dikkate alınmaktadır. Hâfızlığı kendisiyle barışık olma, sıkıntılara karşı tahammül gücü geliştirme, kederden uzaklaştırma ve hayata katma gibi işlevlere K3 şöyle vurgu yapmaktadır:

"Kendinle barışıklı dünyayla toplumla barışıklı demektir. Göz o kadar önemli ki '*Ben kulumun iki sevgilisini yani gözlerini alırsam o da sabrederse onu cennete koyacağım*'. İslam hayatımızı anlamlı kılar. Gözünüz görmüyor evlenmişsiniz, çocuğunuzu görmüyorsunuz. Her şey karanlık. Karanlık bir odada yaşamak tek başına, buna benzer korkunç bir şey olur. Ama Kur'an insan hayatını aydınlatır. Nur gelince karanlık dağılır. Her ne kadar sıkıntı yaşasak dahi."

Kur'an okumanın ve hâfız olma sürecinin kendisinde güçlü bir duygusal etkiye bulunduğu dile getiren K5 ise şu ifadelerle söz konusu durumu dile getirmektedir.

"Hala kendi başıma Kur'an'ı ezberlemeye çalışıyorum, telefonuma hatim programı indirdim. Fırsat buldukça Kur'an'ımı da getiriyorum, açıyorum. Görmediğim halde telefon okuyor, ben de Kur'an'ımın sayfalarını çeviriyorum. Kur'an'ım açılınsın diye. Kur'an'ım kapalı kalsın. Onu çok seviyorum. Çocuklarımdan Kur'an'ı var. Benim Kur'an'ım başka. Ondan ayrılmak istemiyorum, dokunmak istiyorum. Kur'an hayatımızda olmasaydı büyük boşluk olurdu. Kur'an büyük bir teselli, büyük bir huzur. Bugüne yarına her şeye bir anlam katıyor."

Görme engelliler için hayatın zorluğunu ve bu süreçte Kur'an'ın kendisi için yaşamsal nitelikte olduğunu, kendisine verdiği destek ve anlamı K11 şöyle dile getirmektedir:

"İyi ki hâfız olmuşum. Kur'an olmasaydı, ben dua olmasaydı yaşayamazdım. Beni ayakta tutan bunlar oldu. Yalnızlığımıza destek olan, huzur veren, kapı aralayan hep Kur'an oldu. Kur'an'ım olmasaydı nasıl yaşayacaktım, nefes alacaktım, nasıl atlatacaktım bunca sıkıntıyı. Kur'an benim hayatım, onun sayesinde yaşıyorum."

Hâfızlığın kendi hayatlarındaki işlevleri farklı vurgularla dile getiren katılımcılar da bulunmaktadır. Hâfızlığı; K6, "Hâfızlık benim için bir ayna oldu. Işık tuttu benim için, hayata dönmek için. Karanlık dünyamı aydınlattı. Bir pencere oldu.", Kur'an'ın sayesinde zihinlerinden isyan duygusunun geçmediğini belirten K7, "Kur'an okuduğunuz zaman bütün sıkıntımız kederimiz gider. Bizi rahatlatıyor, huzura kavuşturuyor.", Kur'an öteki dünyada da insanı kötülüklerden koruyan bir cevher olduğunu vurgulayan K2, "Kur'an şifa gibi geliyor bana, teselli buluyorum.", K3 "Biz Kur'an'ı ezberliyoruz, Allah da bizi muhafaza ediyor kazadan beladan haramdan." bağlamında değerlendirmektedirler. K12 ise ruhsal destek yanında kendi fiziksel rahatsızlıklarının giderilmesi için de Kur'an okumanın kendi için önemini "Gece rahatsız oluyorum, uyuyamıyorum, ayaklarımdan altı yanıyor gidip Kur'an okuyorum, ağrım sızım kalmıyor." sözleriyle dile getirmektedir.

Her bireyin toplumsal hayatta çeşitli statüleri bulunmaktadır. Bireyler statülerinin gereği davranışlar yapmak zorundadırlar. Hayatı paylaştığımız diğer bireyler bizden bu davranışları beklerler. Böylece statülerin saygınlıklarıyla bireylerin davranışlarının kontrol edil-

628 | Yunus Bucuka. Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

mesi sağlar. Elbette bazı toplumsal statüler çeşitli hassasiyetlere sahiptir. Eğitim, sağlık, güvenlik gibi alanlarda statü edinmiş insanların hassasiyetleri daha yüksek olmaktadır.³⁴ Benzer şekilde hâfızlığın da kişilere birçok sorumluluk yüklediği ileri sürülmektedir. Katılımcılardan ikisi özellikle bu hususa dikkate çekmektedirler: "Hâfızlık hem bu dünya için hem de ahiret için büyük sorumluluk yüklüyor. En büyük sorumluluk hâfızlığa devam etmek, unutmamak. Biz hâfızlar olarak topluma örnek olmak zorundayız yaşantımızla." (K6, 40). "Hâfızlar toplumda daha dikkat olmalı. Bir kere sana gelen bir hata Kur'an'a gelebilecek bir hata gibi değerlendirilebilir. Ciddi manada dikkatli olmalı yoksa hâfızlık kurumuna leke sürülür." (K3, 37).

Hâfızlığın sorumluluğu sadece toplumsal davranışların denetlenmesiyle sınırlı tutulmamaktadır. Bununla beraber özellikle bu sorumluluğun önemli bir boyutunun bizatihi Kur'an'a ve Allah'a karşı olduğunu K4 şöyle dile getirmektedir:

"Hâfızların yükü ağırdır. Kur'an'ın ağırlığı, yaşamın sorumluluğu." Hâfızlığın tüm yaşamı çerçeveleyen boyutunu K7 ise şunları vurgulayarak dile getirmektedir: "Hâfız olduktan sonra sorumluluk artıyor Kur'an'a karşı. Hâfız bir insan, herkes gibi yaşayamaz. Çok temkinli olmak zorundadır. Hâfız olup da hakkını vermemek büyük bir vebaldir. İnsanlar da bekliyor, Allah Teâlâ da."

Hâfızlık bireylerin hayatlarında önemli birçok değişime kaynaklık etmektedir. Bir biyografik kırılma olarak değerlendirilebilecek bu süreç bireyler için hayata dönme, hayata barışma niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda hâfız olmanın tüm katılımcıların hayatlarında köklü değişikliklere neden olduğu ileri sürülmektedir. Belirtilen hususta K3 şunları dile getirmektedir:

"Gökle yer ne kadar birbirinden uzaksa hâfız olmak da olmamak da o kadar uzak birbirinden. Yani insana Kur'an ayrı bir değer katıyor. Kur'an olmasaydı benim dünya ile bir bağım olmayacaktı. Evde doğar evde yaşar evde ölürdüm. Bir kere hâfızlık seni evden çıkarıyor yaşama katıyor. Toplum nazarında daha farklı konuma getiriyor. Saygılığın arttırıyor. Tamamen farklı bir dünyaya çağırıyor. Seni ayrı bir kefeye koyuyor. Hem insanlar seni kabul eder hem de sen kendini kabullenmiş olursun, bununla da teselli oluyorsun. Kur'an olmazsa görme engelli bir insanın teselli bulması çok zor. Hırçınlaşırsın. Görmeyince zaten mutluluğun yüzde doksanı gitmiştir."

Gözlerini on dokuz yaşında kaybettikten sonra, dört yıl boyunca hayatında ruhsal anlamda büyük bir boşluk oluştuğunu, sürekli evde oturduğunu, zamanını sadece radyo dinleyerek geçirdiğini, çevresinde sadece iki kişinin olduğunu ve hayatının kişilerin çevresinde döndüğünü belirten K6 hâfızlığa başlamasıyla hayatında meydana gelen değişiklikleri şöyle anlatmaktadır:

"Hâfızlığa başladıktan sonra camide yaklaşık elli arkadaşım oldu. Çoğu ile şuan da iletişim halindedim. Her gün değişik ortamlara giriyor, sohbet ediyor, davetlere katılıyorduk. Hâfızlık sayesinde ruhsal bunalımdan kurtuldum ve hayata daha pozitif bakmaya başladım. Benim için pırl pırl bir aydınlık oldu. Hâfızlığın bana bir lütuf olduğunu anladım. Geçen karanlık dört yıldan sonra hayatımın dolu dolu olmasını maneviyatımın artmasını, insanlarla bir arada olmamı sağladı. Hâfız olmasaydım, sürekli evde oturan, sadece hayatı yeme içmeden, uyumadan ibaret olan bir insan olurdu. İşe yaramaz, faydasız biri olarak kendimi görürdüm. Tam bir travma yaşadım, psikolojim çökerdi. Karanlık her şeyime sinerdi."

İnsanların düşünce ve ruhsal durumlarına yoğun olarak etki eden, hayatlarında izleri silinemeyen birtakım ağır olaylar travma olarak adlandırılmaktadır. Bunlar bireylerde korku, çaresizlik ve yetersizlik gibi duygulara sebep olmaktadır. Zira travmatik yaşantılar bireylerin hayati bütünlüğünü bozan niteliktedir. Çeşitli doğal afetler, trafik kazaları, ciddi bir hastalık tanısının konması, bir yakının kaybedilmesi gibi bireyin başa çıkma mekanizmasını etkileyen durumlar travmatik olaylara örnektir.³⁵ Bunlara engellilik de rahatlıkla eklenebilir. Bilhassa sonradan engelli olma bireyler üstünde travmatik etkilere neden olmaktadır. Hayattan kopma, hayatını nasıl sürdüreceği hususunda yaşanan çaresizlik gibi duyguların ortaya

³⁴ Tuncay Ceylan, "Toplumsal Sistem Analizinde Toplumsal Statü ve Rol". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2011).

³⁵ Murat Eren, Özen. *Travma Sonrası Stres Bozukluğu Yönetim Giriş*. (Erişim 15 Aralık 2020).

çıkıldığı elde edilen verilerden anlaşılmaktadır. Travma ile başa çıkma noktasında hâfızlık önemli bir faktör olarak dile getirilmiştir.

2.2. Dini ve Toplumsal Hayata Katılım

Toplumsal hayata katılım için sosyalleşme önemli bir süreçtir. Engeli çocuklar dikkate alındığında sosyalleşme sürecinin çok daha önemli olacağı fark edilecektir. Aile bireylerinin deneyimleri ve eğitim durumlarının engelli çocuğun hayatını şekillendirecek boyutta olduğu da anlaşılacaktır. Ebeveynlerin aşırı koruyucu tutum, ihmal ve ilgisiz olma, bilgisizlik, korku ve endişe gibi davranışları dikkate değer niteliktedir.³⁶ Bu zikredilenler doğrultusunda K1 şunları ifade etmektedirler:

"(...) babam fotoğraflarımızı çekti. Evraklarınızı hazırlayacak bizi Antep'e körler okuluna gönderecek. Ancak annem ona 'Bu çocukları okula göndermek için önce benden boşanman lazım, ancak öyle gönderebilirsin. Gece kalkıyorum çocuklarımın üstlerini başlarını yokluyorum, örtüyorum. Benim çocuklarımı Çocuk Esirgeme Kurumuna mı atacaksın kesinlikle buna razı olamam'. Babam ne yapsın bizi okula göndermediler. Zor koşullar. Babamlar da eğitim görmedikleri için görme engellilerin eğitimle ilgili hiç bilgi sahibi değildiler. Babam da beni zorluyor. İlla ki sen bu hâfızlığı yapacaksın, babamın desteği var ama ne yapacağımı bilemiyorum. Beni zorladıkça da üzülüyordum."

Hâfızlık sürecinin doğmasına ve devamına etki eden unsurlardan biri de görme engelli hâfızların ailelerinde dini yaşantının varlığı ve gözlerini kaybetmeden kendilerinin edindikleri deneyimlerdir. Dini sosyalleşme olarak tanımlanabilecek³⁷ edinilen ilk beceriler, atılan tohumlar gelişerek sonraki süreçte güçlenerek ortaya çıkacaktır. Bu süreç bazı katılımcıların daha kolay hâfız olmalarını hem de göremediklerinde ortaya çıkan psikolojik sorunlarla başa çıkmayı da sağlanması beklenir. İlgili husus için örnek olabilecek ifadeler K5 ve K3 tarafından şöyle dile getirilmektedir: "Çocukken, konuşmaya başladığımızda Kur'an'la tanıştık. Babam ve annem evde çocuklara Kur'an dersi veriyordu. Evimiz medrese gibiydi, babam sabah namazına giderdi, camiden döndüğündeyse ev çocuk dolardı." (K5, 42). "On iki yaşındaydım gözlerimi kaybettiğimde. Bir cami bahçesinde ışık yok oldu. Öğleden sonra ikinci vaktiydi. Henüz hâfızlığa başlamamıştım. Cami sohbetlerine gidip geliyordum. İşte peygamberin hayatından, sahabeden hayatından bahsediliyordu." (K3, 37).

Sosyal yaşama hâfız olarak dâhil olmanın kaynaklık ettiği değişikliklere, tüm katılımcılar tarafından dikkat çekilmektedir. Hâfızlık katılımcılar için merkezi bir statüye dönüşmüş ve sürdürdükleri tüm ilişkiler de bu statü üzerinden yürütülmektedir. Özellikle görme engelli bir kişinin hâfız olmasının nelere kaynaklık ettiği hem kendi yaşamındaki etkileri, hem de bir model yaşantı olarak değerlendirilmeleri bakımından önem taşımaktadır. Hayata hâfız olarak tekrar döndüğünü belirten K6 insanların kendisine yönelik tutumlarını şöyle ifade etmektedir:

"Görme engelli olduğum ilk yıllarda sokaktan geçerken fazla değer verilmezdi bizlere. Ancak hâfızlığı tamamladıktan sonra bizim de kendimizi topluma ispatladığımızı gördüm. Bize sıradan bakanlar hürmet etmeye, saygı göstermeye başladılar. Hâfız olmamız, engellilere bakış bakımından insanlar üstünde pozitif etkilerde bulunuyor. Ayrıca görme engelliler kendilerinin de bir şeyler yapabileceğinin farkında oluyorlar. Bizler örnek olmaktadır. Bir nevi model oluyoruz, hem engelliler için hem de engelli çocuğu olan aileler için."

Katılımcıların tümünün ifadelerinden anlaşıldığı gibi hâfızlık toplumsal alanda ciddi bir saygınlık nedenidir. Bunun yanında görme engelli bir hâfız olarak hayata katılmak bu saygınlık düzeyini daha da artırmaktadır. Babasının da kendisi gibi görme engelli hâfız olduğunu belirten K4, bir hâfız olarak babasının toplum nezdinde edindiği saygınlığı şu hatıralarla aktarmaktadır:

³⁶ Ejder Okumuş, "Dini Sosyalleşme", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 437.

³⁷ Okumuş, "Dini Sosyalleşme", 442.

630 | Yunus Bucuka. Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

"Kişin zor zamanlardı. Evimiz misafir dolup taşardı. Babamı çok severlerdi. İnsanlar her akşam bizlere gelirlerdi. Divan kurulurdu. Kasideler okunur, sohbet yapılır, peygamber ve sahabeler hakkında menkıbeler, kıssalar anlatılırdı. Misafirler babamı can kulağıyla dinlerdi. Hitabeti güçlüydü. Konuşurken Allah'ın hiçbir kulundan çıt dahi çıkmazdı. Bazen gelir babamı evden alırlardı, başka yerlerdeki divanlara götürürlerdi. Babamın müdavimleri, özel dostlukları vardı. Halktan, esnaftan, tüccarlardan. Ona akıl danışır, onunla istişare ederlerdi. Babamı engelli olarak görmüyorlardı. Aksine babama çok saygı duyuyorlardı."

Görme engellilerde yaşanan önemli bir başka husus "bağımsız hareket" edebilmedir. Bilhassa baston kullanımı ile elde edilebilecek birçok beceriyle söz konusu duruma erişilebilmektedir. Zira bir başkasından destek almadan istenilen yerlere ulaşmak için mimari erişim ve kent ulaşımı ciddi sorunlar taşımaktadır.³⁸ Bağımsız hareket noktasında edindiği deneyim ve özgüveni K3 şu ifadelerle anlatmaktadır:

"Ben tek başıma bastonumla çarşıya da gidiyorum, kursa da geliyorum. İstanbul'a da gidip geliyorum. Bingöl'de beni engelli görmüyorlar. Hâfızlık ve özgüven engelimin önüne geçti. Ben de kendimi engelli olarak görmüyorum, toplumun nazarında da akrabalarım da. Birçok konuda benden yardım istiyorlar. Hatta akıl danışıyorlar."

Kadın katılımcılar için sosyal hayat daha dar bir çevrede ve sınırlı mekânlarda geçmektedir. Daha çok komşuluk ve akrabalık ilişkileri ile sürdürülmektedir. K5 ilişki içinde olduğu kişilere dair deneyimlerini şöyle aktarmaktadır:

"İnsanlar anlayışlı ise engellilere çok iyi bakıyor. Çok şükür şimdye kadar kimse bana karşı olumsuz bir şey göstermedi, küçümsemedi. Çevremdeki insanlar da beni çok seviyor, saygı gösteriyor. 'Ne olursun bize dua et sen Allah'ın sevdiği kulusun' diyorlar. Balıkesir'de otururken, çok anlayışlı komşularım vardı. Tayinimiz çıkıp geri geldiğimizde komşularım o kadar ağladılar ki. 'Gidiyorsun bizi her şeyden mahrum ediyorsun' dediler. Çok yardımcı oluyorlardı. Komşularımızla çok iyi ilişkilerimiz vardı, içli dışlıydık. Kur'an okuma günlerimiz vardı. Ben Kur'an'ı okurdum onlar da takip ederdi. Taziye evinde Kur'an okuma saati vardı. Tanıyanlar beni de çağırırdı."

Hâfızlık hayat boyu devam eden bir toplumsal statüdür. Görme engelliler için bu statü hayatlarında önemli yer edinmektedir. Hâfızlığı sürdürme ve öğrenciler yetiştirme bu statünün gerekli kıldığı kimi işlevlerdendir. Söz konusu durumu yaşamı için bir gerekçe olarak değerlendiren ve birçok hâfız yetiştiren K8 şöyle dile getirmektedir:

"Bu şehirde herkes beni bilir. Millet beni çok sever, sayar, kıymet verir. Talebelerim de bana çok kıymet veriyorlar. Hiçbir yere yalnız göndermiyorlar. Abdest almaya gidiyorum yanımda birkaç kişi gelmek istiyor. 1976 yılında göreve başladım, 42 yıl kadrolu olarak çalıştım. Müezzin olarak görev yapıyordum. Dört yıl önce emekli oldum. Hala aynı camide akşama kadar gönüllü olarak insanlara Kur'an öğretiyorum."

Toplumsal hayata katılımın önemli bir aşaması olarak sivil toplum kuruluşlarına aktif olarak üye olmak kabul edilebilir. Hâfızlık deneyiminin kendisini hayata etkin bir şekilde topluma kattığını engelliler alanında da aktif olup başarılılar elde eden bir sivil toplum kuruluşunun kurucuları arasında bulunduğunu belirten K6, süreci şöyle anlatmaktadır:

"Yedi kişilik bir arkadaş grubuyla engelliler spor derneği kurduk. Sadece spor ile uğraşmıyoruz. Görme engelli kardeşlerimizin sosyalleşmeleri gibi birçok alanda insanlara ve engellilere yardım etmek istiyoruz. Burada birçok branşımız var: futbol golbol, yüzme, atletizm, satranç, halter gibi. Ülke genelinde sportif başarılarımız da var. Halter de iki şampiyonluğumuz, futbolda da ikinciliğimiz ve üçüncülüğümüz var. Takım olarak şehirlerarası turnuvalara beraber kafilerle olarak gidiyoruz. Ben de önceki yıllarda hem golbol hem futbol oynadım. İki şampiyonlukta birebir oyuncu olarak sahada oldum. Aynı zamanda kulüp başkanıydım. Hala kulüpte başkan yardımcısı olarak devam ediyorum."

Ayrıca K6 görme engelliler spor kulübü faaliyetlerini, amaç ve hedeflerini tanıtmak, engelliler alanında bilinçlendirme düzeyinin artmasına katkı sağlamak amacıyla yerel radyoda programlara katıldığını, yerel televizyona da programların hepsinde konuşmacı olarak

³⁸ Selda Çağlar, "Engellilerin Erişilebilirlik Hakkı ve Türkiye'de Erişilebilirlikleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 61/2 (2012).

davet edildiğini ifade etmektedir. Dolayısı ile gönüllü olarak sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerinde bulunarak engellilerin hak ve sorunlarının kamuoyuna iletilmesi hususunda da önemli görevler üstlenmiştir. Benzer doğrultuda açıklamalara, kuruluşunda aktif olarak bulunduğu Altı Nokta Körler Derneği'nin kuruluş sürecini de K9 şöyle açıklamaktadır:

"Altı Nokta Körler Derneği'ni 1995 yılında kurduk. Ankara'da dernek yönetiminde bulunan biriyle tanıştık. Bir süre sonra bu arkadaş Bingöl'e geldi. Biz 5-6 görme engelli bir araya geldik, o hepimizi ikna etti. Başlamaya karar verdik. Bodrum katta bir yer kiralandık. Ankara'ya sürekli olarak gidip geliyorduk. Oradaki katılımcılara bakıyordum, çok bilgi sahibi idiler. Hakları çok iyi biliyorlardı. Görme engellilerin kendi ayakları üzerinde kalabilmesi için çabalar sarf ediyorlardı. Okumuşlar, avukat olmuşlar, çeşitli meslekler. Bingöl'deki dernek başkanlığını aralıklı yapıyorduk. Herkes bu işi öğrensin, yönetebilsin diye. Ama görme engelliler çok utangaçtılar, toplumsal hayatta çıkamıyorlardı. Kimse kendine güvenemiyordu. Derneğimiz gelişmeye başladı. Birçoğunu dört duvar arasından kurtardık. Özellikle görmezlere çok destek olmaya çalıştık, onlar çok daha öncelikli ve hassas. Hatta diğer engelliler de derneğe gelip gitmeye başladılar. Sosyal, ekonomik kültürel, eğitim alanlarında destek olmaya çalıştık."

Ancak engellilik alanında örgütlenme seviyesinin düşük olması, bilinç eksikliği, maddi yetersizlikler, eğitim düzeyinin düşüklüğü gibi nedenler sivil toplum kuruluşlarının önündeki önemli sorunlar olarak dikkat çekmektedir.³⁹

Engellilerin toplumsal hayata katılım hususunda yaşadıkları en önemli sorunların arasında evlenme ve aile kurma gelmektedir. Bu durum yoksulluk, işsizlik, bilgisizlik vb. birçok nedenden kaynaklanmaktadır. Bu konuda toplumsal yargılar ve ebeveynlerin tutumları da belirleyici olmaktadır. Engelli kadının aileyi sürdürme konusunda becerilerinin yeterli olmadığı, özellikle anne olma ve çocuk yetiştirme konusunda şanssızlıklar yaşayabilecekleri düşünülmektedir. Bilhassa görme engelli kişiler sorunu belirgin bir şekilde yaşamaktadırlar. Katılımcılardan K1 ve K6 iki önemli nedene şu ifadelerle dikkat çekmektedirler:

"Toplumumuzda şu önyargı var: Adam 'Kızımı nasıl bir görme engelliye vereyim?' diyor. İnsanları fiziksel eksikliklerinden dolayı değerlendirmek çok yanlış bir durumdur. Bundan dolayı görme engelli bir erkeğin gören bir bayanla evlenmesi çok zor. Gören bir erkek görmeyen bir kadınla hiç evlenmiyor. Bunun dışında görme engelli çocuğu olan aileler, iki görme engellinin de evlenmesine engel oluyor. Yaşamın onlar için zor olduğunu düşünüyorlar, ancak günümüzde görme engelliler için evlerde teknolojiler çok gelişmiş. Hayat çok kolay, sesli programlarla beyaz eşyalar yönlendiriliyor. Görme engellilerin evlenmeleriyle ilgili çok önemli sorunlar var. Çok sayıda erkek ve bayan benzer sebeplerden dolayı evlenmiyor. Oysaki evlilik her insanın hakkıdır, desteklenmelidir." (K6, 40).

"Kendimi bildim bileli hep dışarıdayım. Doğru dürüst evde kalmadık. Daha küçükken ben ve kardeşlerim okullarda, kurslarda, medreselerde gezip durduk. Ancak özel zamanlarda, bayramlarda ailecek bir araya gelme şansımız oluyordu. Yıllardır hiç beraber olmadık. Şimdi kardeşlerimin her biri farklı illerde iş buldular." (K1, 41).

Cami cemaati daha çok erkeklerden oluşmaktadır. Bir kadın olarak cami merkezli bir hayat sürdürmek, ataerkil aile yapısı, kadının annelik rolü gibi bazı toplumsal koşullar bakımından zordur. Tüm bunlara rağmen kendi mahalle camisinde daha çok bir kadın cemaatinin de oluşmasına katkıda bulunan K11 sosyal hayat içinde olduğunu şöyle aktarmaktadır:

"Çok eskiden evde küçük bir köşede Kur'an öğrenmek isteyenlere ders veriyordum. Şimdi sabah kahvaltısından sonra camiye giderim. Küçük büyük her yaşta öğrencilerim var. Genç kızlar, hatta yaşı ilerlemiş evli kadınlar, okula başlamayan çocuklar. Çocukları çok seviyorum. Onlarla sohbet ediyorum, şeker veriyorum, şakalar yapıyorum. Belirli günlerde camide kadınlara, çocuklara sohbet yaparım. Bazen sohbetler çok kalabalık olur. Beraber ilahiler söyleniyor. Ben de kendi çapında nasihatlerde bulunuyorum. Akıl danışanlar da oluyor."

³⁹ Kasım Karataş - Bayram Oran, "Engelliler: Siyasetin Periferinde Kalanlar". *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 2 (2007), 15-16.

632 | Yunus Bucuka. Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

Bazı katılımcılar camilerde müezzin olarak hizmet vermektedirler. Cami üstlendiği çeşitli işlevlerle önemli bir toplumsal mekân hüviyetindedir. Doğal olarak cami cemaatiyle çeşitli zaman ve konularda sosyal bir yaşam sürdürülmektedir. Bu ilişki kimi zaman görev ve sorumlulukları dışındaki ilişkilere de taşmaktadır. Bu noktada cemaat üyelerinin kendilerine yönelik tutum ve davranışlarını dile getiren bazı katılımcılar şunları dile getirmektedirler:

"İlk görev yerim olan Kayseri'de iki ay görev yaptım. En güzel zamanlarımdı. İnsanların bakış açıları olumlu ve iyiydi, beni kabullendiler, çok destek verdiler. Cemaat saygı gösteriyordu. Kapıdan girdiğimde 60-70 yaşındaki yaşlılar ayağa kalkardı. Hürmet gösteriyor, bir yere gittiğimde bana yardımcı oluyorlardı." (K6, 40).

"Medreselerde yapılan sohbetlere katılıyorum. Gittiğimde elimi tutarlar, minder verirler. Gel buraya otur derler. Ayakkabılarımı düzeltiyorlar. Bana çok kıymet veriyorlar. Milleti rahatsız etmek istemiyorum ama onlar seve seve bunu yapıyorlar. Ramazan ayında da medreseye gittiğimizde teravih namazlarında 'bize imam ol' diyorlar" (K2, 53).

Taziyeler de dini toplumsal hayatta önemli yer tutmaktadır. Definden sonra ölen için taziye kurulur, mevlit verilir. Taziyede bulunan kişiler ölenin yakınlarına baş sağlığı dilerken, ölen kişi için dua ederler. Özellikle bu süreçte Kur'an okunmaktadır. Bu nedenle bilgili, deneyimli kişilerin ve bilhassa hâfızların taziyelerde bulunması istenilmektedir. İlgili hususta K6 şunları paylaşmaktadır:

"Taziyelerde genelde Aşr-ı Şerif okuyoruz. Orada bize de görev düşüyor. Hep kalmamak da taziye sahiplerinin yanında buluyoruz. Gittiğimizde bize çok saygı gösteriyorlar, elimizden tutup yer verip oturuyorlar. Bizde Kur'an'ı okuyoruz. İnsanlar taziye için geldiğinde ben de Fatıha okumaları için giriş yapıyorum" (K6, 40).

Toplumsal yaşam konusunda çocuklar, deneyimsizdirler. Topluma nasıl dâhil olunaçağını öğrenmek onlar için zorludur. Bu süreçte en önemli katkı ailelerden gelmektedir. Sosyalleşme birçok kazanım için oldukça önemlidir. Öncelikle toplumsal ve psikolojik yeterlilikler akla gelmektedir. Ayrıca çeşitli alanlarda bulunan normlar, roller ve değerlerin kazanılmasıyla toplumsal uyum olmaktadır.⁴⁰ Engelli çocukların toplumsal hayata hazırlanmaları daha hassas ve ciddi bir yaklaşımı gerekli kılar. Toplumsal ve kültürel olarak miras olan birtakım önyargılar, bazı fiziksel, politik ve yasal koşullar engellilerin toplumsal hayata dâhil olmalarını zaten zorlaştırmışken ebeveynlerin tutum ve örnek oluşları hayata hazırlanmalarında kendilerine ya destek ya da engelleyici rol üstlenecektir. Katılımcıların bazılarının da belirttikleri gibi hâfızlık konusunda kendilerine sunulan destekler ve çocukluktan itibaren verilen sorumluluk ve yapılan yönlendirmeler hayattaki olumsuzluklara karşı koymalarında etkili olmuştur.

2.3. Formel ve Enformel İstihdam

Bu çalışmanın önemli hedefleri arasında, yukarıda belirtildiği gibi, engelliler için alternatif istihdam olanaklarının analiz edilmesi de bulunmaktadır. Kuşku yok ki çalışmak, her birey için olduğu gibi engelli bireyler için de düzenli bir kazanç elde etmenin yoludur. İşsizlik ise engellilerin toplumsal hayata dahil olmalarının önündeki en büyük engel olarak değerlendirilmektedir. Hem sosyal hem de ruhsal bakımdan engellilerin istihdam edilmeleri önem arz etmektedir. Çeşitli lokal alanlarda görme engellilere uygun çeşitli işler de zaman içinde mevcut olmuştur. Bu işlerden bazılarını K12 şöyle aktarmaktadır:

"Hemen hemen her evin avlusunda bir su kuyusu bulunurdu. Bu kuyular iki üç yılda bir kil ve balçıktan dolayı temizlenirdi. Bu temizliği de görme engelliler yapıyordu. İlk içindeki çamuru tespit etmek için uzun bir sılıkla bakarlardı. Kuyu içindeki su çekilir sonra biri kuyunun içine girer, çamuru toplar ve diğeri de yukarı çekerek temizliğini yapardılar. Bazen kuyuya düşün eşyaların, örneğin kadınların bilezikleri takıları gibi, çıkarılması için de görme engelliler çağırılırdı. Bunun yanında eskiden bulgur makine ile çekilirdi. Bazı görme engellilerin bulgur makineleri vardı. 'Bulgur çeken' diye sokak sokak bağırarak gezer ve kısırlık, köftelik gibi farklı türde bulgur

⁴⁰ Grusec, Joan E.- Hastings, Paul David. "Introduction". *Handbook Of Socialization: Theory And Research* ed. Joan E. Grusec, Paul David, Hastings (New York, NY: Guilford Press, 2007).

çıkartıyorlardı. Ayrıca, düğünlerde nişanlarda ut, cümbüş çalıyordular. Mutaassıp aileler kadınların eğlenmeleri için gözleri görmeyenleri düğünlere götürürlerdi. Darbukacıları vardı, daha sonraları teknik cihazlar da kullanıyorlardı."

Kur'an ile hemhal olmalarının doğrudan bir gelir elde etmek için olmadığını altını çizen bazı katılımcılar yine de hâfızlığın kendilerine istihdam kapıları açtığını dile getirmektedirler. Özellikle müezzin olan hâfızlar, bu görevleri yürütmelerinin temel nedeni olarak bu hususu ileri sürmektedirler. Bunun yanı sıra enformel olarak, mevlitlerde, taziyelerde, düğünlerde Kur'an okuyarak ve ilahi söyleyerek maddi destek gördüklerini de dile getiren katılımcılar bulunmaktadır. K9'a göre "Kur'an'la içli dışlı olan kimse aç kalmaz, muhtaç olmaz.". Bu özet vurgu konuya giriş niteliğinde bir değerlendirme olarak kabul edilebilir.

Katılımcılardan beş kişi müftülükler bünyesinde çeşitli kurumlarda görev yapmaktadırlar. Görme engeli hâfızların kamuda istihdamı yanında mevlithanlık, dini musiki icraası gibi başka istihdam seçeneklerinin de üretilmesi gerekmektedir. Bu öncelikle bu kişilerin girişimcilikleriyle alakalı olsa da engellilerin dezavantajlılığı dikkate alındığında toplumsal ve kurumsal desteği de gerektirmektedir. Bu doğrultuda katılımcıların dile getirdikleri bazı konular onların enformel olarak nasıl istihdam edildiklerini de göstermektedir. Dini toplumsal hayat çeşitli olanaklar sunmaktadır. Bu olanaklardan birini çeşitli merasimlerde yaptıklarıyla K4, şöyle ifade etmektedir.

"Mevlitli düğünlere gidiyoruz. İki arkadaş beraber gidiyoruz o mevlit okuyor ben de aşr-ı şerif okuyorum. Sonra ilahi ve kasideler okuyoruz. Bu işten gelirimiz de var. Çoluk çocuğumuzun rızkını buradan temin ediyoruz. Devletin engellilere verdiği desteklerden de faydalanıyoruz. Ayrıca kutlu doğum kutlamalarında ilahiler okuyorum. Okul programlarına gidiyorum. Okulların konferans salonlarında çeşitli etkinlikler için beni davet ediyorlar. Ben de birkaç ilahi okuyorum. Okullara gittiğimde çok heyecanlanıyorum Beni alkışladıklarında çok mutlu oluyorum."

K4'ün de belirttiği gibi toplumumuzda bazı sünnet ve düğünlerde mevlit ve Kur'an okunmakta, ilahiler ve kasideler söylenmektedir. Bu doğrultuda toplumsal bir talebin olduğu görülmektedir. Bu nedenle söz konusu faaliyetlerin organize edilmesi bir istihdam alanını da işaret etmektedir. K12 de bu doğrultuda talep edilenlere cevap verme adına arkadaşlarıyla beraber kurdukları bir grubu hatırlatmaktadır: "Bir ara ilahi korumuz vardı. İki üç yıl devam ettik. Ancak uzun süre devam ettiremedik. Ulu Cami'de ilahiler eşliğinde çok mevlit yaptık. Bazen cami avlusunda dahi yer kalmıyordu."

Geleneksel boyutta özellikle kadınların toplandığı evlerde sürdürülen dinsel merasimlerde kutsal metinlerin okunması ve ilahilerin söylenmesi hala devam etmektedir. Bu merasimlerde profesyonel olmasa da süreç içinde edinilen becerilerle daha etkili ve duygulu bir atmosfere katkı sunan görme engelli hâfızlar da bulunmaktadır. Bu hususta, örnek niteliğindeki ifadeleri K11 şöyle dile getirmektedir:

"Mevlitlere davet ediyorlar. Bütün komşular, akrabalar, kadınlar toplanır. Beni başköşeye alırlar. Mevlit okuyorum. Sonra kendim tef çalarak Türkçe-Arapça ilahiler söylüyorum. Hatta birkaç öğrencime de öğrettim. Beraber de ilahiler söylüyoruz. Şehrin dışından uzak yerlerden de gelip bizi mevlitlere davet ediyorlar. Bazen kendi hayrım için gidiyorum. Bazen gizlice para veren oluyor. Hatta bazı insanlar ölüsüne, babasına, annesine hatim okutuyorlar. Bir emek olduğu için insanlar da karşılık olarak gönlüne göre para veriyorlar. Ben de bunlarla hayır işlerinde bulunuyorum."

Hâfız kimselerin çoğunun sesinin de terbiye edildiği ve bu nedenle ilahi ve kasideleri söylemede de yetenekli oldukları bilinmektedir. İlgili hususta K6 ve K7 şunları dile getirmektedirler: "Mevlitte iyi değilim ama ilahi konusunda bayağı söylemişliğim var. Genelde mevlitlerde, kandillerde ilahiler söylüyorum, yakın akrabaların düğünlerinde söylüyorum." (K6, 40). "Aynı zamanda mevlithanım. Göz görmeyince, bir de elimizden tutacak biri olmayınca bir yerlere gidemiyorsun. Gelip aldıklarında gidiyorum. Ancak burası ücra bir yer, kentten biraz uzak, burada olursa katılabilirim." (K7, 50).

Görme engelli hâfızların talep edildiği önemli zamanlardan biri de kişilerin yakınları için okuttukları hatimlerdir. Hayatını kaybedenler başında, bilhassa defnedilmeden önce Kur'an okutulur. Bu amaçla hem hızlı okuması hem de ihtiyaç sahibi kişilerin okumasına özen

634 | Yunus Bucuka. Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

gösterilir. Ayrıca defin sonrasında kurulan taziyelerde de hâfızların taziye süresince buralarda bulunması da söz konusudur. İlgili hususlarda K12 şunları belirtmektedir:

"Kur'an kursuna ya da medreseye geliyorlar. Babam annem ölmüş, bana birkaç hâfız lazım, hatim indirelim diyorlardı. Ölüm, sünnet sebebiyle hatta hacdan dönenler de mevlit okutuyorlardı. Hâfızlar davet ediliyordu. Taziyelere bizi davet ettiklerinde üç gün boyunca taziye evinde oturuyorduk. Burada dua okuyoruz, Fatiha okuruz. Ben daha çok Kur'an okurdum, sesim de güzeldi Kur'an'ı da güzel okurdum. Bunun için beni davet ederlerdi. Bu hizmet için hâfızlara maddi manevi destek de olunurdu."

Enformel istihdam kanallarından biri de cami imamı olmayan köylerde görme engelli hâfızların imam olarak istihdam edilmeleridir. Çoğunlukla nüfusu az ya da çeşitli atama sorunları nedeniyle bazı köylerde imam bulunmadığında ücret, sadaka, zekât gibi maddi katkıları ile cemaate özellikle ramazan aylarında imamlık yapmaktadırlar. Söz konusu durumu, babası da görme engelli hâfız olan K4, "Babam Ramazan'da köylere gider teravih kıldırırdı. İmamı olmayan köylere gidip zekât karşılığında yardım karşılığında imamlık yapardı." sözleriyle dile getirmektedir.

Çalışma hayatı, engelli bireylerin sosyal yaşama etkin bir biçimde dahil olması ve saygınlık elde etmesi bununla insan onuruna yaraşır bir yaşam seviyesine ulaşmasını sağlayacaktır.⁴¹ İstihdam sürecinde engelli ayrımcılığına karşı geliştirilmiş bazı önemli yasal önlemler bulunmakla beraber pratik alanda hala eksiklikler bulunmaktadır. Engelli kişiler işverenler tarafından tercih edilmemekte, engelli çalışanı ekonomik bir yük olarak görmektedirler.⁴² Temiz⁴³, yaptığı çalışmada şu sonuçlara ulaşmıştır. Engelli bireylerin hayat şartlarına uyum sağlaması için öncelikle kendisini geliştirebilen, yaptığı işten doyum alabilen, üretken, stresle etkin başa çıkma becerilerini kullanabilen, hızla değişen koşullara uyum sağlayabilen özelliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bu doğrultuda araştırmasında engelli bireylerin eğitim düzeyleri ile ve iş sahibi olma ile yaşam doyum oranları arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Dalyan ve Ünişen'in araştırmalarına göre, trahom hastalığı dolayısıyla, Adıyaman'da 20. yy başlarında görme engellilerin sayısı ciddi bir şekilde artmış durumdaydı. Bu nedenle şehir halkı görme engellilere eğitim vererek onları hâfızlık istihdam etmişlerdir.⁴⁴

3. Tartışma ve Sonuç

Görüldüğü üzere hâfızlık görme engelliler için birçok farklı yönü olan bir uygulamadır. Literatürde araştırılan konuyla ilişkilendirilebilecek çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Engellilerin anlam arayışları, ruhsal sorunları, toplumsal hayata katılımları, istihdam edilmeleri ile ilgili bazı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Hayatlarında arzu edilmeyen çeşitli olaylarla yüzleşmek zorunda kalan insanlar, bunlardan ortaya çıkan belirsizlikler nedeniyle kendine olan güveni kaybedebilir, öfke, kaygı ve korku yaşayabilirler. Böylelikle kendilerinde nefret, kin, kendini yetersiz görme gibi çeşitli olumsuzluklar gelişebilir. Bu duygularla başa çıkamayan bireylerin kendine güveni geri kazanmalarında bazı sosyal faaliyetlere katılımlarının sağlanması önemlidir.⁴⁵ Engellilik de zik-

⁴¹ Mustafa Şen, "Türkiye'de Engellilere Yönelik İstihdam Politikaları: Sorunlar ve Öneriler", *Sosyal Güvenlik Dergisi* 8/2 (2018), 137.

⁴² Sedef Oğuz - Mustafa İlhan, "Çalışma Yaşamı ve Özürlüler", *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi (MSG)* 5/19 (2015), 41.

⁴³ Kenan Temiz, *Görme Engellilerde Ruhsal Belirtilerin, Yaşam Doyumunun ve Stresle Baş Etme Tartzlarının Araştırılması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Uzmanlık Tezi, 2010).

⁴⁴ Murat Gökhan Dalyan - Ali Ünişen, "Engelli Eğitimine Alternatif Bir Bakış: Hafızlık Eğitimiyle Görme Engellilere Toplumsal Saygınlık Kazandırılması (Osmanlıdan Cumhuriyete Adıyaman'da Kör Hafızlar)". *Route Educational and Social Science Journal* 3/5 (2016).

⁴⁵ Mustafa Naci Kula, "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2 (2006), 73-95.

redilen olaylar arasında değerlendirilmektedir. Doğuştan veya sonraki yaşlarda olsun engellilik bireylerde kendine, topluma ve hayata dair farklı değerlendirmelerin ortaya çıktığı önemli bir durumdur. Bu noktada bazı katılımcılar engelli olduklarında geleceğe ilişkin kaygı yaşadıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla görme engelliler için depresyon gibi durumların önemli bir risk faktörü olarak değerlendirilebilir. Çalışmada da benzer nitelikte duygu durumunun özellikle engelliliğin ilk yıllarında ortaya çıktığı katılımcılar tarafından dile getirilmektedir. Söz konusu durum için profesyonel desteğin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu noktada özellikle ebeveynler ve öğretmenler önemli sorumluluklar taşımaktadır.

Sosyalleşme olgusu engelli bireyler için karmaşık bir sosyal kabul ve gelişim sürecidir. Sadece toplumsal değer ve normların öğrenildiği bir süreç değil aynı zamanda bireylerin benlik ve kimlik gelişimi sayesinde toplumsal yeterliliklerini artırdıkları bir süreçtir.⁴⁶ Dolayısıyla hâfız olma sürecinde örtük olarak bu ve benzeri kazanımların edinildiğini katılımcılar dile getirmektedirler. Bu noktada ailelerin verdiği destek onların bu kazanımları için kilit durumdadır.

Görme engelli bireyler için din, kendi varoluşlarına anlam katmaktadır. Onların yaşama bağlanmasını sağlayan bir manevi değer ve kalkandır. Görme yetersizliği olan bireylerin yaşamlarında din, mahrumiyet duygusunu azaltmakta ve karşılaşılan sorunlarda duygusal olarak telafi edici bir mekanizma üretmektedir.⁴⁷ Dinin geniş çaplı desteğiyle hâfızlık doğrudan görme engelli katılımcıların hayatlarına etki eden önemli unsurlardandır. Katılımcılar hâfızlık sayesinde hayatlarını yeniden anlamlandırdıklarını dile getirmektedirler. Hâfızlığı kendilerini karanlıktan aydınlığa çıkaran bir kaynak olarak görmektedirler.

Algur'un yaptığı nitel çalışmada hâfız olma isteğinin temelinde çoğunlukla Allah rızasını kazanmak, Kur'an sevgisi, hâfızlığı bir meslek edinme, anne-babasının isteğini yerine getirme ve toplumsal onay gibi toplumsal motivasyon unsurları bulunmaktadır.⁴⁸ Kur'an öğrenmenin okumanın hatta ezberlenmenin bireylere çeşitli katkılar sunduğu katılımcılar tarafından kabul görmektedir. Farklı güdü ve gerekçelerle Kur'an'a yönelmiş olsalar da, tüm katılımcıların ruhsal ve sosyal hayatlarında keskin değişimler olduğunu belirtmektedir. Bunların başında engelliliğin neden olduğu çeşitli sorunlarla başa çıkma bulunmaktadır. Bunun sonucunda da kendiyile barışık hale gelme ve sosyal kabul gelmektedir.

Yıldız ve Gürler'in Ankara'da yaptıkları araştırmada, görme engelli bireylerin demografik özellikleri fark etmeksizin %95 oranında toplumsal hayattan dışlandığı ve önyargılı tutum ve davranışlara maruz kaldığı belirlenmiş ve kendilerinin sosyal, kültürel ve ekonomik gibi temel alanlarda sosyal desteğe gereksinim duydukları tespit edilmiştir. Dikkat edilecek önemli bir husus Ankara'da görme engelli bireylere destek olan birçok sivil toplum kuruluşu ve engelliler için nispeten uygun mimari ve çevresel koşullar olmasına rağmen bu sorunların mevcut olmasıdır. Dolayısı ile taşrada bu sorunların olduğunu varsaymak gerçeklere uygun düşecektir.⁴⁹ Bu noktada hâfızlığın katılımcıları aktif bir şekilde toplumsal hayata kattığı kendi ifadelerinden ulaşılan bir bulgudur. Katılımcılar hâfızlığın kendilerine toplumsal anlamda ciddi bir statü edindirdiği ve bu statünün de gereği olan itibara yakınlaştırdıklarının altını çizmektedirler. Ayrıca, yaşadıkları karanlıktan, kendi ruhsal mahpuslarından hâfızlık sayesinde kurtulduklarını böylece sosyal hayata katılabildiklerini belirtmektedirler.

⁴⁶ Ceylan, "Toplumsal Sistem Analizinde Toplumsal Statü ve Rol", 2011.

⁴⁷ Ramazan Akkır, "Görme Yetersizliği Olan Bireylerin Sorunları, Beklentileri ve Din Anlayışları: İstanbul Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019).

⁴⁸ Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psikososyal Durumları*.

⁴⁹ Sıtkı Yıldız - Seda Gürler, "Görme Engelli Bireylerin Engelli Haklarına Dair Bilgi Düzeylerinin Ölçülmesi Ankara Örneği", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD)* 8/1 (2018), 265.

636 | Yunus Bucuka. Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık

Ekonomik gelir yetersizliği ve yoksulluk görme engellilerin sosyal faaliyetlere katılmalarını, birçok açıdan bağımsızlaşmalarını engellemekte ve onları "toplumsal hayatın görünmeyenleri" haline getirmektedir.⁵⁰ Ancak hâfızlığın görme engellilere sunduğu istihdam olanakları sayesinde katılımcıların tümü toplumsal hayattaki birçok olanaktan yararlanabilmektedirler. Gerek formel gerekse de enformel istihdam olanakları hâfiz olma ile çok daha erişilebilir hale gelmektedir. Tüm katılımcıları kendi yaşamları için gerekli maddi olanakları elde etmede yetkin olduklarını belirtmişlerdir. Her biri kendinin ve ailelerinin geçimini sağlama gelinine sahiptir. Yazıcı, Okçu ve Sözbilir, araştırmalarında ebeveynlerin hayatlarını yitirdiklerinde engelli çocuklarının ruhsal, sosyal ve ekonomik bakımdan sorunlar yaşayacağı gibi düşüncelerden dolayı kaygı yaşamakta olduklarını ve bu nedenle çevre, eğitim, istihdam gibi hususlarda devletten ve toplumdan çeşitli beklentilerde bulduklarını tespit etmişlerdir.⁵¹ Dolayısıyla engellilerin istihdam edilmeleri onların bakım desteği almaları bakımından da önem arz etmektedir. Böylece ebeveynlerin engelli çocuklarının geleceğe ilişkin endişelerinde bir azalma olacağı gibi daha doğru ve etkin karar almalarına artacaktır.

Hâfızlık ya da kutsal metinlerin ezberlenmesi birçok din ve kültürde bulunmaktadır. Dolayısıyla kutsal metinlerin ezberlenmesinin dini, kültürel ve tarihsel bir müessese/kurum olduğu söylenebilir. Her ne kadar farklı işlevler üstlenseler de her toplum kendi kutsalını sonraki nesillere aktararak ölümsüz kılma hedefi taşır. Dolayısı ile dini ve kültürel devamlılıkta işlevler üstlenen kimseler de kendi toplumları için oldukça kıymetlidir. Bu nedenle, ozanlar, destan okuyucuları ya da kutsal metinleri ezberleyip çeşitli törenlerde okuyan kişiler toplumsal saygınlık edinmişlerdir. Bunlar arasında kutsal metinleri ezberleyip okuyanların daha çok saygı gördükleri de belirtilebilir. Hiç kuşku yok ki İslam medeniyetinde hâfızlık geleneği/kurumu tarihsel ve toplumsal süreklilikte önemli yer tutmaktadır. Bilhassa İslamiyet'in ilk yılları ve yayıldığı dönemlerde bu önem daha ciddi boyuttadır. Bununla beraber günümüzde dahi önemini muhafaza ederek İslam'ın yaşandığı her ülkede devamlılığı sağlanmaktadır. Ayrıca ayet ve hadislerde hâfızlığın değerine yönelik işaretler de insanların hâfızlığa yönelmesine ve toplumun hâfızlığa kıymet vermesine kaynaklık etmiştir.

Hâfızlık katılımcılar için, onları kendileriyle, dünyayla ve toplumla barışık hale getiren, karanlık dünyalarını aydınlatan, kendilerine şifa olan ve onları dört duvar arasında çıkarıp yaşama katan nitelikler barındırmaktadır. Hâfızlık nedeniyle katılımcıların, toplumsal hayata etkin olarak katıldıklarını gösteren birçok veriye ulaşılmıştır. Çeşitli nedenlerden dolayı cemaate imamlık yapmaları, taziyelerde görev almaları, mevlit ve benzer dini merasimlerde ilahiler okumaları, bilhassa düğün ve sunnetlerde dini musiki alanında icralarda bulunmaları cami ya da kurslarda gönüllü Kur'an eğitimleri vermeleri bunlardan önemli örneklerdir. Bu noktada hâfızlık görme engelli bireylerin toplumsal hayata dahil olmalarında önemli bir kaynak işlevi görmektedir. Bu yönüyle toplumsal hayatta hâfızlık görme engelliler için ana bir statü niteliğindedir. Her toplumsal ilişkide bu statü belirgin bir şekilde dikkate alınmaktadır. Bu doğrultuda engelli bireyler için bir saygınlık kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra hâfiz olma dolayısı ile görme engelliler, hem tüm engelliler hem de engelli çocuklara sahip ebeveynler için model bir yaşantı niteliği kazanmaktadır. Katılımcılar, hâfızlığın kendilerine birçok sorumluluk yüklediğini ve bu doğrultuda daha özenle hareket ettiklerini belirtmektedirler. Bu sorumlulukların başında Kur'an'ın önerdiği bir hayat şeklini sürdürme bulunmaktadır. Dolayısı ile hâfızlık kendilerinde toplumsal ve ruhsal birtakım davranışların gelişimini sağlamaktadır.

Engelli bireylerin toplumsal hayata tam ve etkin bir şekilde dâhil olması ve insan onuruna yaraşır hayat sürmesi için çalışma hayatı da oldukça önem arz etmektedir. Görme engelli hâfizlerden bazıları kamuda bilhassa müftülükler bünyesinde müezzin olarak istihdam edil-

⁵⁰ Yusuf Arslan vd."Görme Engellilerin Toplumsal Hayatta Yaşadıkları Zorluklar (Batman Merkez Örneği)", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 4/2 (2014), 12.

⁵¹ Fatih Yazıcı vd., "Ailelerin Görme Yetersizliği Olan Çocuklarına Yönelik Gelecek Kaygıları", *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (2015), 159-160.

mektedirler. Bununla beraber toplumsal hayatın olağan akışı içinde enformel bir şekilde, toplumsal talepler doğrultusunda düzenli bir yapıda olmasa da, istihdam edilmektedirler. Çeşitli dini merasimlerde mevlit, ilahi ve kaside okuyarak gelir elde edebilmektedirler. Ayrıca taziye, defin ve bazı özel günlerde talep edenler için Kur'an okunmakta, hatta hatimler indirilmektedir.

Öneriler

- Görme engelliler dini toplumsal alanda talep edilen dini musiki destekli organizasyonlar konusunda desteklenmeli, onlara yönelik dini musiki cemiyetleri kurulmalı, mevlithanlık kursları düzenlenmelidir.
- Organizasyon yapma becerileri kazandırılmalıdır.
- Kur'an kurslarında, hâfızlık için özel programlar uygulanmalı, uzman öğreticiler yetiştirilmelidir.
- Görme engeli çocuk sahibi aileler bilgilendirilerek erken yaşlarda benzer alanlara yönlendirilmeli ve böylece ailelerin de geleceğe dair kaygıları azaltılmalıdır.
- Tüm engellilerin hayata daha etkin ve saygın bir şekilde katılabilmeleri için yeni kanallar üretmek tüm toplumun sorumluluğunda olduğu belirtilmelidir.

Kaynakça

- Akkır, Ramazan. "Görme Yetersizliği Olan Bireylerin Sorunları, Beklentileri ve Din Anlayışları: İstanbul Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 403-425.
- Aksakal, Zeynep Nermin. *Kitab-ı Mukaddes Yasası: Tarihsel Açıdan ve Kur'an-ı Kerim İle Mukayeseli Olarak*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2017.
- Algur, Hüseyin. *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psikososyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, 2018.
- Altı Nokta Körler Derneği, "altinokta.org.tr". Erişim 15 Aralık 2020. <http://www.altinokta.org.tr/yazardetay.asp?idnourun=71>
- Arslan, Yusuf vd. "Görme Engellilerin Toplumsal Hayatta Yasadıkları Zorluklar (Batman Merkez Örneği)". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 4/2 (2014), 1-14.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntemi*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2013.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hafiz--kuran>
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.
- Cebeci, Suat. "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hâfızlık Eğitimi". *Diyanet İlmî Dergi* 46/4, (2010), 7-22.
- Ceylan, Tuncay. "Toplumsal Sistem Analizinde Toplumsal Statü ve Rol". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2011), 89-104.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2003.
- Çağdaş, Kemal. "Upanishadlar". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 19/3-4 (1961), 143-162.
- Çakır, Mesut - Horoz, Yavuz. "Hâfızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 118-140.
- Çelik, Ömer. "Hâfızlık". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 7 (2012), 69-83.
- Dalyan, Murat Gökhan - Ali Ünişen. "Engelli Eğitimine Alternatif Bir Bakış: Hâfızlık Eğitimiyle Görme Engellilere Toplumsal Saygınlık Kazandırılması (Osmanlıdan Cumhuriyete Adıyaman'da Kör Hâfızlar)". *Route Educational and Social Science Journal* 3/5 (2016), 1-14.
- Dartma, Bahattin. "Günümüzdeki Hâfızlık İle Asr-ı Saadetteki Hâfızlığın Karşılaştırılması". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013), 179-192.
- Demir, Kevser. *Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma*. İstanbul: Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Grusec, Joan E. - Hastings, Paul David. "Introduction". *Handbook Of Socialization: Theory And Research*. ed. Joan E. Grusec, Paul David, Hastings, New York, NY: Guilford Press, 2007.
- Güngör, Öznur. *Klasik ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Öznel İyi Oluş ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karataş, Kasım - Oran Bayram. "Engelliler: Siyasetin Periferinde Kalanlar". *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 2 (2007), 4-19.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "A'mâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ama#1>
- Kıncal, Remzi Y. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Korkmaz, Mehmet. (2019). "Hâfızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma". *Hâfızlık Eğitimi Üzerine*. ed. C. Osmanoğlu, Ö. Özbek, Kayseri: Kimlik Yayınevi.
- Kula, M. Naci. "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2 (2006), 73-95.
- Kula, M. Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2005.

- Kurt, Yaşar. "Kur'ân'ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 229-251.
- Kutlutürk, Cemil. *Upanishadlar'ın Hint Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Oğuz, S. Sedef - İlhan, Mustafa. "Çalışma Yaşamı ve Özürlüler". *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi (MSG)* 5/19 (2015). 39-41.
- Okumuş, Ejder. "Dini Sosyalleşme". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9 11 (2014), 429-454. Erişim 30 Kasım 2020. http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1248316853_270kumu%C5%9FEjder-sos-429-454.pdf.
- Özel, Ahmet. "A'mâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ama#1>
- Özen, Murat Eren. Travma Sonrası Stres Bozukluğu. Erişim 10 Şubat 2021. <https://www.researchgate.net/publication/338833587>.
- Özer M. Halis. "Günümüz İtibariyle Sivil Toplum Kuruluşlarının İktisadi ve Sosyal Fonksiyonları". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26 (2008), 86-97.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Çağlar, Selda. "Engellilerin Erişebilirlik Hakkı ve Türkiye'de Erişebilirlikleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 61/2 (2012), 541-598.
- Sezik, Murat. "Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşlarının İşlevleri ve Sorun Alanları". *Research Studies Anatolia Journal* 2/4 (2019), 118-125.
- Şahin, Fatma. *Amaç-Araç Dengesi Açısından Hafız Adayları, Velileri ve Öğreticilerin Hafızlık Algıları*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şen, Mustafa. "Türkiye'de Engellilere Yönelik İstihdam Politikaları: Sorunlar ve Öneriler". *Sosyal Güvenlik Dergisi* 8/2 (2018), 129-152.
- Şirin, Sümeyye. *Hafızlık Eğitimi'nin Bilişsel İşlevlere Etkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Temiz, Kenan. *Görme Engellilerde Ruhsal Belirtilerin, Yaşam Doyumunun ve Stresle Baş Etme Tarzlarının Araştırılması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Uzmanlık Tezi, 2010.
- Toprak, Mehmet Said. "Hadislerin Sözlü Rivayeti İle Sözlü Tora'nın Rivayet Tekniği Meselesine Bir Giriş". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2008), 139-65.
- Tunç, Yasemin. *Kur'an Hafızlığı ve Müslümanın Dinî Hayatındaki Önemi*. İstanbul Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Turan, Emine Zehra. *Budizm'de Manastır Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ünsal, Bilal. *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yazıcı, Fatih vd. "Ailelerin Görme Yetersizliği Olan Çocuklarına Yönelik Gelecek Kaygıları". *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (2015), 142-164.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Yıldırım, Seyhan. *Sosyolojik Açından Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elazığ Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yıldız, Sıtkı - Gürler, Seda. "Görme Engelli Bireylerin Engelli Haklarına Dair Bilgi Düzeylerinin Ölçülmesi". *Ankara Örneği Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2018), 241-268.

COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme Korkusuna Dayanan Yüz Yüze Etkileşim ve Ritüel Israrı: Delhi ve Kum Vakaları

Insistence on Face-to-face Interaction and Ritual Based on Fear of Losing Authenticity in Religious Groups During the COVID-19 Pandemic: The Cases of Delhi and Qom

Bayram Sevinç

Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Assoc. Professor, Karadeniz Technical University, Faculty of Letters, Department
of Sociology
Trabzon, Turkey
bsevinc@ktu.edu.tr orcid.org/0000-0001-5923-8505

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 6 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 641-660

Cite as / Atıf: Sevinç, Bayram. "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme Korkusuna Dayanan Yüz Yüze Etkileşim ve Ritüel Israrı: Delhi ve Kum Vakaları [*Insistence on Face-to-face Interaction and Ritual Based on Fear of Losing Authenticity in Religious Groups During the COVID-19 Pandemic: The Cases of Delhi and Qom*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/2 (Aralık 2021): 641-660.
<https://doi.org/10.18505/cuid.963192>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Insistence on Face-to-face Interaction and Ritual Based on Fear of Losing Authenticity in Religious Groups During the COVID-19 Pandemic: The Cases of Delhi and Qom

Abstract: At the present time, when we are experiencing one of the extraordinary conditions in which the basics of life are shaken, exceptional practices concerning the sources of the meaning of the world of life have become one of the urgent issues for the sociology of religion to consider. This study discusses the reactions of people to the effects of the COVID-19 pandemic on the regularity of social life in the early stages in the framework of Muslim religious groups. Since the forms of social organization reveal reactions in their own specific forms, a research design that considers the differences were preferred. The provision that 'man is social by nature,' which is the indispensable principle of social sciences, has been the main feature of important issues to elaborate in the restrictions of today's pandemic. Religious socialization, which is important for the inquiry, is a phenomenon that is desired to be carried out on a continuous basis. Its performative dimension draws attention to important elements that affect the formation and the social ontology of the group, such as consciousness and solidarity. While some religious groups insist on face-to-face interaction and rituals, some of them prefer to use effectively digital tools and channels. This differing approach has become a public issue, especially during the pandemic process. On the other hand, there is a discussion in the context of the digital world of new media tools and the travel possibilities of transportation technology. The theoretical basis of this study, which deals with the insistence of religious groups on face-to-face interaction and rituals is represented from the scope of Erving Goffman. His analyzes face-to-face communication and his comments emphasizing the ritualistic nature of daily life are operationalized through two basic case studies: the first case is the persistence and practice of Tablighi Djamā'at, in its annual meetings in the early days of the pandemic. The discussion started with the practice of the religious group in Delhi (Nizamuddin Markaz), since they did not cancel their annual meeting despite the diagnosis of the disease. The second case is based on the ritual insistence of pilgrims in visiting shrines in the Iranian city of Qom. The insistence of the Shiite Islamic understanding on ritual and pilgrimage and the solidarity built with the consciousness based on it is a well-known phenomenon. In the Covid-19 pandemic, the risk of contamination caused by the mobility of the pilgrims coming to the city of Qom from countries such as Pakistan was discussed, as well as the contact and social distance during the Hajj. Two cases were handled with a qualitative design including case analysis method and descriptive analysis technique. The main purpose and intended contribution of the article are to reveal the insistence of face-to-face interaction through the performative based on rituals as an analytical explanatory on the social level. Inferences based on the analysis of religious groups' response to restrictions in times of emergency build the importance of the issue. Case information identified in the context of the case study shows that groups with traditional interaction forms insist on their own practice in the field of uncertainty and initiative. Unless necessity eliminates the initiative, the determination of this insistence of traditional religious groups is not only theological but also ontological confirmation. It is understood that the members of the group took the initiative to represent their reputation within the group and their extent to dedicate to the group. The fact that Tablighi Djamā'at, the largest group of the transnational Islamic da'wa (call), did not give up on a method based on demographic mobility, has been a matter of discussion. The insistence of the group is because of the methods that require every ordinary believer to accept to convey the da'wa as his primary duty. On the other hand, Shiism, which stands out with its traditional structure and ritual intensity in the Islamic world, insisted on the initiative process in the pilgrimage phenomenon, on which it attached special importance and built its solidarity and identity on this phenomenon. This insistence aims preserving the dynamics and social ontology of the religious group in the performance of the membership system. Essentially, the individual in the group insists on his position in face-to-face interaction because having a role in a group also means having a face. Thus, this insistence performance by religious groups should also be read as a reflection of self-technologies. In the final analysis, the insistence put forward should be considered essentially in relation to the insistence on the position in social ontology.

Keywords: Sociology of Religion, Tablîghî Djamâ'at, Nizamuddin Markaz, COVID-19, Shiism.

COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme Korkusuna Dayanan Yüz Yüze Etkileşim ve Ritüel İsrarı: Delhi ve Kum Vakaları

Öz: Yaşamın temel öğelerinin sarsıldığı olağanüstü dönemlerden birini deneyimlediğimiz günümüzde yaşam dünyasının anlam kaynaklarını ilgilendiren istisnai uygulamalar din sosyolojisi için ivedi konulardan biri olmuştur. Bu araştırmada, COVID-19 pandemisinin toplumsal yaşamın düzenliliğine etkilerine ilk dönemlerinde verilen tepkiler, Müslüman dinî gruplar çerçevesinde ele alınmıştır. Toplumsal örgütlenme biçimleri, kendi özgül formlarında tepkiler ortaya koyduğu için farklılıkların dikkate alındığı bir araştırma deseni tercih edilmiştir. Sosyal bilimlerin vazgeçilmez ilkesi olan "İnsan doğası gereği sosyaldır." hükmü, günümüz pandemisinin kısıtlamalarında önemli konuların temel özelliği olmuştur. İnceleme için önemli olan dinî sosyalleşme, sürekli bir temelde gerçekleştirilmek istenen bir olgudur. Edimsel boyutu, bilinç ve dayanışma gibi grubun oluşumunu ve toplumsal ontolojisini etkileyen önemli unsurlara dikkat çeker. Bazı dinî gruplar yüz yüze etkileşim ve ritüellerde ısrar ederken, bazıları dijital araç ve kanalları etkin bir şekilde kullanmayı tercih etmektedir. Bu farklılık özellikle pandemi sürecinde kamusal bir mesele haline geldi. Öte yandan, yeni medya araçlarının dijital dünyası ve ulaşım teknolojisinin seyahat olanakları bağlamında bir tartışma söz konusudur. Dinî grupların yüz yüze etkileşim ve ritüel ısrarlarını ele alan bu çalışmanın teorik temeli Erving Goffman'ın yaklaşımıdır. Onun yüz yüze iletişime ilişkin analizleri ve günlük yaşamın törenselleşmesini vurgulayan yorumları iki temel vaka çalışması aracılığıyla işlevselleştirilmiştir: İlk vaka, pandeminin ilk günlerinde Tebliğ Cemaati'nin yıllık toplantılarındaki ısrar ve uygulamasıdır. Bu dini grubun Delhi'deki merkezi (Nizamuddin Markaz) hakkında başlayan tartışma, hastalık teşhisine rağmen yıllık toplantılarını iptal etmemelerine dayanıyor. İkinci vaka, İran'ın Kum kentindeki türbeleri ziyaret eden hacıların ritüel ısrarına dayanıyor. Şii İslam anlayışının ibadet ve hac üzerindeki ısrarı ve ona dayalı şuurla inşa edilen dayanışma, bilinen bir olgudur. Çağdaş pandemide Pakistan gibi ülkelerden Kum şehrine gelen hacıların hareketliliğinin yanı sıra Hac sırasındaki temas ve sosyal mesafenin neden olduğu bulaşma riski tartışılmıştır. İki vaka, vaka analizi yöntemi ve betimsel analiz tekniğini içeren nitel bir desenle ele alınmıştır. Makalenin temel amacı ve hedeflenen katkısı, toplumsal düzeyde analitik bir açıklayıcı olarak ritüellere dayalı performatif aracılığıyla yüz yüze etkileşimin ısrarını ortaya koymaktır. Dini grupların kısıtlamalara yönelik olağanüstü dönemlerdeki tepkisini analizine dayanan çıkarımlar, konunun önemini inşa etmektedir. Vaka çalışması bağlamında belirlenen vaka bilgileri, geleneksel etkileşim biçimlerine sahip grupların belirsizlik ve inisiyatif alanında kendi uygulamalarında ısrar ettiğini göstermektedir. Zorunluluk inisiyatifi ortadan kaldırmadıkça, geleneksel dinî grupların bu ısrarının tespiti sadece teolojik değil aynı zamanda ontolojik bir doğrulamadır. Grup üyelerinin grup içindeki itibarlarını ve grubun özverisini temsil etmek için inisiyatif aldıkları anlaşılmaktadır. Ulus ötesi İslami dâvetin en büyük grubu olan Tebliğ Cemaati'nin demografik hareketliliğe dayalı bir yöntemden vazgeçmemesi tartışma konusu olmuştur. Grubun ısrarı, her sıradan müminin davayı yaymayı asli görevi olarak kabul etmesini gerektiren yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Öte yandan İslam dünyasında geleneksel yapısı ve ritüel yoğunluğu ile öne çıkan Şiilik, özel önem verdiği, dayanışma ve kimliğini inşa ettiği hac olgusunda inisiyatif sürecinde ısrar etmiştir. Bu ısrar, üyelik sisteminin icrasında dinî grubun dinamiklerini ve sosyal ontolojisini korumayı amaçlamaktadır. Esasen gruptaki birey yüz yüze etkileşim konumunda ısrar eder; çünkü bir grupta rol almak aynı zamanda bir yüze sahip olmak demektir. Dolayısıyla dinî grupların bu ısrar performansı aynı zamanda kendilik teknolojilerinin bir yansıması olarak da okunmalıdır. Son tahlilde ortaya konan ısrar, özünde toplumsal ontolojideki konum ısrarıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Tebliğ Cemaati, Nizamuddin Merkezi, COVID-19, Şiilik.

Giriş

Düşüncenin kadim ilgisine matuf sosyallik meselesi, Aristoteles (öl. MÖ 322)¹ ve İbn Haldun (öl. 808/1406) gibi birçok referans güzergâhında “İnsan, doğası gereği sosyaldır.” yargısıyla özetlenmiştir. “Sosyallik itkisi,” der Georg Simmel (öl. 1336/1918), “toplum hayatının gerçekliklerinden, topluluğun saf özünü, bir değer ve bir tatmin olarak topluluk-olma sürecinin özünü damıtır adeta.”² Sosyallik, onun anlatımında somut gerçekliğin ilkelerinin üstünde yükselen saf öze sahip olmaya yönelik bir simgesel değer taşıır.³ Sosyalleşme, bir değer ve amaç olduğu gibi aynı zamanda sınırları, eşikleri ve ilkeleri olan bir süreçtir. Kant’ın özgürlüğe dair ilkesinden yola çıkan Simmel, sosyallik itkisinin temel ilkesini şu şekilde formüle eder: “Herkes bu itkiden diğer herkesin bu itkiden yararlanmasını engellemeyecek ölçüde yararlanmalıdır.” Sosyalliğin temel koşulları “özgür etkileşim ve unsurlar arasındaki eşdeğerlilik[tiir].”⁴ Bütün sosyal etkileşimlerin özü olan anlam taşıyıcı formlar açısından bakıldığında geniş kapsamlı olan aracın sohbet olduğu anlaşılmalıdır. Sohbet, toplumsal etkileşimin anlam sunan biçimlerinin birçoğunu kapsayan bir form olarak işlev görmektedir; onu salt sosyalleşme aracı olan (ve konusunun değişkenliği gibi niteliklerle tanımlanan) ve işlevsel olan (konunun içeriğinin vb. önemli olduğu) şeklinde ikiye ayırmak gerekir. İlkinde konu araçtır sosyalleşme ise amaç; ikincisinde sosyalleşme bir amaç değildir ve konu önem arz eder.⁵

Sosyallik formunun her iki sohbet türünü de bulunduran dinî grupların bir araya geliş ve ayrılışlarının onlar açısından önemi ve üzerindeki ısrarları, bu metinde ritüellere dayanan pratiklerdeki dirençle birlikte ikili bir mesele olarak irdelenmiştir. Konu, aracılı ve aracısız etkileşim kuramı çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmanın kuramsal dayanağı, Erving Goffman’ın (öl. 1403/1982) perspektifidir; onun yüz yüze iletişime dair analizleri ve gündelik hayatın ritüelsel niteliğini vurgulayan yorumları iki temel örnek vaka üzerinden işlevselleştirilmiştir: Tebliğ Cemaati’nin yıllık içtimalarında gösterdiği (COVID-19 pandemisinin ilk zamanlarındaki) ısrar ve pratik ile Kum şehrinde hacıların türbe ziyaretlerinde gösterdiği ritüel ısrarı. İki örnek olay, vaka analizi şeklinde ve betimsel analiz tekniğiyle nitel bir desenle ve tarihsel yöntemle birlikte ele alınmıştır. Makalenin temel amacı ve katkı hedefi, yüz yüze etkileşim ısrarını toplumsallık düzleminde bir analitik açıklayıcı olarak ritüellere dayanan performatif üzerinden ortaya koymaktır. Konunun önemi, pandemi gibi olağanüstü dönemin sosyal izolasyon ve hareketliliği kısıtlayan kurallarının getirdiği gündelik yaşamın yeniden şekillenmesinde geleneksel dinî anlayışın ve yayılmacı dinî grup formunun rutine dayanan ısrarını analize dayanan çıkarımlardır. Böylece dinî grupların ortaya koyduğu bu ısrar performansını, aynı zamanda benlik teknolojilerinin bir yansıması olarak da okunmaktadır. Konu güncel olduğu gibi yeni bir olguya dayanmaktadır; ele alınan dinî gruplara dair Türkiye’de yapılan çalışmalar, söz konusu dinî grupların yalnızca tarihsel⁶ ve akidevî niteliklerini⁷ ve siyasal İslam bağlamında sahip oldukları desenleri⁸ incelemeye yönelen jeneolojik ve betimsel nitelikte çalışmalarıdır. Güncel sorunu ele alan bölgede yazılmış makale ve araştırma raporu düzeyindeki

¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 10.

² Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 135.

³ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 136.

⁴ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 141.

⁵ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 142.

⁶ Fikret Efe, “Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 101-121.

⁷ Murat Demir, “Tebliğ Cemaati ve Tebliğ Cemaati’nin Türkiye’deki Faaliyetleri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 370-383; Rahmat Ullah, “Güney Asya’dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami’nin Karşılaştırmalı Analizi”, *AUID Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/10 (2018), 31-37.

⁸ Fikret Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ ve Eğitim Yöntemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 216-234.

çalışmalar da betimsel düzeyde kalmış ve nefret söylemi, damgalama gibi gruplar arası etkileşim süreçlerine odaklanmıştır.⁹ Söz konusu metinler betimsel odaklı olmaları dolayısıyla bu çalışmanın yöneldiği analitik düzlem açısından yetkin bir varlık göstermemiştir. Böylece dinî grupların tutum ve davranış desenlerini izaha yönelik, bu çalışmanın özgül konumunu ve bu yönelişe ortaya koyduğu çıkarımlar da önemini teşkil etmektedir.

1. Aracsız İletişim Ağı ve Dinî Cemaatler

Dinî cemaat, sohbet kavramı etrafında ve yüz yüze formun egemenliğinde şekillenen tarihî serencama sahip olduğu için yeni iletişim teknolojisinin başlattığı ve yeni medyanın karrantinada etkin bir talebe dönüştürdüğü bir pratikle sınanmaktadır. Müslüman toplumlarda dinî içerikli olup kürsüden yapılmayan vaazlar genellikle sohbet kategorisinde değerlendirilir. Dinî bilgi yetkinliğine ve statüye sahip birinin yaptığı din içerikli tematik veya soru-cevap odaklı anlatımın sohbet olarak nitelendirildiği ve burada formel aşamanın sonunda karşılıklı diyaloga dayanan referansla tanımın inşa edildiği anlaşılmaktadır. Esasen “toplumdaki konumla bağlantılı hak ve yükümlülükler açısından”¹⁰ anlam taşıyan statü kavramında ifade edildiği gibi, dinî sohbette hiyerarşik bir konumlanma ve anlatım dili baskındır. Dinî yetkinliği ifade eden statü, “maddi ve sembolik ödüllerin” dağıtımını sağlayan ve gücün toplumdaki dağılımını ifade eden Weberyen taksonomide statü grupları kavramına dâhildir.¹¹ Weber’in (öl. 1338/1920) bireyselin (statü) yanı sıra komünal bölünmeye dair (statü grupları) anlatımı, dinî grupların kendi arasındaki farklılaşmayı açıklayıcı bir çabadır, burada baskın olan, sembolik ödüllerdir;¹² fakat tanımına göre bu gruplar “üyelerini maddî ve sembolik her türlü rekabetçi mücadele için harekete geçiren” birlikteliklerdir.¹³ Onların odağı sosyal itibardır. Öz ifadesiyle “sosyal yaşamın belirleyici kalıpları”¹⁴ olarak tanımlanan kültürün öğelerinden biri olan dinî alanda, tıpkı sosyal örgütlenmenin seküler alanlarında olduğu gibi, yapılaşmış bir model işlemektedir ve dinî konularda (vaaz gibi monolog aktarımlarla) bilgilenme ve karşılıklı fikir teatisi olarak sohbet de bu modelde baskın bir etkileşim formudur.

Bir rol üstlenen insan, “toplumsal karşılaşmalar dünyasında” yaşamının gereğini yerine getirir; rol yüklenmek, bir yüze sahip olmaktır. “Yüz kavramı, başkaları tarafından bir kişinin belli bir ilişki boyunca takındığı düşünülen rol aracılığıyla kendisi için talep ettiği olumlu toplumsal değer olarak tanımlanabilir. Yüz, kabul görmüş toplumsal vasıflarla tarif edilen bir benlik imgesidir.”¹⁵ Toplumsal karşılaşmalarda taşıdığı anlam, itibar ve onur gibi niteliklerin kaybının yüz üzerinden deyimlerle ifade edilmesinde anlaşıldığı gibi yüz, öz bir alanı temsil eder. Bir anlamda benliğin dış göstergesi olarak işlev gören yüzün toplumsal boyutu, bireye “ödünç olarak verilmiş bir kredidir; bunun değerini bilecek şekilde hareket etmediği zaman geri alınacaktır.”¹⁶ Goffman’ın belirttiği gibi sohbet, spesifik bir konuşma formunu ve katılım tarzını içerir. Bireyin başkalarıyla yüz yüze ve mekânsal olarak deneyimlediği bu etkileşim formu, konuşana görevler yüklerken dinleyicilere de beklenti hakkı verir. Dinî sohbetin vecd haline taşıyabilen mistik deneyim niteliği, yapılan sohbetin yüz yüze niteliğindeki ısrarı da beraberinde getirir; çünkü bu tür bir katılım, ses ve sözün ötesinde jestler, mimikler, beden duruşu ve hareketler gibi kapsamlı dâhil olmayı içerir. Konuşmanın kendi

⁹ Ahmad Najib Burhani, “Comparing Tablighi Jamaat and Muhammadiyah Responses to COVID-19”, *ISEAS-Yusof Ishak Institute* 75 (Temmuz 2020), 1-10; Parth Sharma - Abhijit Anand, “Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz Event During COVID-19 Pandemic”, *Asian Politics & Policy* 12/4 (Ekim 2020), 650-654.

¹⁰ Bryan S. Turner, *Statü*, çev. Kemal İnal (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001), 11.

¹¹ Frank Parkin, *Max Weber* (Londra ve New York: Routledge, 2002), 90.

¹² Parkin, *Max Weber*, 96.

¹³ Parkin, *Max Weber*, 97.

¹⁴ David Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 15.

¹⁵ Erving Goffman, *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*, çev. Adem Bölükbaşı (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 15.

¹⁶ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 19-20.

muhafaza sistematigi, içeriğin mahremiyeti ve bağlılık ve sadakatin özgül formunu sunma zorunluluğu gibi nitelikleri, yüz yüze formun ötesine (sanal iletişim ağı ve siber uzama) taşınabilmesinin güçlüklerinin ortaya çıkış kaynağıdır.¹⁷

Sohbet, aynı zamanda bir yabancılaşma, huzursuzluk ve bu ikisinin etkileşim üzerindeki etkileri gibi boyutlarda tartışma konusu iken onun orijinal formu olan sözlü etkileşimin özgül niteliklerinin ikame edilebilirliği veya başka mecralara taşınabilirliği de tartışılmaktadır. Sohnete katılım, aynı zamanda bir şahitlik meselesidir, bir diğer ifadeyle bireyin kasıtlı veya kasıtsız şekilde yanındakilerle birlikte ve onlarda “çok sayıda söze, jest, harekete ve ufak tefek hallere ve olaylara” şahit olması meselesidir. Bu nedenle, dâhil olmanın münasip yollarını tanımlayan adabımuâşeret kuralları tanımlanmış ve uygulanmıştır. Nihayetinde “bu hal ve hareketler yoluyla kişi, kendisine dair düzgün bir benlik imgesi, orada bulunanlara karşı yerli yerinde bir saygı ve içinde bulunulan ortama da münasip bir hürmet ortaya koymuş olur.”¹⁸ Bir sohbet esnasında bulunma tarzı, ona dair düzenleyici ilkelere uyma veya ihlal davranışları çerçevesinde değerlendirileceği için süreç aynı zamanda şahsiyet tanımlamasını içermektedir.¹⁹ Her grup türü gibi dinî cemaat de üyesine bir maharet kazandırmayı ve böylece sosyal yetenekleri arzulan formda biçimlenmiş üyelerle varlık bulmayı hedefler. Dahası, toplumsal kontrol, daima uyumlu üye tanımı üzerinden uygulanan bir sistematige sahiptir. Bu durum, toplumsal hayatın genel ilkesi olan düzenlilikten kaynaklanan eğilimin sonucu olduğu gibi bireyin tanımlı durumlara yönelik arayışını da ifade etmektedir.²⁰

2. Aracılı İletişim ve Dinî Sosyalleşme

Sırf dinî grubun dinamiği, belli bir öğretinin kuralları çerçevesinde üyelerinin eylemlerine rehberlik eden toplumsal etkileşim alanı oluşturma gayretini öne çıkarır. Bu gayret, “davranışların sabitlenmesine ve kalıplaştırılmasına yol” açan normatif bir yapılanmayı da içerir. Dinî gruplar için aracılı iletişim, avantajlar üzerinden tanımlanan bir forma sahiptir; yani kasetlere kaydedilen sohbetler, aracısız iletişimle ulaşılamayan ve sınırı imkânla çizilen yeni bir alan açtığı için onaylanmış ve kullanılmıştır. Bu, aynı zamanda zorunluluk üzerinden yapılan yorumlara karşı otantik doğanın korunması gereğine dayanan eleştirinin de zemini- dir. Grup, bireye rehberlik ettiği gibi onu kontrol de eder ve farklı türde grupların hepsinde işleyen doğrudan yani “yükümlülükler” ve dolaylı yani “beklentiler” yoluyla davranış kurallarını ona aktarır.²¹ Bu iki faktörle dahil olma deneyimi, bireyin bir benlik imgesine sahip olmasında da etkindir. Dolayısıyla kurala uymak kadar uymamak da bir anlatı işlevi görür ve bu anlatı, kişinin benlik imgesini de tanımlayıcıdır.²² Grubun birey üzerindeki denetimi ve ondan beklentilerini sürekli hatırlatması, ona dair duyduğu yabancılaşma kaygısıyla ilişkilidir; çünkü üye edinmek kadar üye olarak tutmak da önemlidir.

Aracılı iletişimde davranış kurallarının yüz yüze formdaki geçerliliği ve makullük çerçevesini sağlayamamasına dair bir kaygı söz konusudur. Teknolojinin, yeni dinî (ve çağ) hareketlerinde olduğu gibi, radikal kullanımı sonucunda oluşan iletişim tarzı, yaygın bir etki alanı ve dağınık bir üye yapısı sunduğu gibi dinlerin ortaya çıktıkları bölgeden kopmasına ve geleneksizleş(tiril)melerine de neden olmaktadır.²³ İslam ülkelerinde (teknoloji ve iletişim modeli gelişimi benzerliği bağlamında) örnek düzleminde bakılabilecek Türkiye’deki dinî grupların aracılı iletişime geçiş süreçleri özetle şu aşamalardan oluşmaktadır: Çok partili hayata geçiş öncesinde baskın olan aracısız iletişim yerine 1950’li yıllarda görünürlük imkânıyla birlikte başlayan yeni yönelim, 1980’li yıllarda basılı malzemeye belirgin bir şekilde odakla-

¹⁷ bk. Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 132.

¹⁸ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 132-133.

¹⁹ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 49.

²⁰ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 53.

²¹ Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 61.

²² Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 64.

²³ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*; çev. Abdulvahap Taştan - Mustafa Derviş Dereli (Antalya: Lotus Yayınevi, 2015), 214.

nan (dergi, kitap, broşür gibi) bir yola girmiş ve ardından ses kaydını içeren kasetler, sonrasında ise videokasetler kullanılmıştır. Özel iletişim kurumlarına izin verilmesiyle birlikte başlayan radyo ve televizyon yayınları, günümüzde internet tabanlı etkileşimsel yeni medya araç ve mecrasıyla sürmektedir. Teknoloji ve dinî mesaj içerikli iletişim arasındaki bağ, Protestanlık ve matbaa arasında kurulan bağ gibi, yenilik ve köklü değişim açısından önemle ele alınmaktadır. Bu süreçte birçok öğenin etkilendiği gözlemlenmiştir; sözelimi “sözlü kültüre dayalı dinsel cemaat, Martin Luther’in tezlerinin milyonlarca çoğaltılarak dağıtılması sonucu kilise kontrollü ‘kutsal dilini’ kaybetmiştir. Luther’in yaptığı simgesel olarak kilisenin sözlü kültürüne karşı basılı metni işaret etmek ve yazılı kültürü ön plana çıkarmaktır.”²⁴ Protestanlık dışındaki Hristiyan mezheplerinde gözlemlendiği gibi teknolojinin dönüştürücü etkisinin yanı sıra farklı tepkiler (direnc ve uyarılma gibi) de gözlemlenmiştir; benzer durum, bir diğer ifadeyle teknolojinin etkisinin farklı sonuçlarla deneyimlenmesi, İslam gibi diğer din mensupları için de söz konusudur.

Mekânsal klasik topluluk formunun siber uzam üzerinden varlık bulan türlerin eklenmesiyle bugün yeni bir olguya dönüştüğü, birçok gözlemcinin tespitidir.²⁵ Zaman ve mekânda modernleşme süreciyle deneyimlenen değişim, cemaat formunda da gözlemlenmiştir. Yüz yüze yani doğrudan/aracısız iletişimin yerini alan aracı/dolaylı iletişim biçimi aynı zamanda bağ, dil, mekân algısı, kimlik ve benlik gibi birçok konudaki değişimin de habercisidir; bir diğer ifadeyle özel ilişki şebekesinden iletişim şebekesine dönüşen bir tahkiye söz konusudur.²⁶ Yeni medya, dolayım olarak tanımlanan fikri dönüştürür; “özellikle dinî medya, yeni bireyciliğin yeni bir kültürel hibritlik yaratmada dinî imajları absorbe edebildiği post-kurumsal spiritüelliğin doğuşunda bir hükmetme konumunu üstlenmekle görevlendirilmiştir.”²⁷ Nihayetinde bu melez alanda söz-yazı-görsel aşamalarında yaşanan hermenötik uyum akışı, günümüzde dijital görüntü düzleminde özelleşmiş yeni bir hermenötik model talebine varmıştır: “Geleneğe göre, orijinal olarak develerin kürekkeğine yazılmış Kur’an şimdi bir multi-medya ortamında ulaşılabilir. Geleneğe göre orijinal olarak taş tabletlere yazılmış Musa’nın yasası, şimdi sayısız Hollywood filminin konusu olarak ulaşılabilir.”²⁸

Teknoloji ve sohbet ilişkisi, son dönemlerde Turner tarafından dinin yönetimi şeklinde formüle edilen ve siyaset kurumunun ilgili alandaki faaliyetleri açısından çok boyutlu sonuçları olan bir etkileşim sürecidir; en önemli meselelerden biri de söylem kontrolüdür. Bu bağlamda yeni teknoloji karmaşık ve çelişkili sonuçlar ürettiği için medya, hem bir tehdit (beyin yıkama gibi iddialar) hem de bir fırsat (yeni üyelere ulaşma, yeni dayanışma biçimlerini inşa etme gibi) olarak analizlere konu olduğu gibi²⁹ dinî gruplar için de benzer bir yorum mecrasıdır. Esasen cemaatin dönüşümü, günümüzde kozmopolis ve kozmopolitan toplum gibi kavramlar üzerinden yapılan küreselleşme-kültür ilişkisi analizlerinde teknolojinin etkisini deneyimleyen ve hayatın rehberi hakikat ve kaçınılması gereken gayrı-hakikat arasındaki seçeneklerle tehdit ve fırsat olarak değerlendiren yaklaşımlar yelpazesi üzerinden de okunmaktadır.³⁰ Yeni medya ve sohbet açısından internetin önem ve potansiyeli, erişim (teknik) dışında bir sınırının olmaması ve kimlik gibi birçok inşayı etkileyebilmesindedir.³¹ Aracılı iletişim üzerinden ortaya konan davranış modelleri, aynı zamanda standartlaşma dolayısıyla aracın hâkimiyetinde türdeşlik de üretmektedir. Bireyin yüz yüze iletişimde kendi farklılığını

²⁴ Haldun Narmanlıoğlu, “Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Kitapları, 2014), 166-170.

²⁵ Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 17.

²⁶ Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, 104.

²⁷ Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum: Yurttaşlık, Sekülerleşme ve Devlet*, çev. Arzu Tüfekçi (Bursa: Sentez Yayınları, 2017), 267.

²⁸ Turner, *Din ve Modern Toplum*, 268.

²⁹ Turner, *Din ve Modern Toplum*, 266-267.

³⁰ Ronald Niezen, *A World Beyond Difference: Cultural Identity in the Age of Globalization* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 172.

³¹ Niezen, *A World Beyond Difference*, 74.

yansıtılabileceği (jest, mimik ve ses tonu gibi) öğeleri aracılı iletişimde benzerlik üzerinden yitirmesi söz konusudur. Dolayısıyla itibar kavramı da burada önem taşır.³²

Geleneksel dinî grupların aracısız (yüz yüze) etkileşimi aracılı iletişime tercih etmesi, onların olağan üstü dönemin uygulamalarını zorlayıcı bir deneyimle yaşamalarını beraberinde getirmektedir; yanı başında güncel örgütlenme biçimi olarak salt online dinî gruplaşmaların söz konusu olduğu bir dönemde onların aracılı iletişimi farklı modellerle ve çeşitli düzeylerde dinî grup rutinlerine ekledikleri gözlemlenmektedir. Bu bağlamda teknolojinin avantaj ve dezavantajlarının odakta olduğu sorgulamaların yönlendirdiği tutumların güncel bir deseni, COVID-19 pandemisinin etkili olduğu günümüzde özellikle yüz yüze etkileşimi sürdürmeyi tercih eden ve söylem ve pratikleriyle bu konudaki dirençlerini sergileyen dinî grupların, araştırma özelinde Delhi ve Kum örneklerinin, ortaya koyduğu desen dikkat çekicidir. Dolayısıyla bir yandan sanal din, sanal dinî grup ve sanal uzam gibi tartışmaların yürütüldüğü öte yandan enformasyon çağı ve toplumu gibi teknoloji odaklı yeni toplum modelinin sorgulandığı bir dönemde olağanüstü uygulamaların etkisiyle ortaya çıkan bu direnç ve onun sosyo-politik etkileri önem taşımaktadır. Söz konusu gözlemden yola çıkan bu inceleme, Delhi ve Kum kentlerinde başlayan ve çevre il ve ülkelere yayılan yüz yüze etkileşim ve ritüel ısrarını Müslüman dinî gruplar özelinde irdelemektedir.

3. Vaka Analizleri: Delhi ve Kum

3.1. Salgın Deseni ve Tebliğ Cemaati

Tebliğ ve İslamcı aktivizmle tanınan ve COVID-19 salgınının ilk ayında Hindistan'daki vakaların yarısından sorumlu tutulmasına neden olacak yıllık toplantılarındaki direnciyle gündeme gelen *Tebliğ Cemaati*, gergin Hindu-Müslüman ilişkileri zemininde ikincilleşmiş bir demografinin alternatif oluşumlara yönelmesinin neticesinde ivme kazanmış bir ortamda ilgili kuruluş ve fikir liderleri (Seyyid Ahmed Han [öl. 1315/1898] ve Sayyid Amir Ali [öl. 1928]) ile varlık bulmuştur. Grup, 1920'li yıllarda ülkede bir direnç ve bilinçlendirme hareketi (misyonerliğin etkisi, kolonyalizmin kültürel etkisi ve Müslüman kimliğinden ve dinden uzaklaşmaya karşı savunma refleksi) olarak tebliğ odaklı kurulmuştur.³³ Süfi kökeni ile bilinen (Mevlâna) Muhammed İlyas (Kandehlevi) (öl. 1944) liderliğinde kurulan bu dinî grup, öncelikle irşada odaklanır; bu nedenle günümüzdeki ısrarı, bu dinî bilince, adanmışlığa, cemaate katılma yapılan vurguyla anlaşılabilir. 1925 yılında "Hac esnasında gördüğü bir rüyayı ömür boyu tebliğle emrolunduğunun işareti olarak kabul eden Muhammed İlyas hac seferinden dönünce ilk kez geşt (tebliğ gezileri) yapmaya başla[r]."³⁴ Günümüzde "ulus aşırı pietist bir İslamî hareket"³⁵ olarak görülen ve birçok ülkede merkezler kurup küçük gruplar yoluyla işleyen³⁶ cemaatin yöntemi; ilk üç liderinin pratiğine (ve eserlerine) dayanan ve ilk dönem İslam cemaatine referansla³⁷ inşa edilen bir yapıya sahiptir.

³² Goffman, *Etkileşim Ritüelleri*, 71.

³³ Rahmat Ullah, "Güney Asya'dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami'nin Karşılaştırmalı Analizi", *AUID Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/10 (2018), 32; Murat Demir, "Tebliğ Cemaati ve Tebliğ Cemaati'nin Türkiye'deki Faaliyetleri", *Avrasya Sosyal ve Ekonomik Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 371; Fikret Efe, "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 102-103.

³⁴ Efe, "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu", 106; Christian W. Troll, "Two Conceptions of Da'wâ in India: Jamâ'at-i İslâmî and Tablighî Jamâ'at", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 39e Année [39. Yıl] 39/87 (1994), 117.

³⁵ Alexander Horstmann, "The Inculturation of a Transnational Islamic Missionary Movement: Tablighi Jamaat al-Dawa and Muslim Society in Southern Thailand", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 22/1 (2007), 107.

³⁶ Horstmann, "The Inculturation", 108.

³⁷ Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 221.

“Tebliği Cemaat, Tebliği Tahrik, Tahrik-i iman ve Dini Da’vet adlarıyla da bilinen Cemaat-i Tebliğ, ... Mevat’ta”³⁸ “siyasetle uğraşmadan ferdi takvayı savunan dini hareket” iddiasıyla kurulmuştur.³⁹ “Cemaat-i Tebliğ, İslam tarihinde siyaseti önemsiz, hatta gereksiz sayan ve dinden ayrılabilceğini öne süren ilk harekettir.”⁴⁰ Yakın zamanlarda bazı yorumlarda “ulus ötesi İslam” için temel örneklerden biri olarak gösterilmiş olup başta Fransa olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde “İslam’ın doğru uygulanışı” için Müslümanlara yönelik davetlerde bulunmaktadır.⁴¹ Kurucu lider “Mevlâna Muhammed İlyas 1944 senesinde vefat etmiş ve vefatından sonra yerine oğlu Mevlana Muhammed Yusuf Kandelevi geçmiştir. ... Muhammed Yusuf Kandelevi de cemaatin dünyaya yayılmasını sağlamıştır. ... Cemaatin üçüncü emiri İn’âmu’l-Hasan’dır.”⁴² Cemaat, tebliğ odaklanır ve “[h]er Müslüman’ın ömründe en az dört aylığına davet turuna çıkması tavsiye edilir ve aktif hayatının üçte birini bu görev için geçirmesi için teşvikler yapılır.” Bozorglar (yani grubun organizasyon görevini üstlenenler) ve gönüllüler şeklinde iki temel sınıftan oluşan cemaatin⁴³ benimsediği “[p]rograma göre her Müslüman’ın ömründe 4 ay, senede 40 gün, ayda 3 gün, haftada 2 geşt, günde 10-15 davet vermesi gerekir.”⁴⁴

Merkezinde geleneksel referansıyla terbiye ve tezkiye kavramları etrafında şekillenen dinamik bir yaşantı yoluyla⁴⁵ anlaşılan dine çağrı,⁴⁶ apolitik tutumlarıyla tanınan grup üyelerinin kendi imkânlarına dayanarak yaptıkları bir pratiktir.⁴⁷ Davet, hicret ve cihad gibi kavramların iç içe oluşu üzerinden okunan tebliğci dinî grup formunda *khurûj* (*huruç*) kavramının ifade ettiği “Allah yolunda seyahat” da bir bileşendir.⁴⁸ Sahabe yaşantısına öykünmeyi sağlayacak bir “referans grup” inşasını amaçlayan, bu amaçla “genel anlamda basit, sade ve gösterişsiz bir hayat tarzı aşılama” çalışan grup, bireysel ahlak ve maneviyat için davet ve tebliğ odaklanır. Cihad anlayışları, nefis terbiyesi ve arındırılması (tezkiye) üzerine kuruludur ve tebliğ faaliyetleri de “büyük cihad”a karşılık olarak algılanır.⁴⁹ Çalışmalar gönüllülük esasına dayanır; üye kaydı olmasa da yüz milyondan fazla müntesibin olduğu ifade edilir. İktiram-ı müslimin (veya ihtiram-ı müslimin, altı şarttan biri) olduğu gibi altıncı şart olan ve sürekli bir görev olarak algılanan tebliğ, “Cemaat’e göre ... yalnızca alimlere değil inanan herkese farz (farz-ı ayn)’dır.”⁵⁰

Delhi merkezli teşkilat yapısı sıkı hiyerarşiye sahip olmamakla birlikte (bir emir ve yüksek şura) cemaatin birlikte tebliğ pratiği (“Tebliğ Cemaati gönüllüleri grup halinde çeşitli camilere gider ve belli süreli bu çalışmaya teşkil denir. Yaklaşık onar kişiden oluşan tebliğ grupları ...”), onları yönlendiren altı ilke (altıncısı ismini betimleyen gönüllü tebliğ [ilk aşamada “dört aylık davet turuna” çıkmaya] işaret eder (*tefrîğ-i vakt*); daha yaygın olan davet gezisine *geşt* adı verilir) söz konusudur. Davet, vaaz aracılığıyla camide (*beyan* adı verilir) namazlardan sonra icra edilir; namaz vakitleri dışında da gönüllülerin camide “kitap-i talim”

³⁸ Muhammad Manazır Ahsan, “Tebliğ Cemaati”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/293.

³⁹ Ullah, “Güney Asya’dan”, 32.

⁴⁰ Ahsan, “Tebliğ Cemaati”, 7/294.

⁴¹ John R. Bowen, “Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30/5 (Eylül 2004), 881.

⁴² Demir, “Tebliğ Cemaati”, 372.

⁴³ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 224-225.

⁴⁴ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 228.

⁴⁵ Yousuf Ali - Abu Sadat Nurullah, “Challenges of Islamic Da’wah in Bangladesh: The Christian Missions and Their Evangelization”, *IIUC Studies (International Islamic University Chittagong)* 4/ (Aralık 2007), 89.

⁴⁶ Mustafa Çağrıncı, “Davet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/16.

⁴⁷ Horstmann, “The Inculturation”, 111.

⁴⁸ Thomas K. Gugler, “The New Religiosity of Tablighi Jama’at and Da’wat-e Islami and the Transformation of Islam in Europe”, *Anthropos* 105/1 (2010), 124.

⁴⁹ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 222.

⁵⁰ Efe, “Cemaat-i Tebliğ’in Davet, Tebliğ”, 224.

yapması ve nihayetinde yıllık "içtima" bütün üyelere açık (genelde birkaç milyonu bulur, üç günlük bir toplantı) bir genel toplantı şeklinde icra edilir.⁵¹ Barış ve uzlaşa kültürüne odaklanan "uluslar üstü halk-tabanlı dinî hareket,"⁵² aynı zamanda bütün ulusları aşan bir üst düzey (meta-level) İslamî söylemle (ümme kapsamında) bütün Müslümanları lokal farklılıklarının ötesinde birleştiren dinamiğe sahiptir. Bir *emir* liderliğinde ve *cemaat* olarak yaşantıları bu üst yapının organizasyonel dinamiğidir; bu yapı "yerel, bölgesel ve küresel" bir içtima ile⁵³ yüz yüze bir yapılanma bağlamında örüntü ortaya koyar. Birkaç ülkede ve milyonları aşan yüz yüze küresel içtima, sıklıkla grup tarafından hacdan sonra en büyük Müslüman toplantısı olarak betimlenir. Beyan edilen temel hedef, "Müslümanı daha iyi Müslüman yapmak" şeklinde betimlenen iç tebliğ sistemi (irşad) olsa da gayrimüslimlere yönelik tebliğ de yapılmaktadır. Yerel cami cemaatinden küresel içtimaya kadar işleyen bu dinamizme kendisini adayın inanan için bir *intizam* ve meşguliyet söz konusu olur.⁵⁴

Politik devrim peşinde olmayan ve devlet odaklı siyasal İslam anlayışından uzak cemaat, tebliğ merkezleri üzerinden faaliyet gösterir. Tebliğin sıradan bireye açılmasında, bir yandan eşitlikçi ümmet anlayışı, öte yandan ilk dönem İslam cemaatinin canlandırılması ve bunun için de öncelikle her bireyin bilinçlendirilmesi için bir çaba söz konusudur. Geleneksel tebliğ anlayışının yetkinlik (ilimle donatılma şartı) ilkesine sıkı karşılık ve profesyonel dâi yerine sıradan inananın tercih edilmesi, aynı zamanda gündelik yaşamın içinde işleyen bir davet ve tebliğ desenini söz konusu eder. Böylece kast sisteminin olduğu bir toplumda eşitlikçi yaklaşımla ve herkesin öğrenip, yaşayıp telkin, ikna ve model olma ile anlattığı bir model tercih edilir; liderinin "Biz kendimizi de ıslah edip düzeltmeyi istiyoruz." ifadesiyle özetlediği kendilik pratiği ve toplumsal ıslah birlikte işlenir.⁵⁵ "Tebliğ faaliyetinden maksat Müslümanın bir gününü Hz. Muhammed (sav) gibi geçirmesidir." Esasen cemaatin temel tebliğ formu, bir dinî sosyalleşme üzerinden işleyen içtima (küçük ve mahalliden yıllık büyük toplantıya kadar) formuna dayanan bir yüz yüze etkileşim modelidir. "Davetçi, vermiş olduğu vaazlarda kesinlikle tartışmaya girmemektedir. Bu tebliğ usulünün gereklerinden biridir."⁵⁶ Toplumun tabakalaşma sistemini dikkate alan (ona karşı eleştirel duruşunu eşitlikçi tutumuyla gösteren) ve etkileşime odaklanan⁵⁷ ve bu nedenle yüz yüze metodu benimseyip insanlar arası iletişimi önemseyen gruba göre "tebliğ, iki ruh arasındaki iletişim vasıtasıyla olmalıdır, bu sebeple hareket mensupları yazılı, sözlü ve görsel iletişim vasıtalarını kullanmaz."⁵⁸

Grubun "iyiliği emreden, kötülüğü nehyeden" niteliğe dair hedefi, sıradan her Müslümanın (Âl-i İmrân Sûresi 3/104) tebliğle görevli olduğu ilkesine matuftur. Bu tanımlamaya dayanan dinî sosyallik konusunda ısrar, *merkezlerde* konaklayan seyyah tebliğcileri gezginliğin yasaklandığı olağanüstü hâl durumunda tartışma konusu yapar. Esasen geçmişte bir ütopya ve canlandırılması arzulanan bir toplumsallık biçimi olarak ilk dönem Müslüman yaşantısının ve yöntemlerinin tercih edildiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla dönüştürücü gücü olan kutsallaştırılmış bir etkileşimsel eylem pratiğinde, yani davette, ısrar söz konusudur. Tebliğ ve davet, aynı zamanda üstlenilen dinî görev için iştiağ ve motivasyon kaynağı olarak görülen bir benlik teknolojisidir; o, kötülüğün sürekli olduğu bir dünyada kesintisiz bir erdem formu arayışı olarak görülür: "Tebliğ hareketinin temel iddiası, davetin yalnızca başkalarının yararına değil, en önemlisi, benliğin ıslahı veya tashihi için olduğudur."⁵⁹ İrşad veya tebliğ, bir

⁵¹ Ullah, "Güney Asya'dan", 33; Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 223; Troll, "Two Conceptions of Da'wâ in India", 123.

⁵² Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 216.

⁵³ Horstmann, "The Inculturation", 118.

⁵⁴ Dietrich Reetz, "Keeping Busy on the Path of Allah: The Self-Organisation (Intizâm) of the Tablighî Jamâ'at", *Oriente Moderno* 84/1 (Ağustos 2004), 296-300.

⁵⁵ Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 222-226.

⁵⁶ Demir, "Tebliğ Cemaati", 373.

⁵⁷ Efe, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ", 233.

⁵⁸ Efe, "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu", 115.

⁵⁹ Arsalan Khan, "Islam and Pious Sociality: The Ethics of Hierarchy in the Tablighi Jamaat in Pakistan", *Social Analysis* 60/4 (2016), 99.

yandan Müslüman yaşam tarzını koruma ve güçlendirme öte yandan misyonerliğe karşı kalan olma işleviyle betimlenmiştir. Aktif bir desene sahip tebliğ hedef ve pratiğinin yanı sıra hitap ettiği demografi de dikkate alındığında Tebliğ Cemaati'nin Pentekostalizmle kıyaslanabileceği ifade edilmektedir.⁶⁰ Günün tartışması, özellikle Pakistan için dile getirilen İslamî uyanış bağlamında “ulus ötesi bir İslamî dindarlık (piety) hareketi” olarak betimlenen Tebliğ Cemaati'nin yıllık içtima ısrarı, “yüz yüze vaaz (da'wat) vermeye yönelik azimli bağlılıklarına” ilişkin yorumlarla örtüşür. Onlar için “etik bir eylem”, “dinî bir pratik” (dinî amel) olan davet, aynı zamandan her Müslümanın benlik algısının merkezinde⁶¹ olduğu için vazgeçilmezdir.

Tebliğ Cemaati, öncelikle Hindistan'da (Delhi) bulunan Nizamuddin Markaz için yapılan toplantı dolayısıyla dile getirilen bulaş iddialarından⁶² sonra Lahor'da bulunan merkezinde (Raiwind Markaz) yetmiş binin üzerinde (grubun iddiası 250 bindir) mensubuyla ve kırktan fazla ülkeden gelenlerin de (üç bin civarında) aralarında bulunduğu bir içtimayı/ yıllık toplantıyı yasal otoritelerin muhalefetine rağmen 10 Mart 2020'de düzenleyerek⁶³ pandemide eleştirilerin ana hedeflerinden biri olur. Virüsün ülkede tespit edilmesinden sonra (cuma günü) toplantılarını ertelemeleri veya iptali için ikna edilmeye çalışılan grup, buna direnmiş,⁶⁴ sonunda “6 günlük etkinliği üç güne indirmeye” razı olmuştur.⁶⁵ Gerçekleştirilen toplantının neticesinde grubun bu “etkinliğine katılan yaklaşık 10.263 kişi Pencap'ın 36 bölgesinin tamamında karantinaya alındı”;⁶⁶ bu grubun “539'unun virüs testi pozitif” çıktıktan sonra (8 Nisan itibarıyla) toplantının etkisinin bu minvalde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan karantinaya alınamayan ve denetimin dışında kalan mensupların virüs bulaştırma riski, kaygı konusu olur. Bu direnç, düzenleme ve ondan kaynaklanan kaygı dolayısıyla çokça eleştirilen cemaatin komşu ülkelerde de kaygı nedeni olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷

Grubun hareketliliğe dair ısrarına karşın (14 Nisan beyanıyla) “yurtdışında mahsur kalan Tebliğ Cemaati'ne mensup Pakistanlıların sayısının 2 bin 248” olduğunu ifade eden dışişleri bakanı,⁶⁸ onları ülkeye getirmeye çalıştıklarını ve “ramazan ayında dinî ritüeller konusunda tek tip bir politika” yürüteceklerini beyan eder.⁶⁹ Sonrasında birçok il ve ülke için rapor edilen cemaat üyelerinin vaka sayısı, yaygın bir endişe ve damgalama konusu olur. Tebliğ Cemaati'nin özellikle ilk zamanlarında pandemi kısıtlamalarına karşı direnci, aynı zamanda vakaların artışında bir faktör olarak dile getirilmiştir.⁷⁰ Bu direnç tutumuna dayanan söylem, bir komplo teorisine dönüşmüş ve bu karışım, birçok saldırının (“Hindu aşırılık yanlılarının Müslümanları 'korona cihadıyla' suçlayan bir dizi saldırı”nın) meydana geldiği kayda geçmiştir. Medya bağlamında yapılan sorgulamalarda, İslamofobi düzleminde bir araçsallık (arttırıcı etki) gözlemi de dile getirilmiştir.⁷¹ Cihad kavramının bu pejoratif kullanımının yeni olduğu aşikârdır; farklılığının bir diğer boyutu, onun (#CoronaJihad ve #BioJihad hashtagleri

⁶⁰ Gugler, “The New Religiosity of Tablighi Jama'at”, 122.

⁶¹ Khan, “Islam and Pious Sociality”, 96-97.

⁶² Ayesha Siddiqa, “Like India, Pakistan Has a Tablighi Jamaat Covid-19 Problem Too. But Blame Imran Khan as Well”, *The Print* (04 Mart 2020).

⁶³ Asif Chaudhry, “Tableeghi Jamaat in Hot water in Pakistan too for Covid-19 Spread.” (08 Nisan 2020), 1.

⁶⁴ Chaudhry, “Tableeghi Jamaat”, 6.

⁶⁵ Chaudhry, “Tableeghi Jamaat”, 11.

⁶⁶ Chaudhry, “Tableeghi Jamaat”, 15.

⁶⁷ *The Times of India*, “Tablighi Jamaat Faces Criticism in Pakistan for COVID-19 Spread” (09 Nisan 2020), 1, 5.

⁶⁸ Iftikhar A. Khan, “Around 40,000 Pakistanis Stranded Abroad: FM.”, *Dawn* (14 Nisan 2020), 2.

⁶⁹ Khan, “Around 40,000 Pakistanis”, 13.

⁷⁰ Müşerref Yardım, “Covid-19, Religion et Droits Fondamentaux”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 453.

⁷¹ Yardım, “Covid-19, Religion et Droits Fondamentaux”, 451.

652 | Bayram Sevinç, COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme...

üzerinden inşa olan imgenin ve söyleminin)⁷² twitterda yüzbinlerce mesajda milyonlarca kullanıcı tarafından okunmasıdır;⁷³ pandemi öncesinde “ahlakî yozlaşma” düzleminde gerçekleşen nefret söylemleri, virüs için sadece bir hareket alanıdır, yeni bir fenomen değildir.⁷⁴

Özellikle grubun söz konusu direnci “‘COVID-19’un en büyük viral vektörü’ veya ‘Süper Yayıncı’ olarak” medyaya yansırken⁷⁵ dinî grupların salgındaki konumu da genel bir tartışma konusu olur. Hatta “‘Tablîhî virus’” gibi tanımların kullanıldığı Hindistan gibi yerlerde din-salgın arasındaki ilişkinin damgalama ile nasıl ilişkilendiğinin somut örnekleri gözlemlenmiştir.⁷⁶ Cemaatin Kuala Lumpur, Delhi ve Gowa’da 2020 yılında düzenlediği yıllık toplantıları (içtima), “‘COVID-19 için bilinen en büyük buluşma merkezleri’” olduklarına dair iddialara atf kaynağı olur.⁷⁷ Grubun “‘Allah, koronavirüsten daha büyüktür. Biz Allah’tan korkarız” gibi ifadeler ve takva ve kader gibi temalara atıfla⁷⁸ “‘Güneydoğu Asya’da bilinen en büyük viral vektörü”⁷⁹ olarak tanımlanması, onun ilk dönem toplantılarına dayandırıldığı gibi hareketlilik ve demografik büyüklüklerine de referanstır. Grubun tutumunun atfedildiği ifadeler şöyle aktarılır: “‘Hiçbirimizin korona korkusu yok... Biz Allah’tan korkarız’”;⁸⁰ “‘Tüm hastalıklar ve tüm sağlık Allah’tandır... Başımıza ne gelirse Allah’ın takdiridir.’”⁸¹ Gruba yönelik söylemlerin dayandığı kaygı zeminlerinden biri, dünya çapında seksenin üzerinde ülkede mensuplarının bulunması ve sürekli harekete dair anlayışlarıdır.⁸²

Grubun suçlandığı bulaş, farklı eyaletlerde değişik uygulamalara (cinayete teşebbüs, hapis, karantina gibi) konu olur ki sadece mensupları için özel gözaltı merkezleri dahi kurulmuştur; günümüzde hâlâ yargılanmayı bekleyen tutuklular vardır.⁸³ Ülkeye dair analizlere göre “‘Korona virüs pandemisi, ekonomik ve insanî bir trajedi olmasının yanı sıra, azınlıklara yönelik nefreti, yabancı düşmanlığını ve önyargıları artırarak Hindistan’ın sosyo-kumaşını da etkiledi.’”⁸⁴ “‘Örnekleme yanlılığı’” ve önyargı (örneğin Sihlere yönelik muamele farkı) gibi birçok eleştirel temanın bu etiketlenmenin inşasında dikkate alınması gereken sorunlar olarak dile getirildiği belirtilmelidir. Son tahlilde genelde Müslümanlar şeytanlaştırılmış, özelde grup süper bulaştırıcı olarak ötekileştirilmiş, lider Mevlana Saad hakkında da dava açılmıştır.⁸⁵ Esasen iki yüzü aşan her toplantıyı suç sayan kanunlara sahip olduğu belirtilen Delhi’deki “‘Merkez olayı’” şeklinde tanımlamanın başını çektiği medya söylemi, bir azınlık grubu suçladığı için sosyal medyada infodemi paylaşımlarını da tetiklemiştir. Hint milliyetçiliğinin “‘Virüse karşı Hindistan’” yerine “‘Virüs yayan Müslümanlara karşı Hindistan’”⁸⁶ algı ve söyleminin etkili olduğu gözlemlenmiştir.

Delhi’deki Merkez lideri Mevlana Saad’ın söylemlerinin analizi, ilk ifadelerinde salgını “‘Azap’” yani “‘Tanrısal cezalandırma’” olarak betimleyen ve buna dayanarak mensuplarını camilere çağırarak bir yaklaşım ortaya koyduğunu, bir araya gelmenin virüsü yayacağına ise bir

⁷² Rana Ayyub, “‘Islamophobia Taints India’s Response to the Coronavirus’”, *The Washington Post* (06 Nisan 2020), 1.

⁷³ Ayyub, “‘Islamophobia’”, 5.

⁷⁴ Ayyub, “‘Islamophobia’”, 14.

⁷⁵ Burhani, “‘Comparing Tablighi Jamaat’”, 1, 7.

⁷⁶ Burhani, “‘Comparing Tablighi Jamaat’”, 2.

⁷⁷ Burhani, “‘Comparing Tablighi Jamaat’”, 4.

⁷⁸ Burhani, “‘Comparing Tablighi Jamaat’”, 7.

⁷⁹ Hannah Beech, “‘None of Us Have a Fear of Corona’: The Faithful at an Outbreak’s Center.’”, *The New York Times* (20 Mart 2020), 2.

⁸⁰ Beech, “‘None of Us Have a Fear of Corona’”, 15.

⁸¹ Beech, “‘None of Us Have a Fear of Corona’”, 17.

⁸² bk. “‘Tablighi Jamaat: The Group Blamed for New Covid-19 Outbreak in India’”, 11 (Erişim 16 Haziran 2021).

⁸³ Sukanya Shantha - Mukul Singh Chauhan, “‘Tablighi Jamaat: A Year on, Some Attendees Still Await Trial, Others Struggle To Return Home’”, *The Wire* (09 Mart 2021), 3, 5.

⁸⁴ Sharma - Anand, “‘Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz’”, 650.

⁸⁵ Sharma - Anand, “‘Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz’”, 650-651.

⁸⁶ Asım Ali, “‘Coronavirus was a Test of Secular Nationalism. Then Tablighi Jamaat Became the Scapegoat’”, *The Print* (01 Nisan 2020), 6.

yalan olduğunu savunduğunu göstermiştir.⁸⁷ Saad, veriler ortaya çıktığında ise yeni söyleminde “takipçilerini hükümetin pandemi konusundaki yönergelerini takip etmeye çağırdı.”⁸⁸ “Bu arada Cemaat yaptığı açıklamada, 22 Mart’ta yetkililer tarafından kısıtlamaların açıklanmasının ardından katılımcıların girişinin hemen durdurulduğunu iddia etti.”⁸⁹ Cemaati “dik-katsızlık”le suçlayan söylemlere (resmi ve gayri resmi) karşı Cemaatin avukatı ve sözcüsü Mujeeb-ur-Rehman, “Tebliğ Cemaati, ülkenin yetkilileri kadar dikkatsiz davrandı”⁹⁰ açıklamasıyla pandemi sürecinde hareketliliği kısıtlayan yönergelerin işleyişinde başvuruların dikkate alınmadığı argümanını da ortaya koyarak reddiye sergiler. Öte yandan ülkede 21 Mart’ta alınan kısıtlama kararlarına hemen uyduklarını belirtirler.⁹¹ Sahte haberlere dair analizler, Merkez’in suçlamalara karşı direncinde haklı olduğu yönleri gösteren kanıtlara ulaşmıştır; özellikle 30 Mart sonrasında “sahte haberler ve İslamofobik propagandalarda ani bir artış” olduğu ifade edilir.⁹²

Tebliğ Cemaati’nin 13-15 Mart 2020 arasındaki geniş katılımlı dinî toplantılarına dayanan “Hindu milliyetçi gruplar, virüsü, Hindistan boyunca organik olarak yayılan bir varlık olarak değil, Hintli Müslümanların nüfusu kasıtlı olarak enfekte etmek için yaptıkları uğursuz/meşum bir komplo olarak görmeye başladılar. #CoronaJihad böylece Twitter’da trend olmaya başladı.”⁹³ Söz konusu hashtag (ve diğer sosyal medya mecraları), suçlayıcı dilin yanı sıra “nefret söyleminin”, komplo içerikli iddiaların, “şiddet ve Hintli Müslümanları dışlamayı teşvik etmeyi amaçlayan kötücül dedikoduların” yaygınlaşmasına neden olur. Bu tartışmalar, Pakistan’da hacıların dönüşü nedeniyle vaka artışlarının tartışıldığı, dolayısıyla bu tür dinî meclislerin, ritüellerin ve hareketliliğin pandemiye şiddetlendiren bir faktör olması dolayısıyla durmasının gerekliliğinin dile getirildiği döneme denk gelir.⁹⁴ Pakistan’dakinin yıllık hac ibadeti (ilk iki vaka Karaçi ve İslamabad’da tespit edilir ki onlar da İran’dan dönen hacılardır) olması,⁹⁵ onların periyodik niteliğine dayanan bir direncin söz konusu olduğunu gösterir.

3.2. İran’ın Kum Şehri’ne Yeni Bir Eklenti: Epidemik Şöhret

İran, “16. yüzyıldan beri resmi” inanç olarak benimsediği Şiiğin (İsnaaşeriyeye)⁹⁶ genel formunun etkisini, pandemi sürecinde farklılaştırıcı bir nitelik olarak yaşamaktadır. Türbe ziyaretleri gibi geleneksel ve öğretisel anlam atfedilen pratiklere⁹⁷ odaklanan adanmışlık desenleri, güçlü olagelmıştır; ahit, vefa ve şefaath gibi dinî kavramların kapsamında görülen bu pratikler, gündelik yaşamın önemli öğelerindedir.⁹⁸ Ziyaret, aynı zamanda kendilerini duyduklarına inanılan önemli dinî şahsiyetlerin huzurunda bulunma şeklinde bir anlam da taşır.⁹⁹ Özellikle Safevî döneminin biçimlendirici etkisinin dikkat çektiği geleneksel Şii

⁸⁷ Akash Bisht - Sadiq Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event Became India’s Worst Coronavirus Vector”, *Aljazeera* (07 Nisan 2020), 24.

⁸⁸ Bisht - Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event”, 25.

⁸⁹ Bisht - Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event”, 28.

⁹⁰ Bisht - Naqvi, “How Tablighi Jamaat Event”, 32.

⁹¹ Mirza Arif Beg, “Communal Corona? Is it Justified to Blame Tablighi Jamaat for Nizamuddin Outbreak?”, *Outlook* (31 Mart 2020), 15.

⁹² Aditi Chattopadhyay, “Top Five Fake News Targeting Muslim Community Amid Nationwide Lockdown”, *The Logical Indian* (10 Nisan 2020), 6.

⁹³ Shweta Desai - Amarnath Amarasingam, “#CoronaJihad: COVID-19, Misinformation, and Anti-Muslim Violence in India”, *ISD (Institute for Strategic Dialogue)* (Mayıs 2020), 3.

⁹⁴ Desai - Amarasingam, “#CoronaJihad”, 4.

⁹⁵ Waqar Gillani, “Virus Alert”, *The News on Sunday* (01 Mart 2020), 1.

⁹⁶ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (New York, NY: I.B.Tauris, 2013), 1.

⁹⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Sara Büyükdür (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 60.

⁹⁸ Muhammed Rıza El-Muzaffer, *Şia İnançları- Akaaid’ül-İmâmiyye*, çev. Abülbâkıy Gölpinarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 83.

⁹⁹ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 87; Hamid Dabashi, *Shi’ism: A Religion of Protest* (Massachusetts: Harvard University Press, 2011), 29.

inancı,¹⁰⁰ halk dindarlığı formunda baskın olduğu tespit edilen “kutsalın tezahür yeri” olarak algılanan türbelere¹⁰¹ yönelik ziyaretleri önemser. İran, son dönemlerde küreselleşme, bireyselleşme ve kültürel etki gibi faktörlerden dolayı ritüellerinde farklılaşmalar yaşamışsa da¹⁰² güçlü geleneksel Şii inanç ve uygulaması, onu olağanüstü dönemde farklı deseni üzerinden zorlamıştır. Bütün kamusal alan değişimine dair yorumlara (bürokratikleşme, rasyonelleşme vb.) karşın, İran devrimi sonrasında pratiklerde gözlemlendiği gibi, türbeler simgesel gücün merkezidir. Tahran’da “türbe ve mezarlık, şehrin dış mahallelerinden itibaren iktidar merkezine sembolik olarak hakimdir”; fakat Meşhed (İmam Rıza Türbesi) ve Kum (Masume Fatıma türbesi) gibi yerlerde ise hem fiziksel yapıları hem de sembolik güçleri şehrin ve siyasal erkin merkezindedir.¹⁰³

Devrimle birlikte İran’da din ve siyaset arasında kurulan bağ, toplumsal ontolojinin geleneksel formlarının süreğenliğinde güçlü bir iktidar alanı inşa etmiştir. Günümüzde kamu, kült, din ve hac ziyareti gibi kavramların toplumsal ontolojideki girift, çok anlamlı ve çok katmanlı yapısı dikkat çekmektedir.¹⁰⁴ Modern ve gelenekselin birlikte yer aldığı bir geçiş toplumu¹⁰⁵ olan İran’da liberalizm gibi ideolojileri savunan yeni orta sınıf olduğu gibi geleneğin savunucuları da vardır.¹⁰⁶ Siyasal eğilimleri en az dörde¹⁰⁷ ayrılan İran’daki çeşitlilik de dikkate alınmalıdır. İdeolojik açıdan, çeşitlilik içinde devrim sonrası etkin olan “gelenekselci ideolojik söylem” de¹⁰⁸ söz konusu vakanın şekillenmesinde önem taşır. Vaka, yalnızca şehrin ve civarının mukimlerinin eylemleriyle oluşmaz; geniş bir demografinin (ülkeler arası) mevcudiyeti söz konusudur. Bu durum, bir tasvire göre “seyyahların, gezginlerin, misafirlerin, evlerinden uzakta evdeki insanların dini” olan İslam’ın hicret gibi metaforlar üzerinden peygamberine atıfla göçmen bir din (a migratory religion) olarak betimlenişinde¹⁰⁹ dile getirilen geleneğe referansla anlaşılabilir.

Kadim bir medeniyete ev sahipliği yapan, “ne zaman kurulduğu bilinmeyen” Kum şehri, Şii tarihinin tasvirlerinde imamet ve mehdilik gibi kavramlara atıfla çerçevelenen bir anlatıya maliktir; “Şii dünyasında Kum-ı Mukaddese adıyla anılan şehir özel bir öneme sahiptir.” Bir milyonu aşan yıllık ziyaretçisinin yanı sıra din bürokrasisinin yetiştirdiği bir yer olan “Kum, dinî eğitim merkezi olması sebebiyle Meşhed’den daha önemli sayılmıştır.”¹¹⁰ Kum şehri, özellikle (Masume) Fatıma türbesinin aynı zamanda “hükümdarların ve asilzadelerin mezarları için merkezi bir yer”¹¹¹ olması dolayısıyla anma ve ziyaretin de odağıdır. Şehrin tarihî mirasının taşıdığı sosyopolitik ve dinî önem; Pehlevî iktidarı döneminde sahip olduğu üç gücün temsilcisi yani “şehrin yöneticisi” (siyasî), “türbenin mütevellisi” (sosyo-ekonomik) ve “yüksek ulema” (dinî) üzerinden okunabilir.¹¹² Kum’un siyasal İslam açısından önemi, Pehlevî iktidarında (1926) geleneksel örtüye (hicab) bürünmeden şehri ziyaret eden “Şah’ın karısı ve kızı[nın], geleneğe karşı görülmemiş bir hakaret içinde” buldukları iddiasında tecesüm etmiştir. Söz konusu tutum, din adamları tarafından protesto edilmiştir; Şah’ın cezalandırmasının da eklenmesiyle birlikte “din adamları rejim ile ilk [kez] karşı karşıya” gelirler.

¹⁰⁰ Nasr, *Modern Dünyada*, 58.

¹⁰¹ Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003), 6.

¹⁰² Fariba Adelkhah, *Being Modern in Iran*, çev. Jonathan Derrick (Londra: Hurst & Company, 1999), 6.

¹⁰³ Adelkhah, *Being Modern in Iran*, 133.

¹⁰⁴ Adelkhah, *Being Modern in Iran*, 135.

¹⁰⁵ Hüseyin Beşiriye, *İran’da Devlet, Toplum ve Siyaset (Devrim Sonrası)*, çev. Mehmet Koç (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 13.

¹⁰⁶ Beşiriye, *İran’da Devlet*, 23.

¹⁰⁷ Beşiriye, *İran’da Devlet*, 25-26.

¹⁰⁸ Beşiriye, *İran’da Devlet*, 65-66.

¹⁰⁹ Dabashi, *Shi’ism*, 30.

¹¹⁰ Marcel Bazin, “Kum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/361.

¹¹¹ Resul Ca’feriyan, “Geçmişten Günümüze Kum Kenti”, çev. Metin Bozan, *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 311.

¹¹² Ca’feriyan, “Geçmişten Günümüze Kum Kenti”, 313.

Ayetullah Humeynî siyasal hareketini başlattığında (1960'lar) şehrin siyasal arenadaki yeri belirgin bir imgeye ulaşır. Bu başlangıç, sonrasında sürgünler, siyasal aktivizm, muhalefet, beyanatlar, risaleler vb. birçok öğeyi barındıran (rejimin modernizasyon hamlelerine karşı) bir muhalefet merkezi olarak işlev gören şehir profilini oluşturur. Nihayetinde "İslam Devrimini tetikleyen olay 9 Şubat 1978'de bu şehirde meydana geldi."¹¹³ Sonrasında ise "dinî eğitim ve dinî liderliğin merkezi" olan bu şehir, gelişmeye devam edecektir. Göç ve şehrin büyüyen yapılaşmasının yanı sıra Kaçarlar döneminin özel ilgisinin inşa ettiği ziyaret merkezi olma niteliğinin yanı sıra "akademik merkez" olması da zaman içinde olgunlaşacaktır. Öğretisinde önem atfeden ilgili ifadeler de Kum'un "kutsal kent" niteliğini güçlendirmektedir.¹¹⁴

Pandemide tedbirlere dayanan pratiklerin en isteksiz uygulandığı yerlerden biri olan İran, özelde Kum şehri, mabet ve ziyaretgâhların -özellikle büyük yapıların- kapatılmasındaki geç uygulama birçok analizde vurgulanır. Aynı istisnanın bir diğer etkisi hac dönüşü memleketlerine virüsü taşıyanların mobilizasyonuna atıfla dile getirilir.¹¹⁵ İran, kısıtlamalara başlama konusundaki eleştirilere onları gevşetmede ("Ramazan akşamları camilerde namaz" kılınmaya başlandığında) uzmanların uyarılarını dikkate almadığı yönünde tekrar muhatap olur.¹¹⁶ Esasen, İran'ın genel tutumuna karşı eleştirel duruş, bir makalede şöyle özetlenir: "İran'ın koronavirüs yanıtı: Gurur, paranoya, gizlilik, kaos."¹¹⁷ Öte yandan aynı eleştirel tutumun söylemi, din alanındaki yüz yüze etkileşim ısrarını da betimler: "Ancak İran'daki salgının ilk ve en önemli yeri olan kutsal şehir Kum'da, Sağlık Bakanlığı'nın tavsiyesine rağmen camiler ve türbeler ziyaretçi hacılar için hâlâ toplu ibadet hizmetleri veriyor."¹¹⁸ Uzmanlar, "dinî prestiji" (ve "kamusal imajı") sağlığın önüne koymuş bir yönetim betimlemesiyle eleştirmektedir.¹¹⁹ İran, pandeminin ilk dönemlerinde baskın teması Kum şehrine dair bir imge ile inşa olan kayıtsız sosyal ağ ve zayıf kurumsal refleksler üzerinden betimlenen bir ülke olur. "Dünya adını Corona salgını ile duydu! İşte İran'ın 'dinî başkenti' Kum kenti" başlığını taşıyan bir haberin detayları, araştırmanın ilgilendiği "yüz yüze etkileşim ısrarı"nı temsil eder. Şehrin pandemiye karşı tutumunun bu düzeyde önem kazanması, "Ayetullahlar Şehri" betimlemesinin işaret ettiği din bürokrasisinin merkezi ve kutsanmış bir şehir olarak görülmesine dayanmaktadır.¹²⁰

Kum şehrinin demografik özgüllüğü, onun "ülkenin dinî başkenti" olarak tasvir edilmesine neden olduğu gibi siyasal kararların ilişkili olduğu bir imgeye de atıf vardır. Salgına karşı tutumun bu şehrin dinî kimliğiyle sınırlı algılanmamasını gerektiren olay ise döneme denk gelen siyasal seçimdir. Parlamente'ye hemen yansıyan bu durum (virüsün ilk yayıldığı alanlardandır) aynı zamanda pandeminin başlangıcında ülkenin en çok ölüm oranı listesinde de ilk birkaç ülke arasında yer almasına neden olur.¹²¹ O dönemde hekimlerin dile getirdiği bir iddia "Sağlık siyasasını politikanın hizmetine verdiğinizde olan budur"¹²² yargısını dile getirir. İlk yüz ölüm arasında ülkenin liderine danışmanlık yapan kıdemli birinin (ki onlarca

¹¹³ Ca'feriyan, "Geçmişten Günümüze Kum Kenti", 314.

¹¹⁴ Ca'feriyan, "Geçmişten Günümüze Kum Kenti", 316-320.

¹¹⁵ Hannah Beech vd., "The Covid-19 Riddle: Why Does the Virus Wallop Some Places and Spare Others?", *The New York Times* (25 Eylül 2020), 57.

¹¹⁶ Farnaz Fassihi, "Iran Sees New Surge in Virus Cases After Reopening Country", *The New York Times* (18 Mayıs 2020), 1.

¹¹⁷ Farnaz Fassihi - David D. Kirkpatrick, "Iran's Coronavirus Response: Pride, Paranoia, Secrecy, Chaos", *The New York Times* (03 Eylül 2020).

¹¹⁸ Fassihi - Kirkpatrick, "Iran's Coronavirus Response", 31.

¹¹⁹ Fassihi - Kirkpatrick, "Iran's Coronavirus Response", 33.

¹²⁰ CNN Türk, "Dünya Adını Corona Salgını ile Duydu! İşte İran'ın 'Dini Başkenti' Kum Kenti" (Erişim 3 Nisan 2021).

¹²¹ NTV, "Corona Virüs Salgını İran'da Nasıl Bu Kadar Etkili Oldu?" (Erişim 3 Nisan 2021).

¹²² Kamiar Alael - Arash Alael, "How Iran Completely and Utterly Botched Its Response to the Coronavirus", *The New York Times* (04 Haziran 2020).

656 | Bayram Sevinç, COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme...

milletvekilinin enfekte olduğu kaydedilir) de bulunduğunu dile getirerek yorum yapan hekimlerin siyasete vurgusu bu düzlemde bir söyleme varır.¹²³ İran'ın pandemiyle mücadelesinin eleştirisi aynı zamanda Çin'den Kum şehrine eğitim için gelen ilahiyat öğrencilerinin salgın bağlamındaki bulaş açısından önemine işaret eder. Dahası, ekonomi aktörlerinin sürekli seyahat halinde olduğu bu ülke ile olan birçok alandaki ilişkilerin getirdiği tehlikenin bütün olarak yadsındığı savunulur.¹²⁴ Şehir içi seyahatler de ("İranlı siyasetçiler ve yetkililer sık sık Tahran ve Kum arasında seyahat ediyor...") bir bulaş ağıdır. İlk zamanlardaki bu ihmal ve önemsememe, selamlama tarzı gibi ("İranlılar birbirlerini yanaklarından öperek selamlama kültürüne sahipler"¹²⁵) kültürel öğelerle birleştiğinde önemli potansiyel tehdit büyümektedir. "İran, Kum'daki ilk ölümleri parlamento seçimlerinden iki gün önce bildirdi[ği]" için siyaseti önceleyen ve sağlığı ona itaatkâr kılan bir politik tutum sahibi olmakla eleştirilmektedir; hatta seçimlere katılımın düşmemesine yönelik bilinçli bilgi gizleme iddiası da ortaya atılır.¹²⁶

Türbe ziyaretlerinin dinî ritüel etkisinin yanı sıra etraflarında, tıpkı (Masume) Fatıma Türbesi için iddia edildiği gibi, kısıtlamaların aksine açık işletmelerin bulunduğu iddiası da felaketi şiddetlendiren ısrar faktörü olarak dile getirilir. Böylece Kum şehrinde alınması gereken önlemlere dair yoğun bir kurumsal eleştiri söz konusudur. 19 Şubat 2020'de Kum'da COVID-19'un sebep olduğu 2 ölüm kaydı vardır, bunlar hem ülkede hem de Orta Doğu'da resmi onaylanmış ilk ölümlerdir; dahası, Kum, Lübnan'ın da ilk resmi vakasının kaynağıdır. Türbeye yönelik ziyaretlerin taşıdığı anlama odaklanan kararların şehri karantinaya alma gereğini dile getirenlerin olduğu ilk dönemlerde türbeyi sterilize edip rutini sürdürmeyi tercih ettiği görülmektedir. Bu ziyaretlerin rutininde bulunan "tavaf sırasında dokunma ve öpme", bir bulaş kaynağı olarak konumlandırılır. Şehrin dinî lideri Hüccetülislam Mohammed Saeedi, bu tür bulaş iddialarını "türbeyi ölümcül virüsle ilişkilendirmek ABD'nin kutsal şehri güvensiz gösterme planının bir parçası" olduğunu dile getirerek reddeder.¹²⁷ Pakistan, Çin'den sonra vakaların tespit edildiği ilk yerlerdendir ve ilk iki vaka dönüş yolundaki hacılara referansla tespit edilmiştir: "Sağlık yetkilileri şimdiye kadar biri Karaçi'de diğeri İslamabad'da olmak üzere iki vakayı doğruladı. Her iki hasta da geçtiğimiz üç hafta içinde hac ziyareti için İran'a seyahat etmiş ve virüsün İran'daki merkez üssü olan Kum şehrinde kalmıştı."¹²⁸ Pandeminin ilk zamanlarında Çin kaçınma ve tedbir alanı iken diğer ülkeler net bir tutuma muhatap değildi. Sonraları Pakistan gibi ülkeler, İran (özellikle Meşhed ve Kum şehrinin türbe ziyaretlerinden gelenlerin tespiti ile) hakkında bulaşa dair veriler elde edince sınır tedbirlerini hayata geçirmiştir. Ancak birçok hacı (örneğin Pakistan için on bin civarında) salgını şiddetlendiren sağlık durumları ile çoktan ülkesine dönmüştü.¹²⁹ Öte yandan ziyarette bulunanların orta sınıfa mensubiyeti, onların söz konusu şehirlerde kalmayı uzatabilecek bir güce sahip olmamasını ifade ettiği için dönüş ve pandeminin şiddetlenmesi aynı zamanda sınıfsal bir etki de barındırmaktadır.¹³⁰

Sonuç

Dinî grupların otantikliği yitirme ve çözülme korkusuna ve geleneksel benlik tekniklerindeki ısrara dayanan tutumlarını COVID-19 pandemisinin ilk aylarında sergiledikleri pratikler üzerinden irdeleyen bu çalışma, tarihsel süreci de dikkate alan vaka analizi olarak gerçekleştirilmiştir. Yayılma amacı taşıyan ve yüz yüze etkileşim formuna dayanan ilk dönem dinî cemaatin ihyasını hedefleyen dinî grupların özellikle pandeminin ilk aylarında dirençlerinin yüksek olduğu hükmü, araştırmanın iddiasıdır. Bu iddianın sorgulandığı vakalardan ilki

¹²³ Alael - Alael, "How Iran Completely", 2.

¹²⁴ Alael - Alael, "How Iran Completely", 8-9.

¹²⁵ Alael - Alael, "How Iran Completely", 13-14.

¹²⁶ Alael - Alael, "How Iran Completely", 17-19.

¹²⁷ Golnaz Esfandiari, "Coronavirus Cover-Up? Iranian Officials Deny That Qom Death Toll At 50" (24 Şubat 2020).

¹²⁸ Gillani, "Virus Alert", 1.

¹²⁹ Gillani, "Virus Alert", 5.

¹³⁰ Gillani, "Virus Alert", 10.

yüz milyonun üzerinde bağılıları bulunan ulus ötesi bir İslamî ağ ve söylem ile varlık bulan ve tebliğ turları ve yıllık içtimaları ile ünlü olan Tebliğ Cemaati'nin pandeminin ilk zamanlarında içtima üzerinde ısrar etmesiyle Nizamuddin Merkez'de ortaya çıkmıştır. Grubun örgütlenme ve işleyiş tarzı, yüz yüze etkileşimi ve farklı kriterlere göre birçok türde toplanmaları içermesi ve geleneksel formda ısrar ederek ev ev, cami cami dolaşması, ısrarının arka planındaki mekanizmalardır. Teknolojik araçlardan ve onların ürün ve mecralarından uzak bir yöntemle yani beşerî ağ üzerinden yapılan (yüz yüze) davet ve tebliğ tercihleri, aynı mekanizmanın diğer boyutlarıdır. Bu özgül ve toplumsal ontolojiyi biçimlendiren örgütlenme ve benlik teknolojilerinin, salgının ilk ayında, yıllık içtimasını ertelemeyi veya iptali reddeden otantik formunu yaşatmaya yönelik direnç tutumu ile pandemi koşullarını yok sayan bir davranış deseni sergilemesine neden olduğu tespit edilmiştir. Modern İran'da dinî bir kamusal alan inşasını arzulayan devrimin üzerinde yükseldiği İmamiyye Şiası inancının sembolik ve ritüel yoğunluğuyla bilinen toplumsal ontolojisinin dinî niteliğinin iktidar ve gündelik yaşam arasındaki diyalektikteki devamlılık mücadelesi, günün pandemisinin kısıtlamalarında direnç noktalarından biri olmuştur. Türbelerin kentin ve siyasetin odağında yer aldığı bir devrim hikayesinin biçimlendirdiği modern İran'ın geleneksel inançların etkisiyle yaşadığı bu deneyimin en net örneği Kum şehrinde (kutsal şehir, başkente yüz yirmi kilometre uzakta olsa da merkezî bir konumu olan bir şehir) yaşanmıştır. Kum'da yaşanan, hayatın birçok boyutunun (ulusal bir dinî yaşantı, burjuva kültürü, siyasal erk, dinî adanmışlık, hac ziyareti, metafizik alanla iletişim arzusu vb.) etkisiyle ortaya çıkan bir dirençtir. Ele alınan her iki vakada da ritüeller, otantikliği yitirme, yabancılaşma ve maneviyatın gerekliliklerinden uzak kalma gibi korkular ve yüzlerce yıllık sabiteler üzerinden yaşanan dinî geleneğin sürdürülmesine dair vazife bilincinden dolayı terk edilmemiştir. Son tahlilde vaka bilgileri göstermektedir ki geleneksel etkileşim formuna sahip dinî gruplar, belirsizlik durumunda ve inisiyatif alanında kendi uygulamalarında ısrar etmektedir. Sonraki çalışmaların söz konusu grupların tutumlarının pandemi sürecinde söylemlerindeki uyum mekanizmaları, argümantasyonları ve nihayetinde grubunun kurumsal uygulamalarla ilişkisinin olağanüstü dönem düzleminde nasıl etkilendiğini araştırması önerilir.

Kaynakça

- Adelkhah, Fariba. *Being Modern in Iran*. çev. Jonathan Derrick. Londra: Hurst & Company, 1999.
- Ahsan, Muhammad Manazır. "Tebliğ Cemaati". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Alael, Kamiar - Alael, Arash. "How Iran Completely and Utterly Botched Its Response to the Coronavirus". *The New York Times* (04 Haziran 2020). <https://www.nytimes.com/2020/03/06/opinion/coronavirus-iran.html>
- Ali, Asım. "Coronavirus was a Test of Secular Nationalism. Then Tablighi Jamaat Became the Scapegoat". *The Print* (04 Ocak 2020). <https://theprint.in/opinion/coronavirus-test-of-secular-nationalism-tablighi-jamaat-became-scapegoat/392764/>
- Ali, Md. Yousuf - Nurullah, Abu Sadat. "Challenges of Islamic Da'wah in Bangladesh: The Christian Missions and Their Evangelization". *IJUC Studies (International Islamic University Chittagong)* 4/ (Aralık 2007), 87-108. <https://doi.org/10.3329/iiucs.v4i0.2857>
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2. Basım, 1998.
- Ayyub, Rana. "Islamophobia Taints India's Response to the Coronavirus". *The Washington Post* (04 Haziran 2020). <https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/04/06/islamophobia-taints-indias-response-coronavirus/>
- Bazin, Marcel. "Kum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/361-362. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- BBC. "Tablighi Jamaat: The Group Blamed for New Covid-19 Outbreak in India". *BBC*. 04 Şubat 2020. Erişim 16 Haziran 2021. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-52131338>
- Beech, Hannah. "'None of Us Have a Fear of Corona': The Faithful at an Outbreak's Center". *The New York Times* (20 Mart 2020). <https://www.nytimes.com/2020/03/20/world/asia/coronavirus-malaysia-muslims-outbreak.html>
- Beech, Hannah vd. "The Covid-19 Riddle: Why Does the Virus Wallop Some Places and Spare Others?" *The New York Times* (25 Eylül 2020). <https://www.nytimes.com/2020/05/03/world/asia/coronavirus-spread-where-why.html?searchResultPosition=1>
- Beg, Mirza Arif. "Communal Corona? Is it Justified to Blame Tablighi Jamaat for Nizamuddin Outbreak?" *Outlook* (31 Mart 2020). <https://www.outlookindia.com/website/story/india-news-corona-outbreak-afflicted-by-communal-virus-blaming-tablighi-jamaat-could-be-misdirected/349784>
- Beşiriye, Hüseyin. *İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset (Devrim Sonrası)*. çev. Mehmet Koç. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. çev. Abdulvahap Taştan - Mustafa Derviş Dereli. Antalya: Lotus Yayınevi, 2015.
- Bisht, Akash - Naqvi, Sadiq. "How Tablighi Jamaat Event Became India's Worst Coronavirus Vector". *Aljazeera* (04 Temmuz 2020). <https://www.aljazeera.com/news/2020/4/7/how-tablighi-jamaat-event-became-indias-worst-coronavirus-vector>
- Bowen, John R. "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30/5 (Eylül 2004), 879-894. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245598>
- Burhani, Ahmad Najib. "Comparing Tablighi Jamaat and Muhammadiyah Responses to COVID-19". *ISEAS-Yusof Ishak Institute* 75 (Temmuz 2020), 1-10.
- Ca'feriyan, Resul. "Geçmişten Günümüze Kum Kenti". çev. Metin Bozan. *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 309-322.
- Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

- Chattopadhyay, Aditi. "Top Five Fake News Targeting Muslim Community Amid Nationwide Lockdown". *The Logical Indian* (04 Ekim 2020). <https://thelogicalindian.com/news/islamophobia-covid-19-coronavirus-fake-news-muslim-tablighi-jamaat-20543>
- Chaudhry, Asif. "Tableeghi Jamaat in Hot water in Pakistan too for Covid-19 Spread" (04 Ağustos 2020). <https://www.dawn.com/news/1547354>
- CNN Türk. "Dünya Adını Corona Salgını ile Duydu! İşte İran'ın 'Dini Başkenti' Kum Kenti". *CNN Türk* 26 Şubat 2020. Erişim 03 Nisan 2021. <https://www.cnntrk.com/turkiye/dunya-adini-corona-salgini-ile-duydu-iste-iranin-dini-baskenti-kum-kenti>
- Çağrı, Mustafa. "Davet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/16-19. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Dabashi, Hamid. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Massachusetts: Harvard University Press, 2011.
- Daftary, Farhad. *A History of Shi'i Islam*. New York, NY: I.B.Tauris, 2013.
- Demir, Murat. "Tebliğ Cemaati ve Tebliğ Cemaati'nin Türkiye'deki Faaliyetleri". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 370-383.
- Desai, Shweta - Amarsingam, Amarnath. "#CoronaJihad: COVID-19, Misinformation, and Anti-Muslim Violence in India". *ISD (Institute for Strategic Dialogue)*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.14215.62889>
- Efe, Fikret. "Cemâat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 101-121.
- Efe, Fikret. "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ ve Eğitim Yöntemi". *İslâm Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 216-234.
- El-Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şia İnançları- Akaaid'ül-İmâmiyye*. çev. Abülbâkıy Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Esfandiari, Golnaz. "Coronavirus Cover-Up? Iranian Officials Deny That Qom Death Toll At 50" (24 Şubat 2020). <https://www.rferl.org/a/coronavirus-coverup-iranian-officials-deny-that-qom-death-toll-at-50/30451933.html>
- Fassihi, Farnaz. "Iran Sees New Surge in Virus Cases After Reopening Country". *The New York Times* (18 Mayıs 2020). <https://www.nytimes.com/2020/05/18/world/middleeast/iran-coronavirus-surge.html?searchResultPosition=7>
- Fassihi, Farnaz - Kirkpatrick, David D. "Iran's Coronavirus Response: Pride, Paranoia, Secrecy, Chaos". *The New York Times* (03 Eylül 2020). <https://www.nytimes.com/2020/03/03/world/middleeast/coronavirus-iran.html?action=click&module=RelatedLinks&pgtype=Article>
- Gillani, Waqar. "Virus Alert". *The News on Sunday* (03 Ocak 2020). <https://www.thenews.com.pk/tns/detail/621158-virus-alert>
- Goffman, Erving. *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*. çev. Adem Bölükbaşı. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Gugler, Thomas K. "The New Religiosity of Tablighi Jama'at and Da'wat-e Islami and the Transformation of Islam in Europe". *Anthropos* 105/1 (2010), 121-136. <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2010-1-121>
- Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003), 5-36.
- Horstmann, Alexander. "The Inculturation of a Transnational Islamic Missionary Movement: Tablighi Jamaat al-Dawa and Muslim Society in Southern Thailand". *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 22/1 (2007), 107-130.
- Khan, Arsalan. "Islam and Pious Sociality: The Ethics of Hierarchy in the Tablighi Jamaat in Pakistan". *Social Analysis* 60/4 (2016), 96-113. <https://doi.org/10.3167/sa.2016.600406>
- Khan, İftikhar A. "Around 40,000 Pakistanis Stranded Abroad: FM." *Dawn* (14 Nisan 2020). <https://www.dawn.com/news/print/1549053>

660 | Bayram Sevinç. COVID-19 Pandemisi Sürecinde Dinî Gruplarda Otantikliği Yitirme...

- Narmanlıoğlu, Haldun. "Tarikat ve Cemaatlerin Alternatif Medya Stratejileri". *Medya ve Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 165-203. İstanbul: Köprü Kitapları, 2014.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*. çev. Sara Büyükdur. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Niezen, Ronald. *A World Beyond Difference: Cultural Identity in the Age of Globalization*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- NTV. "Corona Virüs Salgını İran'da Nasıl Bu Kadar Etkili Oldu?" *NTV*. 11 Mart 2020. Erişim 03 Nisan 2021. <https://www.ntv.com.tr/dunya/corona-virus-salgini-iranda-nasil-bu-kadar-etkili-oldu,1r3azDRgfUKHGavbWizTPw>
- Parkin, Frank. *Max Weber*. Londra ve New York: Routledge, Revisited Edition., 2002.
- Reetz, Dietrich. "Keeping Busy on the Path of Allah: The Self-Organisation (Intizām) of the Tablighī Jamā'at". *Oriente Moderno* 84/1 (Ağustos 2004), 295-305. <https://doi.org/10.1163/22138617-08401018>
- Shantha, Sukanya - Chauhan, Mukul Singh. "Tablighi Jamaat: A Year on, Some Attendees Still Await Trial, Others Struggle To Return Home". *The Wire* (03 Eylül 2021). <https://thewire.in/rights/tablighi-jamaat-one-year-trial-struggle-return-home-covid-19-legal-action>
- Sharma, Parth - Anand, Abhijit. "Indian Media Coverage of Nizamuddin Markaz Event During COVID-19 Pandemic". *Asian Politics & Policy* 12/4 (Ekim 2020), 650-654. <https://doi.org/10.1111/aspp.12561>
- Sıddıqa, Ayesha. "Like India, Pakistan Has a Tablighi Jamaat Covid-19 Problem Too. But Blame Imran Khan as Well". *The Print* (04 Mart 2020). <https://theprint.in/opinion/pakistan-tablighi-jamaat-covid-19-problem-blame-imran-khan-as-well/394229/>
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Troll, Christian W. "Two Conceptions of Da'wā in India: Jamā'at-i İslāmi and Tablighī Jamā'at". *Archives de Sciences Sociales Des Religions, 39e Année [39. Yıl]* 39/87 (1994), 115-133. <https://doi.org/10.3406/assr.1994.1458>
- Turner, Bryan S. *Din ve Modern Toplum: Yurttaşlık, Sekülerleşme ve Devlet*. çev. Arzu Tüfekçi. Bursa: Sentez Yayınları, 2017.
- Turner, Bryan S. *Statü*. çev. Kemal İnal. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2. Basım, 2001.
- Ullah, Rahmat. "Güney Asya'dan Ortaya Çıkan Tebliğ Cemaati ve Cemaat-i İslami'nin Karşılaştırmalı Analizi". *AUID Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/10 (2018), 31-37.
- Yardım, Müşerref. "Covid-19, Religion et Droits Fondamentaux". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2020), 445-460. <https://doi.org/10.21497/sefad.845468>
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- The Times of India*. "Tablighi Jamaat Faces Criticism in Pakistan for COVID-19 Spread" (04 Eylül 2020). <https://timesofindia.indiatimes.com/world/pakistan/tablighi-jamaat-faces-criticism-in-pakistan-for-covid-19-spread/articleshowprint/75057994.cms>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December/Aralık 2021, 25 (2): 661-677

**Toplumsal İlişkilerin Kurumsallaşmasının İslam Ekonomisi Açısından
Analizi**

*An Analysis of Institutionalization of Societal Relationships from the Perspective of
Islamic Economics*

Harun Şencal

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Ekonomi Anabilim Dalı
Assist. Prof., İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Economics and Administrative
Sciences, Department of Economics
İstanbul / Turkey
hsencal@29mayis.edu.tr orcid.org/0000-0003-3617-8954

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 22 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 661-677

Cite as / Atıf: Şencal, Harun. "Toplumsal İlişkilerin Kurumsallaşmasının İslam Ekonomisi Açısından Analizi [*An Analysis of Institutionalization of Societal Relationships from the Perspective of Islamic Economics*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/2 (Aralık 2021): 661-677.

<https://doi.org/10.18505/cuid.973750>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: The focus of this study is to explore the impact of transformation from living as a community and perceiving cooperation as a responsibility to meet each other's needs to individualized society of the modern life due to the capitalist market system on religious obligations with economic implications through emerging institution in the modern period. This study will first analyze how the *proxy-embeddedness* has led to a transformation in the society from the perspective of Islamic economics under four categories: (1) the weakening of Muslims' relations with their relatives and neighbours; (2) Equalization of worship for different purposes on a common denominator; (3) Lack of social awareness due to deprivation of the experience of performing worship personally; and (4) the prioritization of those capable of being productive over unproductive people in terms of being beneficiaries of zakat or other types of benefits. Worships such as zakāt and sacrifice are among the acts of worshipping that enable wealthy Muslims to help those in need financially. Although the transfer of material resources to the needy people through modern institutions ensures the fulfilment of worship, through which principles and objectives this transfer is carried out are also important. Significant transformations are observed in the way these worships are performed compared to the pre-modern period, as institutions that carry out zakāt and sacrificial meat collection and distribution activities in line with capitalist principles such as low transaction costs and efficiency. First, it is expected from a Muslim to be aware of the social environment he/she is in, be aware of the needy, and maintain social relations within this awareness. All kinds of charity and financial aid at the level of individual relations, especially zakāt and sacrifice, ensure the continuation of this awareness. If Muslims perform these worships and charity activities through institutions, the awareness of one's environment will weaken. A second transformation is to make these worships indistinguishable from each other by equating them to the common denominator of *paying money*. This situation leads to the equalization of worship at the material level and causes the differences to be invisible for Muslims who perform the worship. A third transformation is that the realization of worship by institutions through the proxy system causes Muslims to be deprived of the experience of performing worship individually. While these prayers are performed through institutions in an efficient and low-cost way, the only thing expected from Muslims is to make the necessary payment through the bank. In this case, the spiritual contributions expected to be realized during the fulfilment of the worship decrease. Finally, we see that some institutions utilize capitalist principles and goals to decide who should receive financial aid. For this reason, people who can become a productive factor due to the help they receive are prioritized over others. There is a rational choice behind this decision mechanism: It is aimed to reduce the number of needy people in society by transforming zakat recipients into zakāt payers. On the other hand, Islamic sources do not consider such a priority among those who deserve to receive zakāt. Moreover, this situation will lead to the permanent postponement of people who are not included as a productive factor in the capitalist system but in need. In the second part of the study, an analysis of the agency (*vekalet*) system, which allows individuals to transfer some of their responsibilities to private institutions to spend time more efficiently, is conducted through the example of nursing houses. Another example of the fulfilment of zakat and sacrifice through the proxies given to institutions is that Muslims fulfil their responsibilities towards their relatives through institutions such as nursing houses. The reason for such a need arises from the fact that people, who take place as human capital in the capitalist system, are required to spend their time to improve themselves, get new education and gain more experience, instead of spending their time taking care of their relatives so that the production process can continue to grow. Although this type of service contract is formally valid in terms of Islamic law when evaluated in terms of the bond that Islamic morality envisages to be established between Muslims and their relatives and the protection of this bond, institutions such as nursing houses can lead to the commodification of family ties due to the transfer of responsibilities to relatives in return for a service fee.

Keywords: Sociology of Religion, Islamic Law, Islamic Economics, Commodification, Zakât, Embeddedness

Toplumsal İlişkilerin Kurumsallaşmasının İslam Ekonomisi Açısından Analizi

Öz: Bu çalışmanın odak noktası insanların topluluk halinde yaşadıkları ve birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşmayı bir sorumluluk olarak gördükleri modern öncesi dönemden kapitalist piyasa sisteminin yol açtığı bireyselleşen günümüz modern dünyasına doğru yaşanan dönüşümün, ibadetlerin yerine getirilmesindeki etkilerini modern dönemde ortaya çıkan bazı kurumlar üzerinden incelemektir. Bu çalışma ilk olarak zekât ve kurban kesme gibi dini ibadetlerin kurumlar üzerinden yapılmasına olanak sağlayan *vekil-gömülülük* yapısının toplumda nasıl bir dönüşüme yol açtığını dört başlık altında İslam ekonomisi açısından analiz edecektir: (1) Müslümanların akraba ve komşularıyla olan ilişkilerinin zayıflaması; (2) farklı amaçlara matuf ibadetlerin ortak paydada eşitlenmesi; (3) ibadeti bizzat yerine getirme tecrübesinden mahrum kalma sebebiyle toplumsal farkındalığın oluşmaması ve (4) üretken olma kapasitesine sahip kişilerin, üretken olmayan kişilere nazaran zekât veya diğer yardımları alma noktasında öncelenmesi. Zekât ve kurban gibi ibadetler servet sahibi Müslümanların ihtiyaç sahibi olan kişilere maddi yardımda bulunmalarına vesile olan ibadettir. Bu ibadetlerin gerçekleşmesi neticesinde maddi kaynakların ihtiyaç sahiplerine modern kurumlar aracılığıyla transferi ibadetlerin yerine getirilmesini sağlasa da bu transferin hangi ilke ve hedefler doğrultusunda gerçekleştirildiği önemlidir. Düşük işlem maliyeti ve verimlilik gibi kapitalist ilkeler doğrultusunda zekât ve kurban toplama ve dağıtma faaliyetleri yapan kurumların bu ilkeleri takip etmesi sebebiyle modern öncesi döneme nispeten bu ibadetlerin yerine getiriliş şeklinde önemli dönüşümler gözlemlenmektedir. İlk olarak kurban ve zekat ibadetlerinde bir Müslümandan içinde bulunduğu sosyal ortama dair farkındalığının olması, ihtiyaç sahiplerinden haberdar olması ve bu bilinç içerisinde toplumsal ilişkilerini sürdürmesi beklenmektedir. Zekât ve kurban gibi ibadetler başta olmak üzere bireysel ilişkiler düzeyinde gerçekleştirilen her türlü sadaka ve maddi yardım bu farkındalığın sürmesini sağlamaktadır. Müslümanlar eğer bu ibadet ve yardım faaliyetlerini kurumlar vesilesiyle gerçekleştirirse kişinin çevresine dair farkındalığı zayıflayacaktır. İkinci bir dönüşüm ise bu ibadetlerin kurumlar üzerinden hepsinin ortak payı olabilecek *para ödemesi* ortak paydasında eşitlenerek birbirinden farksız hale getirilmesidir. Bu durum da ibadetlerin maddi düzeyde eşitlenmesine yol açmakta ve -ibadetleri yerine getiren Müslümanlar açısından- farklılıkların görünür olmamasına yol açmaktadır. Üçüncü bir dönüşüm ise ibadetlerin vekalet sistemi üzerinden kurumlar aracılığı ile gerçekleştirilmesinin Müslümanların bizzat ibadeti yerine getirme tecrübesinden mahrum kalmasına yol açmasıdır. Verimli ve düşük maliyetli bir şekilde kurumlar aracılığı ile bu ibadetler yerine getirilirken Müslümanların üzerine düşen sadece gerekli ödemenin banka üzerinden yapılmasıdır. İbadetin yerine getirilmesi esnasında gerçekleşmesi beklenen manevi katkılar bu durumda azalmaktadır. Son olarak bazı kurumların yeniden dağıtım sürecinin yanı sıra alıcıların kim olacağına karar verirken de kapitalist ilke ve hedeflerden yola çıktığını görmekteyiz. Bu sebeple aldığı yardımlar neticesinde üretici bir faktör haline gelebilecek kişiler diğerlerine öncelenmektedir. Bu karar mekanizmasının arkasında rasyonel bir tercih vardır: Zekât alıcılarının ileride fakir durumdan kurtulup zekât verecek kişilere dönüşerek toplumdaki muhtaç kişilerin sayısının azaltılması hedeflenmektedir. Öte yandan İslami kaynaklar zekât almaya hak edenler arasında böyle bir öncelik gözetmemektedir. Dahası, bu durum kapitalist sistem içerisinde üretici bir faktör olarak yer almayan ancak muhtaç olan kişilerin sürekli ötelenmesine yol açacaktır. Çalışmanın ikinci kısmında ise, huzurevleri örneği üzerinden, bireylerin vakitlerini daha verimli geçirmeleri için bazı sorumluluklarını özel kurumlara transfer edebilmelerine olanak tanıyan vekalet sisteminin bir analizi yapılacaktır. Zekât ve kurban ibadetlerinin kurumlara verilen vekaletler üzerinden yerine getirilmesinin bir başka örneği Müslümanların akrabalarına karşı sorumluluklarını huzurevi gibi kurumlara verilen vekaletler üzerinden yerine getirmeleridir. Böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmasının sebebi ise kapitalist sistem içinde beşerî sermaye olarak yer alan

insanların üretim sürecinin büyüyerek devam edebilmesi için vaktini kendisini geliştirmek, yeni eğitimler almak ve daha fazla tecrübe edinmek için geçirmesinin vaktini akrabalarıyla ilgilenecek geçirmesine ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar İslam hukuku açısından şekilsel olarak bu tarz bir hizmet akdi geçerli olsa da İslam ahlakının Müslümanların akrabalarıyla arasında tesis edilmesini öngördüğü bağ ve bu bağın korunması açısından değerlendirildiğinde huzurevi gibi kurumlar akrabalara karşı sorumlulukların hizmet bedeli mukabil transferi sebebiyle aile bağlarının metalaşmasına yol açabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslam Hukuku, İslam Ekonomisi, Metalaşma, Zekât, Gömülülük.

Giriş

Akrabalık ve komşuluk gibi bağların kuvvetli olduğu modern öncesi dönemden¹ başta neoliberal politikalar olmak üzere modern hayatının bileşenlerinin yol açtığı bireyselleşmenin arttığı günümüz dünyasına ulaşırken birçok dönüşüm yaşanmıştır.² Özellikle kapitalist piyasa sisteminin toplumu kendi prensipleri ekseninde şekillendirmesi neticesinde ortaya çıkan toprak, para ve insanın metalaşması yaşadığımız dünyanın temellerini atan büyük dönüşümlerin başında gelmektedir.³ Bir meta olarak yaratılmadığı halde piyasa sisteminin devam edebilmesi için sürekli hazır bulunması gereken ve bu sebeple metalaşan toprak, para ve insanın yanı sıra süreç içinde doğa başta olmak üzere birçok ilişki ve nesne kapitalist sistemin kurumsal mantıkları tarafından şekillenmiş ve metalaşmaya devam etmiştir.⁴ Bu dönüşüm neticesinde -din ve aile başta olmak üzere- modern öncesi toplumu şekillendiren kurumsal mantıklarla uyumlu olarak faaliyet gösteren birçok iktisadi eylem ve ilişki,⁵ modern dönemde kapitalist piyasa sistemi tarafından şekillenmiş kurum ve ilişkiler aracılığıyla yerine getirilmeye başlamış ve modern dönemde *vekil gömülülük (proxy-embeddedness)* olarak ifade edebileceğimiz farklı bir gömülülük türü ortaya çıkmıştır.⁶ Bu gömülülük türünde modern Müslüman bireyler toplumu oluşturan diğer bireylerle olan ilişkilerini kurumsallaşmış yapıdaki vekalet sistemini kullanarak sürdürebilmektedirler.

Zekât vermek ve kurban kesmek gibi ibadetleri ve anne-babaya bakmak gibi dini sorumlulukları da yerine getirebilme imkânı sağlayan bu yeni gömülülük türü modern öncesi dönemde kullanımı istisna olan *vekalet* sisteminin norm haline gelmesiyle, yani *istisnanın norm haline gelmesi* sayesinde İslam hukuku ile uyumlu hale getirilmiş; vekaletin de yetersiz kaldığı durumlarda ise dini meşruiyetini *maslahat* kavramına başvurarak elde etmiştir.⁷ Bireyin içine gömülü bir şekilde varlığını sürdürdüğü topluluk yapısını yıkan kapitalist piyasa

¹ Gerd Althoff, *Family, Friends and Followers: Political and Social Bonds in Medieval Europe* (New York: Cambridge University Press, 2004), 107; Susan McDonough, "Being a Neighbor: Ideas and Ideals of Neighborliness in the Medieval West", *History Compass* 15/9 (Eylül 2017), 2.

² Zygmunt Bauman, *The Individualized Society*, (Cambridge: Polity Press, 2001), 12-13; Ulrich Beck - Elisabeth Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences* (London; New Delhi; Thousand Oaks: SAGE Publications, 2002), 1-5; Henri C. Santos vd., "Global Increases in Individualism", *Psychological Science* 28/9 (Eylül 2017), 1236.

³ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 2001), 71-80.

⁴ Michael Burawoy, "What Is to Be Done?: Theses on the Degradation of Social Existence in a Globalizing World", *Current Sociology* 56/3 (Mayıs 2008), 356.

⁵ Patricia H. Thornton - William Ocasio, "Institutional logics", *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism*, mlf. Royston Greenwood vd. (London; New Delhi; Thousand Oaks: SAGE Publications, 2002), 108.

⁶ Harun Şencal - Mehmet Asutay, "The Emergence of New Islamic Economic and Business Moralities", *Thunderbird International Business Review* 61/5 (Nisan 2019), 766.

⁷ Şencal - Asutay, "The Emergence of New Islamic Economic and Business Moralities", 773.

sistemi, ortaya çıkan problemlere de yine aynı sistem içinden çözümler üretmeye devam etmektedir.⁸ Ancak üretilen bu çözümler bireyselleşmenin doğurduğu problemleri ortadan kaldırıyor gibi gözükse de bireyin kendisiyle, çevresiyle ve toplumla olan ilişkisinin doğasını değiştirmektedir.⁹

Müslümanların ibadetlerini ve dini sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için oluşturulan zekât toplama ve kurban etlerini bağışlama gibi yardım faaliyetleri yapan kurumlara dair yapılan akademik çalışmalar daha ziyade bu kurumların yoksulluğun azaltılmasındaki rolleri,¹⁰ maliyetlerinin düşürülmesi ve verimliliklerinin artırılması¹¹ ve teknolojiyle entegre edilmeleri¹² gibi alanlara yoğunlaşmaktadır. Literatürdeki bu tarz araştırmaların aksine, bu çalışmanın amacı, toplum içinde birey olarak var olmanın yaygın olduğu günümüz toplumlarında Müslüman bireylerin zekat vermek gibi vazifelerini gerçekleştirirken *vekil gömülülük* üzerinden toplumsal ilişkilerini kurmalarının sonuçlarını ve vekalet sisteminin norm haline gelmesiyle İslam'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği gayelerden nelerin ortadan kalktığını araştırmak ve ortaya çıkan dönüşümlerin toplumsal sonuçlarını İslam ekonomisi açısından incelemektir.

1. Toplumsal İlişkilerin Kurumlar Üzerinden Gerçekleşmesi

Bu bölümde modern bireyin toplumla kurduğu ilişki şekilleri incelenecektir. Bu incelemeyi yaparken Müslümanların inançlarının bir parçası olarak yerine getirdikleri *zekât vermek* ve *kurban kesmek* gibi toplumsal boyutları olan ibadetlerin günümüzde nasıl yerine getirildiği üzerinden hareket edilecektir. Bu bağlamda, zekât ve kurban gibi ibadetleri iki ayrı boyutta ele alabiliriz: İlki, ibadetin yerine getirilmesi için gereken formel veya şekli diyebileceğimiz kurallara uyulması; ikincisi ise bu ibadetler ile toplumsal bağlamda hedeflenen amaçların gerçekleştirilmesi. Kapitalist prensipler üzerine şekillenmiş modern toplumlarda, bu ibadetlerin şekli boyutunun yerine getirilmesi için verimlilik ve düşük maliyet esaslarına dayalı kurumlar oluşturulmuş, özellikle şehir yaşamının yoğunluğu ve iş hayatının koşturmacası içinde boğulan modern Müslümanların ibadetleri şeklen yerine getirerek Müslüman kimliklerini korumalarına imkân verilmiştir.¹³ Verimlilik ve düşük işlem maliyeti elde etmenin karşılığı ise ibadetlerin amaçlarının bir kısmının ihmal edilmesi ve yerine getirilen ibadetlerin kapitalist kalıplara girerken içeriklerinin bir kısmının kırılıp atılmasıdır.

Bu bölümde, kırılıp atılan dört temel noktaya değineceğiz: (1) Müslümanların akraba ve komşularıyla olan ilişkilerinin zayıflaması; (2) farklı amaçlara matuf ibadetlerin ortak paydada eşitlenmesi ve farklılıkların ortadan kalkması; (3) ibadeti bizzat yerine getirme tecrü-

⁸ Robert E. Lane, "Individualism and the Market Society", *Nomos* 25 (1983), 400.

⁹ Sencal - Asutay, "The Emergence of New Islamic Economic and Business Moralities", 770.

¹⁰ Qurroh Ayuniyyah vd., "Zakat for Poverty Alleviation and Income Inequality Reduction: West Java, Indonesia", *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance* 4/1 (Ağustos 2018), 85-100; Shaikh Hamzah Abdul Razak, "Zakat and waqf as Instrument of Islamic Wealth in Poverty Alleviation and Redistribution: Case of Malaysia", *International Journal of Sociology and Social Policy* 40/3-4 (Nisan 2020), 249-266.

¹¹ Solahuddin Al-Ayubi - Bayu Taufiq Possumah, "Examining the Efficiency of Zakat Management: Indonesian Zakat Institutions Experiences", *International Journal of Zakat* 3/1 (Mayıs 2018), 37-55; Chams-Eddine Djaghballou vd., "Efficiency and productivity Performance of Zakat Funds in Algeria", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 11/3 (Ağustos 2018), 474-494.

¹² Irfan Syauqi Beik vd., "Utilization of Digital Technology for Zakat Development", *Islamic FinTech*, mlf. Mohd Ma'Sum Billah (London: Palgrave Macmillan, Cham, 2021), 231-248; M. Aulia Rachman - Annisa Nur Salam, "The Reinforcement of Zakat Management through Financial Technology Systems", *International Journal of Zakat* 3/1 (Mayıs 2018), 57-69; Dhiaeddine Rejeb, "Blockchain and Smart Contract Application for Zakat Institution", *International Journal of Zakat* 5/3 (Aralık 2020), 20-29.

¹³ Sencal - Asutay, "The Emergence of New Islamic Economic and Business Moralities", 767.

besinden mahrum kalma sebebiyle toplumsal farkındalığın oluşmaması ve (4) kapitalist sistem tarafından öncelenen üretken olma kapasitesine sahip kişilerin, üretken olmayan kişilere göre yardım alma konusunda avantajlı duruma gelmesi. Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu dört madde detaylı olarak açıklanmaya çalışılacaktır.

1.1. Farkındalık

Piyasa sistemi toplumda bireyselleşmeyi artırırken aynı zamanda bireysel olarak kişinin ihtiyaç duyacağı kurumları da sağlamaktadır.¹⁴ Normalde akrabalık-komşuluk ilişkileri üzerinden herhangi bir maddi karşılık beklenmeden yerine getirilen birçok dayanışma unsuru,¹⁵ insanların belli bir ücret karşılığında *kimseye muhtaç olmadan* yaşamalarını sağlamak için piyasa sistemi sayesinde satın aldıkları veya ulus-devlet tarafından ücretsiz sağlanan hizmetlere dönüşmektedir. Online olarak evlere her türlü market ürününün getirilmesi, internet sitelerinde bulacağınız ustalar aracılığı ile her türlü tamiri yaptırabileceğiniz ve her türlü sorunuza cevap verebilecek uzmanların görüşlerine ulaşabileceğiniz platformlar sayesinde artık başkalarından yardım istemeye ihtiyaç kalmadı. Özellikle Korona virüsü sebebiyle evde hayatın ön plana çıkması ve toplumsal ilişkilerin asgari seviyeye indirilmesi tecrübesinden sonra muhtemelen bu servisler daha fazla talep görecektir ve hizmet kalitelerini arttıracaktır. Ancak modern kapitalist toplumun sağladığı bu hizmetlerden yararlanabilmek için hizmet bedelini ödeme gücü temel ihtiyaç olacaktır. Bu sebeple kişinin maddi refahı paralelinde bireyselleşme imkânı da artacaktır.

Bireyselleşmenin artmasıyla beraber zayıflayan, ancak İslam'ın temel kaynaklarında önemi ve korunması vurgulanan akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin kuvvetlendirilmesinde zekât ve kurban gibi ibadetler önemli bir rol üstlenmektedir. Zekât ve kurban etlerinin dağıtımına en yakından başlayarak akraba ve komşuların ihtiyaçlarını gözetip onlara yardım etmenin daha faziletli olması, akrabaların ve yakın muhitlerde yaşayan insanların maddi ihtiyaçlarına dair *farkındalık* imkânı sağlamaktadır. Bu vesileyle özellikle ihtiyaç sahibi akraba ve komşularla olan ilişkiler daha kuvvetli olacağı, onların içinde buldukları duruma karşı da gereken farkındalığın oluşacağı iddia edilebilir.

İslam'ın özünü oluşturan ahlaki prensiplerin bir yansıması olarak sorumluluğumuz altında yaşayan ve yakınlarımızda bulunan kişilere karşı farkındalık gerekliliği, modern toplumu şekillendiren kapitalizmin özünde bulunan verimlilik ve düşük işlem maliyeti gibi prensiplerle zaman zaman çelişmektedir; çünkü üretici bir faktör olan *işçi*, vaktini ve gücünü kapitalist sistem açısından üretime destek olmayan uğraşlara harcamış olmaktadır. Bunun neticesinde modern toplumların bir çözümü olarak bir yandan zekât verme ve kurban kesme süreçlerini verimli bir şekilde gerçekleştiren ve toplam işlem maliyetini düşüren bir yandan da şeklen dahi olsa gerekli ibadeti yerine getiren ancak farkındalık oluşturma gibi bir gayeyi kapitalist prensipler uğruna feda etmek zorunda kalan zekât ve kurban toplama/dağıtma kurumlarımız ortaya çıkmaktadır.

İstisnai bir durum olması gereken vekaletin norm haline dönüştürülmesiyle ibadetlerin kurallara şeklen uygun olarak yerine getirilmesini sağlayan bu modern kurum yapısı, zekâtını ve kurbanını öncelikli olarak kendi yakın çevresine dağıtması, bunun için de çevresiyle organik bir bağ içinde olması gereken insanları bu ilişkiden kurtarmaktadır. Bu kurumlar, Müslümanların çevreleri ile olan ilişkilerini gözetmeleri ve sürdürmeleri yerine zekât ve kurban dağıtımı için harcanması gereken zaman ve para maliyetini düşürerek ibadetin daha *verimli* şekilde yerine getirilmesini mümkün kılmaktadır.

Yukarıda yer alan eleştiriler, zekât verme ve kurban kesme ibadetlerini bu kurumlar üzerinden gerçekleştiren bu ibadetleri zaman ve para açısından mümkün olacak en verimli ve en düşük maliyetle (şeklî olarak) yerine getirip hayatın akışına devam etmeyi hedefleyen

¹⁴ Lane, "Individualism and the Market Society", 400.

¹⁵ Althoff, *Family, Friends and Followers*, 107; McDonough, "Being a Neighbor", 2.

Müslümanlar için geçerlidir. Bilinçli veya bilinçsiz olarak gündelik hayatımızda bilişsel yapıyı şekillendiren kapitalist prensipler Müslümanların Allah'ın rızasına ulaşmak için seçtikleri yolları da çoğu zaman belirlemektedir. Üstelik yukarıda ifade edilen talebe karşılık olarak bu tür kurumlar çok işlevsel olarak faaliyet göstermekte ve bir ihtiyaca cevap vermektedirler. Ancak bu ihtiyaç ve bu talebi ortaya çıkartan sebepler, bizzat kapitalist piyasa sisteminin şekillendirdiği toplumsal ilişkilerden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Müslümanlar kısır bir döngünün içinde sıkışıp kalmaktadır. Müslümanlar, geçimlerini sağlamak için kapitalist işletmelerde çalışmak zorunda kaldıklarından dolayı, toplumsal yönü olan ibadetleri de bu hayatla uyumlu olacak şekilde kapitalist prensiplerin belirlediği kurumlar üzerinden yerine getirmek durumunda kalmaktadırlar.

Bu noktada gelebilecek bir itiraz şu olabilir: Bu gibi zekât ve kurban toplama kurumları sayesinde zor durumda olduğundan kimsenin haberi olmayan yardıma muhtaç kişilere ulaşılmaktadır. Üstelik bu kurumlar yurtdışındaki Müslümanlara -bireysel çabalarla gerçekleştirilmesi çok zor olacak- yardımları götürülebilmektedir. Bu düşünce ve kurumlar neden ve nasıl kapitalist olabilirler?

Böyle bir itiraza iki açıdan cevap verilebilir. İlk olarak, çevremizle bağımızın kesilmesi ve farkındalığın ortadan kalkması problemin özünü oluşturmaktadır. Bu bakımdan, soruda ifade edilen durumların söz konusu kurumların inşa edilmesi için meşru bir dayanak olarak kullanılması çok anlamlı değildir. Yardım kurumlarının, ibadetlerini yerine getirmek isteyen kişilerin sorumluluklarını üzerlerinden almak yerine bu farkındalığı tesis edecek ve bu sorumluluğu bizzat mükellefin kendisinin yerine getirmesi noktasında destek olacak bir yapıda inşa edilmeleri mümkündür.

İkinci açı ise ulaşılması zor olan kişilere yardımların temin edilmesi noktasında bu kurumların oynadığı önemli rol ile alakalıdır. Özellikle doğal afetler veya iç savaşlar gibi sistemli ve hızlı organizasyon gerektiren yardım faaliyetlerinde veya uzak mesafelerdeki Müslümanlara yardım eli uzatma noktasında bu kurumların rolü göz ardı edilemez. Fakat bu yukarıda yapılan eleştiri ile doğrudan alakalı sayılmaz; çünkü yardıma muhtaç olan kişilere el uzatmanın birçok yolu vardır ve bu yollar *sadaka* başlığı altında toplanabilir. Bir sonraki alt başlıkta ele alacağımız üzere kurumlar vasıtasıyla toplanan paralarla zekât ve kurban gibi ibadetlerin yerine getirilmesi bu ibadetlerin bir yönden sadaka gibi görülmesine yol açmaktadır.

1.2. İbadetlerin Eşitlenmesi

İbadetlerin eşitlenmesi; özellikle akraba ve yakın çevrede farkındalık oluşturmaya yönelik belli faydaları yerine getiren zekât ve kurban gibi spesifik ibadetlerin ortak bir maddi paydaya indirgenmesi ve böylece farklılıkların ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Kurban kesmek için nakdi ücret ödeyen ve vekalet yöntemi ile kestirdiği kurbanı sayesinde hayır yapmayı amaçlayan kişiyle zekâtını kurumlar aracılığı ile veren kişi arasında ibadetin yerine getiriliş şekli itibarıyla bir fark kalmamaktadır. Özellikle bu işlemlerin internet üzerinden para transferi ile yapıldığı düşünüldüğünde, iki ibadeti yerine getiren kişi için aradaki fark para havalesi sırasında açıklama kısmına düşülen bir nottan ibaret hale gelmektedir. Bu açıdan zekât, kurban ve sadaka ibadetleri vergi ödemek gibi maddi bir ödemedemeden ibaret olmaktadır. Bu imkânı sağlayan yapı ise başka birisine *vekalet* verme yetkisidir.

Hayatın akışı içinde külfet olarak gördüğümüz veya yapmak için vakit bulamadığımız işleri başkalarına havale etmeye çalışırız. Onlar bizim vekilimiz olarak bu işleri yerine getirirler. Örneğin birçok müşteriniz olduğu için her biriyle muhatap olacak vaktiniz olmadığından bazı işleri yerine getirmesi için bir çalışanınızı vekil tayin edebilirsiniz. Benzer şekilde muhasebeci veya avukat tutmanız gerektiğinde onlara işlerinizi yapması için vekalet verirsiniz. Üçüncü bir örnek olarak da evinizi satmak veya kiraya vermek istiyor; fakat her potansiyel alıcı ile muhatap olarak vakit harcamak istemiyorsanız sizin adınıza müşterilerle muhatap olması için bir emlak bürosu ile anlaşıp vekil tayin edebilirsiniz.

Görüldüğü üzere aslında vekalet kurumuna birinci ve ikinci örneklerde olduğu gibi ihtiyaç veya zarurettten başvurulabileceği gibi, üçüncü örnekte olduğu üzere ekstra vakit veya emek harcamak istenmeyen bir işi başkasına yaptırmak için de başvurulabilir. Tam da bu aşamada her biri diğerinden farklı olan ibadetlerin farklılıklarını ortadan kaldırarak yapmak veya vakit ayırmak istenmeyen işler vekalet aracılığıyla *maddi* seviyede eşitlenmektedir.

1.3. Yaşayarak Tecrübe Etme

İbadetin hazırlık aşaması kişide belli bir farkındalık oluştururken (zekâtın ve kurban hisselerinin verileceği kişileri tespit etme aşaması)¹⁶ ibadeti yerine getirme aşamasında hissedilen tecrübe de kişiye farklı pencereler açabilmektedir.¹⁷ Örneğin içinde bulunduğu insani ilişkileri derinleştirme ve sürdürme, etrafındaki muhtaç insanların farkında olma gibi kazanımlar sağlayan zekât ve kurban ibadetlerini *para ödeme* seviyesinde eşitlemediğimiz; yani ibadetleri bizzat yerine getirdiğimiz durumda, ibadeti yaşamının tecrübesinden mahrum kalmamış oluruz. Bu yalnız zekât ve kurban ile sınırlı olmayıp sadece şekli seviyede kalmadığı sürece bütün ibadetler için geçerlidir. Bu bağlamda umreye gitmek yerine bu ibadetin masraf tutarını sadaka olarak dağıtma fikri de önceki başlıkta işlediğimiz üzere ibadetlerin maddi zeminde eşitlenme girişiminin bir sonucu olup ibadeti tam olarak yerine getiren insanın tecrübe edebileceği dönüşümleri göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Bu gibi durumlarda kişi yaşadığı maneviyatın da etkisiyle dünya hayatının geçiciliğinin farkındalığına erişebilirken zekât ve kurban gibi akraba ve komşuluk ilişkilerini kuvvetlendiren ibadetlerde ise içinde bulunduğu sosyal ortama dair farkındalığını arttırmış olur.

Özellikle zekât ve kurban gibi ibadetler kişinin ilme'l yakîn seviyesinden ayne'l yakîn seviyesine çıkmasını sağlamaktadır. Çünkü ilmin üç seviyesi vardır: ilme'l yakîn,¹⁸ ayne'l yakîn¹⁹ ve hakka'l yakîn.²⁰ Zekât veya kurban dağıtımı öncesinde meydana gelen farkındalık ilme'l yakîn seviyesinde bir bilgi oluştururken (akraba ve muhitinde yardıma muhtaç insanların olduğu bilgisi) bu ibadetlerin yerine getirilmesi sırasında edinilen tecrübe sayesinde ayne'l yakîn seviyede bir bilgi meydana gelir; çünkü bu sayede kişi bizzat etrafındaki insanların durumuna şahit olma imkânı elde etmektedir. Üçüncü seviye olan hakka'l yakîn için ise kişinin bizzat o muhtaçlık ve ihtiyaç halinde olma durumunu yaşamış olması gerekir ki bu durumda bu ibadetleri yerine getirme yükümlülüğü olmadığı için alıcı tarafında yer almaktadır.

Bu tür tecrübeler, muhtaç birine yardım veya komşuları ziyaret etme gibi ibadetin kısa dönemde görülebilecek etkilerinin yanı sıra ayne'l yakîn seviyesine ulaşmanın getirdiği farkındalık sayesinde uzun süreli dönüşümleri de tetikleyebilir. Bu dönüşüm her durumda ve herkes için vuku bulacak diye bir şart olmasa da böyle bir neticenin ihtimali dahi tecrübenin kıymetini ortaya koymaktadır. Örneğin insanlar bazen yaşadıkları tikel tecrübeler neticesinde hayatlarını değiştirebilmekte ve farklı şekilde hayatlarına devam edebilmektedirler.²¹ Ancak vekalet vererek kurumlar üzerinden bu ibadetleri yerine getirdiğimiz takdirde bu ihtimal azalmaktadır.

¹⁶ Muhammad Kashif vd., "The Dynamics of Zakat Donation Experience among Muslims: A Phenomenological Inquiry", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 9/1 (Ocak 2018), 52-53.

¹⁷ W. Paul Williamson, "The Experience of Muslim Prayer: A Phenomenological Investigation", *Pastoral Psychology* 67/5 (Ekim 2018), 559-561.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İlme'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/137.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ayne'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/269.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Hakka'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/203.

²¹ William S. Schmidt, "Transformative Pilgrimage", *Journal of Spirituality in Mental Health* 11/1-2 (Haziran 2009), 69-72.

1.4. Üretken Kişilerin Öncelenmesi

Son başlığımız özellikle zekât fonu olarak inşa edilen piyasa kurumları ile alakalıdır. Yukarıda bulunan üç maddede zikredildiği üzere; Müslümanın yükümlü olduğu ibadetleri kendisinin ifa etmesi yerine, verimlilik ve düşük işlem maliyeti sebebiyle vekalet yoluyla kurumlar üzerinden yerine getirmesi ibadetlerin bireysel olarak edası durumunda elde edilecek üç faydayı ortadan kaldırmaktadır. Fakat şu ana kadar ki varsayım, kurumlara aktarılan zekâtların Kuran'da belirtilen gruplara ayırım yapılmaksızın dağıtıldığı üzerinedir. Hâlbuki kapitalist prensipler tarafından şekillenen bu kurumlardan bazıları bir adım daha öteye giderek zekât alacak kişilerin belirlenmesinde de bu prensiplere göre hareket etmekte, bu sebeple zekât dağıtımında kapitalist sistem için faydalı olan üretken olma kapasitesine sahip kişileri üretken olmayan kişilere tercih etmektedir.²²

Aslında bu durumun arkasında yatan sebep son derece rasyonel görünmektedir: Eğer verilen zekât parası, kişinin tüketmesi yerine hem kısa dönem ihtiyacını karşılayacak hem de üretim için kullanarak kendisini zekât alır durumdan kurtaracak hatta ileride zekât verir hale gelebilecek kişilere verilirse sürdürülebilir bir zekât fonu oluşturulmuş olur. Bu sayede zekâta ihtiyaç duyan kişi sayısı azalır ve diğerlerine daha fazla verme imkânı bulunabilir. Bu argüman *damlama etkisi* (*trickle-down effect*) sebebiyle dar gelirli insanların refaha ulaşması için daha fazla sermaye birikimi olması gerektiği,²³ diğer bir ifadeyle zengin insanların daha zengin olması veya -2008 finansal krizinde olduğu gibi- ekonomik krizlerde ilk olarak büyük şirketlerin kurtarılması gerektiği ve onların servetinin toplumun geri kalanına *damlayarak* ulaşacağı iddiasına benzemektedir. Benzer şekilde, zekât fonlarının üretken kapasitesi olan kişilere aktarılmasıyla da zekâtı hak ettiği halde üretken kapasitesi olmayan (yaşlı, özürlü vb.) kesimlere hak ettikleri zekât paylarının damlayarak ulaşması beklenmektedir.²⁴ Halbuki Müslüman toplumların tarihi tecrübelerine bakıldığında fakir ve miskinler arasında üretici kapasiteleri göz önüne alınarak bir ayırımı ve öncelenimin yapıldığına dair bir örnek göremeyiz zaten görmek de mümkün değildir. Çünkü insanların *üretici bir faktör olmalarını* bir üstünlük ve imtiyaz sebebi olarak görmek ancak kapitalist sistemin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir.

Modern dönemde kurulan İslami kurumların yukarıda zikredilen dönüşümleri sadece zekât fonları veya benzer kurumlarla kısıtlı değildir. Müslüman toplumların tarihi seyir içinde kendi toplumsal ihtiyaçlarına cevaben ortaya çıkan ve Şeriat'ın özünde yer alan ahlaki prensipler üzerine inşa edilen kurumların günümüzde İslami kimliği vurgulamak için orijinal Arapça ismi korunmakla beraber içinde buldukları kapitalist sistemin prensiplerine uygun olarak yeniden tasarlandığına şahit olmaktayız. Örneğin modern öncesi dönemde siyasi otoriteden bağımsız olarak sivil bir dayanışma gayesiyle tesis edilen vakıflar²⁵ modern kapitalist sistem içinde İslami mikrofinans ve İslami sigortacılık gibi kurumların sermaye toplama ihtiyacını karşılamak için kullanılabilir hale gelmiştir.²⁶ Bu dönüşümler yaşanırken yapılan değişikliklerin çağın ihtiyaçlarına cevap vermenin ötesinde kapitalist sistemin hegemonyası altına girmek anlamına gelmektedir.

²² Izatul Akmar binti Ismail - Muhammad Nasri bin Hussain, "Productive Zakat Distribution by Zakat Institutions in Malaysia", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/3 (Mart 2017), 560-562.

²³ Philippe Aghion - Patrick Bolton, "A Theory of Trickle-Down Growth and Development", *The Review of Economic Studies* 64/2 (Nisan 1997), 152.

²⁴ Zulkipli Lessy vd., "Philanthropic Zakat for the Disadvantaged: Recipient Perspectives from Indonesia", *Asian Social Work and Policy Review* 14/3 (Ekim 2020), 142.

²⁵ Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge, UK: New York: Cambridge University Press, 2017), 42-45.

²⁶ Omar Ahmad Kachkar, "Towards the Establishment of Cash Waqf Microfinance Fund for Refugees", *Isra International Journal of Islamic Finance* 9/1 (2017), 81-86; Said Adekunle Mikail vd., "Utilisation of Zakât and Waqf Fund in Micro-Takâful Models in Malaysia: An Exploratory Study", *Isra International Journal of Islamic Finance* 9/1 (2017), 100-105; Marhanum Che Mohd Salleh vd., "Developing a Sustainable Model of Waqf-Based Takâful for Flood Victims in Malaysia", *Journal of Islamic*

Kapitalist piyasa sisteminin hegemonyası sadece yeni kurumlar ortaya çıkarmamakta, aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkileri de değiştirmektedir. Bir meta haline gelmemesi gereken akrabalık ilişkileri ve daha özelden çocuk-ebeveyn ilişkisi bir hizmet satışı haline getirilebilmekte, çocukların vazifesi olan ebeveyn bakma görevi bir akdin konusu edilerek metalaşabilmektedir. Bir sonraki bölümde bu konu incelenecektir.

2. Akrabalık İlişkilerinin Metalaşması

Yaşlılara gösterilmesi gereken hürmet ve daha da özelden yaşlanmış ebeveynin çocukları üzerlerindeki hakları, alimlerin ortaya koymuş olduğu ve Müslüman toplumlarda genel kabul gören İslam ahlak prensiplerinin başında gelmektedir.²⁷ Bu prensip doğrultusunda Müslümanlar yaşlı ebeveynlerinin bakımıyla yükümlüdürler.²⁸ Bu yüzden, ticari amaçla kurulmuş olan huzurevlerinin bir kurum olarak Müslüman bir toplumda ortaya çıkmaması beklenmektedir.²⁹ Burada amaç hukuki bir değerlendirme yapmak değildir; bu kurumların ortaya çıkmasında ve hizmet vermesinde bazı İslam Hukukçuları hukuki açıdan bir beis göremeyebilir. Ancak bu durum huzurevlerinin İslam ahlak esasları çerçevesinden bakıldığında problemsiz kurumlar olduğu anlamına gelmez.

Kapitalist sistem içinde beşerî sermaye olarak yer alan insanlar şirketler için bir meta ve üretim girdisi olarak kendilerine yer bulmaktadırlar. Üretim sürecinin büyüyerek devam edebilmesi için bu beşerî sermayenin vaktini kendisini geliştirmek, yeni eğitimler almak ve daha fazla tecrübe edinmek için geçirmesi tercih edilir.³⁰ Dahası, mesai saatleri içinde çalışarak iş gücünü tüketen kişinin, eve gidince dinlenmesi ve uyuyarak yeniden gücünü toplaması gerekmektedir.³¹ Bu sebeple, bir işçinin evinde çekirdek ailesinin yanı sıra yaşlı veya yardıma muhtaç akrabalarına bakması şirketlerin bu beklentisine tam olarak uymamaktadır. Dahası, bu aile bireyinin varlığı ona bakmak için bir kişinin evde kalmasını da gerektirebilmektedir (komşular arasındaki bağın kopuk olduğu ve birbirlerine destek olmadıklarını düşünmek bireyselleşmiş modern toplumda normal bir şeydir). Huzurevleri bu *problemler* için oldukça *verimli* bir çözümdür. Modern kapitalist piyasa sistemi kurumların ve bireylerin verimli (*efficient*) ve düşük maliyetli çalışmasını aynı zamanda da sürekli ilerlemesini bekler (beşerî sermayenin, kâr oranlarının, vb. sürekli artması gerektiği gibi). Huzurevi kurumuna baktığımızda da benzer prensiplerin uygulandığını görürüz. Herkesin evinde yaşlılara bakması yerine, bütün yaşlıları bir eve toplamak ve her bir yaşlı için bir kişinin meşgul olması yerine 5-10 yaşlı için bir hemşirenin bulunması bu *problemi* yüksek verimin yanında düşük maliyetle çözmektedir. Bu sayede kapitalist sistem içinde işçi olarak istihdam edilecek kişi sayısı da artmış olur. Akrabalarına bakmakla yükümlü olan kişiler de vekalet kurumundan istifade ederek bu sorumluluklarını belli bir ücret karşılığında bu kurumlara devretmiş olur.

Burada çizilen portre ailesine veya yakın akrabalarına bakabilecek durumda olduğu halde kapitalist prensipler sebebiyle huzurevi seçeneğini değerlendiren kişilere yöneliktir.

Accounting and Business Research 11/10 (Aralık 2020), 1941-1952; Nurudeen Abubakar Zauro vd., "Integration of Waqf towards Enhancing Financial Inclusion and Socio-Economic Justice in Nigeria", *International Journal of Ethics and Systems* 36/4 (Ekim 2020), 491-505.

²⁷ Kerim Buladı, "Huzurevinin Dindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 45/4 (Ekim 2009), 15-20; Saffet Sancaklı, "Hadislerde 'Yaşlılık Olgusunun' Değerlendirilişi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 59-62.

²⁸ Saffet Köse, "İslam Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (Ekim 2008), 363-366.

²⁹ Buladı, "Huzurevinin Dindeki Yeri", 24.

³⁰ Moses Abramovitz, "The Search for the Sources of Growth: Areas of Ignorance, Old and New", *The Journal of Economic History* 53/2 (Haziran 1993), 224; Oded Galor - Omer Moav, "From Physical to Human Capital Accumulation: Inequality and the Process of Development", *The Review of Economic Studies* 71/4 (Ekim 2004), 1002.

³¹ Louise Dumais, "Recreation and Labour Relations", *Bulletin des Relations Industrielles* 4/3 (1948), 27.

Özellikle ticari bir yapı olarak özel huzurevleri varlıklarını kapitalist piyasa sistemine borçludur. Bu sistem, sunduğu kolaylığın yanında, insanlara akrabalarını en rahat ve gerekirse en pahalı huzurevlerine yatırarak aynı zamanda vicdan rahatlığı da sağlayabilmektedir. Elbette, hiçbir akrabası olmaması yahut evde bakılamayacak derece rahatsızlıkları olması gibi sebepler insanların darülaceze gibi kurumlarda devlet bakımı altında kalmalarını gerektirebilir.³²

İnsanların yardıma muhtaç akrabalarını huzurevlerine göndermemeleri için atılacak birçok adım olabilir³³ ancak Türkiye devletinin bu konuda attığı adımları incelemek ilişkilerin metalaşmasını analiz etmek açısından faydalı olacaktır. Devlet, yardıma muhtaç yaşlı kişilerin ailelerinin yanında en iyi yardımı alması ve huzurevi yükünü hafifletmek amacıyla bu kişilere evde bakanlara maddi yardımda bulunma kararı almıştı.³⁴ Bu şekilde bir destek maddi imkânları yeterli olmayan ve bu sebeple ailesini huzurevine yatırmak zorunda kalacakken devlet desteği sayesinde evde bakma imkânına kavuşan kişiler için güzel bir destek olarak görülebilir. Halbuki olayın bir de olumsuz tarafı vardır: Yukarıda bahsedilen aile ilişkileri İslam ahlak esasları üzerine kurulu olmalıyken, devlet desteği sebebiyle meta olmayan bu ilişkiler metalaştırılmış oluyor. Yani (Müslüman) bir kişinin sorumlu olduğu aile bireyine bakması zaten görevidir.³⁵ Bu kişi normalde kapitalist piyasa sistemi prensiplerinden veya başka sebeplerden dolayı bakmakla yükümlü olduğu kişilerle ilgilenmeyeceği halde para karşılığı bakımlarını üstleniyorsa, burada ilişkinin metalaştığından söz edebiliriz. Bu durum aynı zamanda ödenek kesildiği takdirde bu bakımın devam etmeyeceği anlamına da gelebilir. Bunun yanı sıra, maddi yardım almadan ailesindeki yaşlı akrabalarına bakan kişiler de artık metalaşmış olan bu ilişki türü sebebiyle İslami açıdan sorumlulukları olan bu görevi *ücretsiz* yapıyor olmanın rahatsızlığını duymaya başlayabilirler. Kapitalist piyasa sistemi yüzünden kırılmış olan bu aile ilişkisi devletin onarıcı düzenlemesi ile her ne kadar onarılmış gibi olsa da eskisinden daha farklı ve her an tekrar parçalanmaya müsait bir halde bir arada tutulmaya çalışılmaktadır.

Sistemin sadece bir parçasını onarmak yeterli olmayacaktır. Çalışma hayatından başlayıp inşa edilen evlerin büyüklük ve planlarına kadar her şey birbiriyle entegre olarak bir bütünün parçası gibi çalışmaktadır. Bugün bu parçaların kurumsal mantıklarının kapitalist piyasa sistemi tarafından şekillendirildiğini görüyoruz. Bu sebeple aile kurumu ile ilgili yapılacak her ıslah çabası aslında ilgili olan diğer parçaların da hesaba katılarak hareket edilmesini gerektirmektedir.

İslam Hukuku açısından baktığımız zaman bu minvalde huzurevi ile yapılan sözleşmelerin ve ebeveyn bakma karşısında ücret almanın hepsi meşru olabilir. Çünkü burada iki tarafın da razı olduğu, şartları belirlenmiş ve ücret karşılığında sunulması kararlaştırılmış bir hizmet söz konusudur. Hatta sözleşmeye konu huzurevi kadın konuklar için kadın hemşirelerin, erkek konuklar için erkek hemşirelerin yardımcı olduğu; içki servisinin olmadığı bir müesseseye olabilir. Bu tarz bir müessesenin kurulumu için bir katılım bankasından finansman talebinde bulunulduğunda, fetva komitesinin olumsuz bir cevap verme ihtimali oldukça düşüktür. Fetva komitesi tarafından olumsuz bir cevap verilmesi, yapılan değerlendirmenin özellikle İslami finans kurumları tarafından fıkıhın araçsal olarak kullanıldığı şekliyle meselelerin form temelli ve tikel olarak ele alınması yerine, fıkıh anlayışının olması gerektiği üzere verilen fetvanın toplumda meydana getireceği dönüşümleri de hesaba katan ve sonuçlarını

³² Buladı, "Huzurevinin Dindeki Yeri", 31.

³³ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kur'an'da ve Bazı Çağdaş Telakkilerde İnsan, Aile, Yaşlılık ve Huzurevleri", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, mlf. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 340-341; Sancaklı, "Hadislerde 'Yaşlılık Olgusunun' Değerlendirilişi", 67-69.

³⁴ Yusuf Genç - İsmail Barış, "Yaşlı Bakım Hizmetlerinde Çağdaş Yaklaşım: Kurumsal Bakım Yeri Evde Bakım Hizmetlerinin Güçlendirilmesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/10 (Mart 2015), 50.

³⁵ Köse, "İslam Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri", 363-366.

öngören bir tavırla içtihat etmesi anlamına gelmektedir.³⁶ Tabii bu fetvayı verebilmek için aynı zamanda ticari bir kurum olan katılım bankasının üst yönetiminden kâr maksimizasyonu gereğince gelebilecek muhtemel baskıları da göğüsleyecek bir pazarlık gücüne sahip olunması gerekebilir.³⁷

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada kapitalist piyasa sisteminin prensipleri doğrultusunda ortaya çıkan yeni kurumlar üzerinden -ibadetlerimizi ve sorumluluklarımızı yerine getirirken- toplum ve akrabalarımızla kurduğumuz ilişkilerimizde gerçekleşen dönüşümleri ve bu dönüşümlerin yol açabileceği sonuçları İslam ekonomisi açısından analiz ederek ele aldık. Yaptığımız analiz göstermektedir ki zekât vermek ve kurban kesmek gibi toplumsal tarafı olan ibadetlerimiz ve akrabalarımıza karşı olan sorumluluklarımız vesilesiyle kurduğumuz ilişkiler, verimlilik ve düşük maliyet esasına göre şekillenmiş kurumlar tarafından vekalet sistemi sayesinde yerine getirilerek dönüşüme uğramaktadır. Bu kurumlar ibadetleri yerine getirmeyi kolaylaştırırken ve ailemize karşı olan sorumlulukları yerine getirirken, şahıs olarak yerine getirmemiz gereken yükümlülükleri vekalet sistemi sayesinde ücreti mukabilinde başkalarına aktararak şekil itibarıyla İslam hukukuna uygun ama İslam ahlak prensipleri açısından problemlili ilişki türleri ortaya çıkarmaktadır. Zekât vermek ve kurban kesmek gibi ibadetleri aracı kurumlar üzerinden yerine getirerek her ne kadar İslam hukukunun şekli uygunluğu sağlanabilse de modern dönemde dört temel açıdan bu ibadetlerin yerine getirilişinde dönüşüm gerçekleşmiştir.

Kapitalist prensipler bağlamında ibadetleri yerine getirme şeklimizde ortaya çıkan bu dönüşümler aynı zamanda aile ilişkilerimizi de belirleyebilmekte, beşeri sermaye olarak kapitalist sistem içinde yer alan bireylerin vaktlerini daha verimli geçirmeleri için bazı sorumluluklarını özel kurumlara transfer edebilmelerine olanak tanımaktadır. Bunun iyi örneklerinden biri olan huzurevleri -anne ve baba başta olmak üzere- akrabalarımıza karşı olan sorumluluklarımızı ücreti mukabilinde bir kuruma vekalet vererek yerine getirmemiz için bir çözümdür. Ancak bu aile bağlarının zayıflaması ve toplumun daha çok bireyselleşmesi gibi sonuçlara yol açmaktadır.

Meselelere İslam'ın ahlaki yapısını temel alarak yaklaşan ve toplumsal kurumları ve ilişkileri bu bağlamda değerlendirerek fetva veren İslam hukukçuları olsa da bugün sürdürülen fetva verme süreci İslam hukukçularının önlerine sunulan vakaların İslam Hukuku'na uygunluğuna dair bir hüküm vermesi şeklinde işleyen reaktif bir süreçtir.³⁸ Halbuki İslam ekonomisi çerçevesinde inşa edilmesi ve değerlendirilmesi hedeflenen kurumlar ve ilişkiler bunun yanı sıra dönüşüm odaklı olan proaktif bir süreci de gerektirmektedir.³⁹ Bu yüzden çalışmanın konu edindiği kurumlar ele alınırken onların toplumsal olarak nasıl dönüşümlere yol açabileceği de hesaba katılmalıdır. Peki, İslam'ın özünü oluşturan ahlak yapısı nasıl kurumlar inşa edilmesini gerektirmektedir?

İlk olarak belirtmek gerekir ki bu soruyu cevaplamanın yolu İslam'ın iki temel kaynağı olan Kuran ve Sünnet'e doğrudan giderek belli bir konuda hüküm veya beyanların araştırılması değildir. Bunun sebebi temel kaynaklar yorumlanırken modern zamanın ekonomik mo-

³⁶ Ahmet Yaman, "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Bazı Yöntem Sorunları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 28-31.

³⁷ Shakir Ullah vd., "Fatwa Repositioning: The Hidden Struggle for Shari'a Compliance Within Islamic Financial Institutions", *Journal of Business Ethics* 149/4 (Haziran 2018), 915.

³⁸ Ahcene Lahsasna, "Fatwa and Its Shariah Methodology in Islamic Finance", *Journal of Fatwa Management and Research* 2/1 (2011), 135.

³⁹ Mehmet Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1/2 (2007), 5.

delleri ve kavramları asıl kabul edilmekte ve verili olarak alınan bilgiler İslam'ın temel kaynaklarında aranmaktadır.⁴⁰ Bunun yerine, takip edilecek yöntem bu iki temel kaynağa gidilirken tarihi bağlamı dikkate almak suretiyle alimlerin yorumlarından istifade edilerek tarihi birikimden faydalanmak ve cevap arama sürecinde akıl ve hevâmızı mümkün olduğunca kayıtlamak olmalıdır. Modern dünyada doğan ve kapitalist piyasa sisteminin eğitim anlayışına göre şekillenmiş olan insanlar ile Kuran ve Sünnet'e başvurulduğunda çoğunlukla Allah'ın muradını aramaktan ziyade modern zamanın ruhuna uygun yorumlar benimsenmiştir.⁴¹ Öte yandan Ramazan el-Buti'nin *Dawabit al-Maslahah* kitabında yapmaya çalıştığı gibi sübjektif yorumların önüne geçmek için belli sabiteler koyma çabasında olan çalışmalar da bulunmaktadır.⁴²

Günümüz kapitalist piyasa sisteminde İslam'ın sahip olduğu ahlaki özün yerine kapitalist prensipler geçtiğinden⁴³ ortaya konulan kurumlar ve ilişki türleri şekil temelli bir anlayışla fetva sürecinden geçirilerek kapitalist piyasa sisteminin prensipleri meşrulaştırılmaktadır.⁴⁴ Bu açıdan bahsettiğimiz fetvalar ve kurumlar aslında aynı temeli paylaştıklarından yakın bir ilişki içindedirler. Bu noktada en önemli fark, fetva reaktif bir şekilde tikel bir vaka üzerine verilirken kurumlar ve ilişkilerin oluşturulması ile ilgili teorik çerçeve tümel ve proaktif bir perspektiften ele alınmakta ve bu toplumda dönüştürücü bir amaç gütmektedir.⁴⁵

Burada karşımıza tümel olan ve İslam'ın ana kaynaklarından çıkartılmış din, can, akıl, mal ve nesil gibi değerlerin korunmasını hedefleyen bir kavram olarak *Şeriat'ın Gayeleri* (*The Objectives of the Shari'a*) ve bu gayelerin korunması anlamına gelen *Maslahat* kavramları çıkmaktadır.⁴⁶ Modern dönemde özellikle popülerlik kazanan bu kavram popülerliğini farklı ideolojilerin çeşitli anlamlar yükleyerek istedikleri gibi kullanabilecekleri bir dini kavram olarak kullanılmasına borçludur.⁴⁷ Zira, bunu yaparken tarihi tecrübeyi bir kenara bırakıp bu temel kavramlar üzerinden modern ve kapitalist prensiplere dayalı kurumlar ve ilişkiler inşa edilebiliyor. Örneğin, esasında kapitalist bir söylem üzerinden yola çıkıldığı halde malın korunması kaidesine özel mülkiyete aşırı önem atfedilip,⁴⁸ aklın korunmasını beşerî sermayenin artırılması ile ilişkilendirilebiliyor.⁴⁹ Öte yandan hümanist bir ideolojinin penceresinden bakınlar, dini korumak prensibiyle inanç özgürlüğünü anlayarak⁵⁰ fikhın temel kaynaklarında bulunan birçok hükmü yok sayabiliyor ve klasik fikh metinlerini göz ardı edebiliyorlar.

⁴⁰ Necmettin Kızılkaya, "İslam İktisadi Çalışmalarında Yöntem Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, mlf. Taha Eğri vd. (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2014), 13-18.

⁴¹ Necmettin Gökür, "Dialectic Relationship Between the Qur'an and Society in Islamic Hermeneutical Traditions", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 14.

⁴² Ramadân Al-Bütî, *Ḍawābit Al-Maşlahah Fi Al-Sharī'a Al-Islamiyya* (Damascus: Resalah Publishers, 2005), 115-324.

⁴³ Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia University Press, 2012), 153-154.

⁴⁴ Mehmet Asutay, "Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs the Realities of Islamic Finance", *Asian and African area studies* 11/2 (2012), 100.

⁴⁵ Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", 9-12.

⁴⁶ Soner Duman, "İmam Gazzâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (Ekim 2011), 14-15.

⁴⁷ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Uşûl al-Fiḥ* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008), 214-231.

⁴⁸ Abdul Rahman Yousri Ahmad, "Role of Finance in Achieving Maqasid al-Shariah", *Islamic Economic Studies* 19/2 (Haziran 2011), 8.

⁴⁹ Mohammad Abdullah, "Waqf, Sustainable Development Goals (SDGs) and maqasid al-shariah", *International Journal of Social Economics* 45/1 (Ocak 2018), 168.

⁵⁰ Basma I. Abdelgafar, *Public Policy: Beyond Traditional Jurisprudence: A Maqasid Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2018), 103-104.

674 | Harun Şencal. Toplumsal İlişkilerin Kurumsallaşmasının İslam Ekonomisi Açısından...

Fıkıh hükümlerin tikelliği ve Şeriat'ın gayelerinin tümelliği arasındaki bir seviyede İslam'ın ahlaki özüne dair prensipler tespit edebildiğimiz takdirde, belki kurumların ve insanlar arasındaki ilişkilerin temelini göreceli olarak objektif bir şekilde oluşturmamız mümkün olabilecektir. Bu prensipler aynı zamanda tikel olarak verilmiş olan fıkıh hükümlerinin de temelini oluşturduğu için istifade edebileceğimiz kaynaklardan bir tanesi fıkıh hükümleri verilirken fakihler tarafından ortaya konan prensipler olabilir.

Prensipin bir kaynak olarak kullanılması bize Kuran ve Sünnet'in yüzyıllar boyunca nasıl yorumlandığı ve süreç içinde hangi ahlaki prensipler üzerinden fıkıhın ve toplumdaki diğer kurumların şekillendiğini gösterecektir. Örneğin akitlerde -belli bir konuya dair- cehaletin olması, akdin fasit olması için yeterli bir sebeptir. Bunun arka planında yatan gerekçeye baktığımızda ise bu tür belirsizliklerin Müslümanlar arasında nizâyâ sebep olması ihtimalinden dolayı olduğunu görürüz.⁵¹ Buradan yola çıkarak, Müslümanların arasının açılmasına sebebiyet verecek kurumlar açmamak, tam aksine, Müslümanların birliğini ve beraberliğini teşvik edecek kurumlar inşa etmek gerektiği sonucuna varabiliriz. Yüzyıllar süren bu ilmi gelenek sayesinde zaman ve mekân gözetmeksizin hangi temel prensiplerin alimler tarafından gözetildiği ve farklı zaman ve mekanlarda hangi kurumlar ve ilişkiler vesilesiyle uygulamaya geçirildiği görülebilir ve içinde yaşanılan modern zamanda kurulması gereken kurum ve ilişkilerin teorik zemini bu miras sayesinde oluşturulabilir.

⁵¹ Ali Haydar Bölükbaş - Ali Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet Veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi Ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2020), 66.

Kaynakça

- Abdelgafar, Basma I. *Public Policy: Beyond Traditional Jurisprudence: A Maqasid Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2018.
- Abdullah, Mohammad. "Waqf, Sustainable Development Goals (SDGs) and Maqasid al-Shari'a". *International Journal of Social Economics* 45/1 (01 Ocak 2018), 158-172. <https://doi.org/10.1108/IJSE-10-2016-0295>
- Abramovitz, Moses. "The Search for the Sources of Growth: Areas of Ignorance, Old and New". *The Journal of Economic History* 53/2 (Haziran 1993), 217-243. <https://doi.org/10.1017/S0022050700012882>
- Aghion, Philippe - Bolton, Patrick. "A Theory of Trickle-Down Growth and Development". *The Review of Economic Studies* 64/2 (Nisan 1997), 151-172. <https://doi.org/10.2307/2971707>
- Ahmad, Abdul Rahman Yousri. "Role of Finance in Achieving Maqasid al-Shari'a". *Islamic Economic Studies* 19/2 (2011).
- Al-Ayubi, Solahuddin - Possumah, Bayu Taufiq. "Examining the Efficiency of Zakat Management: Indonesian Zakat Institutions Experiences". *International Journal of Zakat* 3/1 (Mayıs 2018), 37-55. <https://doi.org/10.37706/ijaz.v3i1.66>
- Al-Bütî, Ramağân. *Dawābit Al-Maşlahā Fi Al-Sharī'a Al-Islamiyya*. Damascus: Resalah Publishers, 2005.
- Althoff, Gerd. *Family, Friends and Followers: Political and Social Bonds in Medieval Europe*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Asutay, Mehmet. "A Political Economy Approach to Islamic economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System". *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1/2 (2007), 3-18.
- Asutay, Mehmet. "Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs the Realities of Islamic Finance". *Asian and African area studies* 11/2 (2012), 93-113.
- Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge, UK: New York: Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316819326>
- Ayuniyyah, Qurroh vd. "Zakat for Poverty Alleviation and Income Inequality Reduction: West Java, Indonesia". *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance* 4/1 (Ağustos 2018), 85-100. <https://doi.org/10.21098/jimf.v4i1.767>
- Bauman, Zygmunt. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Beck, Ulrich - Gernsheim, Elisabeth. *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. Los Angeles; London; New Delhi: SAGE Publications, 2002. <https://doi.org/10.4135/9781446218693>
- Beik, Irfan Syauqi vd. "Utilization of Digital Technology for Zakat Development". *Islamic Fin-Tech*. mlf. Mohd Ma'Sum Billah. 231-248. London: Palgrave Macmillan, Cham, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-45827-0_13
- Bölükbaş, Ali Haydar - Kumaş, Ali. "Nizaya Götüren Cehâlet Veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı". *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (04 Haziran 2020), 55-77.
- Buladı, Kerim. "Huzurevinin Dindeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi* 45/4 (2009).
- Burawoy, Michael. "What is to Be Done?: Theses on the Degradation of Social Existence in a Globalizing World". *Current Sociology* 56/3 (01 Mayıs 2008), 351-359. <https://doi.org/10.1177/0011392107088228>
- Djaghballou, Chams-Eddine vd. "Efficiency and productivity Performance of Zakat Funds in Algeria". *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 11/3 (Ağustos 2018), 474-494. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-07-2017-0185>
- Dumais, Louise. "Recreation and Labour Relations". *Bulletin des Relations Industrielles* 4/3 (1948), 27-29. <https://doi.org/10.7202/1023450ar>

676 | Harun Şencal. Toplumsal İlişkilerin Kurumsallaşmasının İslam Ekonomisi Açısından...

- Duman, Soner. "İmam Gazzâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (Ekim 2011), 9-32.
- Galor, Oded - Moav, Omer. "From Physical to Human Capital Accumulation: Inequality and the Process of Development". *The Review of Economic Studies* 71/4 (2004), 1001-1026. <https://doi.org/10.2139/ssrn.249868>
- Genç, Yusuf - Barış, İsmail. "Yaşlı bakım hizmetlerinde çağdaş yaklaşım: Kurumsal bakım yerine evde bakım hizmetlerinin güçlendirilmesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/10 (Mart 2015), 36-57. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.507>
- Gökkır, Necmettin. "Dialectic Relationship Between the Qur'ân and Society in Islamic Hermeneutical Traditions". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 1-23.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kur'an'da ve Bazı Çağdaş Telakkilerde İnsan, Aile, Yaşlılık ve Huzurevleri". *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*. 303-342. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Uşûl al-Fiqh*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.
- Ismail, Izatul Akmar binti - Hussain, Muhammad Nasri bin. "Productive Zakat Distribution by Zakat Institutions in Malaysia". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/3 (2017), 554-565.
- Kachkar, Omar Ahmad. "Towards the Establishment of Cash Waqf Microfinance Fund for Refugees". *Isra International Journal of Islamic Finance* 9/1 (2017), 81-86. <https://doi.org/10.1108/IJIF-07-2017-007>
- Kashif, Muhammad vd. "The Dynamics of Zakat Donation Experience among Muslims: A Phenomenological Inquiry". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 9/1 (2018), 45-58. <https://doi.org/10.1108/JIABR-01-2016-0006>
- Kızılkaya, Necmettin. "İslam İktisadı Çalışmalarında Yöntem Üzerine Bazı Mülahazalar". *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*. mlf. Taha Eğri vd. 13-24. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2014.
- Köse, Saffet. "İslam Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 345-367.
- Laahasna, AHCENE. "Fatwâ and Its Shari'a Methodology in Islamic Finance". *Journal of Fatwa Management and Research* 2/1 (2011), 133-179. <https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol2no1.121>
- Lane, Robert E. "Individualism and the Market Society". *Nomos* 25 (1983), 374-407.
- Lessy, Zulkipli vd. "Philanthropic Zakât for the Disadvantaged: Recipient Perspectives from Indonesia". *Asian Social Work and Policy Review* 14/3 (Ekim 2020), 138-147. <https://doi.org/10.1111/aswp.12204>
- McDonough, Susan. "Being a Neighbor: Ideas and Ideals of Neighborliness in the Medieval West". *History Compass* 15/9 (2017), 1-11. <https://doi.org/10.1111/hic3.12406>
- Mikail, Said Adekunle vd. "Utilisation of Zakât and Waqf Fund in Micro-Takâful Models in Malaysia: An Exploratory Study". *Isra International Journal of Islamic Finance* 9/1 (2017), 100-105. <https://doi.org/10.1108/IJIF-07-2017-010>
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2nd Basım, 2001.
- Rachman, M. Aulia - Salam, Annisa Nur. "The Reinforcement of Zakat Management through Financial Technology Systems". *International Journal of Zakat* 3/1 (Mayıs 2018), 57-69. <https://doi.org/10.37706/ijaz.v3i1.68>
- Razak, Shaikh Hamzah Abdul. "Zakât and Waqf as Instrument of Islamic Wealth in Poverty Alleviation and Redistribution: Case of Malaysia". *International Journal of Sociology and Social Policy* 40/3-4 (Nisan 2020), 249-266. <https://doi.org/10.1108/IJSSP-11-2018-0208>

- Rejeb, Dhiaeddine. "Blockchain and Smart Contract Application for Zakāt Institution". *International Journal of Zakat* 5/3 (Aralık 2020), 20-29. <https://doi.org/10.37706/ijaz.v5i3.260>
- Salleh, Marhanum Che Mohd vd. "Developing a Sustainable Model of Waqf-Based Takāful for Flood Victims in Malaysia". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/10 (04 Aralık 2020), 1941-1952. <https://doi.org/10.1108/JIABR-10-2016-0114>
- Sancakli, Saffet. "Hadislerde 'Yaşlılık Olgusunun' Değerlendirilişi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 49-71.
- Santos, Henri C. vd. "Global Increases in Individualism". *Psychological Science* 28/9 (01 Eylül 2017), 1228-1239. <https://doi.org/10.1177/0956797617700622>
- Schmidt, William S. "Transformative Pilgrimage". *Journal of Spirituality in Mental Health* 11/1-2 (01 Haziran 2009), 66-77. <https://doi.org/10.1080/19349630902864242>
- Şencal, Harun - Asutay, Mehmet. "The Emergence of New Islamic Economic and Business Moralities". *Thunderbird International Business Review* 61/5 (2019), 765-775. <https://doi.org/10.1002/tie.22064>
- Thornton, Patricia H. - Ocasio, William. "Institutional logics". *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism*, mlf. Royston Greenwood vd. 99-128. London; New Delhi; Thousand Oaks: SAGE Publications, 2008. <http://dx.doi.org/10.4135/9781526415066>
- Ullah, Shakir vd. "'Fatwā Repositioning: The Hidden Struggle for Shari'a Compliance within Islamic Financial Institutions". *Journal of Business Ethics* 149/4 (Haziran 2018), 895-917. <https://doi.org/10.1007/s10551-016-3090-1>
- Williamson, W. Paul. "The Experience of Muslim Prayer: A Phenomenological Investigation". *Pastoral Psychology* 67/5 (Ekim 2018), 547-562. <https://doi.org/10.1007/s11089-018-0831-3>
- Yaman, Ahmet. "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Bazı Yöntem Sorunları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 9-36.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ayne'l-Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/269-270. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hakka'l -Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/203-204. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlme'l-Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/137-138. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Zauro, Nurudeen Abubakar vd. "Integration of Waqf towards Enhancing Financial Inclusion and Socio-Economic Justice in Nigeria". *International Journal of Ethics and Systems* 36/4 (Ekim 2020), 491-505. <https://doi.org/10.1108/IJOES-04-2020-0054>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 679-694

Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad

*The World-Soul as the Principal of Unity in the Pythagorean Philosophy:
Monad*

Aynur Çınar

Arş. Gör. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Research Assist. PhD., Iğdır University Theology Faculty,
Department of Philosophy and Religion Sciences
Iğdır, Turkey
aynur.cinar@igdir.edu.tr orcid.org/0000-0001-8576-7566

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 4 August / Ağustos 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 679-694

Cite as / Atıf: Çınar, Aynur. "Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad [The World-Soul as the Principal of Unity in the Pythagorean Philosophy: Monad]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (Haziran 2021): 679-694.
<https://doi.org/10.18505/cuid.878924>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The World-Soul as the Principal of Unity in the Pythagorean Philosophy: Monad

Abstract: Pythagoras and Pythagoreanism have a different position in the ancient philosophy tradition. The reason for this is the eclectic structure of Pythagoreanism which has syncretized from Orphism, Indian and Egyptian religions with philosophy. Orphism of these religions is especially important for affecting Pythagoreanism the most and giving to the ancient Greek religion a mystical content. Orphism which is a mystery cult is based on Orpheus, the poet, who sometimes is identified with Pythagoras in philosophy and the history of religions. Orpheus, was attributed divine character by virtue of his beautiful voice and hymns in the ancient history, has brought many religious and philosophic elements such as reincarnation and unity with God to the Greek religion. The way of life and creeds of Orphism based on asceticism and wisdom, first affected Italian philosophy starting from Pythagoras and, later influenced both philosophy and the other religions such as Judaism and Christianity through Plato. The reason for this was the Orphism's stronger theological structure than the Greek religion had. Thus, philosophy, the Miletus philosophers tried to purify from the Homeric religion, has regained some spirituality through Orphism and Pythagoras. Pythagoras, a philosopher and a religious leader, accepted students to his philosophy school by initiation in Croton. In this way, Pythagoreanism gained the quality of both a school of philosophy and a community of mystery. In this school, Pythagoras constituted a strong natural philosophy based on the idea of *arkhe* consisting of numbers, and the system of mathematics and music. At the same time, for he was a religious leader, Pythagoras used his school both to teach philosophy and to celebrate the teletic mystery rituals of Orphism. According to the Pythagoreans, as a master, Pythagoras has united with the spirit of Dionysos and has privileged to rise to the World-Soul of God. Due to this union, it has been believed that Pythagoras received revelations from Dionysos and knew the secrets of God's spirit. Similarly, Pythagoras' students of philosophy also joined these rituals. They, on the one hand, witnessed to the divine union of Pythagoras, on the other hand, experienced the communication with the subordinate gods, called daemons, allied to Dionysos. Through these mystical rituals in Pythagorean school, it was believed that the philosophical knowledge was not only a reasoning, but also a divine wisdom obtained from the divine word. Therefore, Pythagoreanism accepted that philosophy is from God and it is a way of life which rises the human to the divine level. According to Pythagoras philosophy, thinking about God is equal to dealing with natural philosophy. Because Pythagoreanism, that has a pantheistic belief in God, has acknowledged God and nature as the same. Additionally, the natural philosophy of the school was established on the Monad idea which has been accepted as the World-Soul. For Pythagoreanism, Monad is not a number, but it is the ONE as the source of all numbers and a theological principle. The ONE, which symbolizes God and the cosmic unity, brings into existence the life by limiting the chaos caused by the TWO. Similarly, the TWO, not a number but a principle, has been used in a positive sense in Anaximander and was called *apeiron*, meant "infiniteness". But, for Pythagoras, infiniteness was a negative circumstance. For this reason, the TWO/Apeiron has been accepted as a female being which corresponds to limitless absence and evil. By Monad's confinement the Apeiron had been passed into the cosmos, the cosmic harmony had been balanced and a spheric being had emerged. This is "unity" which corresponds with both the World Soul Monad and the nature in the Pythagorean philosophy. This study will discuss the notion of Monad which is known as the World-Soul and God in Pythagorean philosophy, from a perspective of the history of religions. In this context, the sources and knowledge of history of philosophy will be used by methods of the history of religions. Starting from Orphism, Monad will be discussed within similar mythical elements. Thus, the origin of the Pythagorean philosophy in ancient religions will be determined and the theological infrastructure will be shown.

Keywords: History of Religions, Philosophy, Pythagoreanism, Monad, World-Soul, Orphism, Apollo, Dionysos.

Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad

Öz: Pythagoras ve Pythagorasçılık, antik felsefe geleneğinde farklı bir yere sahiptir. Bunun sebebi Pythagorasçılığın Orfizim, Hint ve Mısır dinlerinin felsefe ile harmanlanmasından oluşan eklektik yapısıdır. Bu dinlerden Orfizim, Pythagorasçılığı en çok etkilediği ve antik Yunan dinine mistik bir muhteva kazandırdığı için bilhassa önemlidir. Bir sır dini olan Orfizim, felsefe ve dinler tarihinde kimi zaman Pythagoras ile özdeşleştirilen Ozan Orfeus'a dayanır. Sesinin güzelliği ve ilahileri ile antik dönemde kendisine ilahi bir nitelik atfedilen Orfeus, reenkarnasyon ve Tanrı'yla bir olma gibi pek çok öğeyi Yunan dinine kazandırmıştır. Orfizim'in katı çilecilik ve hikmet anlayışına dayalı yaşam tarzı ve öğretileri Yunan dininden daha güçlü bir teolojik altyapıya sahip olduğu için Pythagoras'tan itibaren önce İtalyan felsefe geleneğini etkilemiş, oradan da Platon aracılığıyla gerek felsefe gerekse Yahudilik, Hıristiyanlık gibi diğer dinleri de etkilemiştir. Böylece Milet filozoflarının homerik dinden arındırmaya çalıştığı felsefe, Orfizim ve Pythagoras sayesinde yeniden bir nebze mistik ruh kazanmıştır. Bir filozof aynı zamanda da dinî bir cemaatin de lideri olan Pythagoras, Kroton'da kurduğu "Düzen" isimli felsefe okuluna inisiye usulü ile öğrenci kabul etmiştir. Böylece Pythagorasçılık hem bir felsefi ekol hem de inisiyetik bir sır cemaati olma niteliği kazanmıştır. Pythagoras, bu okulda, sayılardan oluşan arkhe düşüncesinin yanı sıra matematik ve müzik sistemine dayanan güçlü bir doğa felsefesi kurmuştur. Aynı zamanda o dinî bir lider olduğu için okulunu hem felsefe öğretmek hem de orfik bir ritüel olan teletaik sır ayinlerini yönetmek için de kullanmıştır. Pythagorasçılara göre o, bir üstad olarak bu ayinlerde Dionysos'un ruhu ile birleşerek Tanrı'nın Külli Ruh'una yükselme ayrıcalığı kazanmıştı. Bu birleşme sayesinde Pythagoras'ın Dionysos'tan vahiy aldığına ve Külli Ruh'un sırlarına vakıf olduğuna inanılıyordu. Benzer şekilde Pythagoras'ın felsefe öğrencileri de bu ayinlere katılıyordu. Onlar bir yandan Üstad Pythagoras'ın tanrısal birleşmesine şahit oluyor diğer yandan da Dionysos'a bağlı ikincil tanrılar yani demonlarla iletişime geçmeyi deneyimleyebiliyorlardı. Pythagorasçılık'ta icra edilen bu mistik ayinler sayesinde elde edilen felsefi bilginin sadece bir akıl yürütme olmadığı aynı zamanda ilahi kelimeden edinilen tanrısal bir ilim olduğuna inanılıyordu. Bu sebeple Pythagorasçılık felsefeyi, kaynağı Tanrı'da olan ve insanı tanrısal makama ulaştırma işlevine sahip bir yaşam tarzı olarak kabul ediyordu. Pythagoras felsefesine göre Tanrı ile ilgili düşünmekle doğa felsefesiyle uğraşmak aynı şeydi. Çünkü panteist bir Tanrı inancına sahip olan Pythagorasçılık, Tanrı ile doğayı aynı varlık olarak kabul ediyordu. Buna bağlı olarak ekol, doğa felsefesini Külli Ruh kabul ettikleri Monad anlayışı üzerine kurmuştu. Varlığın temel ilkesini sayı arkhesine dayandıran Pythagorasçılık için Monad, aslen bir sayı değil, bütün sayıların kaynağı ve teolojik bir ilke olduğuna inanılan BİR'di. Külli Ruh olan Tanrı'ya tekabül eden ve kozmik bir vahdeti simgeleyen BİR, karşıtı olan İKİ'nin yol açtığı kaosu sınırlandırmasıyla hayat var ediyordu. Benzer şekilde bir sayıdan değil ilke olan İKİ, Anaksimandros'ta olumlu anlamda kullanılmış ve "sınırsızlık" anlamındaki *apeiron* şeklinde ifade edilmişti. Fakat Pythagoras için sınırsızlık negatif bir hâl olduğu için *İKİ/Apeiron*, varlık öncesi sınırsız yokluk ve kötülük haline denk düşen dişil bir varlık kabul edilmişti. Monad'ın, Apeiron'u sınırlandırmasıyla kozmosa geçilmiş, kozmik *denge (harmoni)* kurulmuş ve küresel bir varlık hali ortaya çıkmıştır. İşte bu, Pythagorasçı doğa felsefesinde hem Külli Ruh Monad'a hem de doğanın kendisine tekabül eden "vahdet" halidir. Pythagorasçı felsefede Külli Ruh ve Tanrı'yı ifade eden Monad kavramının ele alınacağı bu çalışma, felsefe tarihinin konusu olan bir meseleyi dinler tarihi perspektifiyle ele alacaktır. Bu bağlamda felsefe tarihinin kaynak ve bilgi birikimi, karşılaştırmalı dinler tarihi yöntemiyle kullanılacak ve Pythagorasçı Monad Orfizim'den başlayarak mitlerdeki benzer öğelerle ele alınacaktır. Böylece Pythagorasçı felsefenin antik dinlerdeki kökeni tespit edilerek teolojik altyapısı ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Felsefe, Pythagorasçılık, Monad, Külli Ruh, Orfizim, Apollon, Dionysos

Giriş

Pythagorasçılık, MÖ. 6. yüzyılda ortaya çıkan ve İtalya'dan Anadolu'ya kadar etkili olan dinî, felsefi ve siyasi bir harekettir.¹ Hareket, efsaneleştirilmiş bir tarihî kişilik olan Pythagoras'a dayanır. Hem bir filozof hem de dinî lider olan Pythagoras, *Düzen* adlı cemaatini Tanrı Apollon ve Orfik din üzerine kurmuş ve bütün öğretilerini bu altyapıya dayandırmıştır. Dolayısıyla Pythagoras'ın felsefe öğrencilerinin aynı zamanda onun müritleri olduğunu söylemek gerekir.

Pythagorasçı felsefe, antik felsefenin pek çok özelliğini taşımakla birlikte kendi inanç yapısına uygun bir doğa felsefesine sahiptir. Milet okulu gibi *arkhe* anlayışına dayalı bir kozmogoni üretse de maddeci değildir. Çünkü Pythagorasçılık, *sayılara* dayandırdığı *arkhe* fikrini, Tanrı ve insan doğasına dair dinî öğretileriyle harmanlamış ve buna uygun dinî bir kuruluş fikri geliştirerek katı bir mistik hayat tarzı benimsemiştir.² Biz bu çalışmada Pythagorasçı mistik doğa felsefesinde *Monad* adı verilen Külli Ruh anlayışını ele alacağız. Aslında Pythagorasçılar *Monad*'a doğrudan *Külli Ruh* dememişlerdir. Fakat onların evrenin *arkhesinin* sayılar ve teklik/birlik ilkesine tekabül eden *Monad* yani *BİR* olarak tarif etmeleri, onu inandıkları panteist evren tasavvurunun *İlk Sebep'i* olarak açıklamaları, bizi Külli Ruh ve Monad kavramlarını özdeşleştirmeye sevk etmiştir.

Pythagoras'ın dinî ve felsefi kişiliği elbette çok geniş bir çalışmanın konusudur. Ancak bu çalışmayı Monad felsefesi ile sınırlandıracağız. Yeri gelmişken bir felsefe çalışması gibi görünen bu araştırmanın dinler tarihi temelinde interdisipliner bir bakış açısıyla ele alınacağını ve başta Orfizim olmak üzere antik dinlere atıf yaparak Monad kavramının açıklanacağını belirtmek isteriz. Bu bağlamda temel kaynaklarımızın başta Pythagoras'ı anlatan felsefe tarihi kaynakları olmak üzere antik Yunan din ve felsefesine ait olması konunun bir dinler tarihi problemi olmadığı izlenimi verebilir. Fakat herhangi bir din, inanç ya da dinî felsefeyi incelerken dinler tarihi biliminin metodolojik açıdan her türlü kaynağı kullanabilme ve bunlardan kendine malzeme üretebilme yetisi, bize felsefenin temel eserlerini kaynak olarak kullanabilme cesareti vermektedir. Üstelik Pythagoras felsefesindeki baskın dinî unsurlar ve görüşlerin doğrudan antik Yunan dinini ilgilendiriyor olması, meseleyi doğrudan dinler tarihinin konusu ve felsefe ile ortak alan haline getirmektedir. Maalesef ülkemizde Derman Baylad'ın *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi* adlı çalışması dışında Pythagoras ve felsefesine ilişkin yeterli çalışmanın bulunmaması, bizi yabancı çalışmalara yönelmekte ve ilgili çalışmayı daha gerekli kılmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda öncelikle Pythagorasçı felsefeyi ortaya çıkaran dinî ortam ve Pythagoras'ın dinî kişiliği dinler tarihi metodolojisine göre ele alınacak, ardından Monad anlayışı bu dinî temelde açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Pythagorasçılığın Orfik Temelleri

Pythagorasçılık, Dionysos kültüne dayanan Orfizim ve Apollonculuk başta olmak üzere antik ortamın pek çok dinî ve mitolojik unsurunu bünyesinde barındıran eklektik bir inanç yapısına sahiptir. Bu felsefenin karmaşık bir dinî yapıya sahip olmasının temelinde, hareketin doğulu ve batılı öğretileri benimsemesi ve bunları kendi felsefi potasında eritmesi olduğu söylenebilir. Buna bir de Pythagoras'ın peygambervari kült bir lider, büyücü ve ideolojik bir hareket öncüsü olduğu iddiası³ da eklendiğinde, Pythagorasçılık antik dünyanın hem felsefi hem de dinî ortamındaki en özgün yapıya dönüşmüştür.

Pythagorasçılığın en çok etkileyen din, hiç kuşkusuz, Olimpik temelli Homeros dinine muhalif şekilde zuhur eden Orfizim'dir. MÖ. 6. yüzyılda ortaya çıkan Orfizim, karma inanç unsurları ve ruh anlayışına dayalı yaşam tarzı ile antik dünyaya muazzam etkisi olan radikal dinî

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/141.

² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/139.

³ Georg Wilhelm Hegel, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan B. Kılınc (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 1/183.

bir harekettir.⁴ Ozan Orpheus adına kurulu bir tarikattan neşet eden *Orfizim*, kutsal bir metne sahip ilk Yunan dini olup⁵ MÖ. 6-MS. 6. asırlar arasında Yunan ve Roma'nın hükmettiği her yerde etkin olmuştur.⁶ Orfizim, başta Dionysos ve Apollon olmak üzere Olimpik Tanrı anlayışını Mısır'ın gizem, Hinduizm'in kurtuluş öğretileriyle harmanlayarak Yunan mistisizminin bir parçası haline getirmiştir.⁷ Eklektik bir yapıya sahip Orfizim'in ozan Orpheus'a atfedilen mitsel hayatı ve eserlerinin yanı sıra inisiye usulüne bağlı ritüelleri ve ruhun tanrılaşmasına dair inançları pek çok dinî ve felsefi geleneği etkilemiştir. Bunların arasında başta Pythagorasçılık gelmek üzere Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras gibi pre-Sokratik filozofların yanı sıra Platonculuk, Stoacılık gibi Sokrates sonrası felsefi hareketler de vardır.⁸ Bu sayede inisiyeye dayalı *orfik hayat yolu*, felsefi bir kalıba bürünüp seküler fikirler arasında yayılma imkanı bulmuştur.⁹ Orfik hayat yolu, benzer mistik görüşlerle etkileşime girebilmesi, farklı şekillerde ortaya çıkabilmesi, müziğe dayalı etkileyici vecd ritüelleri sayesinde tek tanrıci dinleri dahi etkilemiştir.¹⁰

Antik metinlerde *Meşhur Orpheus* şeklinde geçen ozanın¹¹ kimliği belirsizdir. Kimilerine göre o, mevcut gizem dinlerini revize ederek onlara mistik bir ruh kazandıran bir hareket öncüsü iken,¹² kimilerince ölümünden sonra efsaneleştirilerek mistik hareketlere malzeme yapılan sıradan bir ozandır.¹³ Bazılarınca da Orpheus, Pythagoras'ın ruh inancını kendisinden devşirdiği antik bir şamandır.¹⁴ Günümüzde ise Orfizim, Yunan gizem dinlerini tanımlamak için kullanılan şemsiye bir kavramdır.¹⁵

Hiçbir şekilde kan bağı ya da yandaşlık kriterlerini esas almayan Orfizim, gönüllülük ve gizli bir ahitleşmeye dayalı inisiyetik bir tarikattır.¹⁶ Orfizim'in en büyük özelliği, Yunan dininde olmayan insanın tanrılaşabileceği inancını ilke edinmesidir. Bu bağlamda Orfizim, Apollon ve Dionysos kültleriyle birleşerek Delphoi Mabedi'ndeki okulunda ruh, zaman, fizik ve hayat enerjilerini ifade eden dört elemente dayalı kozmogoni anlayışının temelini atmıştır. Hareketin en büyük öğretisi, orfik mabetlerin girişine ilahî kelam (*hieroi logoi*) olarak kazınan "Kendini Bil!" ifadesidir. Bu ibare, hikmetin insan elinden çıkma kitaplardan veya öğretmenlerden değil, tamamen vahiy ve iç aydınlanmadan elde edilen bir hakikat olduğunu ima

⁴ James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 107, 203.

⁵ Martin P. Nilsson, "Early Orphism and Kindred Religious Movements", *The Harvard Theological Review* 28/3 (July, 1935), 181.

⁶ Marcel Detienne - Alberto Bernabé, "Orpheus", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thompson - Gale, 2005), 10/6892.

⁷ William Keith Chambers Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (Boston: Beacon Press, 1954), 31; John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 66; Ali Canip Olgunlu, *Mitos'tan Logos'a Mitlerin Çözümlemesi* (İstanbul: Çalıkuşu Kitap, 2017), 245; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 46.

⁸ Arthur Darby Nock, "Orphism or Popular Philosophy?", *The Harvard Theological Review* 33/4 (October, 1940), 302; William Keith C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 216-248; Adam, *Antik Yunan*, 107.

⁹ Derman Bayladı, *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi* (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 42; Burnet, *Yunan Felsefesi*, 67.

¹⁰ Robert Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 139; Olgunlu, *Mitos'tan Logos'a*, 251.

Bu bağlamda Hellenistik dönem Yahudilerinin *Testament of Orpheus* adlı bir eser kaleme aldığı rivayet edilir. Ayrıca Philo'nun sözlerinde orfik ve hermetik esasların bulunduğu, dolayısıyla bu filozofun da orfik etkiye maruz kalmış olabileceği varsayılır. bk. Detienne - Bernabé, "Orpheus", 10/6895; Nock, "Orphism", 302.

¹¹ Guthrie, *Orpheus*, 1.

¹² Guthrie, *Orpheus*, 9, 39.

¹³ Nilsson, "Early Orphism", 183-184.

¹⁴ Leonid Zhmud', "Orphism and Grafitti from Olbia", *Hermes* 120/2 (1992), 161-162, 165.

¹⁵ Guthrie, *Orpheus*, 1.

¹⁶ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 66.

eder. Bu hakikate ise, ancak Apolloncu geleneğin ilham tanrıçaları *Musalalar* tarafından Orpheus'a vahyedilen bilgi ve onun sesinden aktarılan ilahilerle ulaşılabileceğine inanılır.¹⁷

Orfikler ruhun kurtuluşu için gereken mistik bilginin elde edilmesi için katı çilecilik ve vecde dayalı bir yaşamı şart koşarlar.¹⁸ Bu bağlamda uygulanan ritüellere *telete* adı verilmiştir. “Şenlik, ayin ve erginlenme” anlamlarına gelen *telete*, etimolojik olarak “tam olma, mükemmelleşme, sonuca ulaşma” anlamındaki *teleo* (τελέω/[ω]) ve *telos* (τέλος) kökünden türemiştir.¹⁹ Uygulamada ise *telete*, Dionysos hürmetine icra edilen törenlerde kişiyi erginleştirme ve Tanrı’yı taklit ederek mistik güçlere ulaşma amacıyla yapılan teatral ayinlerdir. Orfiklerin *telete*deki amaçları Dionysos’la birleşmek olduğu için bu törene *Dionysoi telesthenai* de denmiştir.²⁰ İnişie kişinin bu törenle Tanrı’nın gizem perdesini araladığı varsayıldığı için elde edilen gizem ve bütünleşme hâline *Dionisyak* (*Dionysiac*) adı da verilmiştir.²¹ Kavram, erginlenme yoluyla Tanrı’yla bütünleşerek mükemmelleşmeyi ve O’nun kutsallığına erişmeyi (*hosiotés*) ifade eder. Bu bakımdan telete ayinleriyle “Tanrısal vecd (*telesthesia*)” mertebesine ulaşamayan kişinin mükemmelleşemeyeceğine inanılır.²²

Orpheus ilahileri eşliğinde icra edilen *telete*de vecd ile kendinden geçen müritler, Yunan dininde *İlk Sebep* kabul edilen Külli Ruh Zeus’tan gelen ve kutsal bir kökene sahip olan insan ruhundaki asli kötülüğü sır olarak idrak ederek ondan arınmayı amaçlarlar.²³ Müritler tören esnasında Dionysos’u temsil eden şarap vasıtasıyla Tanrı’nın ruhunun kendilerini ele geçirerek *cıldırıldıklarına* (*mainesthai/μαίνεσθαι*) ve benliklerinden sıyrılarak Zeus’a katıldıklarına inanırlar.²⁴ Dionysos’un kanı kabul edilen şarap, Tanrı ruhuyla bütünleşmeyi ve ondan haber almayı sağlayan bir vasıta işlevi görür. Çünkü inanca göre Dionysos, şarap sayesinde bedeni kanla harekete geçiren nefes-ruh *psyche* ile iletişim kurabilmektedir. Böyle bir inançta orfikler halk dininden farklı olarak mistik, felsefi ve ilahî doğaya sahip bir bireysel ruh fikri edinmişlerdir.²⁵ Buna dayanarak onlar kendilerinin kainattaki yeri ve vazifelerini öğrenerek vahyî bilgiyi elde ettiklerine ve bedenlerinin parçası olan *kötücül titanik doğalarından* arındıklarına inanmışlardır.²⁶

Bundan ötürü Orfizm’in ruh anlayışı, antik Yunan dininde olmayan bir ruh-beden düalizmi ortaya koyarak maddenin ötekileştirilmesi, ruhun yükselerek tanrılaşması ve dünyevî yaşantıya göre ruhun diğer bedenlenmelerindeki durumunun iyi veya kötü olacağı şeklindeki tenasüh fikrini benimsemiştir.²⁷ Tenasüh inancı uyarınca kişi, nasıl bir insan olduğuna ve orfik anlayışa bağlı olup olmamasına göre ya insan formundan daha alt kategorilere (hayvan, bitki, hiçlik) düşerek cezasını çeker²⁸ ya da ruhunu doğum çarkından kurtararak Tanrısal birliğe kavuşur.²⁹ Pythagorasçılık’tan etkilendiği bilinen Platon’un da aktardığı gibi bir orfik için

¹⁷ Marcel Detienne, “Dionysos”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson - Gale, 2005), 4/2357; Olgunlu, *Mitos’tan Logos’a*, 246, 254; Nock, “Orphism”, 306.

¹⁸ Bayladı, *Pythagoras*, 41; Olgunlu, *Mitos’tan Logos’a*, 255.

¹⁹ Robert Beekes – Lucian van Beek, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 2/1463.

²⁰ Walter Burkert, *Antikçağ Gizem Kültleri*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 21.

²¹ Nilsson, “Early Orphism”, 204; Zhmud, “Orphism”, 160; Detienne, “Dionysos”, 4/2357.

²² Burkert, *Gizem Kültleri*, 25, 36; Adam, *Antik Yunan*, 115.

²³ Burkert, *Gizem Kültleri*, 108.

²⁴ William Keith C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 1/482.

²⁵ John Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul* (London: Oxford University Press, 1916), 15-16, 18-19.

²⁶ Nilsson, “Early Orphism”, 202-203; Detienne ve Bernabé, “Orphism”, 10/6892-6893; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 66; John Burnet, “Soul (Greek)”, ed. James Hastings (Edinburgh: T - T Clark, 1910), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, 11/740.

²⁷ Burnet, “Soul”, 11/740; Olgunlu, *Mitos’tan Logos’a*, 252; Zeller, *Grek Felsefesi*, 45.

²⁸ “Hades’te bu suçların cezası varmış, yeryüzüne geri döndüklerinde doğa yasasına göre, bu cezayı çekmek zorundaymışlar, kurbanlarına ne yapmışlarsa başka birinin elinden aynı kaderi paylaşıp bu dünyadaki yaşamlarını yitireceklermiş.” Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007), IX/870e.

²⁹ Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 66-67.

dünya hayatı, ruhun “beden” içinde yaşamaya mahkum edildiği bir “hapishane”, her yeni yaşam ise cezadır.³⁰ İnsanı bekleyen gerçek var oluş ise, maddî varlığın sınırlarından kurtularak tanrısallığa kavuşma, yani bireysel ruhun kaynağı olan Külli Ruh’ta yok olma halidir.³¹

Orpheus’un ilahilerden oluşan *Rhapsodic Theogony*’si³² kozmogoni, arkhe, varlığın oluşumu ve ruh gibi meselelerde felsefeyi önemli ölçüde yönlendirmiştir.³³ Antik Yunan’da “ruh maddesi” ve “Zeus’un zihni” olduğuna inanılan *esir* anlayışına dayalı panteist bir evren tasavvurunu benimseyen Orfizm, bunu mistik öğretileriyle zenginleştirerek “doğum çarkı” ve “ölünce bir yıldız dönüşme” gibi ruhun yükselme ya da alçalma motifleriyle desteklemiştir.³⁴ Orfik kozmogoni sayesinde Yunan panteonu felsefî kavramlarla ifade edilen mistik nitelikli kozmik güçlere dönüşmüş,³⁵ materyalist Yunan akli sezgici felsefenin temelini atabilmiştir.

Orfik panteonda Zeus’un akli ve kalbi olarak nitelenen iki oğlu, Apollon ve Dionysos’a büyük ehemmiyet verilmiştir. Anadolu kökenli bu iki Tanrı sayesinde kainattaki devinim ve Zeus’ta bir olma meseleleri açıklanmaya çalışılmıştır. Kimi zaman birbiriyle zıtlaşan kimi zaman da birbirinin ardını toplayan Zeus’un bu iki oğlu adına Orfizm, sırta dayalı vecd ve vahiy anlayışının temelini atmıştır.³⁶ Apollon ve Dionysos kültlerine yerleşen Orfizm, böylece Yunan dinini mistik ve felsefî anlamda dönüştürmüştür.³⁷ Bu sayede Apollon ve Dionysos’a ait bir tapınak olan Delphoi, akli ve ezoterik felsefenin merkezi haline gelmiştir.³⁸ Böylece Orfizm’in etkisiyle Apollon kültü, akılcılığın baskın olduğu Külli Ruh tasavvuruna dayalı doğa felsefesinin; Dionysosçuluk ise bireyselliğin ön planda tutulduğu, vecd ve ezoterizme dayalı bireysel ruh anlayışının sembolü olmuştur.

2. Dinî Bir Üstad Olarak Pythagoras

İtalyan felsefî geleneğinin babası Pythagoras hakkında Platon’a kadar herhangi bir açıklamaya rastlanmaz. Bunun sebebi, Pythagoras felsefe okulunun inisiye usulüne dayalı kurulması, öğrencilerinin gizlilik yemini etmiş olmaları ve gizlilik esası uyarınca felsefî geleneğin şifâhen aktarılmasıdır.³⁹ Bundan dolayı Pythagoras’ın ruh sistemiyle ilgili yargılar, büyük oranda ona atfedilen sonraki eserlere dayanır.⁴⁰ Orfeus, Hermes, Apollon hatta İsa Peygamber’le özdeşleştirilen ve Tanrı Ruhu’yla iletişime geçtiği öne sürülen Pythagoras’ın tarihî kimliği tartışma konusudur.⁴¹ Diogenes Laertios (öl. MS. 240), Pythagoras’ın kendini Apollon’un kardeşi Hermes’in oğlu olarak tanıttığını rivayet eder.⁴² Yine Pythagoras’ın, Apollon

³⁰ Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 400; Adam, *Antik Yunan*, 111.

³¹ Zeller, *Grek Felsefesi*, 45.

³² Orpheus’a atfedilen *Rhapsodic Theogony*, antikite içinde fragmanlar halinde dağılmıştır. Bu esere ait ilk fragman, MÖ. 340-320’lere tarihlenen *Derveni Papirüsü*’nde bulunmuştur. Geriye kalan 1500 yıl içinde de pek çok fragman daha bulunarak eser oluşturulmaya çalışılmıştır. bk. Mirjam E. Kotwick, “Reconstructing Ancient Constructions of the Orphic Theogony”, *The Classical Quarterly* 64/1 (Mayıs 2014), 76.

³³ Guthrie, *Orpheus*, 69-78. Eserin başta Aristo olmak üzere felsefeye etkisi hakkında bk. Kotwick, “The Orphic Theogony”, 75-90.

³⁴ “Yerle yıldızlı göğün çocuğuyum, ama göklerdeyim soyum.” Guthrie, *Orpheus*, 173; *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/487; Kotwick, “The Orphic Theogony”, 78; Adam, *Antik Yunan*, 110, 113.

³⁵ Olgunlu, *Mitos’tan Logos’a*, 245.

³⁶ Detienne, “Dionysos”, 4/2357; Detienne ve Bernabé, “Orpheus”, 10/6895; Nilsson, “Early Orphism”, 203; Graves, *Yunan Mitleri*, 139-140; Olgunlu, *Mitos’tan Logos’a*, 245.

³⁷ Guthrie, *Orpheus*, 47; Zhmud, “Orphism”, 163; Detienne ve Bernabé, “Orpheus”, 10/6891; Zeller, *Grek Felsefesi*, 47.

³⁸ Detienne, “Dionysos”, 4/2357; Zeller, *Grek Felsefesi*, 43.

³⁹ Arslan, *Yunan Felsefesi*, 1/142.

⁴⁰ F. M. Cornford, “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition”, *The Classical Quarterly* 16:3/4 (Jul7-October, 1922), 139.

⁴¹ William Keith C. Guthrie, “Pythagoras and Pythagoreanism [Addendum I]”, ed. Donald M. Borchert (London: Thompson - Gale, 2006), *Encyclopedia of Philosophy*, 8/182; Hegel, *Felsefe Tarihi*, 1/188.

⁴² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY Yayınları, 2017), VIII/4.

rahıbesi bir Pythia tarafından doğumu önceden bildirilen kişi olduğu için *Pythialı Apollon* şeklinde anıldığı da öne sürülür.⁴³ Bütün rivayetler, antik dönemde Pythagorasçı hareketin Orfizim ile özdeş kabul edildiğini ima eder⁴⁴ ki bir yandan Pythagoras'ın orfik ilahîler ürettiğine dair söylentiler, diğer yandan hareketin merkezi İtalya-Kroton şehrinin aynı zamanda Orfizim'in ortaya çıktığı yer olması bu iddiayı güçlendirmektedir.⁴⁵ Bundan dolayı Ksenophanes ve Herakleitos gibi filozoflar onun öğretilerini felsefe olmadığı gerekçesiyle hafife almışlardır. Fakat onu dindar bir toplum kurmaya çalışan karizmatik bir cemaat lideri ya da dahi bir bilim adamı ve filozof kabul edenler daha fazladır.⁴⁶

Bu tartışmaların sebebi, kuşkusuz, Pythagoras'ın din ve bilim arasına köprü olarak kurduğu kutsal evren ve insan ruhu anlayışıdır. Bu minvalde o, bireysel ruhun Külli Ruh'la ilişkisini hem felsefî hem de dinî olarak ele almıştır. Antik din anlayışını seküler bir felsefede kavramlaştıran İyonya doğa filozoflarında bile din belirleyici bir yere sahipken, Pythagoras felsefesine pozitivist bir önyargıyla bakmak, onun felsefesini çarpıtmak olur.⁴⁷ Cornford'un (1874-1943) haklı tespitine göre antik filozofların dinî bakış açıları, bilimsel nitelik taşıdığı ve felsefenin şekillenmesine katkı sağladığı için modern çağın zihniyetiyle yorumlanmamalıdır.⁴⁸ Seküler bilim ve felsefî motivasyondan doğmayan Pythagoras'a göre felsefe, ruhu kurtuluşa götüren bir yaşam tarzıdır. Bu felsefenin merkezinde, insan ve diğer bütün hayat formlarının kozmosla madden ve manen kurduğu akrabalık ilişkisi yer alır.⁴⁹ Bu bakımdan Pythagoras felsefesi, antik dünyada din ve bilimi harmanlayarak beden-ruh düalizmine dayalı bir felsefenin şekillenmesine katkı sağlamıştır.

Olimpik dindeki ahlakî niteliklerden uzak, insanların ritüel ve sunumlarına muhtaç, sınırlı kudrete sahip politeist Tanrı sisteminin topluma yetmediği bir devirde halkın manevî ihtiyaçlarına cevap verme amacıyla ortaya çıkan Pythagoras, sıradan dinlerinin arınmacı ve ruhu öğretmelerini Hint-İran ve Mısır dinleri ile harmanlayan "Düzen" adında bir felsefe okulu kurdu. Böylece o, mistik öğretilerle felsefeyi tek potada eritmeyi başardı.⁵⁰ Felsefesi o denli dinî bir eklektisizme sahipti ki R. Cudworth (1617-1688), bu felsefenin Mısır'daki Yahudilerden devşirildiğini öne sürer.⁵¹ Bunu doğrulamak mümkün görünmese de felsefesindeki pek çok öğenin Mısır dininden etkilenebilir olması hatta Pythagoras'ın burada inisiye olduğunun iddia edilmesi,⁵² onun Mısır'daki Yahudilerle tanışma ihtimalini güçlendirir. Fakat Pythagoras ve müritleri hakkında net olarak bilinenler, onların sükküt, nefis terbiyesi, yeme-içme kuralları (*akousmata/ἀκούσματα*), "Kendini Bil!" ve "fazlasını isteme" düsturlarıyla hikmetin kaynağı olduğuna inanılan Apollon'a bağlandıkları ve asketik bir yaşam tarzını benimsedikleridir.⁵³

⁴³ Thomas Taylor, *Iamblichus' Life of Pythagoras or Pythagoric Life* (London: Watkins, 1818), 2-5; Bayladı, *Pythagoras*, 16-17; James Luchte, *Pythagoras Doctrine of Transmigration: Wandering Souls* (New York: Continuum, 2009), 91; Alberto A. Martínez, *The Cult of Pythagoras* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2012), 203.

⁴⁴ David B. Claus, *Toward The Soul: An Inquiry into the Meaning of Psukhe before Plato* (New Haven-London: Yale University Press, 1981), 111.

⁴⁵ Adam, *Antik Yunan*, 107, 203.

⁴⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflar*, VIII/36-38; Guthrie, "Pythagoras", 8/181; Charles H. Kahn, "Pythagoras and Pythagoreanism [Addendum 2]", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (London: Thompson - Gale, 2006), 8/185; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 68; Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. Celâl Şengör - Senem Onan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 43.

⁴⁷ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/312.

⁴⁸ Cornford, *Sokrates*, 44.

⁴⁹ Guthrie, "Pythagoras", 8/181.

⁵⁰ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/193, 207-208; Martínez, *The Cult of Pythagoras*, 201; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 71-72; Zeller, *Grek Felsefesi*, 60.

⁵¹ Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (London: Printed for Thomas Legg, 1845), 1/21.

⁵² Hegel, *Felsefe Tarihi*, 1/185; Peter le Page Renouf, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, çev. Erhan Altunay (İstanbul: Onbir Yayınları, 2015), 38.

⁵³ Cornford, "Mystisizm and Science", 139; Luchte, *Pythagoras Doctrine*, 90; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/216; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 75.

Bu sebeple Diogenes Laertios, Pythagoras'ın bütün öğretilerini bir Delphoi rahibesinden (*pythia*) edindiğini iddia etmiştir.⁵⁴

Aslı günahları ve bedensel arzularından arınmayı amaçlayan Pythagorasçılar, orfik ritüel *teletye*ye başvurmuş,⁵⁵ böylece “En Yüce Bilge” olan Tanrı’yı taklit edebileceklerine inanmışlardır.⁵⁶ Onlara göre taklit suretiyle Tanrı’ya benzemeye çalışmak (*homoiosis Theoi*) filozof olmanın temel şartıydı.⁵⁷ *Mimesis* kavramıyla ifade edilen Tanrı’yı taklit, sembolik manada Tanrı yolundan gitmeyi içeren kapsamlı bir ezoterizme sahipti. Orfik gizemlerdeki vahiy alma sürecine işaret eden *mimesis*,⁵⁸ Apollon’a yönelen Pythagoryan üstad ve müritlerin vecde dayalı bir ritüelle Tanrı’yla doğrudan iletişime geçmelerini ifade ediyordu.⁵⁹ Orpheus ilâhileri eşliğinde icra edilen ritüel esnasında ortaya çıkan coşkulu cemaat ruhu (*bios*) ile Tanrı’nın ruhânî zâtı arasında büyüsel bir bütünleşme yaşandığına böylece kişinin “Tanrı’ya benzediği”ne inanılıyordu.⁶⁰ Kardeş tanrılar Apollon ve Dionysos’un ruhları Üstad Pythagoras’a, ikincil Tanrı ruhları *demonlar* da müritlere yerleşerek aşkın olanla birleşme sağlanıyordu. Zeus’un kozmik aklı (Logos’u) Apollon’un ruhundan bizzat felsefenin ilkelerini alan cemaat, Dionysos’un ruhuyla vahye mazhar oluyor ve ilahî yoldan kutsal sırlara vakıf oluyordu.⁶¹ Bu sırların en önemli vurgusu, insanda içkin olan Tanrısal Ruh’un temasıyla⁶² doğadaki her şeyin birbirine bağlı komünyon oluşturduğu ve bu birliğin Monad olan Tanrı’ya tekabül ettiği idi.⁶³

Pythagorasçılar için *felsefe* ve *filozof* terimleri, Delphia Tapınağı’na bağlı bilim anlayışını ve hayat tarzını ifade eder. Bu bakımdan Pythagoras’ın, *felsefe* kavramını “Alîm olan Tanrı’nın hikmetine erişme arzusu” anlamında kullandığı söylenebilir. Kavramı ilk kullanan o olduğu için *filozof* terimi, uzun süre sadece Pythagorasçı bilim adamlarını ifade etmiştir.⁶⁴ Çünkü onlar için felsefe, İyonya’daki gibi seküler bir anlama metodunu değil, dinî-bilimsel yaşam tarzını ifade eder. Filozofun görevi ise, her insanın Tanrı’yı temasaya dayalı bir *akletme* (*noesis*) için yaratıldığını bilmesi,⁶⁵ bireysel ruhunun Külli Ruh’la kozmik bağını açıklayabilmesi ve maddî olgulardan manevî üst yapıya ulaşarak “Tanrılık” vasfına yükselebilmesidir.⁶⁶

⁵⁴ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflar*, VIII/21.

⁵⁵ Luchte, *Pythagoras Doctrine*, 97; Zeller, *Grek Felsefesi*, 62; Burkert, *Gizem Kültleri*, 54.

⁵⁶ Guthrie, “Pythagoras”, 8/181.

⁵⁷ “Senin Tanrı’ya verebileceğin en büyük karşılık, O’nu bilmek ve taklit etmektir.” Zaten Tanrı’yı temsil etmeyen hiçbir varlık yoktur.” Sextus on Pythagorean, *Iamblichus’ Life of Pythagoras*, 193.

⁵⁸ Aslen estetik gelenekte kullanılan *mimesis*, sanatçının teatral performansını ifade eden bir kavramdır. Bununla, sanatçının rolüyle bütünleşme sürecinde oynadığı karakterin kendi ruhuna sinmesi ve yeni büzündüğü kişiliği jest ve mimiklerle (bu kelime de *mimesisten* türemiştir) taklit ederek kendi benliğini unutmaması kastedilir. bk. Stephen Halliwell, “Mimesis”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (London: Thomson - Gale, 2006), 4/252.

Felsefede ise *mimesis*, ilk anlamına paralel olarak Pythagorasçıların dinî ayin esnasında tecrübe ettikleri metafizik benzeşme ve uyuşmaya tekabül eder. Pythagorasçılara göre maddî dünya töz olan sayıların etkin olduğu tinsel âlemin benzeri ve yansımasıdır. Maddenin indirgenmediği bu anlayışta âlem Monad’ın bir parçası sayıldığı için tamamen olumsuzlanmaz. Fakat bu düalist var oluş tasavvuru, Platon’da “idealar/tinsel âlemi” ve “fenomenler/maddî görüntü ve yansıma âlemi” olarak yeniden yorumlanacak ve maddî dünya, beden gibi unsurlar kötülenecektir. bk. Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 15.

⁵⁹ Cornford, “Mysticism and Science”, 142.

⁶⁰ Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, 273.

⁶¹ Cornford, “Mysticism and Science”, 143; Luchte, *Pythagoras Doctrine*, 99; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/238-240; Zeller, *Grek Felsefesi*, 63.

⁶² Aristoteles, *Protreptikos: Felsefe Yapmaya Çağrı*, çev. Ali İrgat (İstanbul: Afa Yayınları, 1996), B18.

⁶³ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflar*, VIII/25; Cornford, “Mysticism and Science”, 139-140.

⁶⁴ Taylor, *Iamblichus’ Life of Pythagoras*, 28; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/214-215; H. Nur Erkızan - Abdülkadir Çüçen, *Antikçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 1/41; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 78.

⁶⁵ Aristoteles, *Protreptikos*, B20.

⁶⁶ Cornford, “Mysticism and Science”, 138-139.

688 | Aynur Çınar. Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad

Böylece filozof bilim adamı, Tanrı'dan edindiği hikmet sayesinde O'nun gözüyle varlığa bakmayı öğrenir.⁶⁷ Pythagoras'ın kendini bu niteliğe sahip gördüğü, onun yolundan giden Empedokles'in ise kendisinin tanrısallığa eriştiğini ilan ettiği kaydedilir.⁶⁸ *Felsefi Din* şeklinde ifade edilebilen bu anlayış, muhtemelen, Parmenides ve Empedokles'in üyesi oldukları İtalyan felsefesini İyonya ekolünden ayıran ve Platon vasıtasıyla Atina okuluna taşınan bir unsurdur.⁶⁹

3. Pythagorasçı Külli Ruh Anlayışı

Dinî-bilimsel bir felsefe anlayışının hâkim olduğu Pythagorasçı ruh doktrini, Milet Okulu'ndan farklıdır. Homerik ruh anlayışının öğelerini kullanan Milet felsefesinde Külli Ruh'a tekabül eden *pneuma* (πνεῦμα) ve bireysel ruh *psykhe* (ψυχή/ψυχή) kavramlarını aynen kullanan Pythagoras'a göre külli ve cüz'î ruh arasındaki ilişki mistik bir muhtevaya sahiptir.⁷⁰ Pythagorasçılıkta *psykhe* ölümsüzdür. Bu, homerik ruh inancında beden öldükten sonra bilinçsiz şekilde dolaşan ve Ölüler Diyarı Hades'e giden *psykheden* farklıdır. İnsanda Tanrı'ya benzeyen ve O'ndan gelen bir parça vardır ki buna binaen insan bedeni, Tanrısal Ruh'un mekânı kabul edilmiştir.⁷¹ İnsan ruhu, Külli Ruh'tan ve reenkarne olan ata ruhlarından geldiği için sürekli yeniden doğuş çemberine sürüklenen bilinçli bir varlıktır.⁷² Bu sebeple Pythagoras'a göre ruhta saklı olan bellek, Külli Ruh'ta bütünleşik olduğumuz semavî hayatımızda edindiğimiz hakikatin saklı olduğu bir arşivdir. Bellek sayesinde insan ruhu önceki varoluşlarını hatırlayabilir (*mnemosyne*) ve asli vatanına dönüş arzusuyla Tanrısal bütünlüğün peşinden koşabilir.⁷³ Bu durumda Milet ve Pythagoras felsefeleri arasındaki fark şöyle özetlenebilir: Cüz'î ruh, Greklere göre ancak *ölümlü fikirlere sahip bir kul* olabilir; halbuki Pythagorasçılar onun *Tanrı'yla özdeşleşebileceğine* (*homoiosis theo*; Doğuda, *mokşa*; İslam, *teşebüh bi'l-Allah*) inanırlar.⁷⁴ Dolayısıyla Pythagorasçı felsefe, *Her şey (panta)* olan Tek Tanrı'dan geldiğini ve dönüşün yine O'na olduğunu bilme üzerine kuruludur.⁷⁵

Aşkınlaşabilen bir insan ruhu anlayışına sahip Pythagoras'ın kozmogoni anlayışı ise panteisttir. Ona göre âlem, *Zihin* ya da *Ruh* denen Tanrı'nın maddî formudur. Külli Ruh olan Tanrı, doğada yaşamı, oluş ve bozuluşu ortaya çıkaran fiziksel devinimin *İlk Sebep*'idir. Devinime sebep olan Külli Ruh aynı zamanda doğanın kendisi olduğu için canlıdır, dolayısıyla nefes alıp vermektedir. Kendisine "Nefes-ruh, Büyük Nefes" anlamındaki *pneuma* denen bu var-

⁶⁷ Euryphamus, "Concerning Human Life", *Iamblichus' Life of Pythagoras*, 148.

⁶⁸ Cudworth, *The True Intellectual System*, 1/25; Cornford, "Mysticism and Science", 142.

⁶⁹ Guthrie, "Pythagoras", 8/182. Pythagoras ve Empedokles'in sahip olduğu bu anlayış yüksek ihtimalle yaşadıkları yer olan Etrurya topraklarında içkin bir dinî yapının ürünüdür. Zaten Diogenes Laertios'un iddiasına göre Pythagoras aslen Etrüsk soyundan (Tyrrhenia) geliyordu (Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflar*, VIII/1). Burkert'in ifadesine göre MÖ. 4. yüzyıla ait Etrüsk ve Roma keramiklerinde Bacchus/Dionisyak ölü gömme törenlerine ait pek çok sembol bu gerçeği gösterir (Burkert, *Gizem Kültleri*, 42). Yanı sıra Etrüsk dininde *Disciplina* (*Bilimsel Öğretiler*) adı verilen kutsal metinler, Etrüsklerin din ve kutsal olgusunda var olduğuna inandıkları bilimsel bakış açısına ve sistemli düşünmeye vurgu yapar. Nitekim kutsal metinlerle örülü ayinleri bulunan Etrüsk dini, aslında *kutsal bilim* ya da *bilimsel din* denebilecek bir anlayışın belki de tek örneğidir. *Etrusca Disciplina* adı verilen dinî-bilimsel kutsal metinler, kutsal addedilen kozmosun doğal işleyişini açıklıyor ve kendilerine *haruspices* denen din adamları tarafından telif edilip korunuyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Aynur Çınar, "Tarihte Kaybolmuş bir Medeniyet: Etrüskler ve Etrüsk Dini", *Bellekten* 84/89 (2020), 43-74.

⁷⁰ Cornford, "Mysticism and Science", 138; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/207.

⁷¹ "Sen, kendi içinde Tanrı'yla benzer olan bir şeye sahipsin, Bu yüzden, Tanrı'yı temsil ettiğin için Tanrı'nın tapınağı olarak kendini görmelisin." Sextus on Pythagorean, *Iamblichus' Life of Pythagoras*, 192.

⁷² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflar*, VIII/14.

⁷³ Bayladı, *Pythagoras*, 66; Erkızan - Çüçen, *Antikçağ*, 42; Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 281, 362.

⁷⁴ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/208.

⁷⁵ Cornford, "Mysticism and Science", 141; *Sokrates*, 46.

lık, aynı zamanda göğü çevreleyen sınırsız tözsel havadır. Bütün varlıklar bu havayı soludukları için makrokozmos olan Külli Ruh ile mikrokozmos olan mahlukat arasında mutlak bir akrabalık bağı vardır.⁷⁶

Pythagorasçılar *pneumayı*, *esir* (*aither/αἰθήρ*) anlamında da kullanırlar. "Işın, nur ve şua" olarak çevrilebilen *esir*, ateş ve havanın en üst düzey formu kabul edildiği için dönem itibarıyla ikincil Tanrıların, demonların ve aşkın kabul edilen gök cisimlerinin parlaklıklarını aldıkları ve teneffüs ettikleri en üst düzey tözdür.⁷⁷ İnsan ruhu bu tanrısal ilk madde "esirden kopup gelen (Yun. *apostasma aitheros* /ἀπόσπασμα αἰθέρος) bir varlık olarak ilahî âlemin parçası (Lat. *particula divinae aura*)" sayılır.⁷⁸ Bu yüzden de ölümsüz, bilinçli ve ilahi bir kıvılcım olarak görülür. İnsan ruhu, *esir*'in ateş ve hava doğasına uygun şekilde bir yandan rüzgâr gibi uçucu iken diğer yandan ateş gibi girdiği bedeni ısıtır.⁷⁹ Ne ki ilahî töz taşıyan insan ruhu, bedende kirlendiği için koptuğu ilahî kökenden uzaklaşır. Yapması gereken, Külli Ruh'a yeniden katılmak için her bedenlenmesinde felsefe yoluyla arınmaktır.⁸⁰

Pythagorasçılar açısından bilimsel manada kozmosu incelemek dinî anlamda Külli Ruh'u anlamaya çalışmakla aynı şeydir. Felsefi geleneğe göre âlemi *kozmos* terimiyle adlandırılan ilk filozof, Pythagoras'tır.⁸¹ O, Külli Ruh'un *Logos/Zihin* olarak doğaya *düzen* getirmesine atıfla bu ismi vermiştir. Muhtemelen Pythagoras'ın cemaatine "Düzen" adını vermesi de Tanrı'yı taklit ederek makrokozmosu temsil eden mikrokozmosik yapıda bir felsefe okulu kurma amacına matuftur. Pythagoras'a göre *kozmos*, "Teklik" olarak kabul edilen eril prensibin hükümran olduğu düzen, kanun ve sınıra (*peras*) sahiptir. Anaksimandros'ta 'sınırsız' ve 'ilahî' olarak nitelenen *apeiron*, Pythagoras felsefesinde gökyüzünün sınırları dışındaki kötücül dişil prensibi, düalizmi, sınırsızlığı, kuralsızlığı yani kaosu temsil eder.⁸² Pythagorasçı kozmogoniye göre Külli Ruh *BİR/Monad*'ın (*monas/μονάς*) ortaya çıkmasıyla ilk hareket başlamış ve onun karşısı *İKİ* yani *Sınırsız Olan/Apeiron*, derhal Sınır tarafından sınırlandırılmaya başlanmıştır.⁸³ Böylece bir sınır ve kanun uyarınca kozmos, sürekli sınırsız nefes-ruh *pneumayı* teneffüs ederek genişlemiş, kaosun hâkimi *Apeiron*'ü absorbe ederek ilk sayısal çerçevesi olan tekliği (*BİR*) ve dengeyi (*harmoni*) kurmuştur. Dolayısıyla hayat, soyut *Monad*'ın taklit edilmesiyle (*mimesis*) yani bir simülasyon olarak ortaya çıkmıştır.⁸⁴

Pythagoryan kozmogoni tasavvurunda Külli Ruh *Monad*'ın *Sınırsız*'la devinimi bir anlamda erilin dişiye galip gelerek onu tohumladığı cinsel ilişkiyi andırır. Burada Pythagoras, Yunan miti *Eros (Cupid)* ve *Psyche*'yi sembolik şekilde yorumlayarak felsefesine dinî bir temel kazandırır. Ona göre varlığın oluşumu sırasında *BİR/peras* ve *İKİ/apeiron*, aşk ile harekete geçmiş⁸⁵ böylece *Monad*, pasif ve hareketsiz olan *Sınırsız* karşısında ilk hareketi başlatan aktifliği temsil etmiştir. Bu bakımdan *Sınırsız*'la etkileşime geçerek kozmosu kuran *Monad*, yaratıcı fail ve *İlk Sebep* olarak teolojik bir anlama bürünmüştür.⁸⁶ Buna dayanarak geç döneme ait bazı metinler Pythagoras'ın *Monad*'ını *Nous*, İyi Ruh, Yüce Tanrı; *Sınırsız*'ı ise *İKİ*,

⁷⁶ Guthrie, "Pythagoras", 8/182; Yunan Felsefe Tarihi, 1/210-211; Bayladı, *Pythagoras*, 59; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 84.

⁷⁷ Kidd, *Posidonius*, s. 81; Preus, s. 34, 37; Guthrie, Yunan Felsefe Tarihi, 1/473-474.

⁷⁸ Adam, *Antik Yunan*, 113.

⁷⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflar*, VIII/30.

⁸⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozoflar*, VIII/27; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/213; Bayladı, *Pythagoras*, 60; Erkızan - Çüçen, *Antikçağ*, 42; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 73.

⁸¹ Cornford, *Sokrates*, 45.

⁸² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: YKY Yayınları, 2017), III: 203a5; Adam, *Antik Yunan*, 206.

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), A: 989b29-990a18; Adam, *Antik Yunan*, 207.

⁸⁴ Guthrie, "Pythagoras", 8/183; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 83-84; Zeller, *Grek Felsefesi*, 65; Cornford, *Sokrates*, 45; Hegel, *Felsefe Tarihi*, 1/199.

⁸⁵ Martínez, *The Cult of Pythagoras*, 210.

⁸⁶ Aetius, *Placita, The Principles of Nature: Text and Commentary*, ed. Jaap Mansfeld - David T. Runia (Leiden-Boston: Brill, 2020), V: Liber 1 Caput 2, 7 (55-89).

690 | Aynur Çınar. Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad

Kötü Ruh ve şeytan (*daimon*) şeklinde isimlendirilmiştir.⁸⁷ Halk dinine bilimsel bir fikir dünyası kazandırmaya çalışan Pythagoryan filozoflar, bu suretle *Monad*'ı dinsel çerçevede tanımlama çabasına girişmişlerdir. Filozoflar, onu monist manada dönemin Külli Ruh tanımına karşılık gelen Tanrı, Akıl, bütün tek ve çift sayıları kapsayan hermafrodit külli yapı, töz, ruh ve bütün tanımlamalardan uzak bir varlık olarak tanımlamışlardır.⁸⁸ Böylesi tekçi felsefesi sebebiyle Pythagoras'ın monist/panteist temelinde Tanrı'nın her şeyi kuşattığını içeren Monad düşüncesi, kimilerince onun Mısır'da Yahudilerden edindiği Tek Tanrı YHVH inancının felsefi temele oturtulmuş hali kabul edilmiştir.⁸⁹

Diğer yandan felsefenin ortaya çıkışıyla geleneksel dinin kalıntıları olarak aşağılanan mitler, Pythagorasçılar tarafından antik teolojinin *teleitaik* aktarımı *Tanrıların kelamı* (*hieros logos*) şeklinde vasıflandırılmış ve kutsal öyküler kabul edilmişlerdir. Böylece Yunan mitleri alegorik ve ahlakî yorumlamaya tabi tutulmuş ve her biri *gizli öğretisi* (*aporretai logoi/ἀπορηται λόγοι*) kabul edilmiştir.⁹⁰ Ayrıca Pythagoras'ın mitlerle teolojik anlayış birliğine sahip olmasından yola çıkarak, *aperionu* Anaksimandros'un aksine Mezopotamya mitlerindeki *Tiamat* anlatılarına benzer şekilde "dişil kaos" şeklinde betimlediği, kuralsızlığı ve sınırsızlığı nedeniyle ona negatif nitelikler atfettiği görülür. Pythagoras, kaosun karşısına Babil halkının *İlk Sebep* kabul ettiği kozmosun kurucu tanrısı *Marduk*'un yerine eril unsur *Sınır/perası* koymuştur.⁹¹ Diğer yandan Pythagoryan felsefeyle Mısır'ın Monad Atum'unu kıyaslamak daha doğru olur. Zira yaratıcı Güneş Tanrı Atum'un, sınırsızlığın ve yokluğun temsili Nun'un sularından yükselerek yaratılışı başlatan "Teklik" ve "Mükemmellik Tanrısı" ve "Sınırların ve Tümlüğün Efendisi" Monad olarak anılması,⁹² Pythagoryan Monad'ın köklerini ortaya koymak bakımından anlamlıdır.

Pythagorasçı felsefede kozmosun oluşumuyla başlayan Monad ve Sınırsız düalizmi, antik Yunan'daki beden-ruh bütünlüğü inancına da sirayet eder. Bu sayede o döneme kadar Yakındoğu ve Yunan kültüründe bulunmayan maddî âlem ve ruhun kurtuluşuna dair dinî-felsefi anlayışın temeli atılır.⁹³ Yeni gelişen bu anlayış uyarınca mezkur düalizmin sonsuza değin sürmeyeceğine, Külli Ruh'un teneffüsüyle/devinimiyle sınırın nihai noktaya kadar genişleyeceğine, Mutlak İyi *Monad*'ın galip geleceğine, *Aperion*'ün ise son bulacağına inanılır. Dolayısıyla Pythagoras'ın Monad'a atfettiği *sınır*, Külli Ruh'un sınırlandırılması değil; onun tabiatı devindirirken kaostan kozmosa evrildiği süreci ve bu süreçte ölçü ve *dengeyi* hâkim kılması ifade eder. Bu denge hâli Pythagoryan felsefede *harmoni* olarak ifade edilir ve dönem itibarıyla bir devrim niteliğindeki genişleyen evren modelinin alt yapısını oluşturur.⁹⁴ Buna bağlı olarak Pythagoras'a göre Külli Ruh'un tecellisi sayılan arkhe, Milet felsefesindeki su, ateş, hava gibi maddî unsurlar değil; sayıların oluşturduğu dengenin ilkesi olan fakat kendisi bir sayı kabul edilmeyen Monad yani *BİR*'dir.⁹⁵ Sayı olmayan Monad, Platon'un İdeaları'nın öncüsü olan ilk ideadır. Sayıların diğer belirlenimleri ilk idea *BİR*den doğarak kavramları oluşturmuştur. Bu bakımdan *BİR*, kendi bünyesinde düşüncenin (*nous*), maddenin ve duysal dünyanın ilk hareket ilkesi olarak her şeyi bünyesinde toplar.⁹⁶

⁸⁷ Adam, *Antik Yunan*, 207-208.

⁸⁸ Hegel, *Felsefe Tarihi*, 1/205-206.

⁸⁹ Martínez, *The Cult of Pythagoras*, 206.

⁹⁰ Burkert, *Gizem Kültürleri*, 102-103.

⁹¹ Tiamat ve Marduk'un savaşı için bk. *Enuma Eliş: Bâbil Yaratılış Destanı*, çev. Selim F. Adalı – Ali T. Görgü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012).

⁹² James P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (New Haven: Yale University Press, 1988), 9; J. Gwyn Griffiths, "Some Remarks on the *Enneads* of Gods", *Orientalia* 28/1 (1959), 40.

⁹³ Guthrie, "Pythagoras", 8/182; I. 217-218; Zeller, *Grek Felsefesi*, 65-66.

⁹⁴ Guthrie, "Pythagoras", 8/183; Luchte, s. 57. Carl Sagan'a göre Dünya'yı genişleyen ve belli bir eksen etrafında dönen sıradan bir gök cisimi olarak açıklayan ilk evren modelini ortaya koyan kişi Pythagoras'tır. bk. Martínez, s. XVII.

⁹⁵ Bayladı, *Pythagoras*, 79-80.

⁹⁶ Hegel, *Felsefe Tarihi*, 1/196.

Bir Pythagoryan için "her şeyin nihâf arkhesi sayı"dır. Bu yüzden Orfizim'de olduğu gibi o da hayatını arınmanın en güzel yöntemi olarak düşündüğü ve doğanın üstüne kurgulandığına inandığı matematiğe ve matematiksel dengeden doğan müziğe adar.⁹⁷ Ona göre sayılar, matematiksel oranlarla bir araya gelerek küresel bir harmoni oluşturur. Bu kusursuz küre, ilahî ve ebedî kozmos devinimini gerçekleştiren Külli Ruh'un kozmik görünümüdür. Bu sebeple Pythagorasçılar için Monad, kozmostaki uyumun da sembolüdür.⁹⁸ Tersten söylersek, mükemmel küre kozmos, bir kanun ve ölçüye göre devinen Monad'dır.⁹⁹ Monad'ın devinimi ise harmonidir. Harmoni sayesinde mükemmel kürenin tözü *esir*den kopan evrenin temel unsurları olan dört element -ateş, toprak, hava ve su-, bu elementlerin zıtlıkları olan sıcak-soğuk, kuru-yaşın etkileşimiyle kozmos kurulur ve hayat ortaya çıkar. Diğer yandan devinimin özü sayılan *esir*in en yüksek seviye nefes-ruh zerrecileriyle, kendilerine Tanrılık atfedilen gök cisimleri ve ruhsal varlıklar (*demonlar*) ortaya çıkar.

Nefes-Ruh manasındaki *esir*in hava ve ateşin en yüce formu olduğunu yukarıda belirtmiştik. "İlk madde" *esir*; Anaksimenes'ten itibaren kozmosun ruhu ve nefesi kabul edilen hava yani *pneuma* ile özdeşleşmiştir.¹⁰⁰ Bazı Pythagorasçılar ise kainatta ilk ortaya çıkan unsurun "kürenin teknesi", "evrenin kalbi", "Zeus'un kulesi ve tahtı" olarak birim-tohuma tekabül eden *kozmetik ateş* olduğuna inanırlar.¹⁰¹ Sümer mitolojisinde *melammu* adıyla tanrıların nurdan doğasını vurgulayan ve Mısır teogonisinde Güneş Tanrı Atum'un Nun'dan yükselişi ve âlemin tözü haline gelişini ifade eden "göksel ateş", Sokrates öncesi pek çok filozof tarafından evreni çevreleyen töz ve nefes-ruh *pneumanın* asli formu *esir* olarak açıklanmıştır.¹⁰² Kavram, Parmenides'te karşıtların tam ortasındaki ateş şeklinde geçer.¹⁰³ Böylece Külli Ruh'un tecellisi kozmos ile cüz'i ruha sahip mikrokozmetik varlıklar, aynı soydan gelen akrabalar olarak dairesel surette devinen bir bütünlük oluştururlar. Dolayısıyla Pythagoras felsefesinde bütün bu *Vahdet* anlayışı *Monad* olarak ifade edilir.¹⁰⁴ Yani Pythagoras'ın *arkhesi* "sayılar", ilke kabul edilen *BİR*in bünyesinde toplanarak dengeyi oluşturur ve bu sayede kozmostaki tüm zıt elementler ve nitelikler uyum içinde devinerek "Vahdet" uyarınca akrabalık bağına dayalı hayatı meydana getirirler.¹⁰⁵ Bu bakımdan Pythagoras'a göre Külli Ruh, başta *Monad* olmak üzere "evrensel nefes-ruh" *pneuma*, "boşluk" *kenon*, "göksel ateş" *esir* gibi ruhun çeşitli form ve görevlerine tekabül eden bütün nitelemeleri kapsar. Ayrıca karşıtların ve tüm sayısal düzenin uyumunu sembolize eden *BİR* ile ifade edilir.

Böyle bir tasavvurda kozmos, canlılar için yaşanabilir yer olmasını tamamen Vahdet'ten gelen dengeye borçludur. Bu denge, güneş, ay, gezegenler gibi göksel cisimlerin görkemli devirlerini oluşturan makrokozmetik döngüde *pneumanın* yerleştiği tüm hücrelerdeki mikrokozmetik faaliyetlere kadar her şeyde tezahür eder.¹⁰⁶ Bu yüzden Pythagorasçılar *Monad*'ın devinimiyle oluşan kozmosu araştırmayı sadece bilimsel bir uğraş olarak görmemişler, dinî anlamda da uyumu ahenkli notalara döken bir ilahî olduğuna inanmışlardır.

⁹⁷ Zeller, *Grek Felsefesi*, 65; Cornford, *Sokrates*, 44.

⁹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhês)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), I: 407b30.

⁹⁹ Pythagoras'taki *Monad*'ın mükemmel bir küre olduğu anlayışı, Parmenides'te "varlık"ın mükemmel bir küre halinde tekliği ve onun dışında ikinci bir şeyin olmadığı şeklinde yeniden formüle edilmiştir: "Ancak madem var bir en son sınır, tamamlanmış olandır her yandan, Yusuvarlak küre yığını gibi, merkezden her yana eş..." Parmenides, *Doğa Hakkında (περί φύσεως)*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), VIII/ 42-44.

¹⁰⁰ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/275-279.

¹⁰¹ Bayladı, *Pythagoras*, 111.

¹⁰² Guthrie, "Pythagoras", 8/183; I. 287. *Esir (Aether/Aither)*'in Yunan felsefesindeki tüm kullanımları için bkz. Peter Kingsley, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empedokles Geleneği*, çev. Keenan Kalyon (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2002), 25-33.

¹⁰³ "Karşıtlara ayırdılar cisimi ve bu ikisinin işaretlerini ortaya koydular Ayırarak birini diğerinden, buraya bir yandan göksel ateşin (*aitherion*) koydular nazik alevini" Parmenides, *Doğa Hakkında*, VIII/55-56; X/2.

¹⁰⁴ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/256.

¹⁰⁵ Cornford, "Mysticism and Science", 138; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/314.

¹⁰⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 1/315; Zeller, *Grek Felsefesi*, 67.

692 | Aynur Çınar. Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad

Pythagoras'la birlikte antik Batı'ya tamamen yabancı olan bu ruh anlayışı Yunanlılarca önce nefretle karşılanmıştır. Pythagorasçılığın riyazete dayalı düalist ruh anlayışı, maddî yaşama düşkün Yunan toplumunda bir süre marjinal bir anlayış olarak ötelenmiş ve sır dinleri bünyesinde varlığını devam ettirmiştir.¹⁰⁷ Bütün bu muhalefete rağmen, önce pre-Sokratik filozoflarda kademeli olarak, nihayet Platon'dan itibaren Pythagorasçılığın mistik ruh-beden düalizmi Yunan felsefesine hâkim olmaya başlamıştır.¹⁰⁸ Yine Parmenides, Demokritos, Aristoteles, Stoacılar gibi felsefi ekolleri belli ölçüde etkileyen Pythagoras felsefesi, bununla kalmayarak Philo ile Yahudiliğe, kilise babası Clement'le Hıristiyanlığa ve İhvân-ı Safâ ile de İslam düşüncesine sirayet etmiştir.¹⁰⁹ Neticede gerek Orfizm'in gerekse mistik Pythagoras felsefesinin etkilerini pek çok surette kurumsal dinlerde dahi görmek mümkündür.

Sonuç

Pythagoras gerek dinî gerekse felsefi-bilimsel öğretileri ile antik felsefede müstesna bir yere sahiptir. Olimpik-Homerik din anlayışına tepki olarak gelişen Milet geleneğinin aksine, Pythagoras felsefesi belli ölçüde Yunan dininin unsurlarını benimseyen Orfizm temeline kurulmuş ve Hint-İran ve Mısır dinlerinden ödünç aldığı anlayışla çok zengin bir dinî altyapı kurmuştur. Kimilerince Orpheus'la özdeşleştirilen Pythagoras, hakkındaki efsaneler sebebiyle yarı Tanrı olarak da yüceltilmiştir.

Pythagoras felsefesinin en özgün yanı, kuşkusuz, dönem itibariyle Yunan dinî anlayışında yeri olmayan ruh-beden düalizmini benimsemesidir. Felsefesini bilimsel faaliyetlerin yanı sıra arınmayı amaç edinmiş bir yaşam biçimi olarak gören Pythagoras, Orfik dinden edindiği düalist anlayışla bireysel ruhun tanrılaşmasına dayalı kurtuluş fikrini ilke edinmiş, bundan ötürü dinî-felsefi bir hareketin lideri kabul edilmiştir. Bu da Pythagorasçı felsefe okulunu aynı zamanda inisiyeye dayalı dinî bir okul olarak haline getirmiştir.

Pythagoras'ın ruh-beden düalizmine dayalı görüşleri sadece insan ruhuyla sınırlı kalmamış, kozmogoni ve Tanrı anlayışını da şekillendirmiştir. Evrenin yapıtaşını arkhenin maddî bir unsur değil sayılar olduğuna inanan Pythagoras, kozmosun ortaya çıkışını matematiksel ölçü ve denge unsurlarıyla izah etmeye çalışmıştır. Buna göre bütün sayıların temel ilkesi ve ideası kabul ettiği *BİR*, Pythagoras için ilk hareketi başlatan Tanrı olmakla vasıflanmıştır. Adına Monad denen ve sınır, düzen getirmeyi ifade eden *BİR*in karşısına ise, varlığı sınırsız, kuralsız ve kötücül olan *İKİ* yani Apeiron getirilmiştir. Yapısı itibariyle evrensel töz olarak havadan oluşan ve kendisine pneuma denen bu varlık, Monad'ın sürekli onu teneffüs ederek sınırlaması ve sınırladığı alanda kozmosu kurmasıyla engellenmiş, böylece yokluğun karşısına varlık ve hayat çıkarılmıştır.

Antik kozmogoni mitlerinden devşirilerek bilimsel bir felsefeye dönüşen Monad anlayışı, Pythagoras'ın panteist evren ve Tanrı tasavvuru göz önünde alındığında, İlk Sebep olarak ifade edilen Külli Ruh'a tekabül eder. Nitekim Pythagoras felsefesinin sonraki dönem öğrencileri ve yorumcuları da Monad'ı, Tanrı, İyi ve Yüce Ruh, eril niteliğin hâkim olduğu aktif unsur şeklinde açıklamışlardır. Bütün bunlar, Pythagoras felsefesinin seküler bir felsefe olmadığını ve Tanrı Monad'dan gelen bireysel ruhun felsefe yoluyla arınarak yine asıl vatanı olan Külli Ruh'a katılacağı inancı üzerine bina edildiğini göstermektedir.

¹⁰⁷ Jan N. Bremmer, "Soul: Greek and Hellenistic Concepts", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Lindsay Jones (New York: Thompson - Gale, 2005), 12/8542.

¹⁰⁸ Zeller, *Grek Felsefesi*, 60; Cornford, *Sokrates*, 45.

¹⁰⁹ Cudworth, *The True Intellectual System*, 1/22; Cornford, "Mysticism and Science", 138; Guthrie, "Pythagoras", 8/184; Kahn, "Pythagoras", 8/185; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/139.

Kaynakça

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Aetius. *Placita, The Principles of Nature: Text and Commentary*. ed. Jaap Mansfeld - David T. Runia. Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Allen, James P. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Aristoteles. *Protreptikos: Felsefe Yapmaya Çağrı*. çev. Ali Irgat. İstanbul: Afa Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine (Peri Psukhês)*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bayladı, Derman. *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Beekes, Robert- van Beek, Lucian. *Etymological Dictionary of Greek*. 2 vol. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Bremmer, Jan N. "Soul: Greek and Hellenistic Concepts". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 12/8540-8544. New York: Thompson - Gale, 2005.
- Burkert, Walter. *Antikçağ Gizem Kültürleri*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Burnet, John. "Soul (Greek)", *Encyclopædia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 11/737-742. Edinburgh: T - T Clark, 1910.
- Burnet, John. *The Socratic Doctrine of the Soul*. London: Oxford University Press, 1916.
- Burnet, John. *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Claus, David B. *Toward The Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*. New Haven-London: Yale University Press, 1981.
- Cornford, F. M. "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition", *The Classical Quarterly* 16:3/4 (July-October, 1922), 137-150.
- Cornford, Francis M. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. Celâl Şengör - Senem Onan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Cudworth, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe*. 2 vol. London: Printed for Thomas Legg, 1845.
- Çınar, Aynur. "Tarihte Kaybolmuş bir Medeniyet: Etrüskler ve Etrüsk Dini", *Belleter* 84/89 (2020), 43-74.
- Detienne, Marcel. "Dionysos", *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 4/2356-2360. New York: Thompson - Gale, 2007.
- Detienne, Marcel- Alberto Bernabé, "Orpheus", *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 10/6891-6898. New York: Thompson - Gale, 2005.
- Enuma Eliş: Bâbil Yaratılış Destanı*. çev. Selim F. Adalı - Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Erkızan, H. Nur- Çüçen, Abdülkadir. *Antikçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Graves, Robert. *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Griffiths, J. Gwyn. "Some Remarks on the *Enneads* of Gods", *Orientalia* 28/1 (1959), 34-56.
- Guthrie, William Keith C. *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press, 1954.
- Guthrie, William Keith C. *Orpheus and Greek Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Guthrie, William Keith C. "Pythagoras and Pythagoreanism [Addendum I]", *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. 8/181-185. London: Thompson - Gale, 2006).
- Guthrie, William Keith C. *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Halliwell, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

694 | Aynur Çınar. Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad

- Halliwell, Stephen. "Mimesis", *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. 4/252-253. London: Thompson - Gale, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm F. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. çev. Doğan B. Kılınc. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018.
- Kahn, Charles H. "Pythagoras and Pythagoreanism [Addendum 2]". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. 8/185-188. London: Thompson - Gale, 2006.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Kingsley, Peter. *Antik Felsefe Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empedokles Geleneği*. çev. Kenan Kalyon. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Kotwick, Mirjam E. "Reconstructing Ancient Constructions of the Orphic Theogony". *The Classical Quarterly* 64/1 (May 2014), 75-90.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY Yayınları, 2017.
- Luchte, James. *Pythagoras Doctrine of Transmigration: Wandering Souls*. New York: Continuum, 2009.
- Martínez, Alberto A. *The Cult of Pythagoras*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2012.
- Nilsson, Martin P. "Early Orphism and Kindred Religious Movements", *The Harvard Theological Review* 28/3 (July, 1935), 181-230.
- Nock, Arthur Darby. "Orphism or Popular Philosophy?", *The Harvard Theological Review* 33/4 (October, 1940), 301-315.
- Olgunlu, Ali Canip. *Mitos'tan Logos'a Mitlerin Çözümlemesi*. İstanbul: Çalıkuşu Kitap, 2017.
- Parmenides. *Doğa Hakkında (περί φύσεως)*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna – Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Renouf, Peter le Page. *Mısır'ın Ölüler Kitabı*. çev. Erhan Altunay. İstanbul: Onbir Yayınları, 2015.
- Taylor, Thomas. *Iamblichus' Life of Pythagoras or Pythagoric Life*. London: Watkins, 1818.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Zhmud', Leonid. "Orphism and Grafitti from Olbia". *Hermes* 120/2 (1992), 159-168.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 695-711

Din Antropolojisinde Ontolojiye Dönüş: Avrupa Merkezli Miras ile Yüzleşme

Ontological Turn in Anthropology of Religion: Confrontation with European Legacy

Hesna Serra Aksel

Dr. Öğretim Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Hitit University Faculty of Theology, Department of History of Religions
Çorum/Turkey
hesnaserraaksel@hitit.edu.tr orcid.org/0000-0003-4584-4154

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 695-711

Cite as / Atıf: Aksel, Hesna Serra. "Din Antropolojisinde Ontolojiye Dönüş: Avrupa Merkezli Miras ile Yüzleşme [*Ontological Turn in Anthropology of Religion: Confrontation with European Legacy*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/2 (Aralık 2021): 695-711.

<https://doi.org/10.18505/cuid.988231>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Ontological Turn in Anthropology of Religion: Confrontation with European Legacy

Abstract: Criticism of post-modernism and post-colonialism caused to question the mission of anthropology in terms of understanding different societies. Materialist, secular and anthropocentric anthropological approaches based on enlightenment and modern assumptions have faced criticism by many disciplines from philosophy and critical theory to science and quantum theory. Anthropology of religion which is a branch of cultural anthropology is also effected by changes within the broader field of anthropology. The aim of this project is to shed light on the potential of the critical approach, which emerged in anthropology of religion recently and underlined the ontology, to understand religious experiences and practices of different societies. This approach is called *ontological turn*. In this article, first I point out the historical process in anthropology which led to the turn to ontology. Social structuralism and representationalism which played an important role for the formation of anthropology impacted significantly the ways in which anthropology understands nature and human being. According to these assumptions commonly used in anthropology, while human beings try to understand universal and static natural law principles, they create representations about nature. But, for there is only one nature, there must be only one true representation. This attempt to understand nature through representations created the base for the concepts of *belief, knowledge, and mind* of Edward Tylor who was the pioneer of cultural anthropology. While the mind refers to rational capacity of human being, belief is an area of irrational representations that human beings pragmatically need. Religious assumptions and practices are listed under *incorrect* representations. The concept of belief has been frequently used after Tylor as well to understand societies which are located outside of modernity. What ontological turn aims with criticism of conceptual framework is to prevent the domination of Western based reality. Therefore, one of the most emphasized arguments is the multiplicity of reality. This approach of ontological turn is called as taking everything serious. New definitions which are made in a way including the experiences of ethnographic objects mean taking them serious. Acceptance of the concepts by anthropologist in the ethnographic field means acceptance of difference in reality. The act of definition and conceptualizing is the act of creating different realities. In many ethnographic researches, ethnographers choses their concepts before entering to the field. This means that trying to fit differences within existing concepts and confirming the existing thoughts from different perspectives. Understanding ethnographic materials with its own terms or analyzing, explaining or interpreting ethnographic phenomenon by eliminating presumptions was always a concern for anthropology. These questions are asked so commonly that they can be seen as banal questions. The difference of ontological turn is not to ask these questions, but to ask ontological questions as an epistemological approach. The base of this ontological approach is the thought that what forms anthropologists' perspective are not social or cultural but ontological assumptions. Thus, the question to be asked is how anthropologists' assumptions about what the world is can be eliminated. To sum up, the idea of taking everything serious in ontological turn aims to eliminate the hierarchy between the subject and object of ethnography. Instead of seeing ethnography as an object of anthropology through modern categories, ontological turn suggests seeing ethnography as a real source to create new concepts and analytical tools.

Keywords: History of Religions, Anthropology, Anthropology of Religion, Ontological Turn, Representationalism.

Din Antropolojisinde Ontolojiye Dönüş: Avrupa Merkezli Miras ile Yüzleşme

Öz: Postmodernizm ve sömürgecilik sonrası eleştiriler antropolojinin farklı toplumları anlama misyonunun sorgulanmasına neden olmuştur. Aydınlanmacı modernist kabuller üzerinde temellenen materyalist, seküler ve antroposentrik antropoloji yaklaşımları felsefe ve

eleştirel teoriden, bilim ve kuantum fiziğine kadar pek çok disiplin tarafından ciddi eleştirilere maruz bırakılmaktadır. Kültürel antropolojinin içinde yer alan din antropolojisi de daha geniş alanda antropoloji içinde yaşanan gelişmelerden birinci dereceden etkilenmektedir. Bu çalışmanın amacı, din antropolojisinde son dönemde ortaya çıkan ve ontoloji vurgusu yapan eleştirel yaklaşımın, farklı toplumların dinî deneyim ve uygulamalarını anlayabilmek için sunduğu potansiyeli ortaya koymaktır. Bu yaklaşım isimlendirilirken, *ontoloji* kavramı İngilizce'de *turn* (dönüş) kelimesi ile birleştirilerek *ontological turn* (ontolojiye dönüş) ifadesi kullanılmaktadır. Çalışmamızda ilk olarak, antropolojinin kuruluşundan bu yana geçirdiği değişimler ele alınarak, ontolojiye dönüşün üzerine oturduğu temel ortaya konulmaktadır. Antropoloji disiplininin şekillenmesinde önemli rol oynayan sosyal yapısalılık ve Representationalizm'in kabulleri, doğayı ve insanı anlama çabalarını da büyük ölçüde şekillendirmiştir. Antropolojide yaygın kullanıma sahip bu kabullere göre, insan evrensel ve sabit doğa kanunlarına bağlı olan dünyanın işleyişini anlamaya çalışırken, zihninde doğada var olanlar hakkında temsiller oluşturmaktadır. Fakat sadece bir tane doğa olduğuna göre, onun doğru anlaşılmasını ve yansıtılmasını sağlayan temsili de bir tane olmalıdır. Representationalist yaklaşımın, dünyayı temsiller üzerinden anlama çabası kültürel antropolojinin öncülerinden olan Edward Tylor'un *inanç, bilgi ve zihin* gibi kavramlarının arka planını oluşturmaktadır. Zihin insanın rasyonel kapasitesini ifade ederken inanç (belief) insanın pragmatik olarak ihtiyaç duyduğu, fakat temsil ettiğini iddia ettiği gerçekliklerden tamamen bağımsız temsillerin oluşturduğu bir alandır. Dinî kabuller ve pratikler *inanç* başlığı altında toplanarak, doğanın rasyonel ve bilimsel olmayan, dolayısıyla yanlış temsilleri olarak sınıflandırılmış olmaktadır. İnanç kavramı Tylor sonrasında da modernitenin dışında kalan toplulukları ve dinî uygulamaları anlamak için din antropolojisinde sıkça başvurulan bir kavram olmuştur. Ontolojiye dönüşün, kavramsal çerçeveye getirdiği eleştirilerle amaçladığı şey Batı merkezli tek bir realite algısının diğer kültürleri hâkimiyeti altına almasını engellemektir. Dolayısıyla en çok vurgu yapılan şeylerden birisi realitenin birden fazla olabileceğidir. Ontolojiye dönüşün bu yaklaşımı her şeyi olduğu gibi ciddiye alma şeklinde ifade edilmiştir. Muhatapların deneyimlerini ve kullandıklarını da içine alacak şekilde yapılan yeni tanımlamalar muhatapları ciddiye almak anlamına gelmektedir. Antropoloğun, muhatapların dünyayı anlarken kullandığı kavramların farklılığını kabul etmesi onların realitelerinin bizimkinden farklı olduğunu kabul etmesidir. Bu anlamda, tanımlama ve kavram oluşturma eylemi aslında farklı realiteler oluşturmaktır. Etnografik araştırmaların çoğunda, araştırmacı alana girmeden önce kullanacağı kavramları belirlemiş olmakta ve bu kalıplar zihninde iken alana girmektedir. Bu da alan araştırmasında karşılaşılan farklılıkların var olan kavramların içine sığdırılmaya çalışılması ve var olan düşüncelerin farklı açılardan onaylanması anlamına gelmektedir. Etnografik materyalin kendi kavramları ile anlaşılması veya etnografik fenomenlerin analiz edilmesi, açıklanması veya yorumlanmasını sınırlayan ön kabullerin bertaraf edilmesi gibi konular her zaman antropolojinin gündeminde olmuştur. Hatta bu sorular o kadar yaygın olarak sorulur ki sıradan sorular olarak görülebilmektedir. Dolayısıyla ontolojiye dönüşün farkı bu soruları sorması değil, bu sorulara yaklaşırken epistemolojik problemleri çözmek için ontolojik sorular sormasıdır. Bu anlayışın benimsenmesindeki sebep antropoloğun bakış açısını şekillendiren şeyin sosyal veya kültürel etkiler değil ontolojiye dair kabullerinin olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla sorulması gereken soru da bir antropoloğun dünyanın ne olduğu konusundaki kabullerini nasıl bertaraf edebileceği hakkında olmalıdır. Sonuç olarak, ontolojiye dönüşün her şeyi olduğu gibi ciddiye alma fikri, etnografinin konusu olanlar ile etnografik verileri analiz edenler arasındaki hiyerarşiyi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Modern kategoriler aracılığı ile etnografiyi antropolojik analizlerin objesi olarak görmek yerine, yeni kavram ve analiz teknikleri oluşturmak için gerçek kaynak olarak görmeyi önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Antropoloji, Din Antropolojisi, Ontolojiye Dönüş, Representasyonizm.

Giriş

Antropoloji, son elli yıldır sömürgecilik tarihi ile olan ilişkileri ile yüzleşmeye çalışmakta ve Batı dışında kalan toplulukları anlama misyonunu yeniden gözden geçirmektedir. Bu süreçte modernist kabuller üzerinde temellenen materyalist, seküler ve antroposentrik antropoloji yaklaşımları felsefe ve eleştirel teoriden, bilim ve kuantum fiziğine kadar pek çok disiplin tarafından ciddi eleştirilere maruz bırakılmaktadır. Sosyo-kültürel antropolojinin alt dallarından olan din antropolojisi de daha geniş alanda antropoloji içinde yaşanan gelişmelerden birinci dereceden etkilenmektedir. Bu eleştirilerin ışığında, insanların ve toplumların dinî deneyimlerini, Avrupa ve Amerika merkezli kategorilerin hegemonyasından kurtarıp, kendi gerçekliklerine daha uygun şekilde yansıtılabilmek için alternatif etnografi ve tarih yazımı metotlarına ihtiyaç duyulmaktadır.¹

Son 15 yılda sosyo-kültürel antropoloji içinde, Gilles Deleuze (öl. 1995), Bruno Latour, Philippe Descola ve Eduardo Viveiros de Castro gibi teorisyenler farklı ve ölçülemez dünyalar fikrine olumlu yaklaşımları artırmış ve radikal ötekilik (radical alterity) fikrini canlandırmıştır. Bu bakış açısına göre, insanlar, perspektifler, fikirler ve varlıklar sadece kültürel veya sosyolojik olarak birbirinden farklılaşmış diye düşünülemez; onlar birbirinden ontolojik olarak farklılaşmışlardır. Ontolojiye yapılan bu vurgu, farklı ama gerçek, keşfedilmeyi bekleyen dünyaların varlığını tartışmakta, bu çoklu varlığı anlamayı antropolojinin hedefi olarak önelemektedir.²

Önerilen değişimin radikalliğini ifade etmek için, *ontoloji* kavramı İngilizce'de *turn* (dönüş) kelimesi ile birlikte kullanılmakta (linguistic, cultural ve affective turn'de de olduğu gibi) ve bu yaklaşım ontological turn (ontolojiye dönüş) şeklinde isimlendirilmektedir. İlk defa ontoloji kavramını kullanan Viveiros de Castro, Amazonlarda yaşayan Amerikan yerlileri ile çalışırken, onların ontolojilerinin Batılı topluluklardan farklı olduğunu ve kendi ontolojik tanımlarını yapmaya hakları olduğunu vurgulamıştır.³ Antropolojideki ontolojiye dönüş için ilk direkt argüman ise *Thinking through Things*' de Amiria Henare, Martin Holbraad ve Sari Wastell tarafından yapılmıştır.⁴

Antropologlar uzunca bir süre toplumların pratiklerini ve deneyimlerini anlamak için belirli kavramlara dayanmışlardır. Görünürde bir isim altında toplanan bu deneyimler ve uygulamalar etnografik ve etnolojik metinlere bir bütünlük sağlamaktaydı.⁵ Örneğin, mana ve tabu gibi kavramlar evrensel deneyimler varsayacak şekilde şekillendiriliyordu ancak bu bütünlüğü etnografik araştırmalarda bulmak mümkün olmamaktaydı. Dahası, analiz için kullanılan kavramlar ve paradigmlar Avrupa merkezli olduğundan Avrupa dışında kalan toplulukların deneyimleri ancak modernitenin kalıplarına uydurularak anlaşılabilmekteydi. Örneğin, 1855'de Bengal ve Bihar'ın kabilesi olan Santal, sömürgeci İngiliz güçlerine karşı isyan ettiği, tanrıları Thakur adına hareket ettiği inanimaktaydı. Fakat bu olayın tarihi, Avrupa'nın kodları ve protokolleri ile yazıldığında Thakur'un isyandaki merkezi rolü ortadan kaldırılmıştır. Tarih ve antropoloji disiplinin sınırları içinde bu isyanı anlatırken yapılabilecek en iyi şey insanların dinî inançlarını merkeze alarak özneliği tanrı Thakur'a değil insanlara vermek olmuştur. Bu da olayın Santal insanları tarafından nasıl algılandığını göz ardı ederek,

¹ Ülkemizde ilahiyat alanında din antropolojisi üzerine yapılmış en çok bilinen çalışma Prof. Dr. Ali Coşkun tarafından editörlüğü yapılan *Din Antropolojisi* isimli eserdir. Bk. Ali Coşkun, *Din Antropolojisi*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.

² Henrik Erdman Vigh and David Brehm Sausdal, "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn", *Anthropological Theory* 14/1 (2014), 50.

³ Eduardo Viveiros de Castro, "Zeno's wake: of lies, beliefs, paradoxes and other truths", *Common Knowledge* 17 (2011), 128-145.

⁴ Amiria Henare, Martin Holbraad and Sari Wastell, *Thinking through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically* (New York: Routledge, 2007).

⁵ Andrew Brandel and Swayam Bagaria, "Plotting the field: Fragments and narrative in Malinowski's stories of the baloma", *Anthropological Theory* 20/1 (2019), 30.

tanrılarını kültürün bir ögesi veya bilimsel olmayan bir inancın söylemine indirgemek anlamına geldiğinden, Santal insanların deneyimleri Avrupalı terimlerle açıklanarak modernize edilmiş olmaktadır.⁶ Diğer bir ifade ile antropologlar uzun soluklu alan araştırmaları yaparak topladıkları etnografik materyalleri analiz ederken kendi kategorilerini muhataplarının üzerine empoze etmektedirler.⁷

Antropolojinin farklı kültürleri aslına uygun şekilde yansıtabilmesine engel teşkil edecek bu teorik ve metodolojik problemler, Postkolonyal teori, postmodernizm ve feminizm tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Antropoloji içinde giderek daha fazla ilgi gören ontolojiye dönüş düşüncesi de bu eleştirel mirası devralmıştır ve bunu etnografik olarak oluşturulan kavramlara ve teorilere uygulamayı amaçlamaktadır. Ontolojiye dönüş bu eleştirel mirasın üzerinde yükselmiştir ancak postmodern dönemin eleştiri odaklı atmosferinin oluşturduğu belirsizlik hissinden farklı olarak, var olanın eleştirisinin yanında yeni kavram ve metotlar sunmayı öne çıkarmaktadır.⁸ Dahası ontolojiye dönüş, eleştirel düşüncenin kendi kavramsal çerçevesini de birden fazla realite düşüncesini ifade edebilecek bir metodolojiye izin verecek şekilde eleştiriye tabi tutması gerektiğini savunmakta ve bu yönü ile eleştirel geleneklerden ayrılmaktadır. Ancak bu ontolojiye dönüşün, sınırları net şekilde belirlenmiş bir teorisinin veya metodolojisinin var olduğu anlamına gelmemektedir. Ontolojiye ilgi duyan pek çok antropolog konuya farklı açılardan yaklaşarak ontolojiye dönüşün nasıl olması gerektiği sorusuna cevap aramaya devam etmektedir.

Bu eleştirel yaklaşımın isimlendirilmesinde ontoloji kavramının tercih edilmesindeki amaç, felsefi metinler oluşturmak değil normatif olarak kabul gören teorileri ve kavramları etnografik paradokslara maruz bırakarak yeniden gözden geçirilmelerini sağlamaktır. Örneğin, antropolojinin temel kategorilerini oluşturan *sosyal* veya *insan* gibi kavramların dahi, modernizmin kendisine has ontolojik kabulleri çerçevesinde şekillenmiş olduklarından, yeniden gözden geçirilmeleri gerektiği tartışılmaktadır. Dolayısıyla, isimlendirmenin oluşturduğu ilk çağrışımın aksine, ontolojiye dönüş, gerçeğin ne olduğu, doğanın aslı veya benzer metafizik konularda sorular sormamaktadır. Amaç, epistemolojik sorunları çözmeye yönelik ontolojik sorular soran metodolojik bir yaklaşım ortaya koymaktır çünkü antropolojide epistemolojinin ontoloji hakkında olması gerektiği düşünülmektedir.⁹ Kavramsal çerçevede amaçladıkları radikal değişikliklerin, etnografik araştırmalarda karşılaşılan her şeyin olduğu gibi ciddiye alınması anlamına geldiğini savundukları için "taking things seriously" (şeyleri ciddiye alma) ibaresi akımın meşhur ifade şekillerinden birisi olmuştur.¹⁰ Her şeyi olduğu gibi ciddiye alma fikri, etnografinin konusu olanlar ile etnografik verileri analiz edenler arasındaki hiyerarşiyi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Modern kategoriler aracılığı ile etnografiyi antropolojik analizlerin objesi olarak görmek yerine, yeni kavram ve analiz teknikleri oluşturmak için gerçek kaynak olarak değerlendirmeyi önermektedir.

Bu çalışmanın amacı din antropolojisinde ontolojiye dönüşün, farklı toplumların dinî deneyim ve uygulamalarını modernist ve sömürgeci zihniyetin tek tipleştirici ve indirgemeci yaklaşımlarına düşmeden anlayabilmek için sunduğu potansiyeli ortaya koymaktır. İlk olarak, antropolojinin Edward Tylor (öl. 1917)'dan bu yana geçirdiği değişim süreçleri özetlenerek ontolojiye dönüşün üzerinde şekillendiği temel ortaya konulmuştur. Ardından ontolojiye dönüşü savunanların, özellikle Viveiros de Castro ve Martin Holbraad gibi öncülerin, yaygın bir şekilde kabul görmüş antropolojik kabullere getirdiği en önemli eleştirilere değinilerek ontolojiye dönüşün oluşturmayı amaçladığı değişim irdelenmiştir. Son olarak da daha geniş

⁶ Greg Anderson, "Retrieving the Lost Worlds of the Past", *The American Historical Review* 120/3 (2015), 788.

⁷ Casper Bruun Jensen, "New ontologies? Reflections on some recent 'turns' in STS, anthropology and philosophy", *Social Anthropology* 25/4 (2017), 528.

⁸ Martin Holbraad and Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn: Anthropological Exposition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 285-288.

⁹ Holbraad and Pedersen, *The Ontological Turn: Anthropological Exposition*, 4.

¹⁰ Moretn Axel Pedersen, "Anthropological Epochés: Phenomenology and the Ontological Turn", *Philosophy of the Social Sciences* 50/6 (2020), 636.

çerçevede sosyo-kültürel antropolojide ilgi gören ontolojiye dönüşün din antropolojisi için doğuracağı sonuçların daha iyi anlaşılabilmesi için Şamanizm örneğinin Viveiros de Castro'nun çalışmaları ışığında nasıl değerlendirilebildiği ele alınmıştır.

Netice itibarıyla, ontolojiye dönüş, henüz yeterli teorik ve metodolojik olgunluğa ulaşmamış olmakla beraber, toplumlar arası ve dinler arası farklılıkları anlamaya dair yapılacak çalışmaları Avrupa-Amerika ekseninden kurtarma noktasında önemli katkılarda bulunabilecek bir düşünme şeklidir denilebilir. Toplumların ve dinlerin farklılıklarını ontolojik seviyede düşünüp kabul etmek, bu yaklaşımın diğer eleştirel düşünme şekillerinden ayrıldığı en önemli noktadır. Hem etnografik olarak temellendirilen hem teorik olarak dinamik ve disiplinlerarası potansiyele sahip olan ontolojiye dönüş fikri antropologlar tarafından önemli ölçüde kabul görmüştür. Ontoloji, antropoloji içinde düşünceler ve kavramlardan, eşyalar ve toplumlara kadar her şeyi anlamak için kullanılan en popüler kavram haline gelmiştir.¹¹

1. Ontolojiye Dönüşü Hazırlayan Tarihsel Süreç

17. yüzyıldan itibaren bilimde ortaya çıkan gelişmeler insanın kendisini nasıl anlaması gerektiğine dair sorulara verilen cevaplarda radikal değişikliklere neden olmuştur. Fizik, biyoloji ve mekanik gibi alanlarda yaşanan gelişmelerin ışığında insanın da bilimsel ölçütlerle değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusu gündeme gelmiştir. Immanuel Kant (öl. 1804) beşeri bilimlerin teleolojik bir karaktere sahip olduğu için bilimde kullanılanlardan farklı değerlendirme formlarına ihtiyacı olduğunu savunmaktaydı. İnsan gözlem yaparken, hatta kendi düşüncelerini değerlendirirken temsiller (representations) üretme kapasitesi ile diğer varlıklardan ayrılmaktaydı. Kant bu vurgusuyla insanın dünyayı bilmesi ve temsiller oluşturması hakkındaki sorulara dikkat çekmiştir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli nitelik olarak temsiller beşeri bilimlerin, özelde antropolojinin, ana tartışma konuları arasına girmiştir.

Modernitenin en önemli bilimsel paradigmaları olan deneysellik ve rasyonellik ile ilişki içinde gelişen sosyal yapısalcılıkta, doğayı veya insanı anlama çabalarında temsiller önemli bir yer edinmiştir. Buna göre insan, evrensel ve sabit doğa kanunlarına bağlı olan dünyanın işleyişini anlamaya çalışırken, zihninde doğada var olanlar hakkında temsiller oluşturmaktadır. Dinî deneyimler anlaşılırken de belirli objeler, mekanlar ve uygulamalar temsil ettikleri üzerinden ele alınmaktadır.¹² Fakat insanların veya toplumların oluşturduğu temsillerin birbirinden farklı olması açıklanması gereken bir durumdur. Sadece bir tane doğa olduğuna göre, onun doğru anlaşılmasını ve yansıtılmasını sağlayan temsili de bir tane olmalıdır.¹³ Diğer bir ifade ile oluşturulan temsiller doğanın kanunları ile ya eşleşebilmekte ya da doğayı yanlış temsil etmektedir. Doğru temsiller oluşturma kapasitesi ayrıcalıklı olarak Aydınlanmacı bilimsel çalışmalara verildiğinden Batı'nın dışında kalan toplumların oluşturduğu temsiller doğanın yanlış anlaşılması ve gerçeklerin çarpıtılması olarak görülmüştür. Buna göre, din de insanların doğa olaylarını ve kendi ihtiyaçlarını yanlış temsiller üzerinden anlamaya çalışması ile ortaya çıkmıştır.

Representasyonist (temsilci/simgesi) yaklaşımın dünyayı temsiller üzerinden anlama çabası, kültürel antropolojinin öncülerinden Tylor'un *inanç, bilgi ve zihin* gibi kavramlarının da arka planını oluşturmaktadır. Zihin bilimsel düşünmenin objesi olan fikirlerin muhafaza edildiği, temsillerin üretildiği ve tüketildiği yerdir; insanın rasyonel kapasitesini ifade

¹¹ Vigh and Sausdal, "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn", 50.

¹² Kutsal mekanların sembolik yönleri ile insanın psikolojik yapısını nasıl şekillendirdiğine dair "Emotional Attachment to Sacred Spaces: A Contribution to a Neglected Area in Psychology of Religion" isimli makalesinde Gültaş sembolik temsillerin din bilimlerinde oynadığı önemli rolün görülebilmesi için güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bk. Fatümetül Zehra Gültaş, "Emotional Attachment to Sacred Spaces: A Contribution to a Neglected Area in Psychology of Religion", *Erzincan University Journal of Social Sciences Institute* 13/1 (2020).

¹³ Pickering Andrew, "The ontological turn: Taking different worlds seriously", *Social Analysis* 61/2 (2017), 136.

etmektedir. İnanç ise insanın pragmatik olarak ihtiyaç duyduğu, fakat temsil ettiğini öne sürdüğü gerçekliklerden tamamen bağımsız temsillerin oluşturduğu bir alandır.¹⁴ Sonuç olarak dinî kabuller ve pratikler *inanç* başlığı altında toplanarak, doğanın rasyonel ve bilimsel olmayan, dolayısıyla yanlış temsilleri olarak sınıflandırılmaktadır. İnanç kavramı Tylor sonrasında da modernitenin dışında kalan toplulukları ve dinî uygulamaları anlamak için din antropolojisinde sıkça başvurulan bir kavram olmuştur.

Representasyonalizme getirilen eleştirilerin 1980'ler ve 1990'larda oluşturduğu krizde fenomenoloji bir çıkış olarak görülmüştür. Ancak fenomenoloji de linguistiğe dönüş ile önemli eleştirilere maruz kalmıştır. Linguistiğe dönüşün din bilimlerindeki en önemli teorisyenlerinden kabul edilen Jonathan Smith (öl. 2017), Rudolf Otto (öl. 1937)'nin *numinos* ile karşılaşması veya Mircade Eliade (öl.1986)'nin *kutsalın hiyerofanisi* anlayışının yerine, dini, insanın kognitif kapasitesi aracılığı ile dili kullanarak bir dünya görüşü oluşturma eylemi olarak anlamayı önermiştir. Smith, din fenomenolojisindeki yaklaşımları, evrensel bir metafizik alan hayal ederek ve köktenci bir yaklaşım kullanarak dinin tarihsel süreçle ve güç dengeleri ile olan bağımlı ikincilleştirdikleri için eleştirmiştir. Buna göre, din, aşkına ait alandan gelen kutsalı deneyimleme şekli değil insanın kognitif kapasitesi aracılığı ile tarihsel süreçte oluşturduğu bir kategoridir. Eliade gibi Smith de Hıristiyan uygulamaları ve Hıristiyan olmayanların uygulamaları arasında temelde bir fark olmadığını savunarak ilkel-medeni şeklindeki sömürgeci kategorileri eleştirmiştir. Eliade *ilkel*/kabul edilen dinler ile Hıristiyanlık arasında ontolojik bir süreklilik göreyerek hepsinin aynı aşkın dinî deneyimden kaynaklandığını savunurken, Smith bütün dinleri insan düşüncesinin bir formu olarak görmekteydi. Eliade bütün insanların ilkel olanı özlediğini savunurken Smith, Kantçı bir söylemi takip ederek rasyonel subjektif anlayışını devam ettirmekteydi. Bütün dindarları Kantçı rasyoneller seviyesine taşıyarak içinde buldukları durumlar üzerinde düşünen linguistik özneler haline getirmişti.¹⁵

Smith'in, modernitenin hiyerarşik kategorileştirmesine ve evrensel sabiteler düşüncesine karşı çıkışı, din bilimlerinde linguistiğe dönüşün en önemli başarılarından birisidir. Ancak Smith, kendisinden sonra gelen ve yine linguistik bir yaklaşıma sahip oldukları kabul edilen postyapısalcılar tarafından, dinî fenomenleri dil gibi sembolik sistemlere indirgeyerek Aydınlamacı seküler zihniyetin dini bir düşünme şekli olarak gören yaklaşımını devam ettirmekle eleştirilmiştir.

Son elli yılda giderek artan postyapısalcı çalışmalar ile birlikte sosyo-kültürel antropologlar *discourse'a* (özellikle Michel Foucault ile özdeşleşen ve dil-güç denklemini ifade eden bir kavram) yönelmiştir. Bu çalışmaların en önemlilerinden birisi Talal Asad'ın kültürel antropolojinin Amerika'daki en önemli temsilcilerinden kabul edilen Clifford Geertz'e (öl. 2006) yönelttiği eleştirilerdir. Dini, inanç temelinde değil anlam kodlarını taşıyan semboller sistemi olarak gören Geertz, Asad tarafından sembolizme aşırı vurgu yaparak dinin sosyal, tarihsel ve politik bağlamını önemsizleştirmekle suçlanmıştır. Postyapısalcı yaklaşımla uyumlu şekilde Asad, dinin her türlü kültürler üstü tanımına veya kökenine karşı çıkmıştır. Asad'a göre, dinin yapısal elementleri ve ilişkileri tarihsel bağlama özgü olduğu için ve tanımlama eyleminin kendisi tarihsel bağlamdan ve linguistik araçlardan bağımsız olmadığı için dinin evrensel bir tanımı yapılamamaktadır.¹⁶

Postyapısalcılığın ve postmodernizmin antropolojinin temel yaklaşımlarını problemli hale getirmesi yeni kavramsal ve metodolojik yaklaşımlara olan ihtiyacı da artırmıştır. Antropolojiye getirilen eleştiriler genel olarak ontolojiye dönüşü hazırlayan sürecin bir parçası olarak görülebilir ancak temel alınan en önemli iki isim Roy Wagner (öl. 2018) ve Marily

¹⁴ Edward Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 1 (New York: Holt 1889).

¹⁵ Jonathan Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 308.

¹⁶ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), 29.

Strathern'dir. *The Invention of Culture*'da Wagner antropologların ve yerlilerin kültürel şartlar anlamında eşit muamele görmesi gerektiğine dair radikal görüşü ortaya koyan ilk antropologlardandır. Antropologların başka bir kültüre kendi terimleri aracılığı ile ulaşma çabasını "relative objectivity" (göreceli objektiflik) olarak isimlendirmiştir. Eğer antropoloğun epistemolojik dili kullanma noktasında yerliden bir üstünlüğü olmadığını kabul edersek ne olur sorusunu sormuştur. Bu, daha sonra ontolojik dönüş içinde ortaya çıkan, eğer yerel düşünceleri ciddiye alırsak ne olur sorusu ile aynı anlama gelmektedir.¹⁷ Marilyn Strathern ise *The Gender of the Gift* isimli kitabında, Papua Yeni Gine'deki insanlar için bir anlam ifade etmeyen Marxist kategorilerin onların üzerine empoze edilerek sorunlarının çözülmeye çalışılmasını eleştirmiştir. Strathern, Malenesian kadınların problemlerinin tanımlanmasının Batılı sosyal teoriler perspektifinden değil bu kadınların kendi dünyaları içinden yapılması gerektiğini savunmuştur.¹⁸ Ontoloji kavramı ilk olarak Viveiros de Castro'nun çalışmalarında karşımıza çıksa da Wagner ve Strathern'in ortaya koyduğu eleştirel yaklaşımlar antropolojiyi ontolojik dönüşün savunduğu noktaya taşıyan öncü adımlardandır.

Ontolojiye dönüş eğilimi sadece antropoloji içinde değil daha geniş alanda farklı disiplinlerde gerçekleşen kırılmalardan da etkilenmiş olup tek bir entelektüel bağlam ile sınırlanamamaktadır. Bunlardan birisi, 1970'lerde özellikle fizikte ortaya çıkan gelişmelerin klasik Newton materyalizminin doğanın bütün fenomenlerini anlamak için yeterli olmayacağını ortaya koymasındır. Kuantum seviyesinde ışık ve elektronlar gibi fenomenlerin sabit ve özsel niteliklerinin olmadığını ortaya konulması maddenin dahi objektif olarak bilinebilir ve gözlemlenebilir olmadığını kabulü anlamına gelmektedir. Buna göre, örneğin ışık belirli şartlar altında partikül, başka şartlar altında dalga olarak gözlemlenebilmektedir. Bu da Kuantum seviyesinde yapılan deneylerde nesnelerin gözlemci insan zihninden bağımsız var olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁹

Kuantum seviyesinde yapılan bu analizler insanın bedeni gibi deneyimlerinin ve pratiklerinin de özünde akışkan, esnek ve koşullu olarak kabul edilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu kuantum seviye analizler kabul edilince tarih ve antropolojide kullanılan analitik kavramların neden problemleri olduğunu anlamak da kolaylaşmaktadır. Problemin kaynağı başka ilişkiler ağında ortaya çıkan dinamik realiteleri, Batı toplumunda üretilen sabit kategoriler aracılığı ile anlamaya çalışmamızda yatmaktadır. Kuantum seviyesindeki bu keşifler Kartezyan mantığının sadece doğa bilimlerinde değil sosyal bilimlerde de sorgulanmasına neden olmaktadır.

Karl Marx (öl. 1883), Antonio Gramsci (öl.1937), Friedrich Nietzsche (öl.1900) ve Martin Heidegger (öl.1976)'den etkilenen bir grup teorist direk veya dolaylı olarak liberal modernitenin insan bilimlerinde karşımıza çıkan ontolojik faraziyelerini sorgulamıştır.²⁰ Örneğin, Foucault bütün sosyal gerçeklerin üzerine inşa edildiği, her türlü sosyal ilişkiden önce ve bağımsız olarak var olan evrensel insan doğasına dair kabulleri eleştirmiştir. Foucault hayatın ve insanın kendilerini oluşturan tarihsel şartlardan, dil ve güç ilişkilerinden önce düşünülmeceğini savunarak evrensel insan doğası kabulüne karşı çıkmıştır. Bu da insanın, belirli tarihsel bağlamların kendisine has ilişkilerinin üretimi olarak görülmesine neden olmuştur.²¹

Bu yaklaşım, sosyal determinist olmakla eleştirilirken, modern bilgi üretiminin tamamen antroposentrik olduğu gerçeğini de gözler önüne sermektedir. İnsan merkezli alınmasını eleştiren bu posthümanist yaklaşım, ekoloji, nörobilim ve dijital teknoloji çalışmalarında ortaya çıkan yeni gelişmelerle de desteklenmiş ve tamamen antroposentrik olan modern bilgi

¹⁷ Roy Wagner, *The invention of culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 2-3.

¹⁸ Marilyn Strathern, *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia* (Berkeley: University of California Press, 1988).

¹⁹ Anderson, "Retrieving the Lost Worlds of the Past", 804.

²⁰ Anderson, "Retrieving the Lost Worlds of the Past", 804.

²¹ Fiona Bowie, "Anthropology of Religion", In *the Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. by Robert Segal (Cornwall UK: Blackwell Publishing, 2020), 314.

üretim şekilleri problemli hale getirilmiştir.²² Posthumanist eleştiriler neomateryalizm ile de iç içe geçerek insanı, sürekli oluş halinde olan, insan ve insan dışı etmenlerin bir araya gelmesiyle oluşan ilişkilerin bedenlenmiş şekli olarak anlamaktadır. Özellikle, antropolojideki ontolojiye dönüşün felsefi temellerini oluşturan Deleuze ve Guattari, her şey gibi insanı da sürekli değişim halinde olan farklı mevcudiyetlerin bir araya gelişleri (nomadic assemblages) olarak görmektedirler.²³ Ontolojiye dönüş, Deleuze ve Guattari'nin bu bakış açısını kullandığından posthumanist ve neomateryalist bir yaklaşım olarak da nitelendirilmektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse, postmodernizmin ve feminizmin modern kategorilere getirdiği eleştiriler ve sosyal teoride posthumanizm ve neomateryalizmin antroposentrizm karşıtı yaklaşımı antropolojide ontolojiye dönüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda, ontolojiye dönüş, antropolojiyi insan düşüncesinin çalışılmasına odaklanan felsefenin etkisinden kurtarmaya çalışmakta ve insanın zihne indirgenmeden bir bütün olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

2. Ontolojiye Dönüşün Kavramsal Eleştirileri

Ontolojiye dönüş, modernitenin kabulleri ile örtüşmeyen farklı toplumlara ait farklı gerçekliklerin araştırılmasında kullanılan metotların ve kavramsal çerçevenin nasıl şekillenmesi gerektiğini tartışırken, aynı zamanda realitenin kendisine dair kabullerin de yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Tarihsel ve etnografik kayıtlar insan deneyimlerinin oldukça çeşitli ontolojilere dayandığını göstermektedir. Antropoloji disiplini içinde yapılan kültürün tercüme edilmesi faaliyetleri esnasında kaybolan bütün geçmişi kendi ayrı dünyasında kendi ontolojik terimleriyle anlayabilecek bir tarih yazımına ihtiyaç duyulmaktadır. Modernite dışında kalan her hayat tarzı kendi ontolojik faraziyelerine, varlığa dair kendi kabul görmüş temellerine ve tanımlarına sahiptir. Yaygın olarak kullanılan kategoriler ve kavramlar modernite dışında kalan hayatların hepsinin *objektif* realite standartlarına göre belirlenen tek bir evrensel hayat formu içinde deneyimlendiğini farz etmemizi istemektedir.²⁴

Ontolojiye dönüşün en önemli temellerinden birisi realitenin birden fazla olabileceğini kabul etmesidir. Ontolojiye dönüşte istenen şey, perspektif değiştirmeye ve daha radikal bir terminoloji geliştirmeye açıktır. Büyü uygulamalarını düşündüğümüzde, Batı'da eğitim almış pek çok sosyal bilimcinin günlük hayatında taşlar veya sopalarla gelecek hastalıkları ve belaları tahmin edebilecek ruhlar yer almamaktadır. Taşların ve sopaların geleceği tahmin etmek için kullanılabilen aletler olduğu bir sosyal ortamda Batılı antropologlar bu tanımlamaları hatalı olarak sınıflandırmamalı ve onları bir ruhu yönetmek için kullanılan taşlar ve sopalar olarak *görüyorlar*, *inanıyorlar* veya *kabul ediyorlar* şeklinde tanımlamamalıdır. Holbraad'a göre, eğer antropologlar ontolojiye dönüşe sadık kalmak istiyorlarsa kendi kavramlarını karşılaştığı yeni bilgiler ışığında güncellemelidirler. *Taşlar ve sopalar bir ruhu çağırabilir* şeklindeki yeni bilgi, taşların ve sopaların bir ruhu çağırma kapasitesini de içine alacak şekilde tanımlanması ile sonuçlanmalıdır. Burada önemli olan bir objenin neyi temsil ettiği veya ne olduğuna inanıldığı değil, nasıl tanımlandığıdır; çünkü nasıl tanımlandığı onun ne olduğu ile aynı şeydir.²⁵

Viveiros de Castro, inanç, bakış açısı veya dünya görüşü gibi sınıflandırmalara modernitenin karşıtı olarak görülen rasyonel olmayan düşünceleri ima ettiği için karşı çıkmıştır. Viveiros de Castro, antropologlara tek bir dünyayı farklı açılardan görmekten, tamamen farklı

²² Anderson, "Retrieving the Lost Worlds of the Past", 804.

²³ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

²⁴ Anderson, "Retrieving the Lost Worlds of the Past", 789.

²⁵ Akos Sivado, "Ways to Be Understood: The Ontological Turn and Interpretive Social Science", *Philosophy of the Social Science* 50/6 (2020), 569.

realiteler görmeye geçmeyi önermektedir.²⁶ Örneğin, hayatı büyü, sihir ve doğaüstü varlıklarla yönetmeye çalışan bir kabile ile çalışan antropolog bu uygulamaları da realitenin bir versiyonu olarak kabul etmelidir.²⁷ Bu belirli bir topluluğun, örneğin Viveiros de Castro'nun çalıştığı Amerika yerlilerinin, söylediği veya yaptığı şeye inanmaktan farklıdır; çünkü bir yerel düşünceye inanmak veya inanmamak onu bir inanç sistemi olarak görmeyi ifade eder. Asıl mesele ise bu yerel düşünceyi fikir belirtebilen konumuna yükseltebilmektir.²⁸

Anlaşıldığı üzere, ontolojiye dönüşün *inanç* kavramına getirdiği eleştiri Representasyonizm'e karşı kavramsal anlamda ortaya koyduğu en önemli eleştirilerden birisidir. İnanç, Tylor'un 1871'de yayımlanan *Primitive Culture* isimli eserinden bu yana toplumların ve insanların farklılıklarını antropolojik olarak anlamlandırmak için kullanılan en merkezi kavram olmuştur.²⁹ Holbraad ve Pedersen *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* isimli kitaplarında inanç kavramını kullanmaktan kaçınmanın ontolojiye dönüşün en önemli amaçlarından birisi olduğunu vurgulamaktadır. Her ne kadar inanç kavramının kullanımıyla antropolog kendisinininkine uymayan temsil şemalarını tutarsızlığa düşmeden tanımlayabiliyor olsa da kültürler arası farkları inanç kavramı ile karakterize etmek epistemolojik olarak bir asimetri oluşturarak onları itibarsızlaştırmak veya ciddiye almamak anlamına gelmektedir. Diğer bir ifade ile inanç olarak isimlendirdiğimiz şey tam olarak ciddiye alamadığımız veya kabul edemediğimiz bir bakış açısını ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁰ Birisinin veya bir grubun bir şeye inandığını ifade eden bir antropolog bu şekilde bir taraftan kendisini onlardan uzak tutarken diğer taraftan da aradaki farklılıkların sebebinin o kişi veya grubun realiteden uzaklaşması olduğunu ima etmektedir. Bu aynı zamanda muhatapları kabul edilemez bir alana hapsetmek anlamına gelmektedir. Örneğin, eğer inanç kavramı olmasaydı antropologlar, şaman metamorfozuna dair uygulamaları anlatırken bunların sübjektif inançlar olduğunu ima etmek için inanç sınıflandırmasını kullanamayacaklar ve anlatılarında şamanların metamorfoz geçirdiğini ve ruhlar alemine eriştiğini söylemek zorunda kalacaklardı.³¹

Ontolojiye dönüş bu problemi çözmek için, her şeyi olduğu gibi ciddiye almayı (taking things seriously as they are) önermektedir. Diğer bir ifadeyle, muhatapların deneyimlerini ve kullanımlarını da içine alacak şekilde yapılan yeni tanımlamalar muhatapları ciddiye almak olarak ifade edilmiştir.³² Eğer antropolog, muhatapların dünyayı anlarken kullandığı kavramların farklılığını kabul ederse bu onların realitelerinin bizimkinden farklı olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu anlamda, tanımlama ve kavram oluşturma eylemi aslında farklı realiteler oluşturmaktır. Etnografik araştırmaların çoğunda, araştırmacı alana girmeden önce kullanacağı kavramları belirlemiş olmakta ve bu kalıplar zihninde iken çalışmaya başlamaktadır. Bu da alan araştırmasında karşılaşılan farklılıkların var olan kavramların içine sığdırılmaya çalışılması ve antropoloğun kabullerinin farklı açılardan onaylanması demektir. Örneğin, İspanyollar ve Amerikan yerlileri ilk karşılaştıklarında, İspanyollar yerlilerin bir insan ruhu olup olmadığını araştırırken, yerliler İspanyolların insan bedenine sahip olup olmadığını anlamaya çalışmıştır; çünkü her iki taraf insanı farklı tanımlamıştır.³³ Alan araştırmasına başlamadan önce var olan kabuller alanda karşılaşılan bu tanımlama farklılıklarının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla yapılan çalışma söz konusu toplumda ne olduğunun

²⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *Zeno and the art of anthropology: Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths*, Symposium: Comparative Relativism: Common Knowledge 17/1 (Durham: Duke University Press, 2011).

²⁷ Sivado, "Ways to Be Understood: The Ontological Turn and Interpretive Social Science", 568.

²⁸ Martin Holbraad, "Turning a corner: Preamble for "The relative native" by Eduardo Viveiros de Castro", *HAU Journal of Ethnographic Theory* 3/3 (2013), 490.

²⁹ Edward Tylor, *Primitive Culture: researches into the mythology, philosophy, religion, art and custom* (London: John Murray, 1871).

³⁰ Holbraad and Pederson, "The Ontological Turn: An Anthropological Exposition", 184-193.

³¹ Mark Risjord, "Anthropology without Belief: An Anti-representationalist Ontological Turn", *Philosophy of the Social Sciences* 50/6 (2020), 592-594.

³² Vigh and Sausdal, "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn", 51.

³³ Kenichi Tani and Kosuke Sakai, "Realizing the existence of blind spots in the 'West': A systems-theoretical perspective", *Anthropological Theory* 20/4 (2020), 441.

ortaya konulmasından çok antropoloğun kafasında zaten var olan kategorilerin yeniden onanmasına dönüşebilmektedir. Bu yapılırken sofistike teoriler kullanıldığı için bu problemin fark edilmesi de kolay değildir.³⁴

Ontolojiye dönüş etnografiye teoriden daha fazla önem vermektedir. Etnografiyi antropolojik düşüncenin bir objesi olarak görmekten öte kendi içinde teorilerinin veya kavramlarının çekirdeğini barındıran bir kaynak haline getirmeyi amaçlamaktadır.³⁵ Holbraad belirli etnografik verileri anlamak için antropoloğun kendi analitik kavramlarını kullanmak yerine etnografiyi yeni analitik kavramlar inşa etmek için kullanması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁶ Böylece etnografik materyal kendine özgü yeni kavramlar oluşturmak için bir kaynak haline gelecektir. Bu şekilde yapılan bir antropolojik analiz diğer insanların dünya hakkında ne düşündüklerine karar vermeye çalışmak yerine bizim dünyayı onların algıladığı şekli ile nasıl algılayabileceğimize odaklanmaktadır.³⁷

Etnografik materyalin kendi kavramları ile anlaşılması veya etnografik fenomenlerin analiz edilmesi, açıklanması veya yorumlanmasını sınırlayan ön kabullerin bertaraf edilmesi gibi konular her zaman antropolojinin gündeminde olmuştur. Hatta bu sorular çok yaygın bir şekilde soruldukları için artık sıradan sorular olarak görülebilmektedir. Dolayısıyla ontolojiye dönüşün farkı bu soruları gündeme getirmesi değil, bu soruların ifade ettiği epistemolojik problemleri çözmek için ontolojik sorular sormasıdır. Bu anlayışın benimsenmesindeki sebep antropoloğun bakış açısını şekillendiren şeyin sosyal veya kültürel etkiler değil ontolojiye dair kabullerinin olduğu düşüncesidir. Netice itibarıyla sorulması gereken soru bir antropoloğun dünyanın ne olduğu konusundaki kabullerini nasıl bertaraf edebileceği hakkında olmalıdır.³⁸

Ontolojik sorular sorulurken amaç realiteyi veya varlığın ne olduğunu anlamak değil metodolojik alternatifler oluşturabilecek cevaplar bulmaktır. Diğer bir ifadeyle, epistemolojik soruları cevaplamak için antropolojik sorular sorarken ontolojik farklılıklara ve bunların anlaşılabilmesine dikkat çekilmektedir çünkü antropolojideki epistemolojinin ontoloji üzerine kurulması gerektiği düşünülmektedir. Antropolojik konular ele alınmadan önce karşılaşılan objelerin ve toplum, kültür ve insan gibi kavramların tanımlanması gerekmektedir.³⁹

3. Tek Kültür-Çoklu Doğa Anlayışı ve Şamanizm

Doğa-kültür ayrımı ve zıtlığı geleneksel olarak antropolojik kıyaslamayı mümkün kılan şey olmuştur. Bu ayrımda doğa sabit görülürken tek bir doğanın farklı temsilleri olarak görülen kültürel farklılıklar kıyaslanmaktadır. Viveiros de Castro bu ayrımı "multiculturalism" (çok kültürlülük) olarak isimlendirir. Postmodern düşünce bile doğa temelini ortadan kaldırmasına rağmen sosyo-tarihsel bağlamlara odaklanarak bu çok kültürlülük anlayışını devam ettirmiştir. Amazonlardaki şamanlarla yaptığı çalışmalar üzerinden, Viveiros de Castro pek çok kültür oluşturan ortak bir insan doğası anlayışını, yerlilerin birden çok doğanın ortak bir kültür ile ifade edilmesi düşüncesi ile kıyaslayarak ontolojik farklılığın önemine dikkat çekmiştir. "Multinaturalism" (çoklu doğa) olarak isimlendirilen bu yaklaşıma göre kültür ortak payda, doğa ise farklılaşan şey olmaktadır. Bu düşünceye göre pek çok doğa vardır ve her

³⁴ Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

³⁵ Holbraad and Pedersen, "Introduction: The Ontological Turn in Anthropology", 15.

³⁶ Martin Holbraad, "Ontology Is Just Another Word for Culture: Against the Motion" *Critique of Anthropology* 30/2 (2010), 184.

³⁷ Morten Axel Pedersen, *Not quite shamans: spirit worlds and political lives in northern Mongolia* (Ithaca: Cornell University Press, 2011), 221.

³⁸ Holbraad and Pedersen, "Introduction: The Ontological Turn in Anthropology", 5-6.

³⁹ Pedersen, "Anthropological Epochs: Phenomenology and the Ontological Turn", 635-636.

birisi bedenlerine göre belirli etkiler ve kapasiteler üretebilmektedir.⁴⁰ Diğer bir ifade ile varlık ruhsal bir birliğe sahipken bedensel olarak farklılaşmıştır. Ontolojiye dönüşün kırılma noktalarından birisi olarak kabul edilen *Thinking through Things* isimli eserde, Henare, Holbaard ve Wastel de tek bir doğa ve çoklu kültür anlayışının artık kabul edilebilir olmadığını tartışmaktadır. Eğer diğerlerini ciddiye almak istiyorsak, onların farklılıklarını sadece kültürel bakış açısı veya inançlara indirgemek istemiyorsak, onları farklı dünya ya da doğaların ifadesi olarak görmeliyiz düşüncesini savunmaktadırlar.⁴¹

Çoklu kültür anlayışına dayanan bu yaklaşımı biraz daha açıklamak için Viveiros de Castro'nun, Amazonlardaki etnografik çalışmalarının ortaya koyduğu kozmolojiye göz atmak faydalı olacaktır. Viveiros de Castro'ya göre, modernist ontolojik kabullerle insanlar insanları insan olarak, hayvanları hayvan olarak ve ruhları ruhlar olarak görmektedir.⁴² Diğer bir ifade ile insan kendi dışında kalan varlıkları objeleştirmektedir. Fakat insan tarafından avlanan bir hayvanın insanın gözünde beslenme objesi olması gibi bir jaguarın gözünde de avlayabileceği insanlar objeleşecektir. Dahası, bütün varlıklar ister insan ister hayvan isterse ruh olsun kendilerini birey olarak göreceklidir. Dışarıdan insanların perspektifinden bir obje olarak görülen jaguar, *ben* perspektifinden kendisini bir birey olarak görecektir. Bir jaguar avının kanını içerken insanın "manioc beer" (Güney Amerika yerlilerince üretilen bir çeşit alkollü içecek) içmesi gibi bir deneyim yaşayacaktır. Bu yüzden, kendi perspektiflerinden, her varlık dünyayı aynı şekilde görmektedir. İnsanın kendine has içeceklerini tükettiğindeki deneyimi, kendisini eylemin merkezindeki birey olarak görme açısından, jaguarın insan kanı tükettiğindeki deneyimi ile aynıdır. Fakat her ikisi aynı deneyimi yaşarken aslında bunu farklı dünyalarda yani farklı realitelerde yapmaktadırlar. Jaguar kendi realitesinde insan da kendi realitesinde algılamaktadır.⁴³ Buna göre insan ve insan dışı varlıkların hepsi farklı realitelerde yaşasalar da aynı tip ruha, aynı irade ve kognitif kapasitelere sahiptir. Benzer bir ruha sahip olmak bütün subjelerin varlığı aynı şekilde görmesine neden olur ve kavramların benzerliği anlamına gelir. Özellikle aynı türün bireyleri birbirlerini insanların kendilerini gördüğü gibi görmektedirler.⁴⁴

Perspektivizm olarak da isimlendirilen bu yaklaşıma göre bakış açısı atfedilebilen her varlık, subjeye ya da insan olarak kabul edilmektedir. Referans noktası olarak görülen bakış açısına sahip her varlık subjeye pozisyonunda olacak ve kendisini insan türünün bir üyesi olarak algılayacaktır. Buna göre kültür subjenin doğasıdır; her subjenin kendi doğasını deneyimlediği formdur ve bir tanedir.⁴⁵ Bir bakış açısına sahip olma ruhun bir özelliğidir ve insan olmayanlar da aynı ruha sahip oldukları için subjedirler. Ruh bütün türlerde aynı olduğu için bakış açıları arasındaki fark ruhtan değil bedenlerin kendilerine has özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Bu açıklamalar, eğer insan dışı varlıklar birey ise ve ruhları varsa, onları insanlardan ayıran nedir sorusuna, hayvanlar farklı şeyleri bizim gördüğümüz gibi görmezler çünkü onların bedenleri bizimkinden farklıdır cevabının verilmesini gerektirmektedir. Bedenlerin farklılığından kastedilen ise fizyolojik farklar değil bedeni oluşturan kapasiteler, eğilimler ve

⁴⁰ Eduarda Kohn, "Anthropology of Ontologies", *Annual Review of Anthropology* 44/1 (2015), 318-319.

⁴¹ Henare, Holbraad and Wastell, *Thinking through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, 10.

⁴² Viveiros de Castro'ya göre Batı düşüncesinde insanın statüsü belirsizdir. Bir tarafta insan bir hayvan türü ve hayvanlık insanlığı da içeren bir alan iken, diğer tarafta insanlık hayvanların dâhil edilmediği etik bir özelliktir. Bu ontoloji insan ve hayvan arasında fiziksel bir birlik farz ederken farklılık metafizik alana atfedilmiştir. Ruh insanı diğer canlılardan ayırırken beden birleştirir. Örneğin bütün canlılar DNA veya karbon gibi benzer yapı taşlarından oluşmuştur. İlkinden dolayı insan doğa bilimlerinin ikincisinden dolayı da beşeri bilimlerin objesi olmuştur. Bk. Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism".

⁴³ Eduardo Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4/3 (1998).

⁴⁴ Eduardo Viveiros de Castro, "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2/1 (2004), 6.

⁴⁵ Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism".

etkililerdir. Bedenin görünen şekli bu farklılıklar hakkında önemli bir sinyal olabilir, fakat insan görünümü bir jaguar görünümünde de var olabilecek etkileri barındırabileceğinden -örneğin her ikisi de saldırgan ve avcı olabileceğinden- aldatıcı olabilmektedir. Dolayısıyla, burada beden olarak isimlendirilen şey modernitenin ayırıcı bir öz veya evrensel bir sabite olarak kabul ettiği beden anlayışından farklılaşmaktadır.⁴⁶ Moderniteye göre, eğer doğa temelse, ontoloji gerçekte neyin var olduğunu düşünmek olarak anlaşılabilir. Fakat bu çoklu doğa anlayışında ontolojik sabit bir temel yoktur. Örneğin, şaman, ormanın içinde yürürken gerçekten ruhlar var mı yok mu diye değil, ruhlarla nasıl veya hangi bedenler üzerinden bağ kurabileceğini düşünmektedir.⁴⁷

Viveiros de Castro, Amazonlarda görülen bu *tek kültür çoklu doğa* anlayışı üzerinden antropoloji disiplinine hâkim olan *tek doğa çoklu kültür* anlayışını sorgulamıştır. Viveiros de Castro'nun Perspektifizm üzerine araştırmaları, antropolojiyi de içerecek şekilde Batı akademik düşüncesini şekillendiren metafizikten temelden farklı bir metafizik anlayışı kabul etmenin veya ciddiye almanın kavramsal olarak antropolojiye yapabileceği katkıları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşımı ciddiye almak ve buna uygun kavramsal çalışmalar yapmak antropolojiyi derinden etkileyecektir. Öncelikle, Viveiros de Castro'nun yaklaşımı antropolojinin doğa-kültür ayrımı üzerine kurulduğunun görülmesini sağlamıştır. Bu yerel kozmolojik düşüncenin de realiteye dair bir düşünme şekli olarak kabul edilmesi antropolojide hâkim olan modern kabullerin farklı perspektiflerden değerlendirilmesini sağlamaktadır.⁴⁸ Örneğin, sosyal ve beşeri bilimlerdeki yaygın anlayışa göre objenin veya bireyin kendisi öncelenir ve daha sonra onun ilişkilerine bakılır. İnsan özelinde düşündüğümüzde insan rasyonel ve bağımsız olma isteğine özünde sahiptir ancak sosyal ilişkileri bu özü etkileyebilmektedir. Fakat ontolojiye dönüşte obje veya birey kendi başına, yani kurduğu ilişkilerden önce, var olabilen varlıklar değildir. Önceki örneğe dönecek olursak manioc beer ve kanın ne olduğu insan ve jaguarla kurduğu ilişkiye bağlıdır.

Viveiros de Castro'nun ortaya koyduğu bu çoklu doğa anlayışı dünyanın aslının ne olduğunun veya belirli kişilerin nasıl düşündüğünün tanımı değildir. Dolayısıyla Amerika yerlilerinin kozmolojik düşüncelerinin kabulü ya da öncelenmesi anlamına gelmemektedir. Aksine bu alternatif realite anlayışının ortaya konulmasındaki amaç herkes için geçerli olacak bir düşünme şekline çağrıdır ki bu düşünme şekli alternatif varoluşları görebilmeyi mümkün kılmaktır. Örneğin, Güney Amerikada'ki şamanist toplulukların hayvanların da insan olduğuna dair düşünceleri çok kültürlülük temelinde anlaşıldığında realiteden bağımsız ve hatta sapıtılmış inançlar olarak görülmekte ve Amazonlarda diğer varlıkların da bir birey olarak görüldüğü gerçeğini yansıtmamaktadır.⁴⁹ Her varlığın bir birey olarak kabul edildiği bu toplumu anlamak ontolojik bir bakış açısı gerektirmektedir. Özetlemek gerekirse, Viveiros de Castro'ya göre, Batı dışında deneyimlenen doğa, modernite tarafından üretilen Batı'nın naturalizm kavramından oldukça farklıdır. Viveiros de Castro, Amerika yerlilerinin animizmini bir örnek olarak almış ve doğa-kültür ayrımını sorgulamıştır. Bu şekilde modernitenin kısmen dışında kalanların öne çıkarılması ile antropolojinin temel kategorilerinin sorgulanması amaçlanmıştır.

Ontolojiye dönüşün bakış açısı Şamanizm'e uygulandığında veya şamanların kozmolojik iddiaları ciddiye alındığında Batı'nın doğruyu belirleme noktasındaki hiyerarşik pozisyonu sarsılmaktadır. Şamanların uygulamaları Batı'da gerçeği yansıtmayan iddialar veya vizyonlar olarak görülmektedir. Hatta tedavileri için ilaçlar ve rehabilitasyon merkezleri önerilebilmektedir. Batı'da da bu uygulamaları adapte eden insanlar vardır ancak onlar da mistik, yeni çağcı, madde bağımlısı veya ruhsal hastalığı olanlar gibi gruplara dâhil edilerek açıklanmışlardır. Ancak, son dönemde bilimin karmaşık bazı alanları dünyanın tahmin edilemez şekilde düşünülmesini ve alternatif var oluşlar için açık kapı bırakılmasını mümkün kılmıştır.

⁴⁶ Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism".

⁴⁷ Kohn, "Anthropology of Ontologies", 319.

⁴⁸ Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (Minneapolis, MN: Univocal, 2014), 73.

⁴⁹ Kohn, "Anthropology of Ontologies", 319.

708 | Hesna Serra Aksel. Din Antropolojisinde Ontolojiye Dönüş: Avrupa Merkezli Miras ...

Beklenmedik şekilde uyum sağlayabilen makinalar olarak düşünebileceğimiz siberetik (cybernetics) gibi alanlar bilinen bir dünya yerine bir dereceye kadar alternatif var oluşların kabul edildiği ontolojik bakış açıları ile uyumludur.⁵⁰

Ontolojiye dönüşün savunucularından olan Andrew Pickering, ontolojiye dönüşün bakış açısını Şamanizm'e uygulamaya çalışırken parçacık fiziği örneğini kullanmıştır ve şamanları parçacık fiziği çalışan bilim insanları ile kıyaslamıştır. Yanomami Şamanizmi'nde, bir şamanın Zapiri (*Xapiri*) olarak isimlendirilen bir ruhlar âlemine erişimi vardır. Şaman, ruhları görebilmekte ve onlarla iletişim kurabilmektedir. Bu ruhlar âleminin üyeleri gelip şamanla birlikte yaşayabilmekte, onun hayatını yönlendirebilmekte ve insanların dünyasında iyileştirme, intikam alma, avlanma, hasat yapma, bahçeleri koruma gibi etkiler oluşturabilmektedir. Şamanlar onlara dayanır ancak Zapiri insanların yapamadığı şeyleri yapabilmektedir. Tıpkı parçacık fizikçinin kuarkların ve leptonların dünyasını bilmesi gibi bir şaman da Zapiri âlemine nasıl ulaşacağını, onunla nasıl muhatap olacağını bilmektedir. Modern Representasyonist bakış açısında Zapiri âlemini hayal etmek için herhangi bir imkân yoktur. Onlar ancak doğanın gerçeği üzerine yansıtılmış yanlış sosyal projeksiyonlar olabilmektedir. Ancak ontolojiye dönüş, parçacık fiziğinde olduğu gibi, belki biraz daha radikal formda, Yanomami bakış açısını da tek bir doğanın pek çok dünya oluşturabilmesinin bir örneği olarak düşünmemizi mümkün kılmaktadır.⁵¹

Standart Representationalist duruş modern bilimi ilerlemeci bir bakış açısı ile üste yerleştirirken Zapiri'yi sadece doğa hakkında yanlış bir inanç statüsünde tutmakta, modernlerin doğayı kontrol etme ve anlamada geri kalanlardan daha iyi olduğu algısını oluşturmaktadır. Ontolojik bakış açısına göre ise, Zapiri ile iletişim kurmak zordur ama kuarklar ve leptonlar ile iletişim kurmak da zordur.⁵² Fizikçiler (genel olarak bilim insanları) gibi şamanların iddialarını da ciddiye almak antropoloji için faydalı olabilir çünkü bu farklı var oluş şekillerinin hayal edilebilmesini kolaylaştırmaktadır.⁵³

Örneğin, Kuzey Moğalistan'daki Şamanizm Viveiros de Castro'nun perspektivizm anlayışının ışığında okunduğunda şamanlar manevi bir makamı ya da hâli elde etmeye çalışan ya da materyalin ötesine geçmeye çalışan kişiler değil, çeşitli hayvan kostümleri giyerek mümkün olduğunca fazla beden perspektifini elde etmeye çalışan kişiler olarak görülebilmektedir. Bu şekilde varlığı insan olmayanlara görüldüğü şekli ile görmeye ve göstermeye çalışmış olmaktadır. Bu yüzden şamanlar vahşi hayvanlar veya ölmüş atalarının ruhları gibi normalde görülemeyen dünyaları (dünya görüşlerini değil) görünür yapmayı amaçlamaktadırlar.⁵⁴ Şaman kostümleri de insanların düşünme yeteneklerini geliştirmeye yönelik tılsım araçları değil şamanların çoklu veya insan dışı bir beden ile normalde bilemediği bakış açısını görmesine yardımcı olan araçlardır. Onlar ontolojik bir araç olarak şamanların insan ve insan dışı varlıkların bedenleri arasında yapacakları geçişleri mümkün kılmaktadır.⁵⁵

Sonuç

Antropoloji her zaman çalıştığı bölgesel kültürlerin farklılıklarını aslına uygun şekilde anlamak istemiştir. Ontolojiye dönüşün farkı, alanda karşılaşılan şeylerin başka şeyleri temsil ettiğine veya işaret ettiğine dair faraziyeleri bir tarafa bırakıp onları olduğu gibi kabul etmeyi

⁵⁰ Pickering, "The ontological turn: Taking different worlds seriously", 145.

⁵¹ Pickering, "The ontological turn: Taking different worlds seriously", 142-143.

⁵² Fakat iki grup arasında Antropoloji için önemli olan iki fark bulunmaktadır. Bir tarafta bilimsel araştırmaların ürünleri, örneğin parçacık çalışmalarının kartpostalları, yayımlanabilmektedir. Xapiri'nin ise dağıtılabilecek veya antropologlar tarafından incelenebilecek fotoğrafları sunulamamakta, sadece başkaları tarafından doğrulamayan şaman iddiaları olarak kalmaktadır. Sübjektif olarak görülen iddialar bilimin her zaman dışında tutulduğundan, antropologlar için şamanlara bilimin sahip olduğu prestiji kazandırabilmenin önünde bazı engeller vardır.

⁵³ Pickering, "The ontological turn: Taking different worlds seriously", 144.

⁵⁴ Pedersen, "Not quite shamans: spirit worlds and political lives in northern Mongolia", 223.

⁵⁵ Henare, Holbraad and Wastell, *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, 142.

önermesidir. Bunu yapmak da antropolojik çalışmaların pek çoğunun temelini oluşturan Representasyonist faraziyeleri terk etmek anlamına gelmektedir. Bu, etnografik muhatapların ifade ettiklerinden başka şeyleri temsil ettiklerine dair faraziyeleri bırakmak olarak anlaşıl-maktadır.

Ontolojiye dönüşün amacı normatif olarak kabul gören teorileri ve kavramları etnog-rafik paradokslara maruz bırakarak yeniden gözden geçirilmelerini sağlamaktır. Örneğin, antropolojinin temel kategorilerini oluşturan *sosyal* veya *insan* gibi kavramlar dahi, moder-nizmin kendisine has ontolojik kabulleri çerçevesinde şekillenmiş olduklarından, yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla, amaç epistemolojik sorunları çözmeye yönelik ontolojik sorular soran metodolojik bir yaklaşım ortaya koymaktır çünkü antropolo-jide epistemolojinin ontoloji hakkında olması gerektiği düşünülmektedir. Modern kategoriler aracılığı ile etnografiyi antropolojik analizlerin objesi olarak görmek yerine, etnografiyi yeni kavram ve analiz teknikleri oluşturmak için gerçek kaynak olarak görmeyi önermektedir.

Ontolojiye dönüşün ortaya koyduğu varlık anlayışı, felsefi temelleri Deleuze tarafın-dan oluşturulan, insan olan-olmayan bütün aktörlerin birlikte oluşturduğu çoğulculuğa da-yanmaktadır. Sürekli değişebilen ilişkiler ağında akışkan olarak var olan bireyler, objeler, ina-nışlar ve uygulamalar bütün sabit kavram ve kategorilere karşı çıkmayı gerektirmektedir. Fi-zikteki gelişmelerle de desteklenen bu dinamik ontolojide sayısız dünya hayal edilebilmekte ve her birisi akışkan bir gerçeklik içinde ortaya çıkan geçici stabilite merkezleri olarak var olabilmektedir. Bu geçici stabilite odakları insan olan-olmayan her şeyin bir araya gelmesi ve ardından ayrışması ile oluşan sürekli değişim halinde olan merkezlerdir. Batı bu geçici realite odaklarından birisinde yaşarken Amazonlardaki Yanomami topluluğu bir diğesinde yaşaya-bilmektedir. Bu şekilde çoklu realiteye dayanan bir ontolojik kabul farklı olanın da ciddiye alınmasını sağlamakta ve Batı'nın hiyerarşik ayrımlarını bertaraf etmektedir.

Deleuze'un felsefesi üzerinde şekillenen Viveiros de Castro'nun Perspektifizm üzerine araştırmaları, antropolojiyi de içerecek şekilde Batı akademik düşüncesini şekillendiren me-tafizikten temelden farklı bir metafizik anlayışı kabul etmenin veya ciddiye almanın kavram-sal olarak antropolojiye yapabileceği katkıları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşımı ciddiye almak ve buna uygun kavramsal çalışmalar yapmak antropolojiyi derinden etkileye-cektir. Bu yerel kozmolojik düşüncenin de realiteye dair bir düşünme şekli olarak kabul edil-mesi antropolojide hâkim olan modern kabullerin farklı perspektiflerden değerlendirilmesini sağlamaktadır.

Kaynakça

- Anderson, Greg. "Retrieving the Lost Worlds of the Past". *The American Historical Review* 120/3 (2015). <https://doi.org/10.1093/ahr/120.3.787>
- Andrew, Pickering. "The ontological turn: Taking different worlds seriously". *Social Analysis* 61/2 (2017). DOI:10.3167/sa.2017.610209
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bowie, Fiona. "Anthropology of Religion", In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Ed. by Robert Segal (Cornwall UK: Blackwell Publishing, 2020).
- Brandel, Andrew and Swayam Bagaria. "Plotting the field: Fragments and narrative in Malinowski's stories of the baloma". *Anthropological Theory* 20/1 (2019). <https://doi.org/10.1177/1463499619830480>
- Coşkun, Ali. *Din Antropolojisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Gültaş, Fatma Zehra. "Emotional Attachment to Sacred Spaces: A Contribution to a Neglected Area in Psychology of Religion". *Erzincan University Journal of Social Sciences Institute* 13/1 (2020). DOI: 10.46790/erzisosbil.651736
- Henare, Amiria and Martin Holbraad and Sari Wastell. *Thinking through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*. New York: Routledge, 2007.
- Holbraad, Martin and Morten Axel Pedersen. *The Ontological Turn: Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Holbraad, Martin. "Turning a corner: Preamble for "The relative native" by Eduardo Viveiros de Castro". *HAU Journal of Ethnographic Theory* 3/3 (2013).
- Holbraad, Martin. "Ontology Is Just Another Word for Culture: Against the Motion". *Critique of Anthropology* 30/2 (2010). <https://doi.org/10.1177/0952695116684310>
- Jensen, Casper Bruun Jensen. "New ontologies? Reflections on some recent 'turns' in STS, anthropology and philosophy". *Social Anthropology* 25/4 (2017). <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12449>
- Kohn, Eduarda. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology* 44/1 (2015).
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Pedersen, Morten Axel. "Anthropological Epochés: Phenomenology and the Ontological Turn". *Philosophy of the Social Sciences* 50/6 (2020). <https://doi.org/10.1177/0048393120917969>
- Pedersen, Morten Axel. *Not quite shamans: spirit worlds and political lives in northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- Risjord, Mark. "Anthropology without Belief: An Anti-representationalist Ontological Turn". *Philosophy of the Social Sciences* 50/6 (2020). <https://doi.org/10.1177/0048393120917967>
- Scweder, Richard and Byron Good. *Clifford Geertz by his colleagues*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Sivado, Akos. "Ways to Be Understood: The Ontological Turn and Interpretive Social Science". *Philosophy of the Social Science* 50/6 (2020). <https://doi.org/10.1177/0048393120917966>
- Smith, Jonathan Smith. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Strathern, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Tani, Kenichi and Kosuke Sakai. "Realizing the existence of blind spots in the 'West': A systems-theoretical perspective". *Anthropological Theory* 20/4 (2020). <https://doi.org/10.1177/1463499619859107>
- Tylor, Edward. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 1. New York: Holt 1889.

- Vigh, Henrik Erdman and David Brehm Sausdal. "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn". *Anthropological Theory* 14/1 (2014). <https://doi.org/10.1177/1463499614524401>
- Vivieros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4/3 (1998). <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2/1 (2004).
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis, MN: Univocal, 2014.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Zeno's wake: of lies, beliefs, paradoxes and other truths". *Common Knowledge* 17 (2011). DOI:10.17351/ests2017.56
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Zeno and the art of anthropology: Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths*. Symposium: Comparative Relativism: Common Knowledge 17/1. Durham: Duke University Press, 2011.
- Wagner, Roy. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den mi Aldı?

*Docetism, Jesus and Qur'ān: Did Islam Take the Discourse of the Cross from
Docetism?*

Ömer Faruk Araz

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of History of Religions
İstanbul / Turkey
omer.araz@marmara.edu.tr orcid.org/0000-0002-7425-4164

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 23 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 713 - 734

Cite as / Atıf: Araz, Ömer Faruk. "Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den mi Aldı? [*Docetism, Jesus and Qur'ān: Did Islam Take the Discourse of the Cross from Docetism?*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 713 - 734.

<https://doi.org/10.18505/cuid.986404>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: The Qur'an states that it is the last link in the chain of divine books, such as the Torah, Psalms, and the Gospel, and that it is also the approval and regulator of these books. As a result, there are some mutual narratives with other holy books, as well as some issues that differ from them and bring different explanations from them. These issues have been the subject of polemics, especially with Judaism and Christianity throughout the history. The crucifixion of Jesus Christ formed the foundation of Christianity theology. However, the subject of 'the cross' has also been one of the most important issues by which Christian communities have made different explanations and interpretations since the 1st century, and have diverged accordingly. Although the docetists, who are our subject, are divided into many groups with different views, they generally accept that Jesus Christ was of a different nature from other people, had a divine nature, and therefore, it was not possible for him to be crucified. In the only verse in the Qur'an that deals with the cross of Jesus Christ, it is mentioned that Jesus was not crucified. For this reason, a significant part of the interpretations in the commentaries have some similarities with the views of the docetics at first glance. It is possible to see more of the similarities mentioned in the commentaries, especially in the so-called "substitutionary interpretation", in which it is stated that someone else was crucified instead of Jesus. In the Christian world, it is often claimed that Islam emerged in the Arabian Peninsula, where Christian heretics are abundant, and that it was influenced by the views of some heretic Christians. In this context, starting with John of Damascus in the 8th century, based on the above-mentioned similarities, many Christian researchers throughout the history claimed that the Qur'an took this view from docetics. In this study, there has been an attempt to examine all of these claims. In this context, first, the docetics were researched, and as a result, it was revealed that Christians named groups with very different views from the early times as "docetic", and that there was no standart use of the concept of "docetic" in the Christian World for centuries. It appears that it was determined that the concept would be used as a kind of umbrella concept for groups considered heretical. Then in the article, the different translations and interpretations of the verse in the Qur'an and certain sources from the classical and modern Islamic literature were selected and identified. This led to the examination of how the said verse was understood in the Islamic world throughout the history. In this context, all types of substitutionary interpretations in the commentaries were made into a list by mentioning the sources of these interpretations, and then, these interpretations and the views of the docetics were compared. After revealing the similarities and differences in the explanations and interpretations in the commentaries and the views of the docetics, a new perspective on the subject was attempted by trying to explain the verse outside of its traditional interpretation throughout the history, considering the context of this verse and the Jewish literature. Considering that various Jewish claims about Jesus and Mary were responded to at the beginning of Qur'anic the verse and just before the verse that mentions the cross, information in the Jewish religious literature was consulted about the allegations that Jews killed Jesus as mentioned in this verse. In this context, Jewish claims about the end of the life of Jesus in the Talmud, that they first killed him and then crucified him, were adressed and researched. Furthermore, an attempt is made to explain that the use of *wa-mā qatalūhu wa-mā şalabūhu* in the verse may be an answer to the claims of the Jews that they first killed Jesus and then crucified him. These claims of the Jews in the Talmud are further explored, and considering the context of the Jews of that time, it is explicated that these actions would not have been possible due to the political conditions in that period. Taken together, this study has attempted to address that the view claiming that docetics have an impact on the Quran via the related verse is not valid and that the actual recipient of the verse is the Jews.

Keywords: History of Religions, Docetism, Qur'an, St. Jesus, Cross.

Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den mi Aldı?

Öz: Kur'an-ı Kerim kendisinin Tevrat, Zebur ve İncil gibi ilahi kitap zincirinin son halkası olduğunu, aynı zamanda bu kitapların doğrulayıcısı ve tashih edicisi olduğunu ifade eder. Bunun sonucu olarak diğer kutsal kitaplarla bazı ortak anlatılara sahip olduğu gibi onlarla ayrıştığı, onlardan farklı açıklamalar getirdiği hususlar da bulunmaktadır. Bu hususlar da tarih boyunca özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıkla polemik konusu olmuştur. Hıristiyanlığın teolojisinin temelini İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi oluşturmuştur. Ancak çarmıh konusu aynı zamanda Hıristiyan toplulukların ilk yüzyıldan itibaren farklı açıklama ve yorumlar yaptıkları, buna bağlı olarak ayrıştıkları hususların en önemlilerinden birisi olmuştur. Konumuz olan doketikler, farklı görüşlere sahip pek çok gruba ayrılırlar da genel olarak İsa Mesih'in diğer insanlardan farklı yapıda olduğunu, ilahi bir tabiata sahip olduğunu, bu sebeple çarmıha gerilmesinin mümkün olmadığını kabul ederler. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın çarmıhı konusunun işlendiği tek âyette Hz. İsa'dan çarmıha gerilmediği şeklinde bahsedilmektedir. Bu nedenle tefsirlerdeki yorumların önemli bir kısmının doketiklerin görüşleriyle ilk bakışta bazı benzerlikleri söz konusu olup, tefsirlerdeki özellikle "ikameci yorum" denilen, Hz. İsa'nın yerine başka birisinin çarmıha gerildiği belirtilen yorumlarda sözü edilen benzerlikleri daha fazla görmek mümkündür. Zaten Hıristiyan dünyada İslam'ın Hıristiyan heretiklerin çokça bulunduğu Arabistan yarımadasında ortaya çıktığı ve bazı heretik hıristiyanların görüşlerinden etkilendiği iddiası sıklıkla dile getirilmektedir. Bu bağlamda yukarıda bahsedilen benzerliklerden hareketle ilk olarak 8.yy.'da Yuhanna ed-Dımeşkî ile başlayarak tarih boyunca pek çok Hıristiyan araştırmacı Kur'an-ı Kerim'in bu görüşünü doketiklerden aldığı iddia etmiştir. Bu çalışmada söz konusu iddialar incelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle doketiklerin kimler olduğu araştırılmış ve sonuç olarak Hıristiyanların erken dönemlerden itibaren birbirinden çok farklı görüşlere sahip grupları "doketik" olarak isimlendirdikleri ve Hıristiyan dünyada yüzyıllar boyunca doketik kavramının standart bir kullanımının olmadığı ortaya konularak bu ismin heretik kabul edilen gruplar için bir tür şemsiye kavram olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Daha sonra Kur'an-ı Kerim'deki âyetin farklı mealleri ve tefsirleri için, klasik ve modern dönem İslami literatürden belli başlı kaynaklar seçilerek tarih boyunca âyetin İslam dünyasında nasıl anlaşıldığı incelenmiştir. Bu bağlamda tefsirlerde yer alan bütün ikameci yorum çeşitleri, bu yorumların yer aldığı kaynaklar zikredilerek bir liste haline getirilmiş, sonrasında bu yorumlar ile doketiklerin görüşleri karşılaştırılmıştır. Tefsirlerde yer alan açıklama ve yorumlarla doketiklerin görüşlerindeki benzerlik ve farklılıklar ortaya konduktan sonra bu âyetin bağlamı, siyak-sibakı ve Yahudi literatürü dikkate alınarak âyet, tarih boyunca yapılan geleneksel yorumunun dışında izaha çalışılarak konuya yeni bir bakış açısı kazandırılmak istenmiştir. Çarmıhtan bahseden âyetin başında ve hemen öncesindeki âyetlerde Hz. İsa ve Hz. Meryem ile ilgili çeşitli Yahudi iddialarına cevap verildiğini dikkate alarak bu âyette bahsedilen Hz. İsa'yı Yahudilerin öldürdüğü iddiaları hakkında Yahudi dini literatüründe yer bilgilere müracaat edilmiştir. Bu bağlamda Talmud'da Hz. İsa'nın akıbeti ile ilgili, onu önce öldürdükleri sonra da çarmıha gererek sergiledikleri şeklindeki Yahudi iddiaları zikredilmiş, âyette bulunan *vemâ katelûhu vemâ salebûhu* şeklindeki kullanımın, Yahudilerin Hz. İsa'yı önce öldürdükleri sonra da çarmıha gererek sergiledikleri şeklindeki iddialarına bir cevap olabileceği izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Yahudilerin Talmud'da yer alan söz konusu iddialarının o devrin siyasi şartları gereği mümkün olmadığı da açıklanmıştır. Bütün bu incelemelerle söz konusu âyette doketiklerin görüşlerinin Kur'an-ı Kerim'e etki ettiği iddialarının geçerli olmadığı ve âyetin muhatabının aslında Yahudiler olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Doketizm, Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa, Çarmıh.

Giriş

Hz. İsa'nın doğumundan ölümüne hayatının neredeyse her aşamasıyla ilgili önemli tartışmalar söz konusu olmuştur. Bu bağlamda Kur'an'da Hz. İsa'nın dünya hayatının sonuyla alakalı şöyle bir ifade yer almaktadır: *وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم* "Oysa onlar onu öldürmediler

*ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi...*¹ Bu âyetin tefsirlerinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunların en rağbet edilenlerinden birisi Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürmeyi planladıkları, ancak bu emellerine ulaşamadıkları, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği, çarmıha ona benzetilen birisinin gerildiği ve öldürüldüğüdür. Hz. İsa'nın çarmıhı hadisesi, Hıristiyanlar arasında da en baştan itibaren büyük teolojik tartışmaların yaşandığı önemli bir meseledir.

Miladi ilk yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyada varlığı bilinen *doketizm*,² bu konuyla alakalı görüşler ortaya koymuş, bu görüşler kilise babalarının tartışılacağıdır. Genel olarak doketiklere göre Hz. İsa tamamen ilahi bir varlık olup fiziki bir bedene sahip değildir. Onun fiziki yapısı görüntüden ibarettir. Fiziki bedeni olmayan birisinin çarmıha gerilmesi de mümkün değildir. Yukarıda bahsettiğimiz âyet hakkında tefsirlerdeki açıklamaların doketiklerin görüşleriyle benzerlik taşıması sebebiyle bazı Hıristiyanlar tarafından İslam'a eleştiriler yöneltilmiş, heretik/sapkın kabul edilen bir mezhebin görüşlerinin Kur'an-ı Kerim'de aktarıldığı söylenmiştir.

Ülkemizde, doketizm'i tanıtan "Hıristiyanlıkta Heretik Bir Grup Olarak Doketizm ve İsa Anlayışları" isimli yüksek lisans tezi³ dışında doketizm-İslam ilişkisini derinlemesine inceleyen bir akademik çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışmamızda öncelikle doketiklerle ilgili bilgiler verdikten sonra onların çarmıh konusundaki görüşleri açıklanacaktır. Daha sonra yukarıdaki âyetin tefsirlerdeki yorumları özetlenecektir. Sonrasında bunların karşılaştırmasını yaparak iki yaklaşımın benzerlikleri, farklılıkları ve bu konuda yeni fikirler ortaya koymaya çalışılacaktır.

1. Doketikler ve İsa Mesih'in Çarmıha Gerilmesi Hakkındaki Görüşleri

Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren İsa Mesih'in tabiatıyla ilgili çeşitli soruların gündeme getirildiği ve tartışıldığı bilinmektedir. *İlahi Kurtarıcı nasıl insan bedeninde görünebilir? İsa Mesih ilk baştan itibaren mi, yoksa belli süreliğine mi insan olarak görünmüştür? İsa Mesih'in Tanrısal yönü çarmıhta ölmeden önce insan bedenini terk ederek göğe mi yükselmiştir? Onun fiziki yapısı gerçek insan biçiminde miydi, yoksa görüntüden mi ibaretti? İlahi bir varlığın yiyip içmesi vb. fiilleri söz konusu muydu?* bu sorulara örnek verilebilir. Doketikler de bunları cevaplamış, ancak görüşleri tarihi süreç içerisinde Kilise tarafından mahkûm edilmiştir.

Yunancadaki *gibi görünmek, benzemek* anlamındaki *dokein* kelimesinden gelen bir isim olan doketizm, genellikle İsa Mesih'in tam bir insan tabiatına sahip olduğunu reddederek onun dünyaya gelişi, insan olarak çarmıhta acı çekerek can vermesinin gerçek değil, sadece *görüntüden ibaret* olduğu şeklindeki görüşleriyle bilinirler. Doketizm, fiziki bedeni olmayan, zaman ve maddî alemin sınırlandırmadığı bir kurtarıcı düşüncesine kapı aralayan kristoloji anlayışlarının adıdır.⁴

Hıristiyanlığın ilk yüzyıllardan itibaren hangi görüşlerin doketizm kapsamında görüldüğü ile ilgili farklı tutumlar söz konusu olmuştur. Önceleri Hz. İsa'nın beşerî varlığının diğer insanlardan farklı olduğunu iddia eden gruplar doketik olarak görülürken zamanla gnostik⁵

¹ <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/nisa-suresi-4/ayet-157/kuran-yolu-meali-5>. (Erişim 23 Ağustos 2021), En-Nisâ 4/157. (Mealler için aksi belirtilmedikçe Diyanet İşleri Başkanlığının <https://kuran.diyaret.gov.tr> adresi kullanılmıştır.)

² Kelimenin İngilizcesi *docetism*'dir. Türkçe çalışmalarda *doketizm* ve *dosetizm* şeklinde iki farklı kullanımı görülmektedir. Bu çalışmada *doketizm* kullanımı tercih edilmiştir.

³ Bilal Temiz, Hıristiyanlıkta Heretik Bir Grup Olarak Doketizm ve İsa Anlayışı (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁴ "Docetism", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. Frank L. Cross - Elizabeth A. Livingstone (USA: Oxford University Press, 1997), 493; İain Gardner, "Docetism", *Encyclopedia of Religion* (Detroit: The Macmillan Reference USA, 2005), 4/2381.

⁵ Gnostisizm'le ilgili bilgi için bk. Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism* (Michigan: Baker Book House, 1983); Ayrıca bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 103-120; Şinasi Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", *XVII. Kelam Anabilim*

gruplar tamamen doketik kabul edilmiştir. Ancak bazı doketik gruplar madde-ruh ikilemini ve maddeyi kötü görerek kurtuluşun ruhani olacağını ileri süren gnostik fikirleri savunsa da gnostisizmle doketizm'i aynı görmek doğru değildir. Kısaca doketizm, birbirinden farklı kristolojik anlayıştaki gruplar için kullanılmıştır.⁶ Örneğin Irenaeus en az yedi farklı doketik gruba değinmiştir.⁷

Doketik olarak tanımlanmalarının ne kadar uygun olduğu tartışmaları bir kenara bırakılsa da çeşitli kaynaklarda bu kapsamda isimleri zikredilen kişiler birbirinden çok farklı görüşlere sahiptir. Örneğin, Simon Magus İsa Mesih'in insanlara insan olarak gözükebilmek için gökten inip değişim-dönüşüm geçirdiğini ve kendisinin İsa olduğunu, çarmıhta acı çekmenin bizzat kendisi olduğunu ifade etmiştir. Antioch'lu Saturninus, İsa'nın doğmadığını, bedeni olmadığını, sadece görüntüden ibaret olduğunu söylemiştir. Suriye'li Cerdo, benzer görüşleri Roma'da Marcion'a öğretmiştir. Marcion, İsa'nın sadece insan özüne sahip olduğundan bedeninin görüntüden ibaret olduğunu söylemiştir.⁸ Valentinus, İsa'nın duyguları hisseden gerçek bir bedeni olmakla birlikte, sindirim gibi şeylere ihtiyaç duymayan bir yapıda olduğunu, bu özel yapıyla doğumunun Meryem'in içinden suyun bir borudan akıp geçmesi gibi gerçekleştiğini iddia etmiştir. Basilides, çarmıhta taşıyan Cyrene'li Simon'un İsa'nın yerine geçirilerek çarmıhta gerildiğini, İsa'nın kendisini Simon'un kılığına sokarak olanları gülererek izlediğini ileri sürmüştür. Bazılarıysa çarmıhta gerilenin Yahuda olduğunu söylemiştir. Cerinthus, İsa'nın bakireden doğmadığını, Yusuf ve Meryem'in oğlu olduğunu, vaftizi esnasında Mesih'in güvercin şeklinde İsa'nın üzerine indiğini, çarmıhta can vermeden önce ayrılarak göğe yükseldiğini, Beşeri İsa'nın acı çekerek ölüp yeniden dirildiğini, İlahi Mesih'in ruhsal bir varlık olduğundan acı çekmediğini söylemiştir.⁹ Sonuçta İsa Mesih'in yerine başkasının çarmıhta gerildiğini iddia eden, çarmıhta İsa'nın beşeri yönünün gerildiğini ileri süren, İsa'nın fiziki bedeni olmadığını düşünen, onun diğer insanların fiziki yapılarından farklı bir bedeni olduğunu iddia eden çeşitli kristolojik anlayışların doketik çatısı altında değerlendirildiği görülmektedir.¹⁰

Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu, ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 61-73; Harun Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 29-43.

- ⁶ Guy G. Stroumsa, "Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered", *Journal of Early Christian Studies* 12/3 (2004), 267-269; Jörg Frey, "'Docetic-like' Christologies and the Polymorphy of Christ: A Plea for Further Consideration of Diversity in the Discussion of 'Docetism'", *Docetism in the Early Church*, ed. Joseph Verheyden vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 29; Michael Slusser, "Docetism: A Historical Definition", *Second Century: a Journal of Early Christian Studies* 1/3 (Fall 1981), 163-166, 169; Allen Brent, "Can There Be Degrees of Docetism?", *Docetism in the Early Church*, ed. Joseph Verheyden vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 5-22.
- ⁷ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies* (Erişim 30 Temmuz 2021), 1/23.2-3; 1/24.3-4; 1/26.1; 2/22.4-6; 3/11.3; 18/3-6; 22/1-2; 4/33.5; 5/1-2.
- ⁸ Przemyslaw Turek, "Crucifixion of Jesus - Historical Fact, Christian Faith and Islamic Denial", *Orientalia Christiana Cracoviensia* 3 (2011), 153-154.
- ⁹ Patricia Crone, "Jewish Christianity and the Qur'an (Part II)", *The Qur'anic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes*, ed. Hanna Siurua (Leiden&Boston: Brill, 2016), 1/285-286; A. Humbert, "Docetism", *New Catholic Encyclopedia* (Detroit: Thomson/Gale, 2003), 4/797; John Norman D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 24-25; Maarten J. J. Menken, "The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism", *Docetism in the Early Church*, ed. Joseph Verheyden vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 137-138; E. E. Elder, "The Crucifixion in the Koran", *The Muslim World* 13/3 (1923), 254; Adrew Keith M. Adam, "Docetism, Käsemann, and Christology: Why Historical Criticism Can't Protect Christological Orthodoxy", *Scottish Journal of Theology* 49/4 (Kasım 1996), 393; Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an* (Oxford: Oneworld Publications, 1995), 110.
- ¹⁰ Todd Lawson, *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in History of Muslim Thought* (Oxford: Oneworld, 2009), 4-6; Stroumsa, "Docetic Origins Reconsidered", 268-270. Tartışmalar için bk. Georg Strecker, *The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2 and 3 John*, ed. Harold Attridge (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 71-75.

718 | Ömer Faruk Araz. Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den ...

Doketizm modern dönemde de tartışılmıştır. Christian Baur 1835'lerde doketizmi Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde görülen İsa'nın iki tabiatının olduğu şeklindeki ortodoks kristolojiye muhalif görüşler olarak tanımlamaktadır. 20.yy.'da Nag Hammadi literatürünün keşfedilmesiyle farklı gnostik gruplar keşfedildiğinden Norbert Brox, Peter Weigandth doketizmin kapsamını daraltmıştır. Weigandth, Valentinus, Basilides ve *Petrus İncili* yazarını doketik saymazken Marcion, *Yuhanna'nın İşleri*, Antioch'lu Saturninus ve Suriye'li Cerdo'yu doketiklere örnek vermektedir. Von Hayden doketizmi gnostisizm ya da Platoncu felsefeyle değil de melek bilim/angelology kavramlarıyla açıklamaya çalışarak insanların melek, meleklerin/tanrıların insan suretinde tezahür ettiği çeşitli örnekler sunar. Udo Schnelle, "Kurtarıcının sadece ilahi tabiata sahip olup yeryüzündeki varlığının görüntüden ibaret olduğu monofizit bir kristoloji biçimi"; Johannes Quasten, "İnsan tabiatını ve özellikle Mesih'in acı çekmesini reddetme" tanımlarını yapar.¹¹

Doketizm'in temelinde aşkın tanrı anlayışının bedenlenmesinin imkânsızlığı, meleklerin insanlarla iletişim kurmak için insan suretine bürünmesi gibi bazı Yahudi inançlarının etkisi veya Platon felsefesinin olduğu; ya da 1.yy.'da mevcudiyeti bilinen maddenin kötü olduğu düşüncesine veya Hz. İsa'nın çarmıha gerilmiş olmasının oluşturduğu hayal kırıklığına dayandığı görüşleri tartışılmıştır. Doketizm, 2.yy.'da çoğunlukla gnostik çevrelerde görülür. 4.yy.'da Hıristiyanlığın devlet dini otoritesi kazanmasından diğer muhalif gruplar gibi doketikler de etkilenmiş; *apollinarianizm* biçiminde görünmüştür.¹² Maniheizm ve gnostisizmin yenilmesiyle birlikte doketik gruplar ortadan kalkmaya başlasa da görüşleri, 4-5.yy.'larda İspanya'da Priscillianistler, 10.yy.'a kadar Anadolu'da Pavlikanlar, İstanbul'da Selicianlar arasında, sonrasında Slav coğrafyada Bogomiller ve batıda Katarlar arasında varlığını sürdürmüştür.¹³

Doketikler görüşleri için Yeni Ahit'e müracaat ederek İsa Mesih'in dirilmesi sonrası ilahi bir varlık şeklinde tecelli ettiğine dair cümlelerle,¹⁴ onu normal insan gibi algılamının zor olduğu yerlere dikkat çekerler.¹⁵ Doketik karşıtları özellikle İsa Mesih'in dirilişinin bedenle olduğunu açıkça ifade eden cümleleri vurgular.¹⁶ Ayrıca bazı araştırmacılar Yeni Ahit'in çeşitli yerlerinde eleştirilen görüşlerin farklı doketik gruplara ait olduğunu ileri sürer.¹⁷ Bunlara ilaveten Yuhanna Literatüründeki¹⁸ pek çok ifade doketizm bağlamında tartışılmıştır. Yeni Ahit'in 1.yy.'in sonunda oluşturulduğu dikkate alındığında, burada doketiklerin lehine ve aleyhine yorumlanabilecek ifadelerin bulunması, Hıristiyanlar arasında İsa'dan hemen sonra tartışmaların başladığına veya kutsal metinlerin oluşumu sırasında teolojik gayelerle bu ifadelerin metinlere yerleştirildiğine işaret olarak görülebilir.¹⁹

¹¹ Frey, "Docetic-like' Christologies and the Polymorphy of Christ", 30-32; Menken, "The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism", 135-136.

¹² John Sweet, "Docetism: Is Jesus Christ really human or did he just appear to be, so?", *Heresies and How to Avoid Them*, ed. Ben Quash - Michael Ward (London and Massachusetts: SPCK Pub. and Hendrickson Pub., 2007), 24-26; Slusser, "Docetism: A Historical Definition", 163.

¹³ John Arendzen, "Docetae", *The Catholic Encyclopedia (New Advent Online Edition)* (New York: Robert Appleton Company, 1909).

¹⁴ Markos 16:12, Luka 24:16, 31, Yuhanna 20:25-2.

¹⁵ Yuhanna 4:31-32, 18:8, 11, 36 ve 19:9 ve 28-34. Ayrıca bk. Romalılar 7:18-20, Galatyalılar 5:17, 1. Yuhanna 2:15.

¹⁶ Luka 24:39, Yuhanna 20:25-28, Matta 28:9.

¹⁷ 1.Yuhanna 2:18, 1. Yuhanna 4:1-3, 2. Yuhanna 7, Koloseliler 2:8-9, 1. Timoteos 3:16, Filipililer 2:6-8, İbraniler 5:5-9 gibi.

¹⁸ Yuhanna İncili, Yuhanna'nın Mektupları ve Vahiy kitabını ihtiva eder.

¹⁹ Sinoptik incillerde haçı Cyrene'li Simon, Yuhanna İncilinde bizzat İsa'nın taşımasının doketiklere karşı bilinçli yazıldığı belirtilmiştir. Reimund Bieringer, "The Passion Narrative in the Gospel of John: A Hotbed of Docetism?", *Docetism in the Early Church*, ed. Joseph Verheyden vd. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 118; Menken, "The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism", 125; Frey, "Docetic-like' Christologies and the Polymorphy of Christ", 28-29, 37-38; Brent, "Can There Be Degrees of Docetism?", 13-17; Edwin M. Yamauchi, "The Crucifixion and Docetic Christology", *Concordia Theological Quarterly* 46/1 (1982), 6.

Apokrif metinlerde de doketik unsurlar bulunmaktadır. *Latince Çocukluk İncil*'nde İsa Mesih'in ebesi "Cesaretimi toplayıp eğildim ve ona dokundum... onun diğer yeni doğan çocuklar gibi bir ağırlığı yoktu. Ayrıca tüm yeni doğan çocuklar ağlarken onun ağlamadığını görünce çok şaşırıldım." der.²⁰ *Tomas'ın Çocukluk İncil*'nde İsa'nın küçük bir çocukken diğer çocuklardan farklı olarak nasıl mucizevi güçleri olduğu anlatılmaktadır.²¹ *Yuhanna'nın İşleri*'nde çarmıh hadisesinde çevredekilerin gördükleriyle gerçeğin farklı olduğu, İsa'nın çarmıhta işkence gördüğü, vücudundan kanlar döküldüğü görülse de gerçekte bunların görün-tüden ibaret olduğu; ona dokunanların bazen maddi bedenini hissedip bazen hissetmedikleri, onun ayak izinin hiç çıkmadığı ifade edilmektedir. Yuhanna ayrıca çarmıh esnasında bir mağaraya kaçtığını, oradayken İsa Mesih'in "Yuhanna, şu an Kudüs'teki insanlar beni çarmıha geriyorlar, mızrak ve çeşitli şeylere vücudumu deliyorlar, içmem için sirke ve öd veriyorlar, ama ben seninle konuşuyorum..." dediğini aktarır. *İsaya'nın Yükselişi*'nde bebeğin doğumuyla ilgili şu izah vardır: "İki ay sonra Yusuf ve karısı Meryem evlerinde yalnızken, Meryem gözleriyle küçük bir çocuğu gördüğünde şaşırıldı. Şaşkınlığı azaldığında rahmi kendi çocukluğunda olduğu hale geldi... Bazıları Meryem evlenmeden iki ay önce doğum yaptı dedi. Bazıları o doğum yapmadı, ne ebe ona gitti ne de doğum çılgınlıkları duyduk dediler."²² *Petrus'un İşleri*'nde "O açlık, susuzluk hissetmeksizin, sırf bizim iyiliğimiz için yedi içti." denilir. *Petrus İncil*'nde İsa'nın çarmıhta hiç acı hissetmiyormuşçasına huzurunu koruduğu, süresi dolduğunda "Gücüm! Ey güç! Beni terk ettin." dediği ifade edilir.²³

Benzer ifadeler Nag Hammadi Literatüründe de vardır. *The Second Treatise of the Great Seth*'te İsa, "...bir başkası safra ve sirkeyi içti, ben değildim. Bana bir kamçı ile vuruyorlardı ama bir başkası, Simon omuzunda haçı taşıyordu. Başkası dikenli tacı taktı. Ve ben yük-sekteydim; hükümdarın bütün aşırılıkları, onların kibir ve hatalarının sonuçları ile alay ediyordum. Onların cehaletlerine gülüyordum."²⁴ der. *Apocalypse of Peter*'e göre Beşerî İsa ve İlahi Mesih olarak İsa Mesih'in iki boyutu bulunmaktadır. Çarmıha gerilen Beşerî İsa'dır; İlahi Mesih ise bir ağacın üzerinde olanlara gülerken tasvir edilmektedir.²⁵

Doketik kavramı ilk olarak 190-203 arası Antakya Piskoposluğu yapan Serapion'un Rhossus²⁶ cemaatine yazdığı, Eusebius'un *History of the Church* isimli eserindeki mektubunda kullanılmaktadır. Mektupta, ibadette *Petrus İncil*'nin okunmasına önce izin verdiği, ancak bu incildeki Marcion ve doketiklere ait sapkın görüşlerle karşılaştığından bunu yasakladığı ifade edilmektedir.²⁷

²⁰ The Latin Infancy Gospels 74:2 Bart R. Ehrman - Zlatko Pleše (ed.), *The Other Gospels; Accounts of Jesus from Outside the New Testament*, çev. Bart R. Ehrman - Zlatko Pleše (New York: Oxford University Press, 2014).

²¹ 6-15. bölümler arasında bu mucizeler anlatılmaktadır. *Infancy Gospel of Thomas (Latin Form)*, çev. Alexander Roberts - James Donaldson (Erişim 11 Ağustos 2021).

²² *Ascension of Isaiah*, çev. Robert H. Charles (Erişim 11 Ağustos 2021), 11: 7-14.

²³ The Acts of John, 101-102, J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 321; Travis W. Proctor, "Bodiless Docetists and the Daimonic Jesus: Daimonological Discourse and Anti-Docetic Polemic in Ignatius' Letter to the Smyrnaeans", *Archiv für Religionsgeschichte* 14/1 (2013), 189; Yamauchi, "The Crucifixion and Docetic Christology", 7-8. Petrus İncil'inin bütün halinde değerlendirildiğinde doketik görülemeyeceği ile ilgili görüşler için bk. Jerry W. McCant, "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered", *New Testament Studies* 30/2 (Nisan 1984), 269-270.

²⁴ *The Second Treatise of the Great Seth*, çev. Roger A. Bullard - Joseph A. Gibbons (Erişim 11 Ağustos 2021).

²⁵ *The Apocalypse of Peter*, çev. James Brashler - Roger A. Bullard (Erişim 23 Temmuz 2021). Farklı örnekler için ayrıca bk. Yamauchi, "The Crucifixion and Docetic Christology", 10.

²⁶ Hatay'ın Arsuz ilçesi.

²⁷ Michael D. Goulder, "Ignatius' 'Docetists'", *Vigiliae Christianae* 53/1 (1999), 22-23; McCant, "The Gospel of Peter", 259. Brent, "Can There Be Degrees of Docetism?", 18-19.

720 | Ömer Faruk Araz. Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den ...

Ignatius, Justin Martyr, Irenaeus, Clement, Tertullian, Hippolytus ve Origen gibi kilise babaları doketizm'le mücadele etmiştir.²⁸ Ignatius, Trallianlara²⁹ Mektubunun 10 ve 11. bölümlerinde ve Smyrna'lılara³⁰ Mektubunun 2-7. bölümler arasında³¹ Mesih'in bedenine yönelik vurguda bulunarak, doketiklerin Mesih'in çarmıhta acı çekmesinin görünümünden ibaret olduğu görüşünü eleştirir. Ignatius onları *insan görünümlü canavarlar* olarak tavsif ederek inanlanlara onlarla bir araya gelmemeyi önerir. Polycarp, Filipililere yazdığı mektubun 7. bölümünde İsa'nın inkarnasyonunu inkâr edenleri şeytanın çocukları ilan eder.³² Justin Martyr, yeniden dirilme hakkındaki yazısının 2. bölümünde İsa Mesih'in bedene sahip olmadığı, sadece ruh olarak var olduğu görüşlerini aktararak eleştirir.³³ İskenderiye'li Clement, *The Stromata* isimli eserinde Valentinus, Marcion, Basilides gibi sapkın gördüğü şahıslara ilaveten aralarında doketikleri de ismen zikrettiği başka sapkın grupları sıralar.³⁴ Irenaeus *Adversus Haereses* isimli eserinde doketizm'le irtibatlandırılan Simon Magus'un,³⁵ Basilides'in,³⁶ Cerinthus'un,³⁷ Marcion'un,³⁸ Valentinusçuların görüşlerini zikrederek bunların tamamını reddeder.³⁹ Hippolytus'un *Refutation of All Heresies* isimli eserinde Basilides, Apelles, Cerinthius, Ebionitler ve Marcion gibi gnostiklerden ayrı olarak doketiklerin görüşlerinin aktarılması da önemlidir.⁴⁰ Ancak kilise yazarları arasında hangi grubun doketik kabul edilip edilmeyeceği hususu ihtilafıdır. Örneğin Irenaeus'un doketik kabul ettiği bazı grupları Hippolytus, Tertullian ve Clement doketik görmemektedir.⁴¹

Doketizm İslam öncesi dönemde Hıristiyan Kilise Babalarının hedef tahtasında olsa da, İslam dininin ortaya çıkışı ve Hıristiyanların bulunduğu coğrafyalara süratle yayılmasıyla birlikte Hıristiyan araştırmacılar, 8. yy.'ın ortalarından günümüze kadar doketizm'in Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi hususunda İslam'a etkisinin olduğunu iddia etmişlerdir. Zaten batılı araştırmacıların İslam'ın kökenini Yahudiliğe ve özellikle Doğu Roma'ya uzaklığı sebebiyle heretiklerin sığınağı olan Arabistan'daki heretik Hıristiyan gruplara dayandırması meşhurdur. Bazı Hıristiyan kaynaklarda çeşitli heretik grupların Arap yarımadasında Hicaz'dan daha ziyade yarımada'nın kuzey batı bölgelerinde bulunduğu söylenmesi de müsteşrikleri yolundan döndürmemiş, onlar Nesturiler, Miafizitler vb. heretik grupların İslam'ın doğuşuna etki

²⁸ Menken, "The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism", 139-140; Stroumsa, "Docetic Origins Reconsidered", 269.

²⁹ Aydın ili.

³⁰ İzmir.

³¹ Ignatius of Antioch, *The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans*, çev. Alexander Roberts - James Donaldson (Erişim 10 Ağustos 2021).

³² Polycarp, *The Epistle of Polycarp to Philipians*, çev. Kirsopp Lake (Erişim 11 Ağustos 2021).

³³ Justin Martyr, *Fragments of the Lost Work of Justin on the Resurrection*, çev. Alexander Roberts - James Donaldson (Erişim 11 Ağustos 2021).

³⁴ Clement'in eserinin metni için bk. Clement of Alexandria, *The Stromata*, 7/17; (Erişim 05 Ağustos 2021); Brent, "Can There Be Degrees of Docetism?", 19; Stroumsa, "Docetic Origins Reconsidered", 269.

³⁵ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 1/23.2-3.

³⁶ Basilides'in görüşleri için bk. Turek, "Crucifixion of Jesus...", 154-155; Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 1/24.3-4.

³⁷ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 1/26.1.

³⁸ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 4/33.2-5.

³⁹ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3/11.3; 16.1; 18.3-6; 22.1-2.

⁴⁰ Hippolytus of Rome, *The Refutation of All Heresies (Book 10)* (Erişim 11 Ağustos 2021).

⁴¹ Adam, "Docetism, Käsemann, and Christology", 394; Brent, "Can There Be Degrees of Docetism?", 25.

ettiği, Mekke'de bu inançlara mensup Hıristiyanların bulunduğu iddialarını dile getirmeye devam etmişlerdir.⁴² Arthur Jeffrey,⁴³ Richard Bell,⁴⁴ John Toland,⁴⁵ Jonathan Berkey,⁴⁶ Samuel Zwemer, Robert Speer, Gustav Weil, Jaakko Hämeen-Anttila,⁴⁷ Henry Lammens, Tor Andrae, Giulio Basetti-Sani bu iddiaları dile getirenler arasındadır.⁴⁸ Örneğin Zwemer, Arabistan'ın Hıristiyan heresisinin anayurdu olduğunu, Hz. Meryem'e tapan Collyridianların burada bulunduğunu ileri sürer. Gustav Weil, teslis ve Mesih hakkında sapkın inançları olan Marianitler ve Collyridianlar'dan bahseder. Richard Bell, Samsat'lı Pavlus, Bostra'lı Beryll, Elkasailer, Collyridianların bulunduğu Arabistan'ın heretiklerin kaynağı olarak şöhret bulduğunu, bölgenin Semitik zihinle Grek aklının karşılaşma/çatışma mekânı olmasının bunda etkisi olduğunu söyler. Henry Lammens, Mekke'de heretik Hıristiyanların mevcudiyetinden bahseder. Basetti-Sani, Hz. Peygamberin Miafizit⁴⁹ ve Nesturi Hıristiyanlarla karşılaştığını, Kur'an'da Hıristiyanlık karşıtı ifadelerin heterodoks ve heretik Hıristiyanlara yönelik olduğunu iddia eder.⁵⁰

Doketizm-Kur'an ilişkisi bağlamında Şamlı Yuhanna (Yuhanna ed-Dimeşkî, öl. 749), doketiklerin görüşünün Kur'an'da bulunduğu suçlamasını yapan ilk kişidir. *On Heresies* adlı eserinde Hz. Muhammed'in 'Yahudilerin Hz. İsa'yı tutuklayıp çarmıha germek istedikleri, ancak onun gölgesini çarmıha gerdiklerini, Allah'ın Mesih'i çok sevdiğinden onun çarmıha gerilmesine müsaade etmeyip onu göğe yükselttiğini' söylediğini iddia eder.⁵¹ Cusa'lı Nicolas, Thomas Aquinas, Martin Luther,⁵² modern dönemde Claus Schedl, Günther Risse, Patricia Crone, Michel Hayek ve Neal Robinson da doketiklerin görüşlerinin Kur'an-ı Kerim'e etki ettiği iddiasını sürdürür.⁵³ Georges Anawati,⁵⁴ Gerald Hawting, Henry Corbin,⁵⁵ Georges Parrinder⁵⁶ ve

⁴² Gabriel Said Reynolds, "On the Presentation of Christianity in the Qur'an and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric", *Al-Bayân - Journal of Qur'an and Hadith Studies* 12 (2014), 43-45; Gabriel Said Reynolds, "On the Qur'an and Christian Heresies", *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*, ed. Holger M. Zellentin (London and New York: Routledge, 2019), 319-320.

⁴³ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2007), 1-2.

⁴⁴ Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968), 41-43.

⁴⁵ Timurlenk Chekovikj - Elena Trencavska Chekovikj, "Jesus and Monotheism, the Similarity and Relations Between Early Judeo-Christian Credence and Islam", *Journal of the Modern Islamic Studies: Scientific Journal* 2 (2020), 45.

⁴⁶ Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 39-49.

⁴⁷ Jaakko Hämeen-Anttila, "The Christian Context of the Qur'an", *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations* (London and New York: Routledge, 2018), 27.

⁴⁸ Gabriel Said Reynolds, "The Muslim Jesus: Dead or Alive?", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72/2 (2009), 44-45.

⁴⁹ Hz. İsa'nın tabiatındaki beşerî ve ilahî yönlerin birlikte bulunduğu ifade eden bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, Etiyopya Kilisesi (İstanbul: Milet Nihal, 2021), 84-88.

⁵⁰ Reynolds, "On the Qur'an and Christian Heresies", 319-321.

⁵¹ On Heresies, 101, St. John of Damascus, *Saint John of Damascus: Writings*, çev. Frederic H. Chase Jr. (Washington DC: The Catholic Un. of America Press, 1958), 155-156. Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity* (USA: State University of New York Press, 1991), 106-107.

⁵² Ian Mevorach, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud: A New Reading of Q 4:157-58", *Journal of Religion & Society* 19 (2017), 10.

⁵³ Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, 110-112; Crone, "Jewish Christianity and the Qur'an", 1/284-285; Leirvik Oddbjørn, *Images of Jesus Christ in Islam* (London and New York: Continuum, 2010), 30-31, 35; Mahmoud M. Ayoub, "Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion", *The Muslim World* 70/2 (Nisan 1980), 95.

⁵⁴ G. C. Anawati, "İsa", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. E. Van Donzel vd. (Leiden: Brill, 1997), 4/83-84.

⁵⁵ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, çev. Nancy Pearson (New York: Princeton University Press, 1977), 178-179.

⁵⁶ Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, 105-121. (Parrinder, Hıristiyan yorumcular arasında bu düşüncenin çok yaygın olduğunu ifade etmekle birlikte alternatif yorumlara da değiniyor).

722 | Ömer Faruk Araz. Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den ...

Richard Bell⁵⁷ de eserlerinde bu iddialardan bahsederler.⁵⁸ Ancak, Hz. Peygamberin heretik gruplarla irtibatı olduğunu ortaya koyabilecek delil bulunmadığı, özellikle gnostik grupların 6. yy.'dan önce ortadan kaybolduğundan Kur'an-ı Kerim'deki çarmıh fikrinin doketiklerden alındığı iddiasının varsayımdan öteye geçmediği görüşünde olan batılı araştırmacılar da bulunmaktadır.⁵⁹

2. Kur'an-ı Kerim'deki Çarmıh Anlatısı ve Yorumları

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'dan isminin yanı sıra *Meryem oğlu, Meryem oğlu İsa, Meryem oğlu İsa Mesih, el-Masih, nebi, resul, min el-mukarrabîn, vecîh, mübarek, kavlu'l-hak ve Abdullah* şeklinde 15 surede, 93 kez bahsedilmiştir.⁶⁰ Ancak, çarmıh konusu Kur'an-ı Kerim'de sadece bir kez geçmektedir.

Nisa Sûresi 157. âyetteki *velakin şübbihe lehüm* ifadesi bazı meallerde şöyle tercüme edilmiştir:

Diyanet İşleri Başkanlığı	: "Fakat onlara öyle göründü."
Elmalılı Hamdi Yazır	: "Öldürdükleri kimse onlara İsa gibi gösterildi."
Yaşar Nuri Öztürk	: "Sadece o onlara benzer gösterildi."
Edip Yüksel	: "Öyle yaptıklarını sandılar."
Süleyman Ateş	: "Fakat (bu iş) kendilerine, benzer gösterildi."
Ahmet Rıza Han	: "Onlar için benzer bir görünüm yaratıldı."
Daryabadi	: "Onlara şüpheli yapıldı."
Hilali-Han	: "İsa'nın görünümü başka bir adamın üzerine konuldu."
Karai ve Yusuf Ali	: "Onlara böyle görünmesi sağlandı."
Server	: "Aslında onlar yanlışlıkla bir başka kişiyi öldürdü."
Garibullah-Derviş	: "Onlar için çarmıha gerilen kişiye İsa Peygamberin görünümü verildi."
Mustafa İslamoğlu	: "Fakat (kafa karışıklığıyla) onlara öyle olmuş gibi geldi."
Mehmet Okuyan	: "Fakat kafaları karıştırılmıştı."
Mustafa Öztürk	: "Fakat onlar öyle sandılar." ⁶¹

Meallerde ayetteki şüphenin kim veya ne üzerinde olduğu belirsizdir. Bazı meallerde belirsizlik çarmıh hadisesi üzerinde, bazılarında ise çarmıha gerilenin kim olduğu üzerindedir. Tefsirlerdeyse Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği konusunda görüş birliği vardır. Müfessirler Hz. İsa'nın yerine çarmıha gerilenin kim olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Yahudilerin Hz. İsa'yı yakalamaya geldiğinde genellikle bir başkasının onun görünümüne benzetildiği, bu ki-

⁵⁷ Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 153-155.

⁵⁸ Chekovikj - Trencavska Chekovikj, "Jesus and Monotheism...", 50; Wanis Semaan, "The Relationship of Islam to Judaism and Christianity", *Melanesian Journal of Theology* 11/1-2 (1995), 72-73.

⁵⁹ Elder, "The Crucifixion in the Koran", 255; Reynolds, "On the Presentation of Christianity in the Qur'ân", 50-51.

⁶⁰ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfazil-Kur'âni'l-Kerim* (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1982), 118, 316-318, 443, 494-495, 542, 577, 666, 686-687.

⁶¹ <https://tanzil.net/#4:157>, (Erişim 10 Ağustos 2021); <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?suireid=004&ayet=157>, (Erişim 02 Kasım 2021); Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali; Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 136.

şinin Hz. İsa zannedilerek çarmıha gerildiği, bu sırada Hz. İsa'nın göğe yükseltildiği ifade edilmiştir. Başka birinin Hz. İsa yerine ikame edilmesi biçiminde gerçekleştiği varsayılan yoruma *ikameci yorum* denilmiştir.⁶² Tefsirlerdeki *ikameci yorum* çeşitlerini şöyle sıralayabiliriz:

1- Mukâtil b. Süleyman (öl.767): Hz. İsa'ya benzetilen kişi Yahuda isimli (Yahuda İşkariyot değil) Hz. İsa'yı cezalandırmak isteyen bir kişidir. Yahudiler tarafından Hz. İsa'yı götürme altında tutmakla görevlendirilmiş bu kişi onu hem lanetlemiş hem de ona tokat almak suretiyle fiziksel zarar vermiştir.⁶³ Bu isim başka rivayetlerde Tityanus, Tayatabus, Tibabus, Tityanus olarak geçmektedir.⁶⁴

2- Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 923) dört farklı ikameci yorum nakletmektedir.

i. Yahudilerce kuşatıldığında Hz. İsa'nın havarilerinin tamamı ona benzetilmiş, Yahudilerin herkesi öldürme tehdidi karşısında Hz. İsa'nın 'Hanginiz bugün cennet karşılığında canını satar?' sorusu sonrası birisi gönüllü olarak Yahudilere kendisinin İsa olduğunu söylemiş, Yahudiler onu önce öldürüp sonra çarmıha germişlerdir.⁶⁵

ii. Talebelerinden birisinin Hz. İsa'yı arayan Yahudilere gidip onu ihbar ettiği, onlara Hz. İsa'yı gösterdiği ama onların Hz. İsa'yı başka biriyle karıştırıp yakaladıklarını, işkenceyle çarmıha götürdüklerini, bu sırada Hz. İsa'nın göğe yükseltildiği, bu kişinin çarmıhta 7 gün kaldığı, havarilerin bu durumu görmediği, çarmıha gerilenin bu kişi olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

iii. Hz. İsa havarileriyle kuşatıldıklarında arkadaşlarına, kendi şekline girip öldürülenin cennete gideceğini söylemiş, onlardan biri Hz. İsa'nın şekline girerken o göğe yükselmiştir. Havariler evden çıkınca dışardakiler onları saymış, bir kişi az olduklarını tespit etmişler, Hz. İsa kılığında birini gördüklerinde onun İsa olduğundan şüphelenmişler, ama onu yine de asmışlardır.⁶⁷

iv. Hz. İsa annesiyle, Yahudilerin eziyet ve işkenceleri sebebiyle şehir şehir gezer. Yahudiler onu zamanın putperest Şam Valisine/Kralına şikâyet ederler. O da Kudüs'teki temsilcisinden Hz. İsa'ya işkence yaparak onu asmasını ister. Temsilci, bir grup yahudiyle İsa'nın bulunduğu eve gider. Allah içerdeki havarilerden birini Hz. İsa'ya benzetir. İçeri giren valinin/kralın adamları bu kişiyi önce öldürüp sonra asarlar. Hz. İsa Allah tarafından katına yükseltilir. Bu *ikameci yorum* Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (öl.1373) tarafından da nakledilmektedir.⁶⁸

3- Ebû Ca'fer Tûsî (öl.1067): Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürmek için aradığı sırada Allah onu kendi katına yükseltmiş, bu haberin yayılması üzerine Yahudiler yüksek ve izole bir tepede başka birisini çarmıha germiş, ceset tanınmayacak hale gelinceye kadar buraya kimseyi yaklaştırmamışlardır. Böylece onun çarmıha gerilmesi ve ölümüyle ilgili yalan haber yayarak diğer Yahudilerin Hz. İsa'ya inanmalarını önlemeyi amaçlamışlar; şahit oldukları Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesini gizlemeyi başarmışlardır.⁶⁹

4- Zemahşerî (öl.1144) iki farklı ikameci yorum nakletmektedir.

⁶² Lawson, *The Crucifixion and the Qur'an*, 65-103; Brent Neely, "At Cross Purposes: Islam and the Crucifixion of Christ, A Theological Response", *Transformation* 34/2 (2017), 182.

⁶³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 1/425-426.

⁶⁴ Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't- Te'vil = Beydavî Tefsiri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 1/606; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr = Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 6 (11-12)/100.

⁶⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 3/162.

⁶⁶ et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, 3/162-163.

⁶⁷ et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, 3/163-164.

⁶⁸ et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, 3/165-166; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri = Tefsîrül-Kur'ani'l-Azim*, çev. Bekir Karlığa - Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 5/1982-1983.

⁶⁹ Tûsî bunu Cübbâ'î'den naklen aktardığını söylemektedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/383.

724 | Ömer Faruk Araz. Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den ...

i. Kendisine ve annesine yönelik tutumları sebebiyle Hz. İsa'nın bedduası sonrası bir grup Yahudi maymun ve domuza dönüştürülür. Bu yüzden Yahudiler onu öldürmeyi kararlaştırır. Allah onu bu durumdan kurtarıp semaya yükselteceğini kendisine haber verdiğinde Hz. İsa, müritlerine kimin gönüllü olarak onun suretine bürünmeyi, öldürülüp çarmıha gerilip cennete girmeyi isteyeceğini sorar. Birisi kabul eder ve bu kişi çarmıha gerilirken Hz. İsa göğe yükseltilir. Bu yorum Fahreddin er-Râzî (öl.1210) ve Beyzâvî (öl.1286) tarafından da nakledilmiştir.⁷⁰

ii. Yahudiler Hz. İsa'yı öldürmek istediğinde talebelerinden birisi onlarla iş birliği yaparak onlara İsa'nın yerini göstermek ister. Hz. İsa'nın bulunduğu yere girdiklerinde Allah hainin yüzünü Hz. İsa'ya benzetir. Hz. İsa göğe yükseltilirken hain çarmıha gerilir. Bu yorum Râzî tarafından da nakledilmiştir.⁷¹

5- Râzî tarafından yukarıda değindiğimiz Zemahşerî'nin naklettiği yorumlara ilaveten iki farklı yorum daha aktarılmıştır.

i. Hz. İsa ve havarilerinin bir evde olduğunu öğrenince Yahudilerin reisi bir adamından içeri girip onu çıkarmasını emreder. Hz. İsa evin çatısından yükseltilirken onu tutuklamak için eve giren bu kişi İsa biçimine dönüştürülür; yakalanarak çarmıha gerilir.⁷²

ii. Hz. İsa bir dağdan semaya yükselirken bir kişi ona benzetilir. Bu kişi Hz. İsa olmadığını söyleyerek feryat etse de dikkate alınmaz, çarmıha gerilir.⁷³

6- İbn Kesîr tarafından, yukarıda değindiğimiz Taberî'de yer alan yoruma ilaveten iki farklı yorum daha nakledilmiştir.

i. Hz. İsa'nın 13 havarisi vardır. Bunlardan birisi olan Sercis (Sergius) adındaki havari, onun görünümüne dönüşüp çarmıha gerilmiştir.⁷⁴

ii. Hz. İsa'ya ihanet edip onun yerini göstermek için Yahudilerle anlaşılan Yudes Zeke-riyya Yuta isimli havari içeri girdiğinde, Hz. İsa göğe yükseltilmiş olduğundan Sercis'i Hz. İsa'nın suretinde görüp onu ihbar eder. Sonra pişman olarak kendisini ipe boğarak öldürür.⁷⁵

7- Mevdûdî (öl.1979): Hz. İsa çarmıha gerilmemiş; çarmıha gerilen kişi şu veya bu şekilde Hz. İsa'nın yerine çarmıha gerilmiştir.⁷⁶

Tefsirlerde ikameci görüş dışında değerlendirmeler de yapılmıştır. Taberî sadece çeşitli görüşleri aktarmakla yetinmemiş, aktardığı farklı rivayetleri değerlendirerek hangi görüşün daha makul olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁷⁷ Zemahşerî ise *şübbiye lehüm ve innâ katalnâhu* ifadesinden hareketle gramere dayalı yorum geliştirmiştir. Burada birinin Hz. İsa'nın değil, Hz. İsa'nın başka birinin suretine büründürüldüğünü ve onların bu işte şüpheye

⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri = El-Keşşaf an Haka'iki Gavamid't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Abdulaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/326 (Kullandığımız baskıda tefsirin Arapça metni ve Türkçe tercümesi yan yana verilmektedir. Türkçe tercümede cennete girme karşılığı Hz. İsa'nın yerine gönüllü olan kişinin adı parantez içinde [Yahuda İskariyot] olarak verilmiştir. Oysa bu kısım Arapça metinde yoktur. Yahuda İskariyot'un çarmıha gerildiği ile ilgili rivayetler diğer tefsirlerde yer alsa da onun çarmıha gerilmesi gönüllü olarak cennete girme vaadi karşılığı değil, ihanetin bir karşılığı gibi sunulmaktadır); Ayrıca bk. er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, 6 (11-12)/100 (Râzî'nin tefsirinde domuz ve maymuna dönüşme kısmı yer almaz); Beyzâvî, *Beydavî Tefsiri*, 1/606-607.

⁷¹ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 2/326; er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, 6 (11-12)/100.

⁷² er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, 6 (11-12)/100.

⁷³ er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, 6 (11-12)/100.

⁷⁴ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 5/1986-1987;; Tûsî ve Taberî, İbn İshak'ın Hz. İsa'ya benzetilerek öldürülen kişinin adının Sercis olduğunu söylediğini nakleder. Bilgi için bk. et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, 3/164; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/383.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 5/1986-1987;; Ayrıca bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/383.

⁷⁶ Seyyid Ebü'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın anlamı ve tefsiri*, ed. Ali Bulaç, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/347-348.

⁷⁷ et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, 3/164.

düştüklerini ya da öldürdükleri kişi ile ilgili şüphede kaldıklarını söylemiştir.⁷⁸ Zemahşerî'nin takipçilerinden Beyzâvi ise tefsirinde "Belki de kimse öldürülmedi, ancak öldürüldüğüne dair şayia çıktı" ifadelerine yer vermiştir.⁷⁹

Zemahşerî Hz. İsa'nın müritlerinin yaşanan hadise üzerine çeşitli gruplara ayrıldıklarını, bazılarının "O bir tanrıydı, onu öldürmek doğru değildi"; 2. grubun "O çarmıha gerildi ve öldürüldü"; 3.'sünün "Çarmıhtaki İsa ise bizim -havari- dostumuz nerede? Eğer o çarmıhtaki havari dostumuz ise İsa nerede?" dediklerini; 4. grubun "O semaya yükseltildi"; 5. grubun "Yüzü İsa'nın yüzü ama bedeni arkadaşımızın bedeni" diyerek şüpheye düştüklerini aktarır.⁸⁰ Taberi ve İbn Kesîr, Hz. İsa sonrasında talebelerinin ihtilafa düştüğünü, Yakubilerin "Tanrı aramızdaydı ve semaya yükseldi"; Nesturilerin "Tanrının oğlu aramızdaydı ve Tanrı onu katına yükseltti"; Müslümanların "Allah'ın kulu ve resulü aramızdaydı, semaya yükseltildi" dediklerini, ilk iki grubun son grubu yok ettiklerini söyler.⁸¹ Beyzâvi, Yahudilerin Hz. İsa'nın akıbeti hususundaki ihtilafından bahsederek Zemahşerî'de yer alan yukarıdaki grupların yanı sıra "o yalancı idi, onu gerçekten öldürdük" diyenlerin, ayrıca "ceset asıldı, ruhu göğe yükseldi" diyenlerin olduğundan da bahseder.⁸²

Râzî, Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürdükleriyle ilgili ifadelerinin istihza için olduğunu söyler.⁸³ Râzî ayrıca, birinin başkasının yerini alması durumunda, bireyin eylemlerinin sahibinin belirsizliğinin hukuki ve sosyal alanda kaotik durumlara neden olabileceğini; evlilik, boşanma ve mülkiyet hususlarında hiçbir sosyal normun tespit edilemeyeceğini söyler. Ayrıca bu durum tevâtürün nakledilen rivayetlerle, kutsal yasalarla, peygamberlerle ilgili bazı şüphelerin doğmasına yol açacaktır. Razi şöyle bir izah geliştirir: Allah Hz. İsa'yı göğe yükselttiğinde, Yahudilerin reisleri bir fitnenin çıkmasından korktukları için, ayrıca belki de Hz. İsa sadece yakın çevresi tarafından tanındığından, diğer insanlar onu sadece ismen bildiğinden Yahudiler İsa olduğunu iddia ettikleri bir kimseyi alıp çarmıha germişlerdir.⁸⁴

Ayrıca tefsirlere ilaveten İhvân-ı Safâ risalelerinde Hz. İsa, havarilerinden tüm insanlığa öğretilerini yaymalarını, bunu korkmadan ölümü göze alarak yapmalarını, kendisinin onların yardımcısı ve destekçisi olacağını, ölüme giderken bile tebliğde bulunmayı sürdürmelerini, bunu da ilk olarak kendisinin yapacağını belirtir. Ertesi gün insanlara tebliğ için halkın arasına çıkınca çarmıha gerilip öldüğü ve defnedildiği anlatılır. Ancak ölümü sonrası onun ölmediği iddiaları üzerine kabri kazıldığında insani tabiatının bulunamadığı belirtilir. Anlatının devamında risalede beden-ruh ayırımına işaretlenilen beden ölümü ile ruhun ölmediği ifade edilmektedir.⁸⁵

Modern dönemdeki müfessirlerin kendini gelenekle sınırlandırmadığı, İsa Mesih'in hayatındaki mitolojik unsurları olabildiğince terk etme eğiliminde oldukları görülür. Muhammed Abduh (öl. 1905), Reşîd Rıza (öl. 1935), Mustafa el-Meraghî (öl. 1945), Seyyid Kutub (öl. 1966), Süleyman Ateş, Mustafa Öztürk bunlara örnektir.

Reşîd Rızâ, çarmıh hadisesinin gerçekleştiğini, ancak insanların kimin çarmıha gerildiği konusunda şüpheye düştüğünü, zaten Matta ve Markos İncilinde de İsa'nın havarilerine o gece kendisi hakkında şüpheye düşeceklerini haber verdiğini söyler. İnsanların birbirine benzeyebildiğini, ya da karıştırılabildiği hususunda çeşitli izahlar yapar; ancak her şeyi rağmen çarmıh konusunun tevâtürün naklolmadığına yönelik deliller de sıralar. Rızâ ayrıca *ka-telûhu* ifadesinin Arapça'da bir şeyi iyice kavramak anlamında kullanıldığını hareketle bu

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 2/326-327.

⁷⁹ Beyzâvi, *Beydavî Tefsiri*, 1/607.

⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 2/326.

⁸¹ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 5/1984; Ayrıca bk. et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, 3/166.

⁸² Beyzâvi, *Beydavî Tefsiri*, 1/607.

⁸³ er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, 6 (11-12)/99.

⁸⁴ er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, 6 (11-12)/99-100.

⁸⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4/29-30.

726 | Ömer Faruk Araz. Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den ...

ifadeden kastın Hz. İsa'yı öldürmek değil, onun hakkında bilgi sahibi olmamak olduğunu ileri sürer. Rızâ'nın en dikkat çeken görüşlerinden birisi de Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesi ve ahir zamanda geri gelecek olmasıyla ilgili rivayetleri eleştirmesidir.⁸⁶

el-Meraghî de önce Fransa'da bir kişinin gerçekte kim olduğuna onu tanıyan onlarca kişinin mahkemede karar veremediği bir hadiseyle ilgili İngiliz tabiplerin yazdığı bir yazıyı nakleder. Hz. İsa'nın yükseltilmesi ifadelerini Allah'ın -Hz. İdris örneğinde olduğu gibi- onun derecesini yükseltmesi olarak anlamak gerektiğini; Hz. Musa'nın binlerce inananın önünde gözden kaybolup kimsenin bilmediği bir yerde ölüp defnedildiyse Hz. İsa'nın da Allah tarafından düşmanlarından kurtarılacak için benzer şekilde gözden kaybolup ölmesinin mümkün olduğunu aktarır. Ayrıca müfessirler arasında Hz. İsa'nın ruh-beden birlikte göğe yükseltildiği meşhur olsa da İbn Abbas ve İbn Cüreyc'in sadece ruhun yükseltildiği görüşünde olduğunu belirtir.⁸⁷

Seyyid Kutub, Hz. İsa'nın yaşadığı dönemin tarihi kaynaklarının onun hayatına dair hiçbir bilgi vermediğini vurgular; İncillerin Hz. İsa'dan çok sonra yazıldığına da dikkat çekerek onun hayatı hakkında kesin bilgilere sahip olmadığımızı söyler.⁸⁸

Modern dönem Şii tefsircilerden Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (öl. 1981), Yahudilerin Hz. İsa'nın işini karıştırdıklarını, bir başkasını ona benzeterek astıklarını, kalabalık ve galeyana durumlarında kontrolden çıkılarak böyle kontrolsüz davranmanın mümkün olduğunu, zaten Romalı askerlerin Hz. İsa'yı iyi tanımalarının beklenemeyeceğini söyler. Tabâtabâî ayrıca *şübbihe lehüm* ifadesini *birini bilmeden/tanımadan ele geçirmek* olarak tercüme eder. Ona göre Roma askerleri İsa Mesih'i ele geçirip çarmıha gerdiklerinde tanımadıklarından Yahuda İşkariyot'tan yardım almışlardı. Yani o *teşbih* ifadesini birinin suretine bürünmek değil, *şüphe* olarak anlar. Tabâtabâî ayrıca tarihte birisi gerçek diğeri sahte iki İsa yaşamış olabileceğini, gerçeğin çarmıha gerilmeyip sahtesinin çarmıha gerilmiş olabileceğini söyler.⁸⁹

Mevdûdî, âyetteki ihtilafa düşenlerin Hıristiyanlar olduğunu söyledikten sonra bu konudaki farklı görüşleri sıralar: Hz. İsa'ya benzeyen birinin çarmıha gerildiği sırada Hz. İsa'nın onları gülererek seyrettiğini nakleder. Ayrıca Hz. İsa'nın çarmıhtan ölmeden kurtulduğu; Hz. İsa'nın çarmıhta ölüp sonra dirildiği ve havarileriyle buluşup konuştuğu; Hz. İsa'dan Kutsal Ruh çıkarılmış olarak çarmıha gerildiği; Hz. İsa'nın ölümünden sonra insan vücudu içinde diriltildiğini ve bu vücut içinde yükseltildiğini söylediklerini aktarır.⁹⁰

Gulam Ahmet (öl. 1908) ve Seyyid Ahmed Han (öl. 1898)'in, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği ancak ölmeden kurtulduğu, sonrasında normal bir hayat yaşayıp Keşmir'de ölüp defnedildiğini, burada *Yûzasif* adıyla bilinen, gerçek adı *İsa Sahib* olan, babası melek olan İsrailoğullarının peygamberlerinden birisinin metfun bulunduğu pek çok kişi tarafından bilindiğini iddia ederek bunu kendilerinin mehdilik iddiası için kullandıklarını Reşid Rızâ tefsirinde anlatmaktadır.⁹¹

Süleyman Ateş, İncillerde Hz. İsa'nın çarmıhı anlatısındaki farklılıklara işaret ettikten sonra Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği, ölüp dirilmediğini ispat için bazı yorumlarda bulunur. Bu bağlamda Vali Pilatus'un Hz. İsa'yı sevdiğinden onu gizleyip başkasını onun yerine çarmıha gerdirmiş olabileceğini; Hz. İsa'nın dirildiğini ilk gören Mecdelli Meryem'in önceleri cinlerin musallat olduğu bir kadın olduğundan yine İsa'yı değil de cin görmüş olabileceğini, do-

⁸⁶ Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıza, *Menar Tefsiri= Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim Tefsiru'l-Menar*, çev. Rahmi Yaran - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 6/32-34, 56-58, 78-79.

⁸⁷ Ahmed Mustafa el-Mısri el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî* (Mısır: Şirketi Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1963), 13-15.

⁸⁸ Seyyid Kutub, *Fi Zıllali'l-Kur'an: Kur'an'ın Gölgesinde*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınevi, ts.), 36-37.

⁸⁹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser yayınları, 2000), 5/208-209.

⁹⁰ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/347-348.

⁹¹ Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 6/59-60, 77-78.

layısıyla onun sözüne güvenilemeyeceğini ileri sürer. Ateş ayrıca Basilidler, Cerinthiler, Tati-anos adıyla Hz. İsa'nın çarmıhını kabul etmeyen Hıristiyan mezhepleri de olduğunu, bunların bir kısmının İslami dönemde mevcut olduğunu iddia eder.⁹²

Mustafa Öztürk ise tefsir geleneğinde çarmıh konusunda yer alan görüşleri genel olarak özetledikten sonra *vemâ salebûhu* ibaresinin çarmıhın reddi olarak değil, Hz. İsa'nın çarmıhta ölmesinin reddi anlamına geldiğini, çarmıhın tarihi bir vakıa olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu, Hz. İsa'nın çektiği acidan dolayı bayılmasının Yahudiler tarafından yanlış algılandığını söyler.⁹³

3. İki Görüşün Analizi

Doketiklerle ilgili anlatılarda şu noktalar örtüşmektedir: Tüm anlatılarda Mesih *ilahi bir varlık* ya da *tanrı* olarak ifade edilmekte; ölüm tehlikesiyle karşılaşmakta; birisi çarmıhta gerilmekte; çarmıhta gerilen kişi gerçek Mesih değil, onun suretine dönüşen birisi veya İlahi Kurtarıcının dünyevi bir unsuru olmakta; madde-ruh, maddi-manevi veya dünyevi-uhrevi ayrımları yapılarak madde-maddi-dünyevi olan kötü görülmekte; Mesih'e zulmetmek isteyenler çarmıhta yaşananlar sebebiyle aldanmakta; bu hadise Mesih'in üstünlüğü, diğerlerinin acizliği olarak takdim edilmekte; Mesih zulümden kurtulmaktadır.

Doketik grupların ortak özelliklerinde iki husus dikkat çekecektir. Birincisi doketikler düalist bir yaklaşımla kâinatı değerlendirerek madde-ruh ikiliği içerisinde maddi olan her şeyi kötü görüp reddetme eğilimindedir. Bu yaklaşım onları İsa Mesih'in beşerî ve ilahi iki yönünün olduğunu kabule ve onun dünyevi varlığına yönelik olumsuz izahlara götürmüştür. İkincisi, doketikler İsa'nın tanrısal bir varlık olduğunu iddia ederler. Bu iki konuda İslam ile doketiklerin görüşleri çok farklıdır. İslam gnostik madde-ruh ayrımını, maddenin mutlak kötülüğünü kabul etmez. Doketikler onun beşerî bir varlığının olmadığı, insanların gördüğü İsa'nın beşerî varlığının aslında görüntüden ibaret olduğu veya ilahi bir varlık olarak Mesih'in Nasıralı İsa'nın dünyevi bedenini geçici olarak kullandığını iddia etmelerine karşın İslam Hz. İsa'nın beşeriyetine vurgu yaparak onu peygamberler silsilesi içindeki bir insan olarak değerlendiren.

Bu temel farklılıklara rağmen çarmıh yorumunda doketizm-tefsirler arasında bazı benzerlikler vardır. Tefsirlerde âyetin yorumunda en çok başvurulan ikameci yorumu doketikler de kullanmıştır. Özellikle Basilides'in çarmıhı taşıyan Cyrene'li Simon'un İsa'nın yerine geçirildiği ve İsa'nın değil onun çarmıhta gerildiği görüşü ikameci yorumların çoğuyla örtüşmektedir.⁹⁴ Aynı şekilde İhvân-ı Safâ risalelerinde ve bazı tefsirlerde⁹⁵ insanın nasut(beden)-lahut(ruh) olarak iki yönü olduğu, onun nasuti yönü çarmıhta gerilse de lahuti yönü canlı olarak kaldığı görüşleri doketik Cerinthus'un görüşüyle benzerdir.⁹⁶ Ayrıca Zemahşeri'nin gramere dayalı yorumundaki Hz. İsa'nın birine benzetilmesi, 'İsa'nın Simon'a benzetilmesiyle Simon çarmıhta gerilirken İsa'nın Simon kılığında onlara gülmesi' anlatısını çağrıştırmaktadır. Ancak tefsirlerde çarmıhta gerilen kişiyle ilgili fazlaca spekülasyonların yapıldığı görülmektedir. Çarmıhta gerilenin gönüllü olmasından, odada bulunan herkesin aynı kılığa büründürülmesine, Hz. İsa'ya ihanet edenin ceza amaçlı onun kılığına sokularak çarmıhta gerilmesine kadar pek çok ikameci yoruma rastlanmaktadır. Kısaca Yuhanna ed-Dîmeşkî ile başlayarak modern zamanlara kadar yapılagelen eleştirilerin tefsirlerdeki tüm yorumları kapsamadığını, doketik görüşlerle benzer yorumlardan hareketle genelleme içerdiğini söyleyebiliriz.⁹⁷

⁹² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 2/396-400, 405.

⁹³ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 214-216.

⁹⁴ Mahmut Aydın, *Hız İsa'ya Ne Oldu? Hıristiyan ve İslam Geleneğinde İsa-Mesih'in Akabesi Sorunu* (İstanbul: Otto, 2017), 141.

⁹⁵ er-Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr*, 6 (11-12)/99-100; el-Merağî, *Tefsîrül-Merağî*, 13-15.

⁹⁶ Anawati, "İsa", 4/84.

⁹⁷ Neely, "Islam and the Crucifixion of Christ", 179-180; Lawson, *The Crucifixion and the Qur'ân*, 8-9.

Tefsirlerdeki ikameci yorumlardaki çeşitlilik, bazı olumsuz çağrışımları ortadan kaldırmak amaçlı olabilir. Örneğin Hz. İsa'nın kılığına sokularak çarmıha gerilen kişi Hz. İsa'ya ihanet ettiği için bu cezayı hak eden kişi olarak düşünülmezse, bu durumda bu kişiye zulmedilmiş olacağı söylenilebilir. Muhtemelen bu kaygıdan dolayı, Hz. İsa'nın cennet müjdesine nail olmak için bir havarinin kendi rızasıyla ona benzetilme yorumları yapılmıştır. Ayrıca Hz. İsa'ya ihanet eden veya onu cezalandırmaya gelenlerin Hz. İsa'ya benzetilmesi ve ihanetleri sebebiyle cezayı hak etmiş olmaları biçimindeki yorumlar da aynı mantıkla yapılmış olabilir.⁹⁸

İslam dünyasında modern dönemde ikameci yorumda Barnaba İncili'nin⁹⁹ etkisi olmuştur. 14-16.yy'larda İslami etki altında yazıldığı düşünülen bu incilin özellikle Reşit Rıza ve Seyyid Kutub tefsirlerinde etkisi görünmektedir.¹⁰⁰ Barnaba İnciline göre Yahuda İşkariyot Romalı askerlerle birlikte Hz. İsa ve havarilerinin bulunduğu eve girdiğinde o, dört başmelek refakatinde göğe yükseltilirken Yahuda'nın sesi ve görüntüsü Hz. İsa'ya dönüştürülür. Yahuda, havarilere Hz. İsa'nın nerede olduğunu sorduğunda havariler onu Hz. İsa zannederek ölüm korkusundan böyle tuhaf davrandığını düşünürler. Sonunda Yahuda, Hz. İsa yerine çarmıha gerilir.¹⁰¹

Tefsirlerde çarmıhla ilgili yorumlarda başvuru ikameci yoruma yönelik Hıristiyan dünyadaki İslam'ın heretik doketıkların görüşlerini aldığı eleştirileri bizzat Yeni Ahit metinleriyle birlikte değerlendirilebilir. Zira Yeni Ahit'te İsa Mesih'in hayatı boyunca farklı biçimlerde kendini gösterdiği veya görüldüğü anlatılır. Matta 17: 2, Markos 16:12, Luka 24: 16'daki ifadelerde bu durum görülmektedir.

Çarmıh âyetinin anlaşılmasında ikameci yorumun yanı sıra, Hz. İsa'nın çarmıhta acı çekmesinin aslında bir görüntüden ibaret olduğunu ileri süren, yani şüphenin çarmıh hadisesi üzerinde oluştuğunu söyleyen yorumlar da yapılmıştır. Bunlar büyük oranda İsa Mesih'in gerçek bir bedeni olmadığı, fiziki yapısının hayalet gibi olduğundan çarmıha gerilmesinin mümkün olmadığını iddia eden doketik görüşlerle paralel olarak değerlendirilebilir.¹⁰²

Hıristiyan dünyada Kur'an-ı Kerim'in çarmıha yaklaşımını inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Bunların başlıca amacı Kur'an-ı Kerim'in hangi Hıristiyan grubun görüşlerini yansıttığını tespit ederek Hz. Peygamberi Hıristiyanlık konusunda cahil birisi olarak sunmaktır. Ancak nispeten önyargılardan uzaklaşarak konunun değerlendirildiği de görülmektedir.¹⁰³ Örneğin, Nisâ Sûresi 157. âyetin siyak-sıbakından hareketle, 153. âyette Yahudilerin Hz. Musa'ya meydan okuduklarından, 155. âyette ahitlerinden döndüklerinden, 156. âyette Hz. Meryem'e iftira atmalarından bahsedildiği, bu bağlam içerisinde 157. âyette Yahudilerin 'Hz. İsa'nın yalnızca bir sahte mesih olduğundan dolayı lanetlendiği ve bu yüzden suçlular gibi çarmıha gerildiği' ve 'onun ölümüyle Allah'ın iradesini engellemiş oldukları' iddialarına karşı Hz. İsa ve Hz. Meryem'in savunulduğu ileri sürülmüştür.¹⁰⁴ G. S. Reynolds, çarmıha gerilmenin İsa'nın düşmanlarına üstünlük kurduğu bir olay olarak Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini, pasajın amacının çarmıhın reddi değil, Kur'an-ı Kerim retoriği içerisinde düşmanların amaçlarına ulaşamadıklarını vurgulamak olduğunu söyler. Ayrıca, *velâkin şübbihe lehüm* ifadesinin

⁹⁸ Ayoub, "The Death of Jesus, Reality or Delusion", 96-99; Ayrıca bk. Neely, "Islam and the Crucifixion of Christ", 182.

⁹⁹ Osman Cilacı, "Barnaba İncili", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/76-81.

¹⁰⁰ Kutub, *Fi Zılali'l-Kur'an*, 37-38; Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 6/52.

¹⁰¹ *Barnabas İncili*, çev. Mehmet Yıldız (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 220; Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 6/34.

¹⁰² Michael G. Fonner, "Jesus' Death by Crucifixion in the Qur'an: An Issue for Interpretation and Muslim-Christian Relations", *Journal of Ecumenical Studies* 29/3-4 (1992), 443-444.

¹⁰³ Lawson, *The Crucifixion and the Qur'an*, 29; Reynolds, "On the Presentation of Christianity in the Qur'an", 48-50.

¹⁰⁴ Reynolds, "The Muslim Jesus...", 251-252; Marek Nasilowski, "Traditional Muslim 'Substitutionist' Interpretation of Jesus' Crucifixion: A Critical Presentation", *Warszawskie Studia Teologiczne* 29/3 (2016), 76; Fonner, "Jesus' Death by Crucifixion in the Qur'an", 439-440.

İsa'nın yerine birinin geçmesi değil, hadisenin görüldüğünden farklı olduğu, bunun trajik bir son değil, manevi bir zafer olduğunun anlatıldığı, devamında 169. âyetteki Allah yolunda öldürülen şehitlerin Allah katında diri olduğu ifadesinin buna işaret ettiği söylenmiştir.¹⁰⁵ Kısaca bazı batılı araştırmacılara göre Nisâ Sûresi 4/157'de karşı çıkılan şeyin Hz. İsa'nın ölümü değil, Yahudilerin onu çarmıha gererek öldürdükleridir. Kur'an-ı Kerim 3/55 ve 5/116-117'de Hz. İsa'nın ölümünden bahsettiğine göre buradan kastın ruhu kabzetme gücünün sadece Allah'ta olduğu, yaşatanın ve öldürenin Allah olduğudur. Öncesinde Yahudilere yönelik kınama ifadeleri ve geniş suç listesi de buna işaret etmektedir. Dolayısıyla burada doketizmin etkisinden bahsetmek yerine konuya Kur'an-ı Kerim'in teolojisi bağlamında yaklaşılmalıdır.¹⁰⁶

Bu değerlendirmeler Hz. İsa'nın akıbetiyle ilgili Yahudi kaynaklarında anlatılanları önemli kılmaktadır. Talmud'da, Yeni Ahit'teki çarmıh hikâyesinden farklı bir rivayet vardır. Bâbil Talmudu, Sanhedrin 43a'da Hz. İsa'nın büyüclük yaptığı, insanları putperestliğe yönelttiği ve sahte Mesihlik iddiasında bulunduğu suçlamalarının karşılığı olarak önce taşlandı, sonra cesedin asıldığı anlatılmaktadır.¹⁰⁷ Ayrıca çarmıh âyetinin öncesinde Yahudilerin Hz. Meryem'e yönelik ağır ithamları da Talmud'da yer almaktadır. Bâbil Talmudu Şabat 104b ve Sanhedrin 67a'da Hz. İsa'dan Ben Stada veya Ben Pantera adıyla, Roma'lı bir askerinin oğlu olarak bahsedilmektedir.¹⁰⁸ Kur'an-ı Kerim açısından Hz. İsa'ya Yahudilerin yönelttiği bu suçlamalar kabul edilemez. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in pek çok yerinde Yahudilerin peygamberleri öldürdüklerinden bahsedilmektedir. Burada problem Yahudilerin bir peygamberi ağır suçlamalarla yargılamaları, sonunda kendilerince haklı gerekçelerle infazını gerçekleştirmeleri iddiasıdır. Bu durumda Kur'an-ı Kerim'de 4:156, Hz. Meryem'i Talmud'daki iftiralara karşı savunduğu gibi 4:157-158'de, İncillerle bir polemikten daha ziyade, Hz. İsa'yı Talmud'daki iddialara/iftiralara karşı savunmaktadır. Ayrıca Kur'an'daki öldürme ve çarmıha gerilme ifadeleri, Talmud'da yer alan önce taşlanarak öldürülme, sonra çarmıha gerilme şeklinde iki ayrı fiilin zikredilmesi bağlamında mantıklı görünmektedir. Yani Kur'an-ı Kerim'de *vemâ katelûhu vemâ salebûhu* şeklindeki iki ayrı reddin Hz. İsa'nın öldürülmediğini tekit için değil, Talmud'daki iki iddianın reddi için kullanıldığı düşünülebilir.

Ayrıca çarmıha gerilmenin Roma öncesi zamanlardan beri bilinen, ceza infaz biçiminden ziyade, cesetlerin halka açık bir şekilde asarak sergilenmesi olduğu da ifade edilmiştir. Bu bilgiyi Talmud anlatısıyla birlikte düşündüğümüzde Kur'an-ı Kerim'in reddettiği şey, Yahudilerin Hz. İsa'yı önce öldürüp sonra cesedini halka açık şekilde sergilemek olduğu, yoksa İncillerde anlatılan Roma makamlarınca İsa'nın çarmıha gerildiğinin reddedilmediği, tefsircilerin Talmud'daki rabbâni iddialardan haberdar olmadıklarından dolayı en-Nisâ 4/157-158'in yorumundaki bilgi boşluklarını doldurmak için ikameci yorum veya mucizevi göğe yükseliş anlatılarına sığındıkları, bunların yüzyıllar boyunca kullanılmasıyla otorite kazandıkları ileri sürülmüştür.¹⁰⁹

Talmud'daki anlatıda ayrıca Hz. İsa'nın çarmıha gerilmeden önce 40 gün süreyle onun lehinde şahitlik yapanın çıkıp çıkmayacağı ifadeleri dikkat çeker. Yahudi dini hukukunda putperestler doğrudan infaz edilirken, Hz. İsa'nın valiyle yakın ilişkide olduğundan mecburen bu sürecin işletildiği zikredilmektedir. Yuhanna İncilinde Hz. İsa'nın çarmıh öncesi yoğun tartışması ve valinin onu temize çıkarma çabasından hareketle onun yönetime yakınlığı vurgulanmıştır. Bununla Talmud'da verilen mesaj İsa'nın küfür olarak görülen görüşleri nedeniyle Ya-

¹⁰⁵ Benzer ifadeler Bakara Sûresi 154. âyetle Tevbe Sûresi 111. âyette vardır. Neely, "Islam and the Crucifixion of Christ", 185; Fonner, "Jesus' Death by Crucifixion in the Qur'ân", 441.

¹⁰⁶ Reynolds, "On the Presentation of Christianity in the Qur'ân", 51-52; Reynolds, "On the Qur'ân and Christian Heresies", 324.

¹⁰⁷ *Babil Talmudu* (Erişim 24 Şubat 2021) Sanhedrin 43a.

¹⁰⁸ *Babil Talmudu* (Erişim 26 Şubat 2021) Şabat 104b; Sanhedrin 67a.

¹⁰⁹ Mevorach, "Qur'ân, Crucifixion, and Talmud", 9, 12-13, 17.

730 | Ömer Faruk Araz, Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den ...

hudiler tarafından ısrarla ve haklı olarak cezalandırıldığı; vali cezalandırmak istemese de Yahudiler inançlarından taviz vermeyerek, hatta valiyi kralın düşmanı olma suçlamalarıyla hiza getirerek, gururla bu infazı gerçekleştirdikleridir.¹¹⁰

Bütün bu yorumların yanı sıra Talmud'daki açıklamalarla ilgili bir problemi de dile getirmeliyiz. Talmud'da her ne kadar Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürdükleri iddia edilse de çarmıh hadisesinin yaşandığı Kudüs bölgesi o dönemde Roma hakimiyeti altındaydı. Yahudiler sıradan polisiye ve adli işlemler için kendi kontrollerindeki *mabet muhafızları* denilen kolluk gücünü kullanabilseler de Roma yasaları gereğince ölüm cezası verme ve tatbik etmeleri mümkün değildi.¹¹¹ Bu sebeple Talmud'daki ifadeler bu açıdan problemlidir ve kendilerinin İsa'yı haklı olarak öldürdükleri iddialarını imkânsız kılmakta ve bu durum da Kur'an-ı Kerim'in Yahudilere yönelik olduğunu ifade ettiğimiz *vemâ katelûhu vemâ salebûhu* itirazını desteklemektedir.

Çarmıhtan sonraki âyette geçen *rafaa* kelimesinin anlamının fiziki bir yükseliş değil, manevi olduğu bazı müfessirler tarafından ifade edilmiştir.¹¹² Yani Kur'an-ı Kerim'de önce Yahudilerin onu aşağılamasına karşı çıkılıyor; her şeyin Allah'ın kudret ve kontrolünde gerçekleştiği gerçeğinden hareketle Yahudilerin Hz. İsa'nın tebliğini ortadan kaldırdıkları zanına kapıldıkları, sonrasında *rafaa* ile onun manen yüceltilmesi ortaya konuyor denilebilir.

Sonuç

Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği hususunda İslami görüşe dışardan bakanların ilk yaklaşımı Hz. Peygamber üzerinde Miafizitler, Julianistler, Gnostik Basilidusçular, Nesturiler vb. heretik Hıristiyan grupların etkisinin olduğu; bu sebeple onun çarmıhta acı çekmesinin fiziki değil sadece görüntüde gerçekleştiği şeklindeki doketiklerin görüşünün kabul edildiğidir. Ancak burada birkaç problem gözükmemektedir. İlk olarak doketik ismi birbirinden farklı pek çok grubu ifade edecek şekilde kullanılan şemsiye bir isimdir. Hıristiyanlar ilk yüzyıldan beri doketizmin muhtevası ve sınırlarını tam olarak belirleyememişlerdir.

İkinci problem doketiklerin genel görüşü İsa'nın tamamen ilahi bir tabiata sahip olduğu, fiziki bir yapısının olmadığı iken Kur'an-ı Kerim Hz. İsa'nın beşer olduğunu vurgulayarak onun ilahi tabiata sahip olduğunu reddetmektedir. Yani doketizm ve müfessirlerin Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği hususunda ve bunun izahında genelde ikameci yoruma başvurmaları doğru olsa da iki grubun amacı birbirinden tamamen farklıdır.

Doketiklerin çarmıh görüşü ile Müslümanların Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği iddialarının Hıristiyanlık içinde aynı tartışmayı doğurması açısından benzerliği vardır. Şöyle ki; doketiklerin İsa'nın bedeninin olmaması ve onun çarmıha gerilmediğine inanmaları Hıristiyanlığın İsa Mesih'in çift tabiatlı olduğu, çarmıha gerilip insanlığın asli günahına kefaret olarak acı çekerek öldüğü, üç gün sonra dirildiği, sonrasında göğe yükseldiği şeklindeki teolojisini yıkmaktadır. Bu sebeple doketikler kilise tarafından heretik kabul edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmediğini söylemesi de aynı şekilde Hıristiyanlığın temel doktrinlerini hedef almaktadır.

Çarmıh âyetinin siyak-sibakıyla birlikte Talmud'daki Hz. İsa hakkındaki Yahudi anlatımı bir bütün halinde değerlendirildiğinde, geleneksel yorumların dışında, burada Yahudilerin Allah ve resulüne karşı tutumları ve kibirlerine bir cevap söz konusu olabilir. Kur'an-ı Kerim Yahudilerin Talmud'da Hz. Meryem'e iftiralara ve Hz. İsa'yı öldürüp çarmıha germe iddialarını sırasıyla gündem yaparak reddetmiş, gurur ve cehaletlerinin onları peygamberden şüpheye sürüklediği, cehalet ve zanlarıyla amel ettikleri, Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istedikleri, Allah tüm tuzak kuranlardan üstün olduğundan peygamberinin şanını yücelt-

¹¹⁰ Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007), 72-74; Mevorach, "Qur'an, Crucifixion, and Talmud", 5-6.

¹¹¹ Aydın, *Hz. İsa'ya Ne Oldu?*, 32-33.

¹¹² Râzî, Tabatabâî, Reşîd Rızâ ve Süleyman Ateş'in tefsirleri gibi.

tiği şeklinde okunabilir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'nın Mesihliğini vurgulayarak Yahudileri, onun tanrı olmadığını vurgulayarak da Hıristiyanları eleştirmekte ve onları iki aşırı uçtan orta bir noktaya davet etmekte, Hz. İsa konusunda Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki ihtilafa aracılık etmektedir.

Doketiklerle ilgili tartışmaların ortaya çıkardığı hususlardan birisi Hıristiyanlığın başlangıcından günümüze kadar Hz. İsa'nın mahiyetiyle ilgili kristolojik tartışmalar kapsamında bugünkü geleneksel kabulün dışında çeşitli grupların mevcudiyetidir. Bu bağlamda Hz. İsa'nın normal bir fiziki yapısı olduğunu kabul etmeyen farklı gruplar doketik adı altında toplandığı gibi onun tanrısal yönüne itiraz eden *Nazarenler*, *Symmachianlar*, *Elkasaîler* gibi çeşitli gruplar *Ebionitler* ismi altında toplanmıştır. Hz. İsa'yla ilgili temel Hıristiyan dogmalarına yönelik itirazlar günümüzde Yahova Şahitleri, Mormonlar ve Uniteryanlar gibi gruplar tarafından dillendirilmektedir.

Son olarak; bazı heretik Hıristiyan grupların bazı görüşleri Müslümanlara cazip gelse de bunları kabulde dikkatli olmak gerekir. Doketiklerin Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediğini kabul edip onun beşerliğini reddetmesi veya Ebionitlerin Hz. İsa'yı beşer kabul eden ama onun bakire doğumunu reddetmesi gibi, İslam'a aykırı görüşlere sahip olabildiklerini göz önünde bulundurarak, yani grupların teolojilerini dikkatle inceleyerek bir değerlendirmede bulunmayı öneriyoruz.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Reşid Rıza, Muhammed. *Menar Tefsiri= Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim Tefsiru'l-Menar*. çev. Rahmi Yaran - Mehmet Erdoğan. 12 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1982.
- Adam, Adrew Keith M. "Docetism, Käsemann, and Christology: Why Historical Criticism Can't Protect Christological Orthodoxy". *Scottish Journal of Theology* 49/4 (Kasım 1996), 391-410.
- Anawati, G. C. "İsa". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. E. Van Donzel vd. 4/81-86. Leiden: Brill, 1997.
- Arendzen, John. "Docetae". *The Catholic Encyclopedia (New Advent Online Edition)*. C. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909. <http://www.newadvent.org/cathen/05070c.htm>
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Mahmut. *Hız. İsa'ya Ne Oldu? Hıristiyan ve İslam Geleneğinde İsa-Masih'in Akıbeti Sorunu*. İstanbul: Otto, 2017.
- Aykıt, Dursun Ali. *Etiyopya Kilisesi*. İstanbul: Milet Nihal, 2021.
- Ayoub, Mahmud M. "Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion". *The Muslim World* 70/2 (Nisan 1980), 91-121. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1980.tb03405.x>
- Bell, Richard. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968.
- Berkey, Jonathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't- Te'vil= Beydavî Tefsiri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Bieringer, Reimund. "The Passion Narrative in the Gospel of John: A Hotbed of Docetism?" *Docetism in the Early Church*. ed. Joseph Verheyden vd. 113-124. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- The Apocalypse of Peter*. çev. James Brashler - Roger A. Bullard. Erişim 23 Temmuz 2021. <http://gnosis.org/naghamm/apopet.html>
- Brent, Allen. "Can There Be Degrees of Docetism?" *Docetism in the Early Church*. ed. Joseph Verheyden vd. 5-26. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- The Second Treatise of the Great Seth*. çev. Roger A. Bullard - Joseph A. Gibbons. Erişim 11 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/text/greatseth.html>
- Ascension of Isaiah*. çev. Robert H. Charles. Erişim 11 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/text/ascension.html>
- Chekovikj, Timurlenk - Trencsevka Chekovikj, Elena. "Jesus and Monotheism, the Similarity and Relations Between Early Judeo-Christian Credence and Islam". *Journal of the Modern Islamic Studies: Scientific Journal* 2 (2020), 45-53.
- Cilacı, Osman. "Barnaba İncili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/76-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Clement of Alexandria. *The Stromata*. Erişim 05 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book7.html>
- Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. çev. Nancy Pearson. New York: Princeton University Press, 1977.
- Crone, Patricia. "Jewish Christianity and the Qur'an (Part II)". *The Qur'anic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes*. ed. Hanna Siurua. 1/277-314. Leiden&Boston: Brill, 2016.
- "Docetism". *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. ed. Frank L. Cross - Elizabeth A. Livingstone. 493. USA: Oxford University Press, 1997.
- Ehrman, Bart R. - Zlatko Pleše (ed.). *The Other Gospels; Accounts of Jesus from Outside the New Testament*. çev. Bart R. Ehrman - Zlatko Pleše. New York: Oxford University Press, 2014.
- Elder, E. E. "The Crucifixion in the Koran". *The Muslim World* 13/3 (1923), 242-258. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1923.tb01955.x>
- Elliott, J. K. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Fonner, Michael G. "Jesus' Death by Crucifixion in the Qur'an: An Issue for Interpretation and Muslim-Christian Relations". *Journal of Ecumenical Studies* 29/3-4 (1992), 432-450.
- Frey, Jörg. "'Docetic-like' Christologies and the Polymorphy of Christ: A Plea for Further Consideration of Diversity in the Discussion of 'Docetism'". *Docetism in the Early Church*. ed. Joseph Verheyden vd. 27-49. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Gardner, Iain. "Docetism". *Encyclopedia of Religion*. 4/2381. Detroit: The Macmillan Reference USA, 2005.
- Goulder, Michael D. "Ignatius' 'Docetists'". *Vigiliae Christianae* 53/1 (1999), 16-30. <https://doi.org/10.1163/157007299x00127>

- Gündüz, Şinasi. "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi". *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*. ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt. 61-73. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. "The Christian Context of the Qur'an". *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*. London and New York: Routledge, 2018.
- Hippolytus of Rome. *The Refutation of All Heresies (Book 10)*. Erişim 11 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus10.html>
- Humbert, A. "Docetism". *New Catholic Encyclopedia*. 4/796-797. Detroit: Thomson/Gale, 2003.
- Ignatius of Antioch. *The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans*. çev. Alexander Roberts - James Donaldson. Erişim 10 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-smyrnaeans-roberts.html>
- Irenaeus of Lyons. *Against Heresies*. 5 Cilt. Erişim 30 Temmuz 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/irenaeus.html>
- Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi". *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*. ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt. 29-43. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri = Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*. çev. Bekir Karlığa - Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. ed. Abdullah Kahraman. 4 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2007.
- Justin Martyr. *Fragments of the Lost Work of Justin on the Resurrection*. çev. Alexander Roberts - James Donaldson. Erişim 11 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/justin.html>
- Kelly, John Norman D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1968.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilali'l-Kur'an: Kur'an'ın Gölgesinde*. çev. İ. Hakkı Şengüler vd. İstanbul: Hikmet Yayınevi, ts.
- Lawson, Todd. *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in History of Muslim Thought*. Oxford: Oneworld, 2009.
- McCant, Jerry W. "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered". *New Testament Studies* 30/2 (Nisan 1984), 258-273. <https://doi.org/10.1017/s0028688500013795>
- Menken, Maarten J. J. "The Secessionists of the Johannine Epistles and Docetism". *Docetism in the Early Church*. ed. Joseph Verheyden vd. 125-141. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Merağî, Ahmed Mustafa el-Misri el-. *Tefsiru'l-Merağî*. 10 Cilt. Mısır: Şirketi Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1963.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la. *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın anlamı ve tefsiri*. ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mevorach, Ian. "Qur'an, Crucifixion, and Talmud: A New Reading of Q 4:157-58". *Journal of Religion & Society* 19 (2017), 1-21.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Nasilowski, Marek. "Traditional Muslim 'Substitutionist' Interpretation of Jesus' Crucifixion: A Critical Presentation". *Warszawskie Studia Teologiczne* 29/3 (2016), 62-100.
- Neely, Brent. "At Cross Purposes: Islam and the Crucifixion of Christ, A Theological Response". *Transformation* 34/2 (2017), 176-213. <https://doi.org/10.1177/0265378816631552>
- Oddbjørn, Leirvik. *Images of Jesus Christ in Islam*. London and New York: Continuum, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali; Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Parrinder, Geoffrey. *Jesus in the Qur'an*. Oxford: Oneworld Publications, 1995.
- Polycarp. *The Epistle of Polycarp to Philippians*. çev. Kirsopp Lake. Erişim 11 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/text/polycarp-lake.html>
- Proctor, Travis W. "Bodiless Docetists and the Daimonic Jesus: Daimonological Discourse and Anti-Docetic Polemic in Ignatius' Letter to the Smyrnaeans". *Archiv für Religionsgeschichte* 14/1 (2013), 183-204. <https://doi.org/10.1515/arege-2012-0012>
- Râzî, Fahreddin er-. *et-Tefsirü'l-Kebîr = Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Reynolds, Gabriel Said. "On the Presentation of Christianity in the Qur'an and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric". *Al-Bayân - Journal of Qur'an and Hadith Studies* 12 (2014), 42-54. <https://doi.org/10.1163/22321969-12340003>
- Reynolds, Gabriel Said. "On the Qur'an and Christian Heresies". *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*. ed. Holger M. Zellentin. 318-332. London and New York: Routledge, 2019.

734 | Ömer Faruk Araz. Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den ...

- Reynolds, Gabriel Said. "The Muslim Jesus: Dead or Alive?" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72/2 (2009), 237-258.
- Infancy Gospel of Thomas (Latin Form)*. çev. Alexander Roberts - James Donaldson. Erişim 11 Ağustos 2021. <http://www.earlychristianwritings.com/text/infancythomas-c-roberts.html>
- Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*. USA: State University of New York Press, 1991.
- Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Semaan, Wanis. "The Relationship of Islam to Judaism and Christianity". *Melanesian Journal of Theology* 11/1-2 (1995), 70-78.
- Slusser, Michael. "Docetism: A Historical Definition". *Second Century: a Journal of Early Christian Studies* 1/3 (Fall 1981), 163-172.
- St. John of Damascus. *Saint John of Damascus: Writings*. çev. Frederic H. Chase Jr. Washington DC: The Catholic Un. of America Press, 1958.
- Strecker, Georg. *The Johannine Letters: A Commentary on 1,2 and 3 John*. ed. Harold Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Stroumsa, Guy G. "Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered". *Journal of Early Christian Studies* 12/3 (2004), 267-288.
- Sweet, John. "Docetism: Is Jesus Christ really human or did he just appear to be, so?" *Heresies and How to Avoid Them*. ed. Ben Quash - Michael Ward. 24-31. London and Massachusetts: SPCK Pub. and Hendrickson Pub., 2007.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser yayınları, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerir et-. *Taberi Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Temiz, Bilal. *Hristiyanlıkta Heretik Bir Grup Olarak Doketizm ve İsa Anlayışı*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Turek, Przemyslaw. "Crucifixion of Jesus – Historical Fact, Christian Faith and Islamic Denial". *Orientalia Christiana Cracoviensia* 3 (2011), 131-156.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yamauchi, Edwin M. *Pre-Christian Gnosticism*. Michigan: Baker Book House, 1983.
- Yamauchi, Edwin M. "The Crucifixion and Docetic Christology". *Concordia Theological Quarterly* 46/1 (1982), 1-20.
- Barnabas İncili*. çev. Mehmet Yıldız. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Zemaşerî. *Keşşaf Tefsiri = El-Keşşaf an Haka'iki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Abdulaziz Hatip vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Babil Talmudu*. Erişim 24 Şubat 2021. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>
- Babil Talmudu*. Erişim 26 Şubat 2021. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>
- <https://tanzil.net/#4:157>, Erişim 10 Ağustos 2021.
- <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=004&ayet=157>, Erişim 02 Kasım 2021.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 735 - 755

Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı

The Freedom of Speech and Its Scope in The Political Texts (Siyasatnāma)

Hüsnü Aydeniz

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Letters, Department of History of Turkish-Islamic Thought
Erzurum, Turkey
husnuaydenizz@atauni.edu.tr orcid.org/0000-0003-0677-3832

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 August / Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 11 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 735 - 755

Cite as / Atıf: Aydeniz, Hüsnü. "Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı [*The Freedom of Speech and Its Scope in The Political Texts (Siyasatnāma)*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/2 (Aralık 2021): 735 - 755.

<https://doi.org/10.18505/cuid.981763>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Freedom of Speech and Its Scope in The Political Texts (Siyasatnāma)

Abstract: The main purpose of this study was to determine the accumulation of the tradition of political texts (Siyasatnāma) in the context of freedom of expression and to discuss the potential of creating new perspectives accordingly. One of the most important criticisms of modernity towards traditional structures is the claim that people are subjected to many limitations on social, cultural and religious grounds. This criticism, which mainly focuses on limiting the freedom of action, also comes across as preventing the expression of thoughts. While traditional understandings had such an approach, they aimed not only to preserve or strengthen the position of a particular authority, but also to prevent problems that may arise from an individual and social point of view. However, it is not possible to say that these thoughts always remain true to the stated intention. In this context, considering traditional understandings with their historical contexts should not only aim to gain an intellectual knowledge about a certain period or civilization. The main goal should be to evaluate the accumulated knowledge critically and to achieve meaningful results from this field. While determining the framework of the study, it was thought that reading through the political texts would provide such an opportunity. The study focused primarily on the intellectual infrastructure of freedom of expression and, accordingly, included general assessments of the issue in political texts and touched on the concept of authority, which is of great importance for determining the scope of freedom. In particular, it is emphasized on which power the administrators, who are at the head of the administrative power, base their authority on and from which principles the boundaries of this should be determined. It is seen that the political texts related to political life, oriented to ideal principles and taking into account reality, contain important assessments of the source of authority in terms of creating a ground of legitimacy or making sense of the existing situation. When evaluating the issue, it is highly evident that politicians point out that the main purpose of the existence and use of authority is the idea of order. In this context, what kind of precautions have to be taken in case of violation of the determined borders to maintain order is one of the most important issues of the policy books. Among these precautions, the idea of limiting all freedoms, especially freedom of expression, has an important place. The article also points out the possible contributions of the suggestions made in this context to the reactions that may arise in different political and social situations. At the beginning of the mentioned contributions, there are assessments on overcoming an obstacle that causes rulers not to perceive some facts adequately. This creates a serious obstacle to a healthy communication with different layers of society, and can be expressed as a masking effect. One of the main issues that the article focuses on is the suggestions of politicians on how to use the freedom of expression of the broad masses that make up the body of society. These suggestions state that the governed also have responsibilities at the point of determining the framework of the dialectical relationship between the different dimensions of the social structure. The social understandings that developed in the post-modern world have a nature that puts the individual in the foreground much more than traditional approaches. This may have produced positive effects to some extent. However, it seems that a serious erosion in the culture of people's coexistence occurred on this occasion. The problematic use of freedom in general and freedom of expression in particular may be one reason for this. From the point of view of the states that are the highest social structures, it can also be said that these problems are increasing day by day. Therefore, the medium-term result of the desire to ensure individual freedoms may sometimes appear as chaos, and the long-term result may appear as the emergence of a more authoritarian structure again. In fact, these authoritarianism tendencies can gain strength by being based on reasonable grounds, such as misuse of freedoms of expression. It should be noted that to overcome these problems, political texts can help to prevent major social breakdowns by providing important alternatives to the disinterest which was created by the modern era. In this context, the study also touches on the conditions under which freedom of expression can be restricted according to political statements.

Keywords: Islamic Philosophy, Authority, Political Texts (Siyasatnâme), The Freedom of Speech, The Limits of Freedom of Speech.

Siyasetnamelerde İfade Özgürlüğü ve Bunun Kapsamı

Öz: Bu çalışmanın temel amacı, ifade özgürlüğü bağlamında siyasetname geleneğinin sahip olduğu birikimi tespit etmek, buna bağlı olarak yeni bakış açıları oluşturma potansiyelini tartışmaktır. Modernitenin geleneksel yapılara yönelik en önemli eleştirilerinden biri insanların sosyal, kültürel ve dinî gerekçelerle pek çok sınırlandırmaya maruz bırakıldığı iddiasıdır. Ağırlıklı olarak eylem özgürlüğünün sınırlandırılmasına odaklanan bu eleştiri, düşüncelerin ifade edilmesinin engellenmesi konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel anlayışlar bu tutumu sergilerken, sadece belirli bir otoritenin pozisyonunu korumayı veya güçlendirilmeyi değil, yanı sıra bireysel ve toplumsal açıdan ortaya çıkabilecek sorunları da önlemeyi hedeflemişlerdir. Ancak, bu düşüncelerin her zaman belirtilen niyete sadık kaldığını söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda, geleneksel anlayışların tarihsel bağlamlarıyla birlikte ele alınması, sadece belirli bir dönem yahut medeniyet hakkında entelektüel bir malumat yığınının vakıf olma amacı taşımalıdır. Asıl gaye, söz konusu birikimi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutabilmek ve bu alandan elde edilecek anlamlı sonuçlara ulaşmak olmalıdır. Çalışma konusunun çerçevesi belirlenirken, siyasetnameler üzerinden bir okuma yapmanın, böyle bir fırsatı sunacağı düşünülmüştür. Çalışmada öncelikli olarak ifade özgürlüğünün zihni altyapısı üzerinde durulmuş; buna istinaden siyasetname kültüründe konuya ilişkin genel değerlendirmelere yer verilmiş ve özgürlüğün kapsamının belirlenmesi açısından büyük bir öneme sahip olan otorite kavramına değinilmiştir. Özellikle yönetim erkinin başında yer alan yöneticilerin, otoritelerini hangi güce dayandırdıkları ve bunun sınırlarının hangi ilkelere hareketle belirlenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Siyasi hayatla ilgili hem ideal ilkelere yönelen hem de realiteyi dikkate alan siyasetnamelerin bir meşruiyet zemini oluşturmak yahut var olan durumu anlamlandırmak açısından otoritenin kaynağına ilişkin önemli değerlendirmeler barındırdığı görülmektedir. Konuyla ilgili değerlendirmeler yapılırken, siyasetnamelerin, otoritenin mevcudiyetinin ve kullanımının temel amacının düzen fikri olduğuna dikkat çektikleri son derece açıktır. Bu bağlamda, düzenin sağlanması için belirlenen sınırların ihlali durumunda ne tür önlemlere başvurulacağı, siyasetnamelerin en önemli konuları arasında yer alır. Bu önlemler arasında bütün özgürlüklerin, özellikle ifade özgürlüğünün bir şekilde sınırlandırılması düşüncesi önemli bir yer tutar. Makale, farklı siyasi ve toplumsal durumlarda ortaya çıkabilecek reaksiyonlara yönelik, bu çerçevede dile getirilen önerilerin muhtemel katkılarına da işaret etmektedir. Belirtilen katkıların başında, yöneticilerin bazı gerçekleri yeterince algılayamamalarına neden olan, farklı toplum katmanlarıyla sağlıklı iletişimin önünde ciddi bir engel oluşturan ve perdelenme diye isimlendirilebilecek bir engeli aşmaya dair değerlendirmeler yer almaktadır. Makalenin odaklandığı temel meselelerden biri de, siyasetnamelerin toplumun gövdesini oluşturan geniş kitlelerin ifade özgürlüğünü nasıl kullanacaklarına yönelik önerileridir. Bu öneriler, toplumsal yapının farklı boyutları arasındaki diyalektik ilişkinin çerçevesini belirleme noktasında, yönetilenlerin de sorumluluk sahibi olduklarını ifade etmektedir. Modernite sonrası dünyada gelişen toplumsal anlayışlar geleneksel yaklaşımlara göre bireyi çok daha ön plana çıkaran bir mahiyet taşır. Bu, bir dereceye kadar olumlu etkiler üretmiş olabilir. Bununla birlikte, insanların birlikte yaşama kültüründe ciddi bir erozyonun bu vesileyle meydana geldiği görülmektedir. Bunda genel anlamda özgürlüğün, özel de ise ifade özgürlüğünün sorunlu bir şekilde kullanılmasının payı büyüktür. En üst toplumsal yapılar olan devletler açısından da bu sorunların gün geçtikçe arttığı söylenebilir. Dolayısıyla bireysel özgürlüklerin sağlanması arzusunun orta vadeli sonucu bazen kaos olarak, uzun vadeli sonucu ise yeniden daha otoriter bir yapının ortaya çıkması şeklinde belirebilir. Hatta bu otoriterleşme eğilimleri, ifade özgürlüklerinin yanlış kullanımları gibi makul gerekçelere dayandırılarak güç kazanabilir. Bu sorunların üstesinden gelinmesinde, siyasetnamelerin modern dönemin beşerî planda oluşturduğu kayıtsızlık durumuna önemli alter-

natifler sunarak, büyük toplumsal kırılmaları önlenmede yardımcı olabilecekleri unutulmamalıdır. Çalışma, bu bağlamda siyasetnamelere göre, ifade özgürlüğünün hangi şartlarda sınırlandırılabilirliğine de değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Otorite, Siyasetname, İfade Özgürlüğü, İfade Özgürlüğünün Sınırlandırılması.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insan bunun bir gereği olarak zamanla siyasal bir sistem inşa etmek durumunda kalmıştır. Bu açıdan onun “siyasal bir canlı”¹ şeklinde isimlendirilmesi oldukça isabetlidir. İnşa edilen siyasal sistemlerin zamanla kompleks hale gelmesi doğaldır. Bu sistemin belirli bir düzen içerisinde varlığını sürdürmesi ve toplumsal yapının kaotik bir hale bürünmemesi için her dönemin kendi dinamiklerine uygun bir şekilde güncellenmesi gerekir.² Bu güncellemeler yapılırken en etkin konumda devleti idare eden üst yöneticiler bulunur. Bununla birlikte bir tek kişinin yahut çok sınırlı bir grubun böylesine ağır bir yükün altında kalkması beklenemez. Bu noktada devreye, özellikle üst yöneticilerin güvendiği bilge şahsiyetlerin girdiği bilinmektedir. Bu kişiler problemleri, bireysel erdemleri ve toplumsal realiteleri dikkate alarak eserler üretmiş ve içerisinde nasihatleri de barındıran kitaplar kaleme almışlardır³.

Genel olarak siyasetname yahut nasihatname olarak isimlendirilen bu eserler bakımından İslam düşünce tarihinin oldukça velut bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Bu birikimin her dönemde kendini yenileyen bir formata sahip olduğu ve her devrin kendi dinamiklerini göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Bu dinamikler, sözkonusu birikimde pek çok hususun farklılaşmasına yol açmıştır. Bununla birlikte bazı temel konulardaki ortak noktalar dikkat çekmektedir. Özellikle İslam’ın temel kaynaklarının, üzerinde hassasiyetle durduğu adalet, liyakat ve meşveret kavramları bunlar arasındadır. Kurumsal yapının daha somut boyutlarını oluşturan bürokratik yapılanma, devletin güvenlik ve ekonomi politikalarının arzı yönleri vb. hususlar ise değişkenlik arz eden konular olarak nitelendirilebilir.⁴

Bu çerçevede siyasi hayatın en önemli bileşenlerinden biri olan *özgürlük* meselesinin bu yapı içerisinde nereye konumlandırılacağı oldukça tartışmalıdır.⁵ Esasen bu sadece siyasal tartışmaların değil, felsefi ve teolojik çatışmaların da çözülmesi zor olan önemli bir sorunu haline gelmiştir.⁶ Benzer bir durum siyasal özgürlüklerle ilgili müzakerelerde de karşımıza çıkar. Bunun toplumsal veya bireysel pek çok nedeni bulunmaktadır. Yapılan tartışmaların özgürlüğün alt başlıkları arasında yer alan eylem ve ifade özgürlüğü konusuna sirayet etmesi kaçınılmazdır. Özellikle modern dönem tartışmaları dikkate alındığında, sınırların nerede başlayıp nerede bittiğini söylemek imkânsız gibidir.⁷

Bu çalışma, dile getirilen hususlar muvacehesinde Müslüman bilginler tarafından kaleme alınan eserlerdeki *ifade özgürlüğü* sorununu incelemeyi hedeflemektedir. Makalenin, siyasetnameleri konu edinmesinin temel gerekçesi, son derece büyük bir tecrübeyi içeren bu kaynaklardan istifade etme imkânlarını aramaktır. Bu nedenle çalışma boyunca ilgili eserler-

¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 7-9.

² Ahmed b. Hüsameddin Amâsi, *Sultanların Aynası*, çev. Mehmet Şakir Yılmaz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 341.

³ Ömer Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 19-20; Lokman Cerrah, “Siyasetname ’de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/4 (31 Aralık 2019), 2002.

⁴ Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*, 163 vd.

⁵ Nevzat Can, *Özgür Birey Sınırlı Devlet* (Ankara: Hece Yayınları, ts.), 12 vd.

⁶ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 34; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997), 49; İsmail Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 13.

⁷ Frederick Schauer, *İfade Özgürlüğü Felsefi Bir İnceleme*, çev. M. Bahattin Seçilmişoğlu (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2002), 6-7.

deki benzer ve farklı yaklaşımlara ayrıca dikkat edilmiştir. Doğrudan ifade özgürlüğü konusunu ele almamakla birlikte, siyasetnameler üzerine özellikle yönetim, siyaset bilimi ve dilbilim alanlarında yapılmış olan çok sayıda akademik çalışma bulunmaktadır. Bunlar arasında Semih Ceyhan,⁸ Orhan Keskintaş,⁹ Abdülkadir Aksoy¹⁰ ve Tolga Elbirlik¹¹ tarafından hazırlanan doktora çalışmaları dikkat çekicidir. Çalışmanın hazırlanmasında klasik eserlerin ve akademik çalışmaların yanında, bu müktesebata ilişkin hazırlanmış kimi kitap ve makalelerden de yararlanılmıştır.

1. İfade Özgürlüğünün Temellendirilmesi ve Sınırlarının Belirlenmesi

Özgürlük, "bireyin eylemlerini gerçekleştirirken herhangi bir engellemeyle karşılaşmaması"¹² anlamına gelmekte olup, seçim yapma imkânının bulunduğu durumlarda söz konusudur. Kuşkusuz ontolojik anlamdaki sınırlılıklar mutlak özgürlük iddiasını ortadan kaldırmaktadır; ancak bu, özellikle toplumsal süreçlerdeki özgürlükleri yadsımayı gerektirmez. Bu açıdan, hangi düzeyde olursa olsun özgürlükler temel haklar arasında sayılmış ve insanlık tarihi bir anlamda bunun mücadelesinin verildiği bir sahne olmuştur. Bu hakların garantörü zamana ve zemine göre değişkenlik arz edebilir. Garantörlük için kolektif bilince, bu bilincin geliştirdiği mekanizmalara, gücü elinde bulunduran kişi veya gruplara yahut daha üst bir otorite olarak tasavvur edilen Tanrı'ya referansta bulunulabilir.¹³

Bu referansların büyük bir kısmı modern araştırmacılar tarafından eleştirilirken, ciddi bir anakronizm yaşanmakta, bunun sebebi ise kavramsal dönüşümler ve bu kavramlardaki çok anlamlılık olarak dile getirilmektedir.¹⁴ Belirli bir ideolojinin yerleştirilmesi adına geçmişe yönelik sert eleştirilerin yapılması bir dereceye kadar makul olsa bile, bunun bilimsel olarak bir karşılığının olması mümkün değildir. Zira günümüz siyasal sistemlerinin özgürlüğe temas eden alanlarda eski uygulamaları aratmayan bazı tavırlar sergiledikleri görülmektedir. Modern dönemin en özgürlükçü ülkelerinde bile seçkinciliğin hâlâ geçerli olduğu ve aristokratik, oligarşik hatta kimi zaman meşrutiyete bürünmüş monarşik modellerin gizliden gizliye egemenliğini devam ettirdiği söylenebilir.

Düşünce tarihinde, "Bir düşünce, inanç, kanaat, tutum veya duygunun barışçı yoldan açığa vurulmasının veya dış dünyada ifade edilmesinin serbest olması"¹⁵ anlamına gelen ifade özgürlüğünün temellendirilmesi için konuşmanın değerine ilişkin söylemlerle karşılaşabiliriz.¹⁶ Bazı siyasetnamelerde de kelamın kutsiyeti üzerinden ifade özgürlüğünün öneminin te-

⁸ Semih Ceyhan, *Dominant Management Logics in Siyasetnames* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

⁹ Orhan Keskintaş, *Osmanlı Devleti Döneminde Yazılan Siyasetnamelerde Adalet, Ahlak ve Nizam Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁰ Abdülkadir Aksoy, *Yönetim Ahlakı Bağlamında Osmanlı Siyasetnamelerinin İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

¹¹ Tolga Elbirlik, *Söylem Kuramı ve XVI. Yüzyıl Siyasetnamelerinde Söylem Analizi* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

¹² Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 245.

¹³ Cerrah, "Siyasetname 'de Din-Devlet İlişkisi", 1999.

¹⁴ Can, *Siyaset Felsefesi*, 198.

¹⁵ Mustafa Erdoğan, "Demokratik Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü Bir Perspektif", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed. Bekir Berat Özipek (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003), 35.

¹⁶ Keykâvus, *Kâbusnâme*, çev. İlyasoğlu Mercimek Ahmed (İstanbul: Billur Yayınları, 2020), 38-39.

mellendirilmeye çalışıldığı ve varoluş sürecinin başlangıcına işaret etmek için referansta bulunulan "Ol!"¹⁷ emrinin sözün önemine işaret etmek için kullanıldığı görülmektedir.¹⁸ Bu yönüyle söz, insanı diğer varlıklardan ayıran bir yüceliğe ve zihinde ve kalpte olanı uygun bir şekilde aktarmaya yarayan bir niteliğe ve yeri geldiğinde hak ile batılı birbirinden ayıran bir etkinliğe sahiptir.¹⁹

Bu bağlamda, ifade özgürlüğünün *gerçeğin keşfedilmesinin ve bilginin ilerlemesinin* bir aracı olması bakımından değerli olduğunu savunanlarla birlikte, daha suni olarak nitelenen ve bu özgürlüğü siyasal sistemlerin en verimli şekilde gerçekleşmesinin bir aracı olarak görülmesini destekleyen tezler de bulunur.²⁰ Özellikle düşüncenin gelişimi ve ilerlemesi açısından bir *düşünce pazarının* kurulması ve fikirlerin diyalektik bir düzlemde ilerletilmesinin sağlayacağı yarar inkâr edilemez.²¹ Bu anlamda *müsâdeme-i efkârın*²² telkin edildiği bir siyasal zemin üzerine inşa edilen siyasetname geleneği çoğunlukla *ihtilafî rahmet* olarak görmüş ve bu konularda hassas olmaya gayret etmiş; ancak kimi zaman insanlardaki kişisel ve ahlaki zafiyetler sözün doğru ve yerinde kullanımında ciddi sorunlara neden olmuştur.²³

Bu sorunlara bağlı olarak, ifade özgürlüğünün tarihin hiçbir devrinde istenilen düzeyde tezahür ettiğini söylemek mümkün değildir. Bazı siyasal sistemlerin böyle bir özgürlüğü sağlama derdi bulunmadığı gibi, bazılarının ise buna oldukça sınırlı düzeyde bir eğilim gösterdikleri ifade edilebilir.²⁴ Bununla birlikte çok büyük bir kesimin ifade özgürlüğünün gerekliliği konusunda hemfikir oldukları; ancak onun kapsamı ve sınırları konusunda bazı ihtilaflar yaşadıkları bilinmektedir.²⁵ Kimi özgürlüklerin kısıtlanması konusunda siyasetnamelerde de nahoş örneklerle rastlamak mümkündür.²⁶ Dolayısıyla, özgürlük ve ifade özgürlüğünün sınırlarının belirlenmesinde temel etkenin ne olduğu akla gelmektedir. Burada karşımıza çıkan ilk kavram *otoritedir*.

2. İfade Özgürlüğü Bağlamında Otorite

Toplumsal organizasyonların en üstünde yer alan devlet için egemenlik vazgeçilemez bir ilkedir. Hangi düzeyde olursa olsun, bütün organizasyonlar onun alt başlığı olarak konumlandırılır ve bu üst otoritenin belirlediği çerçevede dâhilinde hareket ederler.²⁷

Modern dönemde siyasal yapılanmanın en temel ilkesi olarak öne çıkarılan özgürlüğün gerçekleştirilebilmesi için uygulamaya sokulan ilk eylem, otoritenin doğaüstü bir temellendirmeden uzaklaştırılarak toplumsal veya bireysel bir düzleme indirilmesidir.²⁸ Ancak bu

¹⁷ el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; Yâsîn 36/82.

¹⁸ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 23 vd.; Nizamî, *Mahzen-i Esrar*, çev. Mehmet Nuri Gençosman (İstanbul: Ataç Yayınları, 2014), 43; 45.

¹⁹ Muhyiddin Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk - Seyfü'l-Kudât* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 52.

²⁰ Schauer, *İfade Özgürlüğü Felsefi Bir İnceleme*, 51; Norman P. Barry, "Hukukî ve Siyasî Açından İfade Hürriyeti", çev. Özlem Çağlar Yılmaz, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed. Bekir Berat Özipek (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003), 21.

²¹ Mevlüt Uyanık, "İfade Özgürlüğü: İslâm Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed. Bekir Berat Özipek (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003), 133.

²² Uyanık, "İfade Özgürlüğü: İslâm Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", 139-142.

²³ Ebu Muhammed Abdullah İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağir ve'l-Edebu'l-Kebîr*, çev. Sabri Türkmen vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 53; Kâdı Hüseyin b. Hasan, *Letâifü'l-Efkâr*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 318.

²⁴ Barry, "Hukukî ve Siyasî Açından İfade Hürriyeti", 17.

²⁵ Erdoğan, "Demokratik Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü Bir Perspektif", 36.

²⁶ Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 109.

²⁷ Can, *Siyaset Felsefesi*, 180.

²⁸ Müşîr Nusret Paşa, "Nusretü'l-Hamîd", çev. Ali Adem Yörük, *Sülûkü'l-Mâlik Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 43.

durumda tasarlanan yapının hangi kriterler doğrultusunda inşa edileceği sorunuyla karşı karşıya kalınır. Evrensel bazı ilkelerden söz edilmesi mümkün görünse de, ciddi boyutlara ulaşan bir göreceliğin varlığı göz ardı edilmemelidir.²⁹

Bu noktada *siyaset* kelimesinin etimolojik tahlilinden hareketle, batılı toplumların aksine doğu toplumlarında yukarıdan aşağı bir yapılanmanın ve itaatın esas alındığı ifade edilmektedir.³⁰ Hatta siyasal meşruiyetin güçlendirilmesi adına teolojik bir dayanak olarak *ilahi kaynaktan yetki alma* şeklinde bir retoriğe sıklıkla başvurulduğu söylenebilir. Siyasetnameler özelinde de bu retoriğin kullanıldığı görülür.³¹ Ancak buradan hareketle doğu ile batı arasındaki duruma dair yapılacak yorumların sadece zaman anlamında değil mekâna bağlı olarak da anakronizme düşeceği ihtimalini unutmamak gerekir. Bununla birlikte geçmiş dönemlerin siyasal yapılanmalarında günümüze nispetle daha otoriter söylem ve uygulamaların bulunduğu göz ardı edilemez. Bu çerçevede ortaya konan anlayışlar kimi zaman dogmatik bir yapıya bürünse de sorgulayıcı bir tavrın etik belirsizlikle dogmatik anlayış arasında orta yolu bulması sağlanabilir.

Otoritenin, varlığını devam ettirmek için belirli bir güce dayanması kaçınılmazdır. Bu gücün ihtiyaç duyulması halinde şiddete dönüştüğü de görülmektedir. Şiddet veya gücün aşırı kullanımını bazı durumlarda istenen neticeyi verse de, bazen de tam tersi bir etki uyandırmakta hatta mevcut düzeni ortadan kaldıran bir noktaya ulaşmaktadır.³² Dolayısıyla siyasetçilerin şiddet ile yumuşaklık arasında orta bir yol tercih etmeleri gerekir.³³ Gücün insanda yol açabileceği en büyük tehlike, kibrin bireye galebe çalmasıdır. İslam düşüncesinin temel kaynaklarının yanında siyasetnameler de bu tehlikeye dikkat çekerler.³⁴ Bu anlamda kibre kaynaklık eden inatçılık ile muhatapların uyarılarına kulak verme arasında ters bir orantının bulunduğu sonucuna ulaşılabilir. Rasyonel bir tavrın geliştirilmesinin önündeki öfke ve sert tabiat da buradan neşet eder.³⁵ Bu durumda, bireysel tercihlerle idare edilen bir yapıdan ziyade kolektif bilinci yahut daha üst bir otoriteden kaynaklanan ilkeleri ön plana çıkarmak; yani yasa üzerinden bir yönetim anlayışı geliştirmek esas olmalıdır.³⁶

Siyasetnamelere göre, yasa temelli kolektif anlayışın gelişimi ve sağlıklı bir otoritenin kurulabilmesi ciddi bir eğitim sürecinin inşasına bağlıdır.³⁷ Bu anlamda belirli bir düzenin inşa edilmesine aileden başlanmalı ve denetim süreçlerine sıkı bir şekilde bağlı kalınmalıdır.³⁸

Bu bağlılığın temel hedefi ise *düzenin sağlanması ve devamı* olgusudur ve bu da meşruiyete bir gerekçe olarak sunulur. Elbette bu son derece makul bir temellendirilmedir. Kaotik durumların sadece insanlar için değil bütün varlık için bir soruna sebep olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte, böyle bir hedef gerçekleştirilirken bazı bedellerin ödenmesi söz konusudur. Güvenlik vb. hizmetlerin yerine getirilmesi için vergi vermek yahut herhangi bir kargaşanın

²⁹ Schauer, *İfade Özgürlüğü Felsefi Bir İnceleme*, 11.

³⁰ Dinçer, *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*, 17-18.

³¹ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 29; Müşir Nusret Paşa, "Nusretü'l-Hamîd", 44-45; 124-125; Ali b. Muhammed Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 55; bk. Lokman Cerrah, "Siyasetname 'de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/4 (31 Aralık 2019), 1996 vd.

³² Can, *Siyaset Felsefesi*, 97; Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, çev. Abdullah Uçman (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 54 vd.

³³ *Tuhfetü'l-Memluk* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 55.

³⁴ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 387; Kâdı Hüseyin b. Hasan, *Letâifü'l-Efkâr*, 60; Ebü'n-Necîb Celâled-din Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, ed. Ensar Köse, çev. Nahîfi Mehmed Emin Efendi (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 152 vd.

³⁵ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, çev. Kevser Özçelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 38.

³⁶ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 54.

³⁷ Amâsî, *Sultanların Aynası*, 141.

³⁸ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 109-110.

önüne geçilmesi için her türlü özgürlüğün sınırlandırılması bunun örnekleri arasında sayılabilir.³⁹ Geçmiş dönemlerde de bu gerekçeye başvurularak farklı görüşlerin telif edilmesi ve ihtilaflara mahal verecek durumların tasfiyesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur. İnsanların bir fikir konusunda ittifak edememelerinin merkezi otoriteyi sarsacağı ve toplumsal birliğin dağılacağı iddia edilmiştir.⁴⁰ Kimi eserlerde farklı görüşlerden yararlanmak arzu edildiğinde bile, istişare edilecek insanların bir araya getirilmesinden kaçınılmasının telkin edildiği ve tartışmanın istenmeyen boyutlara ulaşmasının engellenmesinin yararlı olacağı belirtilmiştir.⁴¹ Bunun bir yansıması olarak, halkın idareden bir dereceye kadar korku duyması, "iktidarın istikrarını sağlayan en güçlü yöntemlerden biri"⁴² olarak görülür. Bu durumun katı bir otoriterliğe sebep olmayacağını garantiye yoktur. Hatta bu tek tip önerisinin toplum mühendisliği fikri içerdiği izlenimi bile edinilebilir. Kuşkusuz modern dönemlerin fazlasıyla şeytanlaştırdığı *toplum mühendisliği* yeterince tartışılmış kavramlardan biri değildir. Ancak tarihteki bazı kötü uygulamalar ve birçok distopyada dile getirilen hususlar dikkate alındığında, bu durumun oldukça nahış sonuçlara yol açabileceği akla gelmektedir. Bu, bir süre sonra *özgürlük korkusu* ve *özgürlükten kaçış* şeklinde kavramsallaştırılan bir sonuca yol açabilir.⁴³

Bu noktada dengenin nasıl sağlanacağı sorusu akla gelir. Siyasetnamelere göre, istikrarlı bir yapının meydana getirilmesinin temel şartı adalettir. Kâinatın bütününde tezahür eden denge de bu adalet sayesinde gerçekleşir.⁴⁴ Adaletin daha anlamlı bir yapı kazanması için kalıcı bir çerçeveye oturtulması gerekir. Bu meyanda merhamet ve rasyonellik ilkelerine başvurmak zaruret arz eder.⁴⁵ Ancak, özellikle merhamet konusunda dengeli bir tavır takınmaya dikkat edilmelidir. Zira bunun istismarı olumsuz sonuçlara yol açabilir.⁴⁶ Siyasetnameler bu evrensel gerçeklik üzerine odaklanır ve meşru bir otoritenin başarılarını yansıtan ve sadece Müslüman devlet adımlarını gündeme almayan sayısız örnek dile getirirler.⁴⁷ Neredeyse bütün siyasetnamelerde karşımıza çıkan "Saltanat küfürle devam etse bile zulümle devam etmez."⁴⁸ sözü güçlü bir ilkedir. Bu retoriği destekleyen nass temelli pek çok ifade dikkatlerden kaçmayacak bir yekûn teşkil eder. Zulmün bozucu, adaletin ise düzeltici etkisi dikkate alındığında *devletin yahut idarenin bekasının* dayanağının sert bir otorite değil adalet olduğu böylece berraklaşmaktadır.⁴⁹

³⁹ Can, *Siyaset Felsefesi*, 151.

⁴⁰ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Cüveynî, *el-Giyasi*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 91; Müşîr Nusret Paşa, "Nusretü'l-Hamîd", 57.

⁴¹ Ebü'l-Hasan Mâverdî, *Dürrü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, çev. Abdüsselam Arı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 48.

⁴² Mâverdî, *Dürrü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 66; Ahmed b. Sa'd b. Mehdî b. Abdî's-Samed el-Osmânî Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifü'l-Alâiyye fî'l-fedâilü'l-seniyye*, çev. Hasan Hüseyin Adaloğlu (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 85; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 371.

⁴³ Zühtü Arslan, "İfade Özgürlüğünün Sınırlarını Yeniden Düşünmek: 'Açık ve Mevcut Tehlike'nin Tehlikeleri", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed. Bekir Berat Özipek (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003), 61; Uyanık, "İfade Özgürlüğü: İslâm Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", 142.

⁴⁴ *Tuhfetü'l-Memlûk*, 87; İbrahim b. Muhammed, *Devlet ve İnsan*, çev. Hayrullah Acar (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 177-178; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 239.

⁴⁵ Can, *Siyaset Felsefesi*, 203.

⁴⁶ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 63; Mâverdî, *Dürrü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 50.

⁴⁷ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008), 35.

⁴⁸ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 69; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 66; Nizamî, *Mahzen-i Esrar*, 70; 81; Necmeddin Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, çev. Muhammed Usame Onuş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 48; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifü'l-Alâiyye fî'l-fedâilü'l-seniyye*, 101; Abdüsselâm b. Şükrullah Amâsî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, çev. Asiye Mevhibe Coşar (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 107.

⁴⁹ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 44.

3. İfade Özgürlüğünün Sağlanmasında Muktedirin Konumu

Siyasetnameler, ifade özgürlüğünün de içinde bulunduğu temel haklar konusunda muktedirin konumuna özel bir dikkat çekmektedir. Günümüzdekine nispetle otoritenin daha sınırlı gruplara ait olduğu bir zaman dilimi için bunun doğal olduğu açıktır. Bununla birlikte temel haklara zarar vermesinin önüne geçebilmek amacıyla yetkilerin sınırlandırılmasına yönelik bir dizi teolojik ikaz gündeme getirilir. İslam düşüncesinde oldukça yaygın bir inanç haline gelmiş olan, ahirette *boynuzsuz koyunun, boynuzludan hakkını alacağı* şeklindeki yaklaşım önemli referans noktalarından biridir. Modern dönem yorumcuları tarafından bazı durumlarda eleştiri konusu edilse de, sürü-çoban metaforu üzerinden yönetici erkin büyük bir yükümlülük altına sokulduğu göz ardı edilmemelidir.⁵⁰ Her ne kadar sistemin sağlıklı bir şekilde işlemesi konusunda halkın sorumluluklarına işaret eden değerlendirmeler bulunsun da, yöneticinin fonksiyonu görmezden gelinemez. Dolayısıyla halkın tavırlarının şekillenmesinde yöneticilerin pozisyonları büyük bir önem taşır.⁵¹

Bu yükümlülüklerin bir gerekçesi olarak halifenin Tanrısal irade ile başa getirilmiş olması, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi şeklinde bir nitelemeye yol açmıştır.⁵² Ancak bu durum, yönetici üzerinde bir rehavetten çok sorumluluk düzeyini artırıcı bir etken olarak görülmelidir. Bu sorumluluğa ek olarak, yöneticiden gelişmiş bir empati ile meselelere odaklanması istenir.⁵³ Bu, modern dönemde *altın kural* olarak isimlendirilen ve neredeyse bütün geleneklerin ahlaki bir ilkesi olarak karşımıza çıkan "Sana nasıl davranılmasını istiyorsan, sen de öyle davran." öğüdünün siyasal platformdaki bir yansıması haline gelmektedir.⁵⁴

Bu teolojik ve ahlaki temellendirme halkın yönetici sınıflara Tanrı tarafından *emanet* edildiği fikrine yol açmakta; yönetici sınıfın adalet, halk ve ekonomik güç bileşenlerini dikkate almaları gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵⁵ Hatta yöneticinin Allah ile arasındaki ilişkiyi düzenleyen kuralları ihmal veya ihlal etmesinin tanrısal irade tarafından bağışlanabileceği, bunun aksine halka yapılan eylemlerdeki hataların karşılığının ise mutlaka verileceği dile getirilir.⁵⁶ Yönetici, bu dengeyi sağlamak için halkını kendi çocuklarının yahut dostlarının yerine koyarak hareket etmelidir. Aksi bir durumda, her zaman yöneticilerin tavırlarını gözleyen ve çoğunlukla onlara öykünen halk da benzer bir yönelim içerisine girecektir. Böylece fitratın bir parçasını oluşturan *zulüm tohumlarının yeşererek*, bozguncululuğun ortaya çıkması şaşırıcı olmayacaktır.⁵⁷

Yöneticinin adaleti sağlamanın önündeki en büyük engellerden biri, sahip olduğu gücün kendisinde oluşturacağı tahribattır. Nitekim gücün insanın davranışları üzerindeki dönüştürücü etkisi inkâr edilemez. Bu etki bazen iyi yönde olsa da, çoğunlukla olumsuz yönde tezahür etmektedir. Bu anlamda, en üst toplumsal otoritenin sağladığı gücün de nispeti ona göredir. Siyasetnamelerde böyle bir güce sahip olan kişilere alçakgönüllülüğün yanında *tahammüllü* olmak da tavsiye edilir. Öyle ki, *killet-i tahammül* normal durumlarda bile çirkin

⁵⁰ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 70.

⁵¹ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 99.

⁵² İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 65; Celâleddîn ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 206; İbrahim b. Muhammed, *Devlet ve İnsan*, 179; Adil Çiftçi, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma", *İslâmiyat* 3/3 (2000), 15.

⁵³ Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifi'l-Alâiyye fi'l-fedâilî-seniyye*, 101; Şihâb Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fi Kavâidi's-Siyâde*, çev. Abdollah Dodangeh (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 122; Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 94; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 399.

⁵⁴ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 20-21; 69-70; Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 113; Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 58-59.

⁵⁵ Mâverdî, *Dürrü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 53; Kâtip Çelebi, *Siyaset Nazariyesi*, ed. Ensar Köse (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 136; Hüseyin Vaiz-i Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 152; Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 60.

⁵⁶ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 21.

⁵⁷ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 209-211.

görülürken, bunun *mülûk ve umerâda* bulunması daha çirkin olarak değerlendirilir.⁵⁸ Bazı durumlarda haksızlığa uğradığını düşünerek bundan müşteki olan ve kimi zaman bunu abartılı bir şekilde dile getirenler bulunabilir. Yöneticinin, buradaki mazlumluğu dikkate alarak sert bir karşılık vermemesi erdemli bir tavır olarak değerlendirilir. Takınılacak sert bir tavır durumu daha ağır hale getirecektir. Bu nedenle yönetici, mazlumluk iddiasının gerçek olması durumunda ilahi bir cezaya maruz kalmakla uyarılır.⁵⁹ Dolayısıyla, yönetici halkın sevgisini kazanmak için itidal sahibi olmalı⁶⁰; adeta “süt emziren bir kadının, çocuğun uykusuna gösterdiği hassasiyeti halkına” göstermelidir.⁶¹

Bu hassas tavır ve güzel söz söylemenin pragmatik dayanakları da bulunmaktadır. Bu nedenle güzel sözün karşılığının da güzel olacağına dair uyarılar göze çarpar.⁶² Bu tavır yönetici ile halk arasındaki iletişim kanallarının açık olması bakımından da bir değer taşır.⁶³ Bahsi geçen tarza sahip olan bir yöneticinin halkı tarafından yapılacak sözlü muhalefetten veya şikâyet aktarımlarından çekinmemesi gerekir.⁶⁴ Çünkü halk tavırlarında çok ciddi bir sorun görmediği yöneticiye gereksiz eleştiriler yapmaz. Bu nedenle, söylemlerde laubali bir tavırdan uzak durulması, nazik bir tavrın takınılması yahut gereksiz münakaşalara meyledilmesine dikkat edilmelidir.⁶⁵ Bunu, hakimler tarafından *altın orta* şeklinde kavramsallaştırılan ve Müslüman düşünürlerin neredeyse tamamı tarafından kabul edilen evrensel ahlak ilkesinin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Bu anlamda yönetici sınıf ile halk arasındaki ilişkinin kazan-kazan anlayışına odaklanmış bir yapıda olması yerinde olacaktır.⁶⁶

Kuşkusuz her şeyin müttekâmil bir şekilde ilerlediği bir toplumsal yapı oldukça muhayyeldir. Dolayısıyla bazı durumlarda, yöneticide halkı düzeltme gibi bir eğilim ortaya çıkabilir. Ancak burada da yöneticinin öncelikli olarak bu işe kendisinden ve yakınlarından başlaması gerekir.⁶⁷ Bu bağlamda gerçek dostların insana hatalarını söyleyen kişiler olduğu unutulmamalıdır. Neyrîzî'nin (öl. 1397) aktardığı gibi “Senin dostun seni daima doğrulayan değil, doğru yola getirendir... seni sürekli güldüren değil, ağlatandır.”⁶⁸

Buna ek olarak yöneticinin muhalefette bulunacak olan kişiler konusunda da belirleyici bir rolü bulunabilir. Bu anlamda kimi zaman muhalefet edecek olan kişinin kapasitesine ve donanımına göre onlara yön verilmesi tavsiye edilmiştir.⁶⁹ Muhalefette bulunmanın mevcut konumunu kaybetmeye neden olacağını düşünerek, çoğunlukla üstlerinin görüşlerini öven kişilerden herhangi bir faydanın gelmeyeceği açıktır ve yöneticinin hem dinî hem ahlaki hem de pragmatik olarak bunu engellemesi gerekir.⁷⁰

Sağlıksız bir muhalefetin ve yeterince kullanılmayan ifade özgürlüğünün ciddi bir patlama potansiyeline sahip olduğu açıktır. Bu nedenle halkın muhalefetinin aşırı bir boyuta

⁵⁸ Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 164.

⁵⁹ Ebü'l-Hasan Mâverdî, *Edebü'l-Vezîr*; çev. İbrahim Barca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 131; Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 138; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyaseti'l-Mülûk*, 133-134; Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 69.

⁶⁰ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 21; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 140; İbrahim b. Muhammed, *Devlet ve İnsan*, 191.

⁶¹ Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifü'l-Alâiyye fî'l-fedâilü'l-seniyye*, 102.

⁶² Keykâvus, *Kâbusnâme*, 40; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 98.

⁶³ Keykâvus, *Kâbusnâme*, 67.

⁶⁴ İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*; 80; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 630.

⁶⁵ Mâverdî, *Edebü'l-Vezîr*; 59; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 210.

⁶⁶ Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 233; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 232.

⁶⁷ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 21; İmam Gazzâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 113; Emir Timur, *Tüzükât-ı Timur*; çev. Kutlukhan Şakirov, Adnan Aslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 72; Amasî, *Sultanların Aynası*, 431.

⁶⁸ Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 180; Amasî, *Sultanların Aynası*, 247-249.

⁶⁹ İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*; 80.

⁷⁰ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 46; Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 61; Mâverdî, *Edebü'l-Vezîr*, 126-128; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 180; Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 128.

ulaşmaması için yöneticinin toplumda bilgi ve görgüsüyle temayüz etmiş olan kişilerin söylemlerine ve eleştirilerine özellikle dikkat etmesi gerekir.⁷¹ Bu düşünce, ifade özgürlüğünün yasaklanmasının daha büyük sorunlara ve şiddete yol açacağı⁷² şeklindeki modern yaklaşımlarla benzerlik arz eder. Devvânî'nin (öl. 1502) de isabetle belirttiği gibi "İlim ve feraset sahipleri Hazreti padişaha karşı mütereddit oldukları, eleştirel yaklaştıkları zaman, bu, devletin ilerleme nişanesi"⁷³ olarak görülür.

4. Perdelenmiş Yönetici Sorunu

İktidarların yaşadığı en önemli sorunlardan biri, yöneticiler ile yönetilenler arasındaki iletişim kanallarının sağlıklı bir şekilde açık tutulamamasıdır. Çağdaş dönemlerde ifade özgürlüğünün daha fazla kullanılmasına bağlı olarak, çeşitli vasıtalarla bu kanallar nispeten açık gibi görünmektedir. Özellikle kitle iletişim araçlarının yaygın bir şekilde kullanılması ve örgütlenme haklarının genişlemesi, kitlelerin yöneticilere ulaşmasında bir nebze de olsa imkânları genişletmiştir. Esasen burada ihtiyatlı bir dil kullanma ihtiyacı hissetmemizin ana nedeni, bu imkân genişlemesine rağmen, en demokratik toplumlarda bile manipülasyona maruz kalma riskinin bulunmasıdır.

Eski çağlar ve onların şartları dikkate alındığında, özellikle yönetici kesimlerin, çevrelerindeki yönlendirmeleriyle, bir takım gerçeklere vakıf olamama ve halkla yeterince diyalog kuramama gibi bir sorunla günümüze oranla daha fazla yüz yüze geldikleri söylenebilir. Bu, muktedirin kendi tercihiyle olabileceği gibi, çevrede bulunan insanların yönlendirmesiyle de olabilir. Bu durumu ifade etmek için *perdelenmiş yönetici* kavramının kullanılması mümkündür. Siyasetnamelerin böylesi bir sorunun üstesinden gelme hususunda hükümdarlara ve diğer yetki sahiplerine büyük bir sorumluluk yükledikleri görülür. Özellikle kişisel menfaatlerini temin etmek amacıyla *güce mutlak saygı, güçsüze ise mutlak otorite uygulama* ilkesiyle hareket eden ve yöneticiyi *kendi arzularına ulaşmak için bir araç haline getiren* kesimlere karşı dikkatli olmak gerekir.⁷⁴ Mademki hükümdar, halkın maruz kaldığı şeyler noktasında ilahi otoriteye karşı en önde hesap verecek bir konumdadır, o halde asla *gaflete* düşmemelidir. Sözü ettiğimiz perdelerin kaldırılması için gerek gizli gerek açık bir şekilde halkın durumunun soruşturulması en temel vazifelerden birisidir.⁷⁵ Siyasetnameler, bunun gerçekleştirilmesi, dolayısıyla ifade özgürlüğünün sağlanması için oldukça ilginç alternatifler sunarlar.⁷⁶ Zira yöneticilerin, durumlarından yeterince haberdar olmadıkları bir kitleyi sağlıklı bir şekilde yönetmeleri beklenemez.⁷⁷

Yönetici öncelikli olarak halkla doğrudan iletişim kurma yolunu tercih etmeli ve onların şikâyetlerini dinlemelidir. Böylece ister devlet kurumları ister güç sahibi bireyler tarafından yapılacak olan haksızlıkları engelleme şansı artar.⁷⁸ Bu anlamda doktor-hasta analogisi oldukça yerindedir. Buna göre müşteri olarak yöneticinin karşısına çıkmış olan kişi dertlerini tam olarak anlatmadıkça ve doktor onun şikâyetlerini dile getirmesine müsaade etmedikçe, sağlıklı bir teşhisin ve tedavinin gerçekleşmesi mümkün değildir.⁷⁹ Özellikle davalı kişilerin ifade özgürlüğü konusunda hassas olunması gerekir. Şayet konu farklı kişileri ilgilendiriyorsa

⁷¹ İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağir ve'l-Edebu'l-Kebir*, 79.

⁷² Erdoğan, "Demokratik Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü Bir Perspektif", 40.

⁷³ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 214.

⁷⁴ Mâverdi, *Dürerü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 34; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 38; Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 101-102; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 427.

⁷⁵ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 70; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 29.

⁷⁶ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 71-72; 129; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 35; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifi'l-Alâiyye fi'l-fedâili'-seniyye*, 87; Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, 73-74; Müşir Nusret Paşa, "Nusretü'l-Hamîd", 147.

⁷⁷ Mâverdi, *Dürerü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 86-88; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifi'l-Alâiyye fi'l-fedâili'-seniyye*, 83; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 530.

⁷⁸ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 218; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 223.

⁷⁹ Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 148; 614.

bütün tarafların kendilerini ifade etmelerine imkân oluşturulmalıdır.⁸⁰ Bunun pratik anlamda üç yönlü bir fayda ortaya çıkardığı görülür: İlki, hak sahiplerinin haklarını alması; ikincisi, haksızlık yapanın karşılığını görmesi ve bunun bir örneklik teşkil etmesi; üçüncüsü ve daha önemli olanı ise otoriteye olan güvenin güçlenmesi ve toplumsal düzenin istikrar bulmasıdır.⁸¹

Yöneticinin, yönetim işlerini yürütmek ve halkla bağlantı kurmak için ihdas ettiği görevlerde yetkilendirdiği kişilerden kaynaklanan bazı risklerin bulunduğunu da hesaba katması ve temkinli olması önemle vurgulanır.⁸² Risklerin minimum seviye indirilmesi amacıyla atanan kişilerde akıl, heybet, dindarlık, ketumluk vb. niteliklerin bulunmasına dikkat edilmiştir.⁸³ Bu anlamda yöneticinin en büyük sıkıntısı, sadece kendi eylemlerinden değil, kendisinin tayin ettiği diğer devlet görevlilerinin eylemlerinden de sorumlu olmasıdır.⁸⁴ Bu nedenle üst yöneticinin alt kademede yer alanların kendisine ve halka karşı düşünce ve tutumlarından haberdar olması bir zorunluluk olarak görülür.⁸⁵ Karakter sorunlarına sahip olan yardımcılardan vazifelenilmesi toplumsal bozulmanın en önemli gerekçelerinden biridir. Yöneticinin iyi olması, yardımcılardan ise kötü olması “içinde timsahların yüzdüğü ve insanların yararlanmadığı temiz bir su kaynağına” benzetilir.⁸⁶ Buna mukabil, bazen tam tersi durumlar da söz konusu olabilir. Böyle bir durumda ise yardımcının ifade özgürlüğünü kullanması; ancak bunu üst yöneticiyi ikna edici bir şekilde yerine getirmesi gerekir.⁸⁷ Üslup bakımından yöneticilerin sert tavırlarının yardımcılar tarafından hafifletilmesine, en azından onunkinden daha sert bir düzeye çıkarılmamasına gayret gösterilmesi gerekir.⁸⁸ Bazen bu durumun abartılmasına neden olacak tavsiyelerle de karşılaşmaktadır. Örneğin alt kademede yer alan bir kişinin üstüne karşı tavrının “Sitayişinde bulunup her fi’lini tahsin etmeli ve ahvâlini zâhiren ve bâtinen mektûm tutmalıdır... Bir emr-i müstakbeh zuhurunda onu kendi üzerine alıp mafevkine nisbet etmemelidir.”⁸⁹ düşüncesini savunanlara rastlanmaktadır.

Yönetimde olmanın sağladığı bazı avantajlar, siyaset arenasında kimi entrikaların cereyan etmesine neden olabilmektedir. Bu entrikalarda ağırlıklı olarak üst yöneticilerin zarar gördüklerine şahit olunur. Bu nedenle en üst yöneticinin, kendi yardımcılarını hakkında başkaları tarafından dile getirilen olumsuz söylemleri her zaman ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirmemesi gerekir.⁹⁰

Tarihte kötü uygulama örnekleri bulunmakla birlikte, yöneticilerin istihbarat faaliyetleri yürütmeleri, perdelenme ihtimalini zayıflatmaktadır. İstihbarat faaliyetlerinin hem iç hem de dış faaliyetler olarak yürütülmesi mümkündür.⁹¹ Tarihî anlatılarda kimi zaman üst yöneticilerin tebdil-i kıyafet uygulamasıyla bu faaliyetlere bizzat katıldıklarından söz edilir.⁹² Çünkü insanların bir kısmı korktukları için bir kısmı da farklı gerekçelerle yöneticiye karşı

⁸⁰ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 125; Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 48; Tâceddin Subkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, çev. Harun Yılmaz, Muhammet Enes Midilli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 40; Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 131.

⁸¹ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 71; 195; Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 147.

⁸² Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 26; Nizamülmülk, *Siyasetname*, 137; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 53.

⁸³ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 70.

⁸⁴ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 37; ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 221; İbn Teymiyye, *Siyaset*, çev. Abdurrahim Aytaç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 16.

⁸⁵ Mâverdî, *Dürrü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 90.

⁸⁶ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 116.

⁸⁷ Cüveynî, *el-Giyasi*, 90; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 129; Subkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 44; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 622; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 229; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 383.

⁸⁸ Subkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 66.

⁸⁹ Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 115.

⁹⁰ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 154; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifi'l-Alâiyye fi'l-fedâili'-seniyye*, 103; Emir Timur, *Tüzükât-ı Timur*, 81; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 494-496; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 233-234; Amâsî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 117.

⁹¹ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 142; *Tuhfetü'l-Memluk*, 99; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifi'l-Alâiyye fi'l-fedâili'-seniyye*, 182; Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*, 53-54.

⁹² Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 372.

genellikle övgü üzere hareket ederler. Sözü edilen kişilerin görevlendirilmesi, başta bazı güvenlik endişelerinden kaynaklı olmak üzere hükümdarla diyaloga girmeyen/giremeyen insanlar ile araçlar vasıtasıyla da olsa bu diyalogu oluşturmak amacına matuftur.⁹³

Sonuç itibarıyla, perdenin kaldırılmasında, yöneticinin farklı görüşlere başvurması büyük bir önem taşır. Yönetici başta yardımcıları olmak üzere, konunun uzmanlarıyla sürekli olarak görüş alışverişinde bulunmalıdır. Ancak her çözüm önerisinin kabul edilmesi zorunluluğu yoktur.⁹⁴ Siyasetnamelerin bu tavsiyesinin, devletin farklı katmanlarında yer alan kişilerin ifade özgürlüklerini kullanmalarına fırsat tanınmaya yönelik olduğu ve bunun tabana doğru genişletilme imkânının bulunduğu söylenebilir.

5. İfade Özgürlüğünün Kullanılmasında Halkın Konumu

Siyasetnameler, huzurlu bir toplumsal hayatın temel bileşenlerinden birinin halk olduğunu dile getirir. İslam düşüncesinde sıklıkla ifade edilen “Nasıl iseniz, öyle yönetilirsiniz.” rivayetinin önemli bir referans olduğu görülür. Dolayısıyla siyasi ve sosyal hayatın inşası için ortaya konan diyalog, halkın sadece edilgen bir konumda olmasını engeller. Yetkisini Tanrı’dan almış olsa bile, yöneticinin iyi veya kötü olmasını belirleyecek olan bir dereceye kadar halkın tavrıdır.⁹⁵ Kuşkusuz bunun istisnaları vardır. Ancak sözü edilen durum vazife merkezli bir yaşam tarzına sahip olan bir toplumda sıklıkla olumlu yönde cereyan eder.⁹⁶

Siyasetnameler yönetici sınıflara yükledikleri sorumluluklar kadar halkın da bazı vazifeleri olduğunu ortaya koyar. Özellikle, belirlenen kurallar çerçevesinde yöneticilere tabi olmak bir zorunluluk olarak görülmektedir.⁹⁷ Bu, siyaseten veya sosyolojik olmanın ötesinde çoğunlukla şer’i bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar.⁹⁸ Ancak bazı eserlerde, siyasi hayatın bu iki temel bileşenin bir zorunluluktan ziyade sevgi temelli bir yaklaşıma sahip olmaları,⁹⁹ yönetici ile halk arasındaki ilişkinin baba-evlat ilişkisi düzeyinde olması gerektiği belirtilir.¹⁰⁰ Bazen bu yükümlülük kamu otoritesinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için “ister adil ister zorba olsun” yöneticiye itaat etmeyi ve onun emir ve yasaklarına uygun hareket etmeyi kapsamaktadır.¹⁰¹ Eğer yöneticiler genel olarak adil bir yönetim sergiliyorsa bu itaat onun bir hakkı olarak görülür ve kişilerin muhalif oldukları konularda bile onlara rıza göstermesi gerektiği ifade edilir.¹⁰² Bunun tek istisnası kamuyu da ilgilendiren ve şer’i esaslara aykırılık taşıyan karar ve uygulamalardır.¹⁰³ Böylesine güçlü bir itaat kültürünün toplum tarafından kabul edilebilmesi için teolojik temellendirmenin de bizzat naslara dayandırıldığı görülmektedir.¹⁰⁴

Buradan hareketle, siyasetname kültüründe şiddetli muhalefete pek de sıcak bakılmaz ve onun çoğunlukla “fitne ve fesada” neden olacağı endişesi dile getirilir.¹⁰⁵ Bu endişeden dolayı, kişisel inanç, yorum ve kanaatlerin izharına binaen yönetim halkın bir kesimi arasında

⁹³ Mâverdî, *Edebü'l-Vezîr*, 107; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 47; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâîf'Alâiyye fî'l-fedâîli'seniyye*, 176; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 374/528.

⁹⁴ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 68.

⁹⁵ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 437.

⁹⁶ İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*, 100; Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 55.

⁹⁷ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 372.

⁹⁸ Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk - Seyfü'l-Kudât*, 76.

⁹⁹ Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 97.

¹⁰⁰ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 194; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 176; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 202; Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 106.

¹⁰¹ İbrahim b. Muhammed, *Devlet ve İnsan*, 163; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 88; Nizamülmülk, *Siyasetname*, 139.

¹⁰² İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*, 58; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 604.

¹⁰³ Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 70.

¹⁰⁴ *Tuhfetü'l-Memluk*, 63; Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk - Seyfü'l-Kudât*, 76; Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 49-50; 55.

¹⁰⁵ İbrahim b. Muhammed, *Devlet ve İnsan*, 165; Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk - Seyfü'l-Kudât*, 78; Müşîr Nusret Paşa, “Nusretü'l-Hamîd”, 158.

ortaya çıkacak olan ihtilaflarda, yönetimin zulüm olarak değerlendirilen bazı eylemleri karşısında kitlelere *tarafsızlığı* tavsiye eden bazı görüşlerin¹⁰⁶ bu bağlamda değerlendirilmesi mümkündür. Muhalefetin kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı durumlarda ise öncelikli olarak sulh yolu tercih edilmelidir. Bunda başarılı olunamaması halinde alternatif seçeneklere başvurulabilir.¹⁰⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, muhalif olan insanların *kitlese-toplumsal muhalefet* oluşturma potansiyellerinin olup olmamasıdır. Böyle bir riskin mevcut olmaması durumunda daha yumuşak tedbirlerin alınması esas kabul edilir.¹⁰⁸ Zira devlet içerisinde bulunan insanların bir kısmı ahlaki ve siyasi durumları nedeniyle haklarında endişe duyulmayan, bir kısmı iyilik ile kötülük arasında hareketli olan, bir kısmı ise kişisel ikbal uğruna her türlü fenalığa mütemayil olan kimselerdir. Üçüncü grubun oluşturacağı tehditlere yönelik bir ilginin ve yönelimin meydana gelmemesi, yöneticilerin göstereceği erdemli davranışlara bağlıdır.¹⁰⁹ Bununla birlikte, herhangi bir ciddi sorunun bulunduğu durumlarda halkın uyarı görevinin olduğu unutulmamalıdır. Hangi gerekçeyle olursa olsun, bir kötülüğün engellenmesine yönelik uyarı görevinin ihmal edilmesi, halkı yükümlülükten kurtarmayacaktır.¹¹⁰

Böylesi bir durumda halkın tavrının nasıl olacağı üzerine odaklanmak yerinde olacaktır. İfade özgürlüğü konusunda insanların dikkat etmesi gereken en önemli husus, kullandıkları üslubu özenle seçmeleridir. Bu konuda ses tonunun ayarlanmasından, gereksiz jest ve mimiklerden kaçınmaya ve ağdalı bir dil kullanmamaya kadar pek çok uyarı dikkat çeker.¹¹¹ Bu dikkatin gerekliliği bütün insanlar için geçerli olsa da, söylemin oluşturacağı tehditten çok etkilenecek olanlar geniş halk toplulukları olduğu için bunun onlar açısından daha büyük bir önem taşıdığı söylenebilir. Siyasetnamelerde de bu meselenin üzerinde hassaten durulduğu görülür. Kişinin kullandığı üslupla yüceldiği yahut alçaldığı, insanın başına gelen sıkıntıların kaynağında kullandığı üslubun bulunduğu vurgulanır. Bunun yanında, sözü gereğinden fazla uzatmanın sakıncalarına değinilir.¹¹²

Bu nedenle, İslam'ın temel kaynaklarında ve kadim geleneklerde konuşmaktan çok dinlemenin erdemine büyük bir önem verildiği görülür. Bu, siyasetnamelerin de üzerinde durduğu ve söylem hürriyetinin çok konuşmak şeklinde anlaşılması gerektiği bir konu olarak karşımıza çıkar. Çok konuşmak hem *akıl eksikliğine* hem de *vakarın düşüklüğüne* bir alamet olarak değerlendirilir. Hatta birey malumat sahibi olduğu konularda bile konuşma konusunda atılan kendisine sorulduğu zaman cevap vermeli ve konu hakkındaki bütün beyanları dinledikten sonra söze karışmalıdır.¹¹³ Bu durum doğal olarak söylemde olabildiğince temkinli olma görevini halka yüklemektedir.¹¹⁴ Fârâbî'nin "Sükût selamet, kelam nedamettir."¹¹⁵ sözünü bu şekilde anlamak makul görünmektedir. Genel olarak insanların, özeldi ise halkın konuşurken kullandıkları sözleri bir ölçüden geçirmeleri, gereksiz övgülerden ve haksız eleştirilerden uzak durmaya özen göstermeleri asıl olandır.¹¹⁶

Burada yöneticilerin adalet konusunda göstermeleri gereken dikkatin yanında, halkın da bu ilkeye bağlılığı öne çıkarılır. Adaletin geçerli olduğu farklı boyutlarla birlikte, bunun söylemde de bir yansımasının bulunduğu unutulmamalıdır. Kişinin burada uyacağı makul

¹⁰⁶ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 116.

¹⁰⁷ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 224.

¹⁰⁸ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 124; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 108 vd.

¹⁰⁹ Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 211.

¹¹⁰ Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk - Seyfü'l-Kudât*, 76; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 172; Müşîr Nusret Paşa, "Nusretü'l-Hamîd", 138.

¹¹¹ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 165; *Tuhfetü'l-Memluk*, 69; Müşîr Nusret Paşa, "Nusretü'l-Hamîd", 116; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 230; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 319.

¹¹² Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 34-35; İbrahim b. Muhammed, *Devlet ve İnsan*, 234-235.

¹¹³ İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağir ve'l-Edebu'l-Kebîr*, 98; Mâverdî, *Dürrü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 34-36; ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 164; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 258; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 317-319.

¹¹⁴ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 91.

¹¹⁵ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 53.

¹¹⁶ Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk - Seyfü'l-Kudât*, 52.

bazı ölçütlerin bulunması ve söylemdeki itidal ile tutarlılık bu alandaki adaletin temelini oluşturur.¹¹⁷ Adalet, dürüstlük ve insaf bir ibadet olarak kabul edilmektedir.¹¹⁸ Bu, siyasetnamelerin ifade özgürlüğünün sınırlarını göstermesi bakımından önemli bir dayanak noktasıdır. Bunun bir gereği olarak, yöneticilerin karşısında yapılacak olan konuşmada pozitif bir dilin kullanılması oldukça önemlidir.¹¹⁹

İkinci olarak, ahlakın temel prensibi olan doğruluk, temel bir prensip olarak dile getirilir. Doğru sözlülüğün uhrevi getirilerinin yanında dünyevi açıdan ortaya çıkaracağı faydalar da göz ardı edilmemeli, aksi halde uğranılacak zarara katlanılmalıdır.¹²⁰ Bu yaklaşım, siyasetnamelerin ifade özgürlüğünü her şeyden önce dinî ve ahlaki bir standart üzerine oturttuğunu, pragmatik unsurların ikinci planda yer aldığını söylemeye imkanı verir. Bunun yanında, yeterince özgür bir ortam olmadığında bile doğru olduğuna inanılan şeyin açıklıkla dile getirilmesi bir yanlışlığın ortadan kaldırılmasına, zulmün engellenmesine yahut zalimin kendisini dizginlenmesine vesile olabilir. İnsanların birbirlerine *ayna vazifesi* gördükleri şiarıyla hareket eden bir bireyin bunu elde etme imkânı bulunmaktadır.¹²¹

Halkın ifade özgürlüğünü kullanırken söylenecek şeyler arasında bir ayırım yapması da büyük bir önem arz eder. Ayıpların ortaya çıkarılmasına yahut yalan içeren sözlerle meyledilmemesine özen gösterilirken, kişilerin hem dinlerine hem de dünyalarına fayda sağlayacak söylemlere yönelmek değerli görülür.¹²² Bunun, İslam'daki günahların gizlenmesinin, ifşa edilmelerinden daha yeğ tutulması ilkesine dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü herhangi bir kötülüğün gizli tutulması, açığa çıkarılarak bütün toplumu olumsuz etkilemesinden daha iyidir.¹²³ İslam dininin temel ilkelerinden olan *iyiliği emretme, kötülükten sakındırma* vazifesini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.¹²⁴ Bu anlamda modern dünyada sıklıkla karşılaşılan, ifadenin pervasızca dile getirilmesi ve bunun bireysel bir özgürlük olarak telakki edilmesi fikri, Müslüman siyasetnamelerine oldukça yabancı bir yaklaşımdır.

6. İfade Özgürlüğünün Sınırlandırılması

İfade özgürlüğünün büyük oranda onu kullanan bireyi ilgilendiren bir mesele olduğu üzerinde durulabilir. Ancak bu yaklaşımın geçerliliği üzerine bazı tartışmalar yapıldığı görülür. Örneğin, özgürlüğün sınırlandırılmasına yönelik en güçlü tepkinin *anarşizmi* savunan kesimlerden gelmesi doğaldır. Kendi içerisinde farklı tavırları olmakla birlikte, bütün anarşistlerin ortak noktaları arasında herhangi bir otoritenin egemenliğine tabi olmama ideali en önde gelmektedir. Bu suretle bireyler sahip oldukları idealleri gerçekleştirme konusunda rahat bir ortam elde etmiş olacaktırlar. Bununla birlikte, özgürlüğü daha ılımlı bir şekilde değerlendiren liberal kesimler ile liberteryen veya anarşistler arasında önemli farklar bulunduğu göz ardı edilmemelidir.¹²⁵ Bu iki yaklaşımın karşısında ise özgürlük/hak-sorumluluk ikileminde ikinci kısmı ön plana çıkaran ve ilk anlayıştakine benzer şekilde çeşitli renkler barındıran muhafazakâr eğilimler yer almaktadır.¹²⁶

Özellikle çağdaş dönemde ihmal edilen en önemli noktalardan biri, ifade özgürlüğünün başkalarını ilgilendiren boyutlarıdır. İfade özgürlüğünü kullanan bireyin bazı durumlarda şahsına, diğer bireylere, toplumun geneline ve devlete zarar verme durumlarından söz edilebilir. İftira ve bireyin saygınlığına zarar verecek söylemler, kişileri zararlı alışkanlıklara

¹¹⁷ Mâverdî, *Edebü'l-Vezîr*, 54.

¹¹⁸ Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 96; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 140.

¹¹⁹ Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 106; ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 165; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 379.

¹²⁰ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 95.

¹²¹ Nizamî, *Mahzen-i Esrar*, 130-131; Keykâvus, *Kâbusnâme*, 57.

¹²² Keykâvus, *Kâbusnâme*, 60.

¹²³ İbn Teymiyye, *Siyaset*, 79.

¹²⁴ İbrahim b. Muhammed, *Devlet ve İnsan*, 191.

¹²⁵ Can, *Siyaset Felsefesi*, 13.

¹²⁶ Can, *Siyaset Felsefesi*, 19.

yönlendirecek tavsiye ve telkinler, belirli grupların ekonomik çıkarlarını baltalayacak ithamlar, askeri sırların ifşası, siyasi otoritenin etkinliğini ortadan kaldırmaya matuf yalanlar vb. bunun en belirgin ve etkili örnekleri arasında yer almaktadır.¹²⁷ Burada otokontrol, yaşanan çevre, basın vb. önleyici farklı ara mekanizmalar devreye girebilir. Ancak belirleyici unsur sosyal anlamdaki en üst otorite olan devlettir.¹²⁸

Siyasetnamelerde, ifade özgürlüğünün bazı durumlarda sınırlandırılabilmesi dile getirilmektedir. Bu sınırlandırmanın ilk boyutu yöneticileri, ikinci boyutu halkı ilgilendirir. Halk kullandığı üslup ve göstereceği temkinle kendi kendisinin sınırını belirlemekle sorumlu tutulmaktadır. Bu daha çok ahlaki ve stratejik bir sınırlandırmadır. Asıl önemli olan boyut, yöneticilerin bu özgürlükleri sınırlandırma konusundaki durumlarıdır. Bu noktada ağırlıklı olarak iki temel gerekçenin dile getirildiği görülür: Birincisi, kamu düzeninin bozulmasına neden olacak söz ve eylemler;¹²⁹ ikincisi ise, dinî konularda kullanılacak olan zarar verici söylemlerdir.¹³⁰ Bu düşüncelerin temelinde, insanların *sapkınlık propagandası* yapmalarının önüne geçilmesi ve bazı değerlerin korunması¹³¹ yatmaktadır. Ancak, hakaret içeren söylemlere ilişkin bazı açık beyanlar bulunmakla birlikte,¹³² nelerin sapkınlık olarak belirlendiği, kimi durumlarda bir muamma haline gelmektedir. Örneğin, belirli bir dinî yorumun egemen olduğu bir toplumda alternatif eğilimlerin bir sapkınlık olarak nitelendirilmesinin yahut İslam düşünce geleneğinde sıklıkla karşımıza çıkan *ilhâd, zındıklık ve küfür* ithamlarına maruz kalanların bulunduğu dikkate alındığında, bu değerlendirmenin altının doldurulmasının gerektiği daha açık bir hale gelir. Bu durum, özellikle Batı kaynaklı liberal değerlerle geleneksel eğilimlerin ve özellikle İslam düşünce geleneğinin arasında telif edilemez bir ayrıklık olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.¹³³

Bunun yanında bireyin haklarının muhafazası sadedinde siyasetnameler başkalarına yönelik küçültücü söylemlere ayrı bir başlık açarak, kişisel masuniyeti zedeleyecek söylemler konusunda tavizkar olmadıklarını ortaya koyarlar. Özellikle kanıtlanmamış ithamların *iftira* olarak kabul edilmeleri ve bunun cezasız kalmamasına yönelik ciddi uyarılar dikkat çeker. Dolayısıyla iftiranın hiçbir surette ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilmesi söz konusu olamaz. Buna binaen, naslarda yer alan ve sınırları kati bir surette belirlenmiş olan cezaların uygulanması esas kabul edilir.¹³⁴ Modern yaklaşımlarda bile yalana dayalı bir ifade özgürlüğünün meşru bir zemininin olamayacağı ve otorite tarafından bunun korunmasından söz edilemeyeceği ifade edilmektedir.¹³⁵

Bazı siyasetnamelerde halkın üst yöneticilere, özellikle kral veya sultanlara bakışlarında aşırıya kaçan önerilere rastlanmakta; halkın bu sınıftan adeta kötülüğün südür etmeyeceği şeklinde bir anlayışa sahip olması beklenmektedir.¹³⁶ Kuşkusuz bunu İslam'ın temel önermeleriyle tamamen uyumlu bir yaklaşım olarak değerlendirmek oldukça zordur. Sözü edilen ortamın gerçekleşebilmesi adına ifade özgürlüğünün unsurlarından biri olarak görülen tartışma, normal şartlarda yahut dost meclislerinde bile tercih edilmeyen bir durum olarak kabul edilir. Dolayısıyla başta devlet adamlarıyla yapılacak konuşmalar olmak üzere cedel

¹²⁷ Schauer, *İfade Özgürlüğü Felsefî Bir İnceleme*, 13-15.

¹²⁸ Schauer, *İfade Özgürlüğü Felsefî Bir İnceleme*, 161.

¹²⁹ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 76.

¹³⁰ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 83.

¹³¹ Cüveynî, *el-Gıyasî*, 165; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 192; Şeyzerî, *Nehcû's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 257-258; Amasî, *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*, 76.

¹³² Subkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 54; İbn Teymiyye, *Siyaset*, 116.

¹³³ Barry, "Hukukî ve Siyasî Açından İfade Hürriyeti", 24.

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Siyaset*, 113. Konu hakkında tavsiye niteliğindeki bir ifade için bk. Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 118.

¹³⁵ Barry, "Hukukî ve Siyasî Açından İfade Hürriyeti", 25-27.

¹³⁶ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 229.

benzeri söylemlerden kaçınmakta büyük bir yarar olduğu söylenebilir.¹³⁷ Zira tartışmanın gereğinden fazla uzaması tarafların iyi niyetten uzaklaştıklarının bir göstergesidir.¹³⁸ Bu durumda bazı yaptırımların gündeme alınması tavsiyesi ortaya çıkar.

Özgürlük kavramının cazibesi oldukça yüksektir. Hele modern dönemler dikkate alınca bu cazibenin daha da arttığı söylenebilir. Peki, bu her zaman hoşnut kalınan durumlara yol açabilir mi? Özellikle siyasal anlamdaki özgürlüklerde belirli sınırların olmaması kaotik sonuçların başlangıcı haline gelebilir mi? Kuşkusuz bu soruların cevabına ilişkin teorik tartışmalar yapılabilir. Bununla birlikte insanlık tarihi, fiilî durumlar dikkate alındığında, sınırsız özgürlüğün pratiğinin mümkün olmadığını hatta kimi zaman bazı kayıtlamaların kalktığı durumlarda zarar verici sonuçlara sebebiyet verdiğini bizlere göstermektedir.¹³⁹

Buna mukabil, devletin, yaptırım gücünü kullanırken aşırıya kaçtığı yahut kimi grupların ele geçirdiği bir aygıt haline dönüştüğü durumlarda, insan özgürlüğü açısından bir tehdit olduğu açıktır.¹⁴⁰ Ancak bu durumun devlet yahut otorite kavramlarına temelden karşıtlık şeklinde bir reflekse dönüşmesi kabul edilebilir görünmemektedir. Zira böyle bir şeyin gerçekleşmesi, özgürlüğün korunması bir yana topyekûn ortadan kalkmasına yol açabilecek riskler barındırmaktadır.

Bu çerçevede siyasetnameler özgürlüğün sınırlandırılması yahut bazı eylemlere karşılık olarak yaptırımlar uygulanması bağlamında büyük oranda ortak bir dile sahiptir. Bu eserlerde özellikle kamu düzenini sarsan faaliyetlerde bulunanların işledikleri suçlar nispetinde cezalandırılması ilkesinin güçlü bir şekilde vurgulandığı görülür.¹⁴¹ Bununla birlikte otoritenin işlenen hataları affetme hakkına işaret edilir ve bazı olumsuz söylemleri görmezden gelme tutumuna yönelik tavsiyeler dikkat çeker.¹⁴² Affediciliğin meleke kesp etmesi için sabır önemli bir dayanaktır ve gerçek anlamda "Sabırlı olan kişi, kendisine itaatsizlik yapan kimseden intikam almakta sakın olup acele etmeyen kimsedir."¹⁴³ Bu affin hatalı olan kişide olumlu bir etki uyandıracığı ve affedene duyduğu sevginin ve ona yönelik tehditlerin bertaraf edilmesine katkıda bulunacağı düşünülebilir.¹⁴⁴ Ancak, memlekete ve haremine kasteden, devlet sırlarını tutmayan yahut muhaliflere bilgi sızdıranlara karşı tahammül düzeyinin oldukça sınırlı olduğu söylenebilir.¹⁴⁵ Böylece anarşist söylem ve eylemlerin serbest bir şekilde uygulandığı bir model, siyasetnameler tarafından kabul edilmez. Zira böylesi bir serbest dolaşıma imkân vermek, her şeyden önce toplumsal kaosun kaynağı olacaktır.¹⁴⁶

İfade özgürlüğünü sınırlandıran unsurların başında, otoritenin, mensuplarından itaat etmelerini beklemesi olgusu yer almaktadır. Bunun sağlanmasının iki farklı yolu bulunduğu söylenebilir. Siyasi otorite ya belirli bir meşruiyet zemini inşa ederek yahut hitap ettiği kesimlere yönelik yaptırım unsurlarını devreye sokarak bunu gerçekleştirmeye çalışır. İktidarlar bunu yaparken caydırma, ödüllendirme ve ikna etme şeklinde üç temel araca başvurmaktadır.¹⁴⁷ Bu araçların kullanılmasında önceliğin iknada olduğu açıktır. İkinci sırada daha faydacı bir boyuta hitap eden ödüllendirme, sonda ise caydırıcı tedbirler gelmektedir. Bu anlamda yaptırım, özellikle de şiddet içeren yaptırımlar öncelikli olarak tercih edilmemelidir. Ancak kelimenin tam anlamıyla *bıçak kemiğe dayandığında* bu yol zorunlu bir seçenek olarak

¹³⁷ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 237; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, 231.

¹³⁸ Fârâbî, *Adâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*, 17.

¹³⁹ Can, *Siyaset Felsefesi*, 256.

¹⁴⁰ Can, *Siyaset Felsefesi*, 264.

¹⁴¹ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 362; Kâdı Hüseyin b. Hasan, *Letâifü'l-Efkâr*, 60.

¹⁴² Nizamülmülk, *Siyasetname*, 66; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifü'l-Alâiyye fî'l-fedâilî'seniyye*, 186; Emir Timur, *Tüzükât-ı Timur*, 81.

¹⁴³ Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 194. Bk. Hüseyin Vaiz-i Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 76.

¹⁴⁴ *Tuhfetü'l-Memluk*, 89; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 176.

¹⁴⁵ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 91; Neyrîzî, *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*, 196.

¹⁴⁶ İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 84.

¹⁴⁷ Can, *Siyaset Felsefesi*, 11; 105-106.

değerlendirilebilir.¹⁴⁸ Bunlar arasında hapis cezası, hürriyeti tahdit, sürgün, ölüm cezası (çoğunlukla bunun yerine ağırlaştırılmış cezalar) vb. yer almaktadır.¹⁴⁹ Dolayısıyla, öncelikli olarak öfkeden olabildiğine kaçınan bir yöneticinin vereceği kararlar isabetli olacak, buna aykırı hareket edenler ise çoğunlukla yanlış ve zarara uğrayacaklardır.¹⁵⁰ Nitekim zorbalık kısa vadede yöneticinin elini rahatlatan bir eylem olsa da, onun uzun vadeli bireysel ve toplumsal sonuçlarının yıkıcılığı tarih boyunca ortaya çıkan hazin örneklerle doludur.¹⁵¹

Sonuç

Özgürlük, insan hayatının anlamlandırılmasında başvurulan en önemli kavramlardan biridir. Onun hayatımızdaki en belirgin şekilde tezahürü ise ifade özgürlüğünün sağlıklı bir şekilde kullanılmasından geçmektedir. En eski toplumsal yapılanmalardan günümüze kadar bu değer farkında olan insanlar konuşmanın getirdiği yararları ortaya koymuş her devir kendi şartları içerisinde insanlara bir alan açma arayışına girmişlerdir. Birçok konuda olduğu gibi ifade özgürlüğünün kullanılmasında da bazı sorunlarla karşılaşmıştır. Bu sorunların çözümü sadedinde bir çerçevenin belirlenmesi zarureti ortaya çıkmıştır.

Müslüman münevverler ifade özgürlüğünün özellikle toplumsal planda nasıl kullanılması gerektiği hususunda bir arayış içerisine girmiş ve siyasetname/nasihatname türü eserlerin muhtevasında bu hususlara değinmişlerdir. Kuşkusuz günümüz şartlarıyla bu birikimi birebir değerlendirmek bizi ciddi bir anakronizme sürükleyebilir. Dolayısıyla bu müktesebatı kendi toplumsal ve siyasal çerçevesine göre ele almak yerinde olacaktır.

Modernizm sonrası dünyada gelişen toplumsal anlayışlar geleneksel yaklaşımlara göre bireyi çok daha ön plana çıkaran bir mahiyet taşır. Bu, bir dereceye kadar olumlu etkiler üretmiş olabilir. Bununla birlikte, sosyalleşme düzeyi diğer canlılara nispetle daha yüksek ve karmaşık olan insanların birlikte yaşama kültüründe ciddi bir erozyonun bu vesileyle meydana geldiği görülmektedir. Bunda özgürlüğün/ifade özgürlüğünün sorunlu bir şekilde kullanılmasının payı büyüktür. En üst toplumsal yapılar olan devletler açısından da bu sorunların gün geçtikçe arttığı söylenebilir. Dolayısıyla bireysel özgürlüklerin sağlanması arzusunun orta vadeli sonucu bazen kaos olarak, uzun vadeli sonucu ise yeniden daha otoriter bir yapının ortaya çıkması şeklinde belirebilir. Hatta bu otoriterleşme eğilimleri, ifade özgürlüklerinin yanlış kullanımları gibi makul gerekçelere dayandırılarak güç kazanabilir. Örneğin, günümüzde hiçbir sınırlamaya tabi tutulmadan farklı sosyal medya araçları vasıtasıyla bireyin masumiyetine ve toplumun huzuruna yönelik tehditler burada temel etken haline gelebilir. Esasen bu, devletlerin gösterdiği yahut göstermesi gereken doğal reflekslerdir. Bununla birlikte kazanımlar açısından ciddi sorunlar barındırmaktadır.

Sözü edilen bu sorunların üstesinden gelme konusunda, siyasetname geleneğinin din destekli bir ahlak anlayışı sunduğu ve buna dayalı bir bakış açısı oluşturması açısından değerli olduğu görülmektedir. Özellikle farklı toplum katmanlarını hem sınırlandıran hem de özgürleştiren bir diyalektiğin burada karşımıza çıktığı söylenebilir. Elbette buna yönelik katı bir seküler reaksiyon belirmesi kaçınılmazdır. Hatta bu reaksiyonlar, otoriterleşme riskini öne çıkararak kimi zaman manipülatif değerlendirmelerde de bulunabilirler. Siyasetnamelelerin ruhunda bu riskleri ortadan kaldırma görevinin hem bilgi ve erdemle donanmış yöneticilere hem de sorumluluk sahibi kitlelere yüklenmesi büyük bir önem arz eder.

¹⁴⁸ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 38; Cüveynî, *el-Giyasi*, 165; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 32; Kâtip Çelebi, *Siyaset Nazariyesi*, 148; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 89.

¹⁴⁹ ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 365-367.

¹⁵⁰ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 45; İmam Gazâlî, *Yöneticilere Tavsiyeler*, 39; Mâverdî, *Dürerü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 38; Zencânî, *Kitâbu'l-Letâifi'l-Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye*, 114; Şeyzerî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 150-152.

¹⁵¹ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 166; *Tuhfetü'l-Memluk*, 96; Mâverdî, *Dürerü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk*, 50; Amâsî, *Sultanların Aynası*, 351-353.

Siyasetnameler hem yöneticileri hem de geniş kitleleri hedef aldıkları için oldukça sade ve anlaşılır bir üslup kullanmışlardır. Dolayısıyla siyasetname yazarları derin felsefi tartışmalar yerine, tahkiyeyi yani, örnek tarihî olayları kullanarak, pratiği mümkün olan meselelere odaklanmışlardır. Buradaki temel amacın herkesin kolaylıkla anlayabileceği ve çıkarımlarını hayata yansıtmada sorun yaşamayacakları bir vasatı yakalamak olduğu düşünülebilir. Bu açıdan, günümüz için oldukça faydalı bir birikime sahip olunduğu açıktır.

Kaynakça

- Aksoy, Abdülkadir. *Yönetim Ahlakı Bağlamında Osmanlı Siyasetnamelerinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Amasî, Abdüsselâm b. Şükrullah. *Tuhfetü'l-Umerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ*. çev. Asiye Mevhibe Coşar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Amâsî, Ahmed b. Hüsameddin. *Sultanların Aynası*. çev. Mehmet Şakir Yılmaz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Arslan, Zühtü. "İfade Özgürlüğünün Sınırlarını Yeniden Düşünmek: 'Açık ve Mevcut Tehlike'nin Tehlikeleri". *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*. ed. Bekir Berat Özipek. 46-61. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003.
- Barry, Norman P. "Hukukî ve Siyasî Açından İfade Hürriyeti". çev. Özlem Çağlar Yılmaz. *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*. ed. Bekir Berat Özipek. 17-34. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003.
- Can, Nevzat. *Özgür Birey Sınırlı Devlet*. Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Can, Nevzat. *Siyaset Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Cerrah, Lokman. "Siyasetname 'de Din-Devlet İlişkisi: İktidarın Kaynağı Bağlamında Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/4 (31 Aralık 2019), 1995-2011.
- Ceyhan, Semih. *Dominant Management Logics in Siyasetnames*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî. *el-Giyasi*. çev. Abdullah Ünal. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Çiftçi, Adil. "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma". *İslâmiyat* 3/3 (2000), 11-28.
- Devvânî, Celâleddin ed-. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Dinçer, Ömer. *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Elbirlik, Tolga. *Söylem Kuramı ve XVI. Yüzyıl Siyasetnamelerinde Söylem Analizi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Emir Timur. *Tüzükât-ı Timur*. çev. Kutlukhan Şakirov, Adnan Aslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Erdoğan, Mustafa. "Demokratik Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü Bir Perspektif". *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*. ed. Bekir Berat Özipek. 35-44. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003.
- Fârâbî. *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye*. çev. Kevser Özçelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ali b. Muhammed. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- İbn Teymiyye. *Siyaset*. çev. Abdurrahim Aytaç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020.
- İbnü'l-Mukaffa, Ebu Muhammed Abdullah. *el-Edebu's-Sağir ve'l-Edebu'l-Kebir*. çev. Sabri Türkmen vd. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İbrahim b. Muhammed. *Devlet ve İnsan*. çev. Hayrullah Acar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- İmam Gazâlî. *Yöneticilere Tavsiyeler*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Kâdi Hüseyin b. Hasan. *Letâifü'l-Efkâr*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Kâfiyeci, Muhyiddin. *Seyfü'l-Mülûk - Seyfü'l-Kudât*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Kâşifi, Hüseyin Vaiz-i. *Ahlâk-ı Muhsinî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kâtip Çelebi. *Siyaset Nazariyesi*. ed. Ensar Köse. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Keskintaş, Orhan. *Osmanlı Devleti Döneminde Yazılan Siyasetnamelerde Adalet, Ahlak ve Nizam Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Keykâvus. *Kâbusnâme*. çev. İlyasoğlu Mercimek Ahmed. İstanbul: Billur Yayınları, 2020.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan. *Dürerü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*. çev. Abdüsselam Arı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan. *Edebü'l-Vezîr*. çev. İbrahim Barca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Müşîr Nusret Paşa. "Nusretü'l-Hamîd". çev. Ali Adem Yörük. *Sülûkü'l-Mâlik Tercümelere*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Neyrîzî, Şihâb. *Miftâhu's-Sa'ade fî Kavâidi's-Siyâde*. çev. Abdollah Dodangeh. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Nizamî. *Mahzen-i Esrar*. çev. Mehmet Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2014.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayınları, 4. Basım, 1995.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997.
- Schauer, Frederick. *İfade Özgürlüğü Felsefî Bir İnceleme*. çev. M. Bahattin Seçilmişoğlu. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2002.
- Subkî, Tâceddin. *Mu'âdü'n-Ni'am*. çev. Harun Yılmaz, Muhammet Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sultan Murad Han. *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*. çev. Abdullah Uçman. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70.
- Şeyzerî, Ebü'n-Necîb Celâleddin. *Nehcü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*. ed. Ensar Köse. çev. Nahîfî Mehmed Emin Efendi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Şimşek, İsmail. *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Tarsûsî, Necmeddin. *Tuhfetü't-Türk*. çev. Muhammed Usame Onuş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Uyanık, Mevlüt. "İfade Özgürlüğü: İslâm Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum". *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*. ed. Bekir Berat Özipek. 128-143. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2003.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Zencânî, Ahmed b. Sa'd b. Mehdî b. Abdi's-Samed el-Osmânî. *Kitâbu'l-Letâifi'l-Alâiyye fî'l-fedâili'-seniyye*. çev. Hasan Hüseyin Adaloğlu. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Tuhfetü'l-Memluk*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 757- 773

**Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ve
Çözüm Yolları**

The Problems Encountered by the Prophet as a Spouse and Their Solutions

Ahmet Acarlıoğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İsmail Kurtul İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Assist. Prof., Sıtcu Imam University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History and Arts
Kahramanmaraş / Turkey
ahmetacarlioglu@gmail.com orcid.org/0000-0002-0609-7988

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 18 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 1 August / Ağustos 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 757-773

Cite as / Atıf: Acarlıoğlu, Ahmet. "Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ve Çözüm Yolları [*The Problems Encountered by the Prophet as a Spouse and Their Solutions*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 757-773.

<https://doi.org/10.18505/cuid.863294>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Problems Encountered by the Prophet as a Spouse and Their Solutions

Abstract: One of the most important problems of Muslim societies and humanity is the conflicts and troubles among spouses and between parents and their children in the family. problems. Research is carried out and answers are sought for the solution of these problems, but the dissolution in families cannot be prevented and the divorce rate increases day by day. Besides being a prophet, the Messenger of Allah (pbuh) is a servant of Allah and a human being. It is seen that there were problems in the homes of the Prophet (pbuh), both between him and his wives, and among his wives. Since the creation of human beings has not changed, the Prophet's (pbuh) attitudes and solutions to these problems are important for the solution of family problems happening today. It is seen that the Messenger of Allah (pbuh) reacted to these problems and discussions far above his age and he treated his wives and solved the problems as modern researchers and scientists recommend in the recent world. The purpose of sending the Messenger of Allah (pbuh) is to convey the religion of Allah to people. For this reason, he was given orders regarding the most private matters of his private life when appropriate. Human's happiness in this world and in the hereafter can only be achieved by recognizing this perfect example. This can be achieved by learning about his personality as an individual and his family life as a family. The conflict of values among spouses in the family, life perspective, personality and priority differences are the basis of the problems. In addition, changes in personality especially after marriage, loss of love and respect for each other, and jealousy are the main situations that harm marriage. Many marriages end because of miscommunication. There are many people who try to solve problems by being cold towards their spouse and taking a stand towards him/her. If a man is married to many women, as in the example of the Prophet (pbuh), the main problem he encounters is jealousy and the resulting unrest. In a family, there are joyful and happy moments as well as unhappy moments and times. It is very natural for family members to quarrel with each other and to have disagreements among them. The Prophet's family is not far from it. The wives of the Messenger of Allah (pbuh) are not ordinary people, but women who are either at the forefront of their tribe with their ancestry, intelligence and beauty, or who are one step ahead with their conversion to Islam and their services. According to the laws of God, the same poles repel each other, while the opposite poles attract each other. They are all very precious and it is perfectly natural for a repulsion force to develop between them. It is necessary to think of the Prophet's (pbuh) houses as a school. The state of our mothers when they entered that house is not the same as the degree they reached when the Prophet (pbuh) passed away. Differences of opinion and conflicts between members of the family, deterioration of the balance in relations, and weakening of solidarity are among the events seen in every family. The Prophet (pbuh) was able to have controversies with his wives, even if it was a rarely example. However, in these discussions, it is seen that he does not allow violence and tries to solve the issues patiently and by talking to each other, and sometimes asks for help from his close circle or relatives of his spouses. 'Ā'İshā is the most prominent among the wives of the Messenger of Allah, except for Khadija. She herself knew this and was voicing this claim against the other wives of the Messenger of Allah (pbuh). When the Prophet (pbuh) married Umm Salama, people talked about his beauty. 'Ā'İshā, who heard these praises, was very upset about the new rival who came to her. With Zaynab bt. DJahsh stepping into the house of the prophet, the balances changed and a fierce rivalry began between her and 'Ā'İshā. Just as 'Ā'İshā was proud of her superiority, Zaynab began to brag about her superiority. 'Ā'İshā had a special place among the wives of the Prophet. This was evident from the fact that the Messenger of Allah (pbuh) said at every opportunity that he loved him very much. The Messenger of Allah (pbuh) did not hesitate to express this either. When the Prophet (pbuh) went on an expedition, he would treat his wives fairly and draw lots so that he would not cause hatred or envy among them. When the lottery went out to another wife besides 'Ā'İshā, the dissatisfaction on his face could be felt. Among his other wives, the Prophet tried to protect and watch over his wife, Safiyya, at every opportunity, which he felt was strange because he was later included among them

and was of Jewish origin. Although Mariye was a slave, she became one of the envied women among the wives of the Prophet after she gave birth to her son Ibrahim to the Messenger of Allah (pbuh). Undoubtedly, it was 'Ā'İṣḥa who envied him the most. Despite her value in the presence of the Messenger of Allah, she could not crown this value and preciousness with a child.

Keywords: Islamic History, Prophet, The Life of The Prophet, Family, Communication, Divorce.

Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ve Çözüm Yolları

Öz: Müslüman toplumların ve insanlığın en önemli müşkillerinin başında ailede eşler ve ebeveynlerle çocukları arasında yaşanan tartışmalar ve problemler gelmektedir. Bu problemlerin çözümü için araştırmalar yapılmakta ve çözüm yolları aranmakta, fakat ailelerde çözümün önüne geçilememekte; her geçen gün boşanma oranları artmaktadır. Resûlullah (s.a.s.) bir peygamber olmasının yanında Allah'ın kuludur ve bir insandır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hâne-i saâdetleri içinde gerek kendisi ile eşleri arasında gerekse de eşlerinin kendileri arasında problemler yaşandığı görülmektedir. İnsanoğlunun fitratı değişmediğinden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu problemlere karşı tutumları ve çözüm yolları, günümüz aile problemlerinin çözümü için önemlidir. Resûlullah'ın (s.a.s.) karşılaştığı bu problem ve tartışmalara çağının çok üstünde tepkiler verdiği ve modern araştırmacı ve bilim adamlarının ancak günümüzde ortaya koyabildikleri şekilde eşlerine yaklaştığı ve problemleri çözdüğü görülmektedir. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) gönderiliş amacı Allah'ın dinini insanlara ulaştırmaktır. Bundan dolayı o yeri geldiğinde özel hayatının en mahrem meseleleri ile alakalı emirlere mazhar olmuştur. İnsanoğlunun dünyada ve ahirette mutlu olabilmesi, bu mükemmel örneği tanımakla olabilir. Bu da fert olarak onun şahsiyetinin aile olarak da onun aile hayatının öğrenilmesi ile gerçekleşebilir. Ailede eşler arasında değer çatışması, hayata bakış, kişilik ve öncelik farklılıkları, sorunların temelini teşkil etmektedir. Bununla beraber özellikle evlendikten sonra kişilikte meydana gelen değişiklikler, birbirine karşı sevgiyi, saygıyı kaybetmek ve kıskançlık da evliliğe zarar veren durumlar olarak karşımıza çıkar. Evliliklerin birçoğu iletişimsizlik yüzünden sona ermektedir. Eşine karşı soğuk davranarak, ona tavır alarak sorunları çözmeye çalışan birçok insan bulunmaktadır. Eğer bir erkek Hz. Peygamber (s.a.s.) örneğinde olduğu gibi çok kadınla evliyse karşılaştığı başlıca problem kıskançlık ve bundan meydana gelen huzursuzluklardır. Bir ailede sevinçli ve mutlu anların yanında mutsuz anlar ve zamanlar da olur. Aile fertlerinin birbirleri ile çekişmesi, aralarında anlaşmazlıkların çıkması da son derece tabii olup Hz. Peygamber'in ailesi de bundan uzak değildir. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eşleri, sıradan insanlar olmayıp ya kavmi içerisinde soyu, zekâsı ve güzelliği ile ön planda ya da İslâm'a girişleri ve hizmetleri ile bir adım önde olan kadınlardır. Sünnetullâh gereği aynı kutuplar birbirini iterken zıt kutuplar ise birbirini çeker. Onların hepsi belli kıratta olduklarından aralarında bir itme kuvvetinin oluşması son derece doğaldır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hane-i saâdetlerini bir okul gibi düşünmek gerekmektedir. O haneye giren validelerimizin girdikleri andaki durumları ile Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ederken ulaştıkları derece bir değildir. Ailenin bireyleri arasında fikir ayrılıkları ve çatışmaların olması, ilişkilerdeki dengenin bozulması ve dayanışmanın zayıflaması her ailede görülen olaylardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleriyle -örneği az da olsa- tartışmalar yaşayabilmekteydi. Fakat bu tartışmalarda kesinlikle şiddete mahal vermediği ve meseleleri sabırla ve karşılıklı konuşarak çözmeye çalıştığı, bazen de yakın çevresinden veya eşlerinin akrabalarından yardım istediği görülmektedir. Hz. Âişe (r.anhâ) Allah Resûlü'nün Hz. Hatice dışındaki eşleri arasında en ön planda olanıdır. Kendisi de bunu bilmekte ve Resûlullah'ın (s.a.s.) diğer eşlerine karşı bu iddiasını dillendirmekteydi. Hz. Peygamber (s.a.s.), Ümmü Seleme ile evlenince insanlar onun güzelliğinden bahsetmişlerdi. Bu övgüleri duyan Hz. Âişe kendisine gelen yeni rakipten ötürü çok üzölmüştü. Hz. Zeyneb'in hane-i saâdet'e adım atması ile adeta dengeler değişmiş ve Hz. Âişe ile aralarında sert bir rekabet başlamıştı. Hz. Âişe'nin faziletleri ile övündüğü gibi Hz. Zeyneb de faziletleri ile övünmeye başlamıştı. Ezvâc-ı tâhirât arasında Hz.

760 | Ahmet Acarlioğlu. Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ...

Âişe'nin ayrı bir yeri olduğu, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) her fırsatta onu çok sevdiğini söylemesinden anlaşılmaktaydı ki Resûlullah (s.a.s.) da bunu dillendirmekten çekinmiyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir sefere çıkacağı zaman eşleri arasında eşitliği gözetir ve onların arasında kine ve hasede sebep olmasın diye kura çekerti. Kura Hz. Âişe dışında başka bir hanımına çıktığında yüzündeki memnuniyetsizlik hissedilirdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) diğer eşleri arasında hem onların arasına sonradan dâhil olması hem de Yahudi kökenli olması hasebiyle garip kaldığını hissettiği eşi Safiyye'yi her vesile ile koruyup kollamaya çalışıyordu. Hz. Mariye, bir cariye olmasına rağmen Allah Resûlü'ne (s.a.s.) oğlu İbrahim'i doğurduktan sonra ezvâc-ı tâhirât arasında kıskanılan kadınlardan olmuştu. Şüphesiz onu en çok kıskanan Hz. Âişe idi. Allah Resûlü'nün yanındaki değer ve kıymetine rağmen bir çocukla bu değer ve kıymetini taçlandıramamıştı.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Siyer, Aile, İletişim, Boşanma.

Giriş

Allah'ın Resûlü'nde (s.a.s.) sizler için en güzel örnek bulunmaktadır.¹ Hz. Peygamber (s.a.s.) ümmetinden hitap ettiği insanlar gibi bir insandır.² Bir insanın Peygamber olarak gönderilmesine karşı çıkanlara, Allah bize elçi olarak bir melek göndermeli değil miydi? şeklinde tereddütlerini ifade edenlere Allah (c.c.) şu şekilde cevap vermektedir: "*İnsanlara hidâyet (Kur'ân) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, "Allah bir beşeri mi Peygamber olarak gönderdi?" demeleri engel olmuştur. De ki: "Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine), yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek Peygamber indirirdik."*³ Peygamberin muhatapları gibi bir insan olması, örnekliliği ve dinin yaşanabilirliği adına çok önemlidir. İslâm dini hayatta boşluk bırakmamış, insan hayatını bütün boyutları ile kuşatmıştır. Dolayısıyla insanların bu hayatın nasıl yaşanması gerektiğini canlı bir örnekten görmeleri gerekir. Bu da ancak yaşadığı hayatı, her şeyiyle örnek ve şeffaf olan bir Peygamber aracılığı ile olabilir.

Allah Resûlü (s.a.s.) insan olmasının yanında bir Peygamberdir ve gönderiliş amacı Allah'ın dinini insanlara ulaştırmaktır. O yeri geldiğinde özel hayatının en mahrem meseleleri ile alakalı emirlere mazhar olmuştur. İnsanoğlunun dünyada ve ahirette mutlu olabilmesi, bu mükemmel örneği tanımakla olabilir. Bu da fert olarak onun şahsiyetini, aile olarak da onun aile hayatını öğrenip uygulamakla gerçekleşir.⁴ İnsan olması yönüyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özel hayatında da problemler olmuştur. Bizim için en güzel örnek olan⁵ Resûlullah'ın (s.a.s.) aile hayatında karşılaştığı problemlere bulduğu çözümler, günümüz insanların aile hayatlarında karşılaştıkları problemleri çözmeleri adına önemli ayrıntılar ve çözüm yolları içermektedir. Günümüz siyer çalışmalarında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aile hayatının bu bakış açısıyla değerlendirilmeye tabi tutulması gerekmektedir. Zira onun ailevi meseleleri karşısında başvurduğu çözüm yolları sadece Müslümanlar için değil bütün insanlar için örnek teşkil etmektedir. Konuyla alakalı birçok çalışma yapılsa da bunların yeterli derinliğe sahip olmadığını düşünüyoruz. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatının daha nitelikli çalışmalarla ele alınmasının günümüz problemlerinin çözümüne de ışık tutacağı kanaatindeyiz.

1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Çok Evli Olması ve Karşılaştığı Problemler

Ailede eşler arasında değer çatışması, hayata bakış, kişilik ve öncelik farklılıkları sorunların temelini teşkil etmektedir. Bununla beraber özellikle evlendikten sonra kişilik de

¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Mümtehine 60/6.

² el-Kehf 18/110.

³ el-İsrâ 17/94-95.

⁴ Sadrettin Gümüş, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı* (İstanbul: Ravza Yayınları, ts.), 5.

⁵ el-Ahzâb 33/21.

meydana gelen değişiklikler, birbirine karşı sevgiyi, saygıyı kaybetmek ve kıskançlık da evliliğe zarar veren durumlar olarak karşımıza çıkar. Evliliklerin birçoğunu iletişimsizlik yüzünden sona ermektedir. Eşine karşı soğuk davranma ona tavır olarak sorunları çözmeye çalışan birçok insan bulunmaktadır. Fakat aile içinde bu şekilde iletişim kanallarının kapatılması daha büyük problemlere yol açmaktadır.⁶ Mutlu ve huzurlu bir ailede öncelik sevgi ve saygıdır. Kadın ile erkeğin bir araya gelerek bir aile kurmalarının ancak sevgi temelinde mümkün olabileceği unutulmamalıdır.⁷

Çok kadınla evli erkeklerin karşılaştıkları başlıca problem eşleri arasında zuhûr eden kıskançlık ve bundan meydana gelen huzursuzluklardır. İki kardeş dahi yeri geldiğinde düşünce farklılıklarından dolayı ihtilaf ederlerken; birbirine kuma gelmiş, kendine eş değerdeki başka kadınlarla aynı mekânı ve kocayı paylaşmak durumunda kalan insanların, zaman zaman çekişmesi, aralarında kıskançlıkların olması son derece doğaldır.

Bir ailede sevinçli ve mutlu anların yanında mutsuz anlar ve zamanlar da olur. Aile fertlerinin birbirleri ile çekişmesi, aralarında anlaşmazlıkların çıkması da son derece tabii olup Hz. Peygamber'in ailesi de bundan uzak değildir.⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hâne-i saâdetlerine bakıldığında vefatına yakın, farklı odalarda da yaşasalar aynı mekânda dokuz eş, bunun yanında bir tane de cariye olmak üzere on tane kadının bir arada yaşamaları ve birbirleri ile anlaşmalarından bahsedilir ki bu olayın çok zor olacağı aşikârdır.

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eşleri, sıradan insanlar olmayıp ya kavmi içerisinde soyu, zekâsı ve güzelliği ile ön planda ya da İslâm'a girişleri ve hizmetleri ile bir adım önde olan kadınlardır. Sünnetullâh gereği aynı kutuplar birbirini iterken zıt kutuplar ise birbirini çeker. Onların hepsi belli kıratıda olduklarından aralarında bir itme kuvvetinin oluşması son derece doğaldır. Onların birçoğu aynı zamanda o güne kadar her türlü imkâna sahip rahat bir hayat yaşayarak büyümüş insanlardır. Bunun yanında her birinin yetiştikleri kültür ortamları farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla aralarında kıskançlıktan ve kültür farklarından kaynaklanan tartışmaların ve yer yer kavgaların olması son derece doğaldır. Zira unutulmamalıdır ki ne Hz. Peygamber ne de ezvâc-ı tâhirât melek olmayıp hata etmekten korunmuş değillerdir.⁹

Bazı toplumlarda çok kadınla evliliğin olumsuz etkilerini azaltmak için çeşitli tedbirler alınmıştır. Bunlardan bir tanesi, kişinin eşlerini kıdemlerine göre sıralamak ve ona otorite vermektir. Bu şekilde ilk kadın diğerleri üzerinde daha fazla yetki ve etkiye sahip olmaktadır. İslâm ise böyle bir uygulamaya gitmeyi eşleri arasında adaletle ve eşit bir şekilde davranma esasını getirmiştir.¹⁰

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hane-i saâdetlerini aynı zamanda bir okul gibi düşünmek gerekmektedir. O haneye giren validelerimizin girdikleri andaki durumları ile Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ederken ulaştıkları derece bir değildir. Unutulmamalı ki eşlerinin bir kısmı evlendiklerinde Allah Resûlü'nün (s.a.s.) teklif etmesi ile Müslüman olmuş; irşada muhtaç insanlardır. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) bu kadar kadın ile aynı çatı altında yaşaması ve aralarında adaleti gözeterek onları idare etmesi Resûlullah'ın (s.a.s.) üstün özelliklerinden biridir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bütün hanımlarını adaleti gözeterek idare etmesinde edinmiş olduğu hayat tecrübesinin de büyük payı bulunmaktadır. Zira kendisi olgun, sabırlı ve

⁶ Salih Aybey, "Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2017), 23.

⁷ Adem Dölek, "Sünnet Işığında Aile İçi İletişimde Hz. Peygamber'in Örnekleği I", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (1) 2/ (2008), 207.

⁸ Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007), 1/408.

⁹ Nabia Abbott, *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, trc. Tuba Asrak Hasdemir (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999), 75.

¹⁰ Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta Yayınları, ts.), 200.

762 | Ahmet Acarlioğlu. Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ...

bünyesinde sahranın sağlam karakterinin izlerini taşımakta, insan psikolojisinden anlamakta ve karşısındakinin durumunu anlama noktasında empati yapabilmektedir.¹¹

Hız. Peygamber'in eşleri arasında zaman zaman kıskançlık vukû bulmaktaydı. Onların kendi aralarında en iddiası Âişe bt. Ebû Bekir ile Zeyneb bt. Cahş iken en iddiasız ise yaşından dolayı Sevde bt. Zema' idi. Hız. Sevde, Resûlullah'ın diğer eşlerine göre durumunu bildiğinden hiçbir zaman iddialı olmamış; konumunu bilerek hareket etmiştir. Allah Resûlü (s.a.s.) onunla güzelliğinden dolayı değil vefa hissinden dolayı evlenmişti.¹²

Hız. Âişe (r.anhâ) ise her fırsatta Resûlullah'ın (s.a.s.) diğer eşlerine karşı iddiasını dilendiriyor ve sebeplerini de sıralıyordu. Onun övündüğü hususlar; Hız. Peygamber'in (s.a.s.) eşleri arasında bakire olarak evlendiği tek eşi olması,¹³ hem anne hem de babasının muhâcir olmaları, ifk hadisinde kendisine atılan iftiradan sonra masumiyetinin âyet-i kerîme¹⁴ ile ilan edilmesi, rüyaları vasıtasıyla Hız. Peygamber'e kendisi ile evlenmesi yönünde telkinde bulunulması,¹⁵ Hız. Peygamber (s.a.s.) ile aynı leğende yıkanmaları, vahiylerin genellikle onunla beraberken ve onun odasında gelmesi, Hız. Peygamber'in (s.a.s.) onun odasında ve onun kollarında iken vefat etmesi, akabinde de onun odasına defnedilmesi idi.¹⁶ Başka bir rivayette ise Hız. Âişe üstün olduğu noktaları "Resûlullah (s.a.s.) yedi yaşında iken beni nikâhladı. Melek avucunun içinde benim suretimi ona gösterdi, ben dokuz yaşında iken benimle zifafa girdi, Cebrail'i (a.s.) gördüm. Benden başka herhangi bir kadın onu görmedi.¹⁷ Hanımları arasında en sevimli olanı bendim. Babam, sahâbî içinde Resûlullah'ın (s.a.s.) en sevdiği kişiydi. Hız. Peygamber (s.a.s.) benim evimde hastalandı, tedavisi ile ben ilgilendim. Ruhunu teslim ederken de benden ve meleklerden başka kimse buna şahit olmadı."¹⁸ diyerek Hız. Peygamber'in (s.a.s.) diğer eşlerine karşı üstünlüklerini sıralamıştı.

Hız. Peygamber (s.a.s.), Ümmü Seleme ile evlenince insanlar onun güzelliğinden bahsetmişlerdi. Bu övgüleri duyan Hız. Âişe kendisine gelen yeni rakipten ötürü çok üzülmüştü. Biraz zaman geçtikten sonra Ümmü Seleme'nin yanına gitmeden evvel sırdaşı olan Hız. Hafsa ile durumu kritik etmiş, onun için güzel dediklerini kendisine söyleyince Hız. Hafsa onu teselli etmeye çalışmış ve "Hayır! Bu ancak bir kıskançlıktır. O, onların dediği kadar güzel değildir." demişti. Beraber gidip gördükten sonra ise Hız. Âişe "Onu gördüm ve kesinlikle de güzeldir" demişti. Ümmü Seleme'yi daha sonra bir defa daha gördüğünde bu sefer onun Hız. Hafsa'nın dediği gibi olduğunu anlamıştı. Fakat ona karşı hissettiği kıskançlık bitmemişti. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) yanında Hız. Âişe'nin bir yeri ve konumu bulunmaktaydı. Bunu kendisi yeri

¹¹ Âişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)* (Konya: Uysal Kitabevi, 1987), 14.

¹² Âişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları*, 58.

¹³ Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mek-tebe Hancı, 2001/1421), 10/73.

¹⁴ Nûr 24/ 11-20.

¹⁵ Hız. Âişe'den (r.anhâ) farklı olarak Allah Resûlü'nün (s.a.s.) diğer eşleri, Hız. Peygamber ile evleneceklerine dair rüyalar görmüşlerdi. Fakat Hız. Âişe ile evleneceğinin dair Hız. Peygamber'in kendisi rüyalar gördüğü gibi bu yönde işaretler kendisine verilmişti. İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/77-78.

¹⁶ Abbott, *Hız. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, 200.

¹⁷ Erkeklerden Abdullah b. Abbâs daha çocukken Hız. Cebrail'i Hız. Peygamber'in yanında görmüştü. Hız. Peygamber (s.a.s.) ona yanındaki kişiyi görüp görmediğini sormuş o da gördüğünü söyleyince, gördüğü kişinin Cebrail (a.s.) olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/323; Ahmed b. Yahya b. Ca-bir b. Davud Belazûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Darü'l Fikir, 1997), 4/40.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/65.

geldiğinde zikrediyordu. Ümmü Seleme ile evlendikten sonra kendisine bu konum sorulduğunda ise susmuş, bu soruya cevap vermemiştir.¹⁹ Ümmü Seleme, ezvâc-ı tâhirât arasında Allah Resûlü (s.a.s.) ile evlendiğinde dul olsa da güzelliği, soyluluğu ve zekâsıyla onu kıskandırmayı başarmıştı.²⁰

Allah Resûlü (s.a.s.) Hz. Hafsa ile evlendiğinde Hz. Âişe, onu kıskanmamıştı. Onun kendisine rakip olamayacağını ve bu evliliğin daha çok Hz. Ömer'i sevindirmek için yapıldığını biliyordu. Hz. Ömer de kızının ona rakip olamayacağını bildiğinden kızı Hz. Hafsa'yı uyarmıştı. Onlar daha sonra yeni gelen kumalara karşı da birlikte hareket etmeye başlamışlardı.²¹

Hz. Âişe kendisine o kadar güveniyordu ki Hz. Peygamber'in yanında şımarıyor ve çocuksu tavırlarla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diğer hanımlarına dönerek, "Hangi kadın kocasının yanında benden daha çok hoşlanılır!" diyor ve Hz. Peygamber'in şu cümlesini onların kulaklarına fısıldıyordu, "Ey Âişe! Senin kalbimdeki sevgin kopmayan, sağlam bir kulptur." Hz. Âişe (r.a.) böyle konuşurken, bazı sahâbiler de Hz. Peygamber'in ona olan sevgisini bilirler ve hediye getirecek olduklarında Hz. Âişe'nin gününü gözetler; Allah Resûlü'ne hediyelerini o gün takdim ederlerdi.²² Resûlullah'ın (s.a.s.) daha çok hoşuna gider düşüncesiyle böyle hareket ederlerdi.

Bir seferinde Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Safiyye (r.anhâ) validemizle evlenip de onu evine yerleştirirken diğer dört hanımı merakla onu görmeye gelmişlerdi. Bu sırada tanınmak için yüzlerini Hz. Peygamber'in yanında peçe ile örtmüşlerdi. Bunlar Hz. Zeyneb bt. Cahş, Hz. Hafsa, Hz. Âişe ve Hz. Cüveyriye idi. Hz. Zeyneb, Hz. Cüveyriye'ye, "Sanırım bu kız Resûlullah'ın yanında bizi geride bırakacak!" diyerek bir nevi onun güzelliğini itiraf etmiş, Hz. Cüveyriye ise "Asla! Çünkü o, kocaların arzu ettiği hanımlardan değil" demiştir. Hz. Peygamber yüzleri kapalı olan eşlerini tanımış ve Hz. Âişe'nin ardından yetişerek ona "Ey Kumralcık! Onu nasıl buldun?" diye sormuştu. Bunun üzerine Hz. Âişe ise "Yahudiler arasında bir Yahudi kadın gördüm!" diyerek aslında kıskandığını belli eden bir ifade kullanmıştı.²³

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Hatice dışındaki eşleri arasında Hz. Âişe'nin en çok kıskandığı hanımı şüphesiz Hz. Zeyneb bt. Cahş olmuştur. Zira kendisi onlar arasında akrabalık olarak Allah Resûlü'ne en yakın, bunun yanında da güzel, akıllı ve genç bir kadındı. Onların nikâhları Allah tarafından göklerde ötesinde kıyılmıştı. Hz. Peygamber ile evlendiğinde otuz beş yaşında idi.²⁴

Hz. Zeyneb'in hane-i saâdet'e adım atması ile adeta dengeler değişmiş ve Hz. Âişe ile aralarında sert bir rekabet başlamıştı. Hz. Âişe'nin faziletleri ile övündüğü gibi Hz. Zeyneb de faziletleri ile övünmeye başlamıştı. Allah Resûlü'ne "Ya Resûlallah! Ben senin diğer eşlerin gibi değilim. Senin diğer eşlerin, babaları, kardeşleri ya da aileleri tarafından evlendirilmişken, ben ise Allah tarafından seninle gökten evlendirildim."²⁵ diyordu. Hz. Zeyneb aynı şeyleri Hz. Peygamber'in eşleri yanında da söylüyor ve başta Hz. Âişe olmak üzere hiçbirinden korkusu olmadığını ifade ediyordu.²⁶ Ümmü Seleme ise onun Hz. Peygamber'i kendisine hayran

¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/92; Cemâlü'd Din Ebü'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l Ümeme ve'l Mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Darü'l Kütüb el İlmîyye, 1992), 3/208.

²⁰ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Mısır: Daru'l Marife, ts.), 2/563.

²¹ Âişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları*, 114; Abbott, *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, 30.

²² Âişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları*, 101-102.

²³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/122.

²⁴ Taberî, *Târih*, 2/563; Âişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları*, 158.

²⁵ el-Ahzâb 33/37.

²⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/100; Taberî, *Târih*, 3/165; Abdurrahman b. Ebî Bekir Celalüddin es-Suyûtî, *ed-Dürerül Müntesira fi el Ehadisi'l Müştehira*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sibağ (Riyad: Melik Suud Üniversitesi, ts.), 4/169.

bırakacak kadar oruç tutan, namaz kılan sâliha, bunun yanında da bazen de bir şeyler yaparak tasadduk eden becerikli bir kadın olduğunu söylüyordu.²⁷

Hız. Âişe (r.a.), Hız. Zeyneb vefat edince ağlamış ve onu hayırla yâd ederek kendisi için Allah'tan bağışlanma dilemişti. Bu vesile ile yeğeni olan Urve b. Zübeyir de "Ey teyzeciğim! Resûlullah, hangi eşine daha çok meyletti?" diye sormuştu. Hız. Âişe ise "Çok meylettiğini düşünmüyorum. Fakat onun yanında Zeyneb bt. Cahş ve Ümmü Seleme'nin bir değeri vardı. Benden sonra her ikisi de Resûlullah'a sevimli gelen iki kimseydi" diyerek cevap vermişti. Bir nevi evzâc-ı tâhirât arasında rakip olarak gördüğü iki kadının Zeyneb bt. Cahş ve Ümmü Seleme olduğunu doğrulamıştı.²⁸

Hız. Zeyneb'in Hız. Âişe ile boy ölçüşebilecek düzeyde güzel ve temsil keyfiyetine sahip oluşu evzâc-ı tâhirât arasında gruplaşmayı da beraberinde getirdi. Hız. Hafsa, Hız. Sevede ve Hız. Safiyye, Hız. Âişe'nin grubunda yer alıp onunla oturup kalkarken, Ümmü Seleme başta olmak üzere Hız. Peygamber'in diğer eşleri de Hız. Zeyneb ile oturup kalkmaya başladılar.²⁹

Ezvâc-ı tâhirât arasında Hız. Âişe'nin ayrı bir yeri olduğu, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) her fırsatta onu çok sevdiğini söylemesinden anlaşılabilir, Resûlullah (s.a.s.) bunu dillendirmekten çekinmiyordu. Örneğin Hız. Peygamber (s.a.s.) bir sefere çıkacağı zaman eşleri arasında adaleti gözetir ve onların arasında kine ve hasede sebep olmasın diye kura çekerti. Kura Hız. Âişe dışında başka bir hanımına çıktığında yüzündeki memnuniyetsizlik hissedilirdi. Sefer dönüşlerinde de ilk önce Hız. Âişe'nin yanına uğrar, ondan sonra diğer eşlerini ziyaret ederdi.³⁰ Eşleri arasında günleri taksim ederken de ilk sıraya Hız. Âişe'yi koyardı. Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere eşleri arasında Hız. Âişe, günümüzün tabiriyle *başkadın* gibiydi.

Hız. Peygamber'e hediyelerin genellikle Hız. Âişe'nin gününde takdim edilmesi, Allah Resûlü'nün yanındaki konumu, evzâc-ı tâhirât arasında bir rahatsızlık oluşturmuştu. Bir gün Hız. Sevede'nin odasında toplandılar ve Hız. Âişe'ye (r.a.) gelen hediyeleri konuştular. Hız. Peygamber'e (s.a.s.) gidip hediyelerle ilgili ashâbına sadece Âişe'nin gününde değil de istedikleri başka günlerde de getirmelerini söyleme kararı aldılar. Bununla ilgili Ümmü Seleme'nin gitmesini uygun buldular. Ümmü Seleme (r.anhâ), Allah Resûlü'nün yanına giderek eşlerinin ricasını söyledi ve durumu kendisine anlattı. Fakat anlattıkları Hız. Peygamber'in (s.a.s.) hoşuna gitmemişti; ondan yüzünü çevirdi. Fakat Ümmü Seleme yaptıkları karşısında Hız. Peygamber'in kırgınlığını anlamamış olacak ki Peygamber eşlerinin ısrarları neticesinde aynı isteği iki kere Resûlullah'ın (s.a.s.) huzuruna giderek tekrar etme hatasına düştü. Bu sefer Allah Resûlü (s.a.s.) celâllenmişti ve kendisine "Âişe konusunda bana eziyet vermeyin." dedi ve "Sizin içinizde sadece onunla aynı çatı altındayken bana vahiy geliyor." diyerek de bir nevi rahatsız oldukları bu durumun sebebinin ona izah etti. Duydukları karşısında çok üzülen Ümmü Seleme (r.anhâ) pişman olmuş ve bu hareketinden dolayı Resûlullah'tan (s.a.s.) özür dilemişti. Evzâc-ı tâhirât'a Hız. Peygamber'in (s.a.s.) tepkisini ve söylediklerini anlatmış ve bir daha böyle bir istek için Allah Resûlü'ne (s.a.s.) gitmeyeceğini söylemişti.³¹

Ümmü Seleme'nin yaşadıkları ve anlattıkları diğer peygamber hanımlarını yıldırmadı ve Hız. Âişe'ye karşı dik durabilecek, onun hışmından kendini koruyabilecek birisi kim olabilir diye düşündüler. Akıllarına Hız. Peygamber'in (s.a.s.) yanında konumundan dolayı Hız. Fâtıma (r.anhâ) geldi. Kendisine haber yollayıp yanlarına çağırıldılar. Ona, Resûlullah'a gidip Ebû Kuhâfe'nin kızı -bu ifade dahi durumu anlatmaktadır- ile onlar arasında adaletli davranmasını söylemesini rica ettiler.³²

²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/100.

²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/111.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/157; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Hîbe", 7; Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebû'l Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l Kebir*; thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, 2. (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 23/50 (132).

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/163.

³¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/164.

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/164.

Hız. Fâtıma (r.anhâ) ezvâc-ı tâirâtın taleplerini dinlese de hemen harekete geçmedi. Zira Hz. Âişe'nin babasının yanındaki kıymetini en iyi bilenlerdendi; vereceği tepkiyi tahmin edebiliyordu. Bir gün Hz. Zeyneb bt. Cahş validemizle konuştuğundan sonra ikna oldu ve Hz. Peygamber'in yanına gitti. Hz. Peygamber'e "Eşlerin beni sana gönderip Ebû Kuhâfe'nin kızı ile onlar arasında adaletli davranmanı söylememi istediler" dedi. Bu söz bir Peygamber için çok ağırdı. Resûlullah (s.a.s.), "Seni Zeyneb mi gönderdi?" diye sorunca Fâtıma, "Zeyneb ve diğerleri." cevabını verdi. Fakat Resûlullah (s.a.s.) eşlerini çok iyi tanıyordu ve "Allah'a yemin olsun ki, seni gönderen odur!" dedi. Bunun üzerine Hz. Fâtıma, "Evet!" diye cevap verdi. O sırada Resûlullah tebessüm etti. Hz. Fâtıma da oradan ayrıldı ve Resûlullah'ın (s.a.s.) eşlerinin yanına döndü. Başka bir rivâyette aralarında geçen konuşma daha ayrıntılı verilir. Hz. Fâtıma konuşmaya geldiğinde Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Âişe'nin yanındaydı. Resûlullah (s.a.s.), "Ey sevgili kızım! Sen de benim sevdiğimi sevmiyor musun?" diye kendisine sordu. Hz. Fâtıma da "Tabii ki ya Resûlullah!" dedi. Bunun üzerine "Bunu (istediğini) Âişe için de iste!" dedi. Hz. Fâtıma cevabını almıştı ve müminlerin annelerinin yanına döndü. "Bize bir faydan olmadı, tekrar Resûlullah'a git." dediklerinde o, bu konuda Resûlullah ile bir daha asla konuşmayacağını söylese de³³ ezvâc-ı tâirâtın ısrarlarına dayanamayarak aynı talebi Hz. Peygamber'e giderek bir daha iletmişti. Allah Resûlü (a.s.), bu kez biraz daha celallenmişti ve "Kızım benim sevdiğilerimi sen de sevmeyiz misin?" demişti. Aldığı bu cevap karşısında Hz. Fâtıma hemen geri adım atmış ve "Evet" diyerek cevap vermişti. Hz. Fâtıma'nın bu girişimi sonuçsuz kaldı. Fakat Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinin yılmaya niyetleri yoktu. Sonuç alınca kadar girişimlerine devam etmeye karardıydılar. Burada konuşulanlardan da anlaşılacağı üzere Hz. Âişe'ye karşı güzelliği, zekâsı ve Allah Resûlü'nün halasının kızı olması hasebiyle kendisini, ona en yakın rakip olarak gören Hz. Zeyneb'e "Sen git konuş" dediler. O da Resûlullah'ın huzuruna çıktı. Bu sırada yanında Hz. Âişe de bulunmaktaydı ve "Eşlerin senden Ebû Kuhâfe'nin oğlunun kızı hakkında adalet istiyorlar." dedi. Ses tonunu da ayarlayamamış ve biraz yükseltmişti. Aynı ortamda bulunan Hz. Âişe de duruma müttali olmuştu. "Ebû Kuhâfe'nin kızının kollarının beyazlığını sana göstermesi yeter! Bizlerle onun arasında âdil ol!" diye ekledi ve Âişe'ye dönüp onu kızdıracak şeyler söyledi. Başka bir rivâyette ise Hz. Zeyneb'in bu sözlerine karşı Hz. Âişe, karşılık vermek için kendisine izin olup olmadığını bilmiyordu. Bu konuda Resûlullah'ın (s.a.s.) ona tepki vermeyeceğini anladığında Zeyneb'e döndü ve ağzını açmasına bile fırsat vermeden cevabını verdi. Bunun üzerine Resûlullah tebessüm etti ve "Şüphesiz ki o, Ebû Bekir'in kızıdır!" dedi.³⁴

Ezvâc-ı tâirât arasında yaşanan tartışmalar bazen şiddetli kavgalara da dönüşebiliyordu.³⁵ Hz. Âişe ile Hz. Zeyneb arasında yaşanan başka bir olay da Hz. Peygamber Hz. Âişe'nin odasında iken gerçekleşmişti; onun evinde toplanıyorlardı. Hz. Zeyneb içeri girince Hz. Peygamber ona elini uzattı. Fakat Hz. Âişe (r.anhâ) Allah Resûlü'ne (s.a.s.), "Bu Zeyneb bilmiyor musun?" deyince Hz. Peygamber ondan elini çekti. Böyle olunca Hz. Zeyneb de sessiz kalmadı ve birbirlerine çıktılar. Bu tartışma yüzlerine toprak atmaya kadar ileri gitti. Bu sırada kamet getirilince Hz. Peygamber (s.a.s.) namazı kaldırmak için mescide geçti. Fakat içerideki gürültü mescide kadar ulaşmıştı. Sesleri duyan Hz. Ebû Bekir (r.a.), Allah Resûlü'ne "Ya Resûlallah! Çık şunların üzerlerine toprak saç." diyerek onlara olan kızgınlığını ifade etti.³⁶

Hız. Âişe'nin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanındaki konumundan cesaretle yaşanan hadiseler bununla sınırlı kalmamıştı. Bir olay da onunla Ümmü Seleme arasında gerçekleşmişti. Ümmü Seleme ile aralarında laf dalaşı olmuş, Hz. Peygamber (s.a.s.) de Hz. Ümmü Seleme'nin öfkesinden nasibini almıştı. Hz. Peygamber'e "Anlıyorum ki, Âişe dışında hiçbirimizin senin

³³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/157; Buhârî, *Sahîh*, "Hibe", 7,8; Nesâî, *es-Sünenü'l-Müctebâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "İşretü'n-Nisâ", 3; Tirmizî, *Câmiü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Menâkıb", 63.

³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/157, 164; Buhârî, *Sahîh*, "Hibe", 7,8; Nesâî, *es-Sünenü'l-Müctebâ*, "İşretü'n-Nisâ", 3; Tirmizî, *Câmi*, "Menâkıb", 63.

³⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/195.

³⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Rad'a", 46.

766 | Ahmet Acarlioğlu. Bir Eş Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Karşılaştığı Problemler ...

gözünde bir değeri yok." demişti. Akabinde de Hz. Âişe'ye yüksek sesle bir şeyler söylemişti. Fakat Hz. Âişe yüksek belâğatı sayesinde ona da üstün gelmeyi bilmişti. Bu olayın akabinde Ümmü Seleme, olay sırasında Hz. Âişe'nin Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'ya da laf söylediğini giderek kendilerine bildirmişti. Bunun üzerine Hz. Ali de Hz. Fâtıma'yı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yollamış; fakat yine aynı cevabı almıştı. Allah Resûlü (s.a.s.) kendisine "Âişe babanın en sevdiği'dir!" diyerek karşılık vermişti. Daha sonra Hz. Ali, Resûlullah'ın (s.a.s.) huzuruna çıkıp "Âişe bize hakaret ediyor, sen ise Fâtıma'ya Âişe'nin senin en sevdiğin kişi olduğunu söylüyorsun." demişti. Bu tepkiye Hz. Peygamber'in ne cevap verdiğini bilmiyoruz. Fakat Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Hz. Fâtıma'nın daireleri yan yana idi. Arada ortak bir geçiş bulunuyordu. Bu olaydan sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) bu kapıyı kilitledi. Bu şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) muhtemel karşılaşma ve tartışmaların önüne geçmeye çalıştığını görmekteyiz.³⁷

Bir Ramazan ayında Allah Resûlü (s.a.s.), sünneti olduğu üzere itikâfa girmek ister ve mescidin bir kenarına kendisi için bir çadır kurulur. Validelerimiz de aynı şekilde itikâfa girmek isterler. Bu şekilde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yakın olmak arzusundadırlar. İlk önce Hz. Hafsa akabinde de Hz. Zeyneb için mescitte iki tane çadır kurulur. Hz. Peygamber (s.a.s.) sabah olup da mescide çıktığında şaşırır ve "Bunlar ne?" diye sormaktan kendini alamaz. Eşleri kendisine durumu izah etseler de Resûlullah (s.a.s.) bu durumdan farklı bir sünnetin başlaması muhtemel olduğundan rahatsız olur. Bu durum karşısında Allah Resûlü (s.a.s.) çadırların tamamının sökülmesini emreder, kendisi de itikâfını yarıda keser. Resûlullah (s.a.s.) yarım bıraktığı itikâfını daha sonra Şevvâl ayında tamamlamıştır.³⁸

Hz. Peygamber diğer eşleri arasında hem onların arasına sonradan dâhil olması hem de Yahudi kökenli olması hasebiyle garip kaldığını hissettiği eşini her vesile ile onu koruyup kollamaya çalışıyordu.³⁹ Bir gün Hz. Safiyye, Resûlullah'a (s.a.s.) gelmiş ve diğer eşlerinin kendisini Yahudi kızı diyerek aşağıladıklarını, dışladıklarını, bu olayın da zoruna gittiğini söylemişti. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise eşi Hz. Safiyye'yi tanyor ve empati yoluyla onun içine düştüğü durumu ve ruh halini anlayabiliyordu. Ona "Sen de onlara babam Hârûn, amcam Mûsâ, kocam ise Muhammeddir de!" diyerek yol göstermişti.⁴⁰ Vahidî bu olayın el-Hucurât Sûresi 49/11 âyet-i kerîmesinin sebebi nüzûlü olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

"Yahudi kızı" diyerek kendisini rencide edenlerden biri Hz. Hafsa idi. Bu sözün tesiriyle Hz. Safiye ağlarken, Hz. Peygamber (s.a.s.) içeri girmişti. Hz. Safiye'ye niçin ağladığını sorunca kendisine, "Sen bir Peygamber kızısın. Senin amcan da bir Peygamberdir. Ayrıca bir Peygamberin de nikâhı altındasın. Öyleyse o sana karşı neyi ile iftihar ediyor ki?" diyerek onu teselli etti. Sonra da Hz. Hafsa'ya: "Ey Hafsa! Allah'tan kork!" dedi.⁴² Hz. Safiye'ye Yahudi kızı diyerek rencide edenlerden bir diğeri de Hz. Âişe olmuştu. Tartışmalarını duyan Hz. Peygamber, Hz. Hafsa ile aralarında yaşanan olayda olduğu gibi Hz. Safiye'ye "Sen de 'Babam Hârûn'dur ve Musa da amcamdır.' deseydin ya!" buyurarak ona akıl vermişti.⁴³

³⁷ Seyyid Süleyman en-Nedvî, *Hz. Aişe*, trc. Ahmet Karataş (İstanbul: Timaş, 2003), 122; Abbott, *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Aişe*, 60.

³⁸ Buhârî, *Sahîh*, "İ'tikâf", 6; Müslim, *Sahîh*, "İ'tikâf", 2.

³⁹ Aişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları*, 181.

⁴⁰ Ahmed b. Muhammed el-Endelusi İbn Abdirabbih, *İ'kdu'l Ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kamiha (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1404/1983), 7/139; Şemsu'd Din Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabi, *Târîhü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîri ve'l A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî (Beyrut: Darü'l Kitâbü'l Arabiyye, 1993), 4/69; Aişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları*, 181.

⁴¹ Ebü'l Hasan Ali b. Ahmed Muhammed el-Vâhidi en-Nisabûrî, *Esbâbü'n Nüzûl en-Nâsîh ve'l-Mensûh* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 294.

⁴² Tirmizî, *Câmi*, "Menâkib", (3891).

⁴³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/123; Ebu'l Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l Gabe fi Ma'rifeti's Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Darü'l Kütübü'l İlmiyye, ts.), 7/169; Zehebî, *Târîhü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîri ve'l A'lâm*, 4/69.

Hız. ÂiŖe bir gün Reslullah'ın Hız. Safiye'ye bu kadar değer vermesini ve her fırsatta onu korumasına dayanamadığını söylerken, boyunun da kısılalđını dile getirmiŖti. Allah'ın Resl'nün (s.a.s.) böyle bir ifadede tepki vermemesi mümkün değildi ve Hız. ÂiŖe'ye, "Sen, yle bir söz söyledin ki Ŗayet bu söz denize dökülse denizi bulandırırđı!" demiŖ ve söylediği sözlerin ne kadar yanlıŖ ve günah olduğunu belirtmiŖlerdi. Hız. ÂiŖe ise "Ben sadece onu tarif etmek istedim." dese de Reslullah (s.a.s.) kendisine, "Bir baŖkasını bu Ŗekilde tarif etmeden asla hoŖnut olmam!" dedi.⁴⁴

Hız. Safiye ile Hız. ÂiŖe arasında baŖka bir olay daha yaŖanmıŖtı. Hız. Safiye güzel yemek yapan bir kadındı. Bu yönü ile Hız. Peygamber'in eŖleri arasında ne çıkmaktaydı. Hız. ÂiŖe (r.anhâ), "Safiye kadar güzel yemek yapamı görmedim. Bir keresinde Hız. Peygamber (s.a.s.) benim odamda iken yemek yapıp Allah'ın Resl'ne (s.a.s.) gndermiŖti. Bunu görünce kıskançlıktan beni Ŗiddetli bir titreme tuttu. Öyle ki kabını aldığım gibi yere attım ve kırdım. Bir süre geçtikten sonra da yaptığımdan piŖman oldum. Yanımda bulunan Reslullah'a bu hareketimin keffareti nedir?" diye sordum. "Tabağa karŖı tabak, yemeğe de misliyle yemek." bu-yurdular.⁴⁵

Reslullah (s.a.s.) vefatına sebep olan hastalığa yakalandığında tüm hanımları gibi Hız. Safiye de çok üzüldü. "Ey Allah'ın Nebisi! KeŖŖe sana gelen bana gelseydi!" diyerek üzüntüsünü ifade etti. Bunu duyan diğer Peygamber eŖleri aralarında kaŖ-göz iŖareti yaptılar. Bunu gören Hız. Peygamber (s.a.s.), böyle yapmamalarını söyledi ve "Allah'a yemin olsun ki, o sadık biridir." dedi.⁴⁶

Hız. Mariye, bir cariyeye olmasına rağmen Allah Resl'ne (s.a.s.) oğlu İbrahim'i doğurduktan sonra ezvâc-ı tâhirât arasında kıskanılan kadınlardan olmuŖtu. Zira Allah Resl'ne (s.a.s.) ocuk verebilmek bahtiyarlığına Hız. Hatıce'den sonra eren ilk ve son kadın kendisiydi. Hız. Mâriye Medine'ye ilk getirildiğinde Hız. Peygamber'in diğer evlerine yakın bir eve yerleŖtirilmiŖti. Allah'ın Resl onu her gün görmeye giderdi. Özellikle doğum yaptıktan sonra ona olan kıskançlık iyice arttığından Hız. Peygamber onu hicri sekizinci yılda yukarı Medine'de el-Âliye mevkisine taŖıdı.⁴⁷

Ŗphesiz onu en çok kıskanan Hız. ÂiŖe idi. Allah Resl'nün yanındaki değer ve kıymetine rağmen bir çocukla bu değer ve kıymetini talandıramamıŖtı. Bunun burukluğunu hayatının sonuna kadar da hissetmiŖti. Allah Resl (s.a.s.) de kendisinin ocuk sahibi olma arzusunun çok iyi biliyordu. Bir gün Hız. ÂiŖe "Ya Reslallah! Kadınların künyeleri var. Beni de knyelendir." demiŖti. Hız. ÂiŖe kendi çocuğu olmadığı için kız kardeŖi Esmâ'nın oğlu Abdullah b. Zübeyir'i çokça sever ve onunla da bir anne gibi ilgilenirdi. Bu sebepten "Seni oğlun Abdullah ile knyelendirdim." demiŖ ve "Teyze anne gibidir" demiŖti. Bundan sonra onun künyesi mm Abdullah olmuŖtu.⁴⁸

Hız. ÂiŖe, Hız. Mâriye'yi çok kıskanmıŖtı. Bu davranıŖlarına da aksediyordu. Bir gün Hız. Peygamber oğlu İbrahim'i onun yanına getirdi ve "Dikkat et, bana ne kadar benziyor." dedi. Hız. ÂiŖe ise "Bir benzerlik görmüyorum." diyerek cevap verince bu sefer Hız. Peygamber (s.a.s.), "Onun etini ve beyazlığını görmüyor musun?" dedi. Hız. ÂiŖe (r.anhâ) ise geri adım atmıyordu ve "Mayası mkemmell olmayan beyazlaŖır ve etine dolgun olur." dedi.⁴⁹

⁴⁴ Süleyman b. EŖ'as es-Sicistânî Eb Dâvd, *Sünen* (İstanbul: ağrı Yayınları, ts.), Edeb 40; Tirmizî, *Câmi*, "Sıfat'l-Kiyâme", 51.

⁴⁵ Eb Dâvd, *Sünen*, "By", 91; Nesâî, *es-Sünenü'l-Müctebâ*, "İŖretu'n-Nisâ", 4; Tirmizî, *Câmi*, "Ahkâm", 23.

⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/124.

⁴⁷ Nuriddin Ali b. Ahmed es-Semhdî, *Vefâu'l-Vefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 1404/1983), 3/826; Abbott, *Hız. Muhammed'in Sevgili EŖi AyŖe*, 42.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/63; Eb Dâvd, *Sünen*, "Edeb", 78; Tirmizî, *Câmi*, "Da'avat", 125.

⁴⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/83.

Ezvâc-ı tâhirât, Allah ve Resûlü'nün (s.a.s.) rızasını elde etmek için ona daha yakın olmaya çalışıyorlardı. Bu hissiyatla zaman zaman birbirlerini üzseler de Peygamber efendimizin vefatından sonra bu rekabet sıkı bir kardeşliğe dönüşmüştü.⁵⁰ Vefatından önce Hz. Ümmü Habîbe (r. anhâ), Hz. Âişe'yi (r. anhâ) helallik istemek için yanına çağırdı. Kendisine "Bizimle Allah Resûlü'nün diğer eşleri arasında zaman zaman bir şeyler yaşanmış olabilir. Allah seni de beni de bunlardan dolayı bağışlasın." dedi. Hz. Âişe de "Allah seni de olanlardan dolayı bağışlasın ve temize çıkarsın" diyerek kendisine dua etti. Bu sözü duyan Ümmü Habîbe (r. anhâ) "Beni mesrûr ettin. Allah da seni mesrûr etsin." diye karşılık verdi. Ümmü Habîbe aynı şekilde Ümmü Seleme'ye de haber yolladı ve ondan da helallik istedi.⁵¹

1.1. Ezvâc-ı Tâhirât'ın Dünya ve Ahiret Arasında Muhayyer Brakılmaları (Tahyir Hâdisesi)

Îlâ olayının⁵² akabinde tahyir âyetleri olarak bilinen "*Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, "Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım. Eğer Allah'ı, Resûlünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki Allah içinizden iyilik yapanlara büyük bir mükâfat hazırlamıştır...."*⁵³ âyetleri nüzûl etti.⁵⁴ Bu âyeti-i kerîme, yaşanan hadiselerin akabinde Hz. Peygamber'in eşlerine karşı bir uyarı niteliği taşımaktaydı. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) eş olma büyük bir şeref olduğu gibi sorumluluğu da çok büyüktü. Allah bu âyetlerle, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabından Rıdvan Beyatı'nda ölümüne tekrar beyat aldığı gibi ezvâc-ı tâhirât'tan da Peygamberi (s.a.s.) için beyat istiyordu.⁵⁵

Bu âyetler indiği sırada Hz. Peygamber'in dokuz eşi bulunmaktaydı.⁵⁶ Eşlerini boşama yetkisi veren⁵⁷ âyetlerin inişinden sonra tercihlerini öğrenmek üzere konuşmaya Hz. Âişe'den başladı. Hz. Âişe'nin naklettiğine göre kendisine "Sana bir şey söyleyeceğim. Fakat anne babana danışmadan karar vermek zorunda değilsin."⁵⁸ dedi. Hz. Âişe de bunun ne olduğunu sorunca Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine ilgili âyetleri okudu. Âyetleri dinleyen Hz. Âişe, "Bunun nesini ebeveynime danışacağım? Ben Allah'ı, Resûlü'nü (s.a.s.) ve ahireti istiyorum." diye cevap verdi. Aldığı bu cevap, Resûlullah'ı (s.a.s.) mutlu etti. Hz. Peygamber kendisinden sonra diğer eşleri ile de konuşacağını söyleyince Hz. Âişe, "Benim tercihim onlara haber verme." dese de Hz. Peygamber (s.a.s.) onun tercihini diğer hanımlarına da söyledi.⁵⁹ Onların hepsi de

⁵⁰ Aişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları*, 161.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/97.

⁵² İslâm'dan önce Arap toplumunda boşanma yollarından bir tanesi Î'lâ idi. Erkeğin bir süre hanımına yaklaşmamaya yemin etmesi ile gerçekleşirdi. Câhiliye'de talâk gibi düşünülse de İslâm'da geçici bir ayrılık olarak görülmüştür. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l Arab Kable'l İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1992), 5/551; Prof. Dr. Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/373. İslâm'da bir erkek eğer ayrılığı uzatır da eşine 4 ay ve fazlası bir süre yaklaşmazsa bu kişi Ebû Hanife'ye göre hanımından bâin talâkla, İmam Malik, İmam Şafii ve İmam Ahmed'e göre ise ric'î talâkla boşanmış olur. Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Talâk", 19; Buhârî, *Sahîh*, "Talâk", 21; Vâhidi, *Esbâbü'n Nüzûl*, 54; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/373.

⁵³ el-Ahzâb 33/28-34.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/173; Müslim, *Sahîh*, "Talâk", 29.

⁵⁵ Taberî (ö. 310/922) tefsirinde naklettiğine göre tahyir hadisesinin sebebi Hz. Âişe'nin rızık noktasında kıskançlığıydı. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20/253.

⁵⁶ Taberî, *Tefsir*, 20/251.

⁵⁷ Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâde (Beyrut: Darü İhyâ'ü't-Türâs, 1423), 3/486; Taberî, *Tefsir*, 20/251.

⁵⁸ Başka bir rivayette ise Hz. Âişe ile konuşurken yanlarında Hz. Ebû Bekir de bulunmaktaydı ve Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine bu hususta yardım etmesini söylemiş, Hz. Âişe ise anne babasına danışmayı reddetmişti. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/181.

⁵⁹ Bir rivayette ise Hz. Âişe, "diğer hanımların ile bu meseleyi konuştu mu?" diye sormuştu. Hayır cevabını alınca da kendisinin tercihini diğerlerine söylememesini istemişti. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/173.

aynı şekilde cevap verdiler. Daha sonra Hz. Âişe bu tercihte bırakma olayının talâk sayılmadığını söylemişti.⁶⁰

Tahyir hadisesi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özel hayatında bir dönüm noktasıdır. Bu olayla müminlerin anneleri olan ezvâc-ı tâhirât, Allah'a ve Resûlü'ne beyatlerini yenilemişler; bir nevi rüşlerini ispat etmişlerdi. Tahyir hadisesi ile bağlantılı olarak şu âyetler nüzûl etti:

"Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiğimiz eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları; seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca, diğer mü'minlere değil de, sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikâhlamak istediği herhangi bir mü'min kadını da (sana helal kıldık.) Mü'minlere eşleri ve sahip oldukları cariyele hakkında farz kıldığımız şeyleri elbette bilmekteyiz. Bütün bunlar, sana herhangi bir zorluk olmaması içindir. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir. Ey Muhammed! Bunlardan (hanımlarından) dilediğini geri bırakırsın, dilediğini yanına alırsın. Uzak durduklarından dilediklerini yanına almanda da sana bir günah yoktur. Bu onların gözlerinin aydın olması, üzülmemeleri ve hepsinin de kendilerine verdiğine razı olmaları için daha uygundur. Allah kalplerinizdekini bilir. Allah hakkıyla bilendir, halimdir. (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir.) Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile, başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helal değildir. Ancak sahip olduğun cariyele başka. Şüphesiz Allah herşeyi gözetleyendir."⁶¹

Bu âyet-i kerimelerden evvel Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleri arasında eşitliği gözetiyor ve aralarında nöbet sistemi uyguluyordu. Dokuz eşinin yanında iki de cariyesi bulunmaktaydı. Onlar arasında adil olmak için vaktini tanzim ederek gecelerini eşleri arasında paylaştırdığı gibi 8 günde bir nöbet sırası geldiğinden gün içinde de eşlerini dolaşüyor ve onların gönüllerini yapmaya çalışıyordu. Allah'ın değerli elçisi (s.a.s.) ne kadar da adaleti gözetmeye çalışsa kendisi de netice de bir insandı ve hissîyatına tam manasıyla hâkim olamıyordu. Eşleri arasında Hz. Âişe'yi daha fazla seviyor ve bunu her mahfilde ifade etmekten çekinmiyordu. Bu ise eşleri arasında kıskançlığa sebebiyet veriyordu. O hem nafakada hem de diğer mevzularda adil olmaya çalışsa da ilâ meselesi özel hayatı adına bir patlama ve dönüm noktası niteliği taşımaktaydı.⁶²

Allah (c.c.), eşleri arasında adil olmaya çalışırken birçok sıkıntıya katlanmak durumunda kalan Hz. Peygamber'in önündeki bütün engelleri kaldırıyor. Bu âyetlerde kendisine sıkıntı veren eşlerine karşı bir uyarı ve ültimatı vardı. Burada iki şey dikkati çekmektedir. Birincisi evlenme noktasında Hz. Peygamber'e mehirsiz evlenme de dâhil ne kadar özgürlük tanırsa tanınsın kendi akrabalarından ancak muhâcir kadınlarla evlenmesine izin verilmesidir. Buradan Hz. Peygamber ile evlenmek için en önemli hususun iffetin yanında takva olduğu anlaşılmalıdır.

2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Eşlerine Karşı Şiddeti Bir Çözüm Yolu Olarak Görmemesi

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/68, 73, 182; Taberî, *Tefsir*, 20/251; Buhârî, *Sahîh*, "Talâk", 5; Müslim, *Sahîh*, "Talâk", 25, 29; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Talâk", 12; Tirmizî, *Câmi*, "Talâk", 4; Nesâî, *es-Sünenü'l-Müctebâ*, "Nikâh", 2. Bu konuyla alakalı bazı raviler ise Allah Resûlü'nün Âmiriyyeli bir eşinin daha olduğunu ve bütün eşleri Allah'ı ve Resûlü'nü tercih ederken onun ayrılmayı tercih ettiğini söylerler. Kabilesi ile yaşayan bu kadın daha sonra akli dengesini yitirmişti ve "Ben çok şâkî biriyim!" deyip duruyordu, ölene kadar da öyle kaldı. Bu rivâyetin başka kaynaklarda geçmemesi açısından ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini beyan etmekle beraber konu hakkında vârid olduğundan burada değinmeyi uygun bulduk. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/68, 73, 182.

⁶¹ el-Ahzâb 33/50-52.

⁶² Muhammed Halef, *Nizâmü'l Üsra ve'l Müctema' fi'l İslâm* (Amman: Daru'l Fikir, 1436/2015), 128; Ebû Yahya Muhammed Hüseyin, *Nizâmü'l Üsra fi'l İslâm* (Amman: y.y., ts.), 119.

Ailenin bireyleri arasında fikir ayrılıkları ve çatışmaların olması, ilişkilerdeki denge- nin bozulması ve dayanışmanın zayıflaması her ailede görülen olaylardandır. ⁶³ Hz. Peygam- ber (s.a.s.) eşleriyle -örneği az da olsa- tartışmalar yaşayabilmekteydi. Fakat bu tartışmalarda kesinlikle şiddete mahal vermediği ve meseleleri sabırla ve karşılıklı konuşarak çözmeye ça- lıştığı, bazen de yakın çevresinden veya eşlerinin akrabalarından yardım istediği görülmek- tedir.

Eşler arasında yaşanan tartışmalarda zaman zaman dışarıdan müdahalelerin olduğu görülür. Yerinde yapılmayan bu tür müdahale, zorlama ve baskılar eşler arasındaki bağları zayıflatabilir.⁶⁴ Bir gün Resûlullah (s.a.s.) Hz. Âişe (r.anhâ) ile bir meseleden dolayı tartışınca Hz. Ebu Bekir (r.a.)'den "Ey Ebû Bekir! Benim için Âişe'yi uyarır mısın?" diyerek kendisinden yardım istemişti. Yetiştigi kültürün etkisi ile Hz. Ebu Bekir (r.a.) ise kızının göğsüne sert bir şekilde vurdu. Resûlullah (s.a.s.) bunu istememişti ve bu davranışı karşısında "Allah seni affet- sin! Ben senden bunu istememiştim!" diyerek kendisine tepki gösterdi.⁶⁵ Bu olayda da görül- düğü gibi eşler arasında vukû bulan tartışmalara dışarıdan müdahale eden kişilerin ehil ve iyi niyetli olmaları gerekir. Aksi taktirde aile düzeni bozulabilir.⁶⁶

Bir sefer sırasında Resûlullah'a (s.a.s.) hem Hz. Âişe (r.anhâ) hem de Hz. Safiyye (r.anhâ) eşlik etmekteydiler. Hz. Safiyye'nin yükü ağırdı, yavaş ilerliyordu ve diğerlerini de yavaşlatıyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) de onun yüklerinin bir kısmını yükü hafif olan Hz. Âişe'nin devesine yüklemek istedi. Bunun üzerine Hz. Âişe "Bu Yahudi kadın Peygambere ga- lip geldi." dedi. Böyle bir durumda dahi eşine sabırla ve müsâmaha ile yaklaşan Resûlullah (s.a.s.) onu ikna etmeye çalışsa da başarılı olamadı. Hz. Âişe kızgındı ve "Sen Allah'ın elçisi olduğunu iddia etmiyor musun?" dedi. Bunu duyunca Hz. Peygamber, "Ey Ümmü Abdullah şüpheli mi duyuyorsun?" diye sordu. Ama Hz. Âişe "Şimdi adil mi davrandın." diye de ekledi. Aralarındaki bu tartışmaya şahit olan Hz. Ebu Bekir (r.a.) de kızının yüzüne bir tokat attı. Bunu gören Resûlullah (s.a.s.) ona yavaş olmasını söyleyince Hz. Ebu Bekir (r.a.) "Ya Resûlal- lah! Ne dediğini duymadın mı?" deyince de belki de günümüzde birçok aile reisine örnek ola- cak ve kavgaların önüne geçecek bakış açısıyla "Kıskanç kadın, vadinin altını üstünden ayır- maz!" dedi. Onun bu yaptıklarının altında kıskançlıkla beraber öfkenin olduğunu ve böyle bir durumda şiddete yer vermeden sabır ve anlayışla eşine yaklaşmak gerektiği mesajını bütün ümmetine vermiş oldu.⁶⁷

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eşlerine küsüp onlardan bir ay uzaklaşmasına sebep olan ha- diselerden birinde Resûlullah (s.a.s.) kendisine gelen hediyeyi eşleri arasında eşit bir şekilde pay etmişti. Zeynep bt. Cahş ise kendisine gönderilen hisseyi beğenmemiş ve geri çevirmişti. Hz. Peygamber iki defa ona gönderdiği payı artırıp geri gönderse de o beğenmemiş ve kendi- sine gönderilen payı iade etmişti. Bunun üzerine Hz. Âişe (r.anhâ) de "Hediyeni kabul etmeyip geri göndererek seni küçük düşürdü, zelil etti." deyip Hz. Peygamber'in hiddetini artırmıştı. Bu yaşananlar neticesinde Resûlullah (s.a.s.) "Siz, Allah katında beni düşürdüğünüz bu halden daha aşağıdasınız! Bir ay sizlere yaklaşmayacağım!" diyerek eşlerinden uzaklaşmıştı.⁶⁸

İlâ olayında Hz. Peygamber (s.a.s.) eşlerinden bir ay uzaklaşınca kayınpederleri olan Hz. Ebu Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) devreye girmişler ve başta kendi kızları Hz. Âişe (r.anhâ) ve Hz. Hafsa (r.anhâ) olmak üzere evzâc-ı tâhirât'a nasihat etmişlerdi. Onlardan Hz.

⁶³ Öner, "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygam- ber'in Örnekliliği", 176.

⁶⁴ Hayati Hökelekli, "Aile Psikolojisi ve Aile içi İletişim", Diyanet İlmi Dergi, (2004) 40/2, 46.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/79.

⁶⁶ Öner, "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygam- ber'in Örnekliliği", 176.

⁶⁷ Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmû'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudüsî (Kahire: Mektebetü'l Kudüsî, 1994), 4/322 (7694).

⁶⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/179-180, 182; Taberî, *Tefsir*, 20/253.

Ümmü Seleme (r.anhâ) ise bundan rahatsız olmuş ve kendi aile içi meselelere karışılmamasını istemişti.⁶⁹

Sonuç

Resûlullah (s.a.s.) bir peygamber olmasının yanında Allah'ın kuludur ve bir insandır. Onun da aile hayatında yaşamış olduğu problemler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesinde yaşadığı problemlerin temelinde iki ana neden bulunmaktadır. Bunlar çok eşli olmaktan kaynaklanan eşleri arası kıskançlık ve nafaka konusunda yaşanan sıkıntılardır.

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) hayatının her aşaması özelde müslümanlar, genelde de bütün insanlık için en güzel örnektir. Bu örnekleri tahlil etmek ve günümüzde yaşadığımız problemlere ışık tutmak gerekmektedir. Günümüz ailesinde boşanmalar had safhaya ulaşmıştır. Büyük umutlarla evlenen çiftlerin kısa bir zaman sonra boşandıkları görülmektedir. Bu boşanmalar sonrasında da büyük mağduriyetler yaşanmakta; en çok sıkıntıyı da kadınlar ve özellikle de çocuklar çekmektedir.

Çalışmamız sırasında verdiğimiz örneklerde de görüleceği üzere Resûlullah (s.a.s.) eşleriyle problemler yaşamıştır, bu insan olmasının bir gereğidir. Önemli olan bu tartışmalar sırasında verdiği tepkilerdir. Resûlullah herşeyden evvel eşlerine değer vermiş ve bunu davranışlarıyla belli etmiştir. Bunun yanında eşleriyle iletişim kanallarını açık tutmuş, onların görüşlerine kıymet vermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evvela eşlerini anlamaya çalıştığını, sebebini anladıktan sonra eşlerini ikna yoluyla problemleri çözdüğünü görmekteyiz. Burada dikkat çeken başka bir unsur Resûlullah'ın (s.a.s.) eşleri sinirliiyken onların üzerine gitmemesidir. Onlar sakinleştikten sonra kendileriyle konuşmakta ve meseleyi çözmektedir. En dikkat çeken husus yaşanan problemler neticesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımlarına ne kadar kızsarsa kızsın onlardan îla yoluyla uzaklaşmayı tercih etse ve Hz. Sevde'yi ve Hz. Hafsa'yı boşamaya teşebbüs etse de onlara karşı hiçbir durumda şiddete başvurmaması, şiddeti bir çözüm yolu olarak görmemesidir.

Günümüz müslümanlarının bir kısmı en-Nisâ Sûresi 4/34 âyet-i kerîmesini delil göstererek kadınların nüşûz durumunda hafiften de olsa dövülebileceğini savunmaktadırlar. Bir kısım alimlere göre ise burada geçen ضرب fiili vurmak veya dövmek manasında olmayıp nasihat etme anlamına gelmektedir. Âyet-i kerîmenin bu şekilde tefsiri bazılarında zorlayıcı bir yorum gibi gelse de Allah Resûlü'nün (s.a.s.) sünneti, kadınların hangi sebeple olursa olsun dövülmesine yer olmadığını ortaya koymaktadır.

Günümüz Müslüman ailesinde karşılaştığımız en büyük problem kadına karşı şiddettir. Müslüman ailesinde kadın ile erkek muhtelif sebeplerle tartışsalar da bu saygı sınırları içerisinde olmalı, eşler birbirlerine karşı sevgilerini hiçbir zaman kaybetmemelidirler. İslâm dininde boşanma Allah'ın hoşuna gitmeyen bir mübahtır. Eğer kadın ile erkek anlaşamıyorlar ve bu evliliğin de yürümeyeceğine inanıyorlarsa boşanma da bir çözüm yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira şiddetin görüldüğü ailelerde ebeveyn ile birlikte çocuklar da psikolojik olarak etkilenmektedirler. Böyle bir ortamda yetişen çocukların evlendiklerinde eşlerine karşı şiddet kullanma ihtimalleri daha yüksek olmaktadır. Bu da toplumda mutsuz aileler ve mutsuz bir nesil ortaya çıkarmakta ve adeta toplumumuzda fasit bir döngüye sebep olmaktadır.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/180-181; Taberî, *Târih*, 3/63; Taberî, *Tefsir*, 20/253.

Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*. Trc. Tuba Asrak Hasdemir. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999.
- Aişe Abdurrahman bt. Şatı. *Resûlullah'ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)*. Konya: Uysal Kitabevi, 1987.
- Aybey, Salih. "Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2017), 19-33.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Ensâbü'l Eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Darü'l Fikir, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fi Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1992.
- Dölek, Adem. "Sünnet Işığında Aile İçi İletişimde Hz. Peygamber'in Örnekliliği I". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (1) 2/ (2008), 201-232.
- Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. 11. Basım. İstanbul: Beta Yayınları, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, t.y.
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı*. İstanbul: Ravza Yayınları, t.y.
- Heysemî, Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman. *Mecmû'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*. Thk. Hüsâmüddin el-Kudûsî. Kahire: Mektebetü'l Kudûsî, 1994.
- Hökekleli, Hayati. "Aile Psikolojisi ve Aile içi İletişim". *Diyanet İlmî Dergi*. (2004) 40/2. 41-60.
- İbn Abdırabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusi. *İ'kdu'l Ferîd*. Thk. Müfid Muhammed Kamiha. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el Askalânî. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1415.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421.
- İbnü'l Cevzî, Cemâlû'd Din Ebû'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi Târîhi'l Ümemi ve'l Mülûk*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l Hasen Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l Gabe fi Ma'rifeti's Sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz. Darü'l Kütübî'l İlmiyye, ts.
- Karaman, Prof. Dr. Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 7. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Muhammed Halef. *Nizâmül Üsra ve'l Müctema' fi'l İslâm*. Amman: Darü'l Fikir, 1436/2015.
- Muhammed Hüseyin, Ebû Yahya. *Nizâmü'l Üsra fi'l İslâm*. Amman: y.y., ts.
- Mukâtil, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehade. Beyrut: Dârü İhyâi't Tûrâs, 1423.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Nedvî, Seyyid Süleyman en-. *Hz. Aişe*. Trc. Ahmet Karataş. İstanbul: Timaş, 2003.
- Nesâî. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-Müctebâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Öner, Abdulkemim. "Aile İçi İletişimde Tarafların Birbirlerini Dinleme Ve Anlama Tahammülünde Hz. Peygamber'in Örnekliliği". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (19 Ekim 2020), 169-182.

- Semhûdî, Nuriddin Ali b. Ahmed. *Vefâu'l-Vefâ*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4. Basım. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1404/1983.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celalüddin. *ed Dürerül Müntesira fi el Ehadisi'l Müştehira*. Thk. Muhammed b. Lütfi es Sibağ. Riyad: Melik Suud Üniversitesi, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım. *el-Mu'cemü'l Kebir*. Thk. amdi b. Abdülmeccid es-Selefi. 2. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tarihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. 2. Basım. Mısır: Daru'l Marife, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Câmiü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Vâhidi, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *Esbâbü'n Nüzûl en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Beyrut: A'lemü'l-Kütüb, ts.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.
- Yeniçeri, Celal. "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. 2. Basım. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Zehebî, Şemsu'd Din Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî. *Târîhü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîri ve'l A'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî. Beyrut: Darü'l Kitabi'l Arabiyye, 1993.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 775 - 796

**Heterodoks Sûfler Arasında Meçhul Bir İsmi İzini Sürmek:
Sûfi Şair Çelebi Sultan'ın Kimliğini İnşâ Denemesi**

*Tracing An Unknown Name Among Heterodox Şüfis: An Attempt to Build
Şüfi Poet Chelebi (Çelebi) Sultân's Identity*

Oğuzhan Şahin

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Associate Professor, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social
Sciences, Department of Turkish Language and Literature
İzmir / Turkey
ogsahin@gmail.com orcid.org/0000-0002-0196-8748

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 April / Nisan 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 775 - 796

Cite as / Atıf: Şahin, Oğuzhan. "Heterodoks Sûfler Arasında Meçhul Bir İsmi İzini Sürmek: Sûfi Şair Çelebi Sultan'ın Kimliğini İnşâ Denemesi [*Tracing An Unknown Name Among Heterodox Şüfis: An Attempt to Build Şüfi Poet Chelebi (Çelebi) Sultân's Identity*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (June 2021): 775 - 796.
<https://doi.org/10.18505/cuid.851796>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Tracing An Unknown Name Among Heterodox Şūfis: An Attempt to Build Şūfī Poet Chelebi (Çelebi) Sultān's Identity

Abstract: Chelebi (Çelebi) Sultān is a Şūfī poet. Due to poor and limited sources, there is a hardness in finding accurate and sufficient information about him. Abdūlbakī Gölpinarlı claimed that this anonymous poet could be Oğlan Sheikh İsmā'il-i Ma'sūķī (d. 1539) from Bayramī-Melāmī by relying on the unanimous ghazal recorded in Hālet Efendi 800 in Suleymaniye Library. However, the fact that the aforementioned ghazal with simple copy variations published in Eşrefoğlu Rūmī Diwan weakens the credibility of his argument that Chelebi Sultān could be Oğlan Sheikh İsmā'il-i Ma'sūķī. Though the acknowledgment of this data, Gölpinarlı still insisted on the credibility of his claim that the ghazal belongs to Oğlan Sheikh. Moreover he argued that the claims suggesting that the ghazal belongs to Eşrefoğlu Rūmī (d. 1469) should be questioned. Other than this ghazal, there is one more qasida (kasīde) with having gizlidir word after the rhyme associate to Chelebi Sultān, and an annotation to this qasida by Āyine-zāde Mehmed Şemseddīn-i Sirozī (d. 1688/89). However, neither the qasida and ghazal attributed Chelebi Sultān nor the Āyine-zāde's annotation provide satisfying information to identify the identity of the poet. Therefore, it can be claimed that Chelebi Sultān's identification is based on weak arguments. No more evidence can develop these estimations into evidence-based arguments. This article tries to provide a virtual framework for the identity of Chelebi Sultān. In this context, the article firstly discusses Chelebi Sultān's disposition and popularity on Şūfī groups by considering the contents of the manuscripts mentioning him. Then, it analyzes whether Chelebi Sultān is associated with Hūrūfīs or not by focusing on the ism-musemmā subject in the two first couplets of the qasida attributed to the Şūfī poet. Finally, the article speculates whether the poet called Chelebi Sultān in literature could be Misālī (d. 1577), or not, who is one of the Hūrūfī poets. The subject of Chelebi Sultān's connection with Hūrūfism is examined under two titles in the article. The possibility of Chelebi Sultān to be Misālī, one of the Hūrūfī poets, was discussed based on the qasida with *nedür* rhyme. In this regard, there are two assumptions. The first one is that the pseudonym Misālī is mentioned in the qasida, and the second evidence is that there is a qasida with *nedür* word after rhyme belonging to Chelebi Sultān in the two copies of the Misālī Diwan. However, although the mentioned qasida exists in the recent copies, this qasida is not found in the oldest copies of the diwan. Therefore it is possible to conclude that this lack weakens the possibility that Chelebi Sultān could be Misālī, one of the Hūrūfī poets. The second title is related to the issue of the ism-musemmā in the first two couplets of the qasida with *nedür* word after rhyme. Through this analysis, it was discussed whether Chelebi Sultān could be Hūrūfī or not. At this point, it is revealed that there is a similarity between the two couplets of Chelebi Sultān in the qasida with *nedür* word after rhyme on the issue of ism-musemmā and some other couplets of Hūrūfī poets (Nesīmī / Hālīf, Misālī, et al.) on the same issue. Besides, the views of a few groups, apart from the Hūrūfī Poets, that discussed ism-musemmā issue in their poetry, were evaluated. The article refers to the Şūfī poet's qasida with *nedür* word after rhyme while discussing the issue of which groups favored Chelebi Sultān more and it also tried to determine which groups read this qasida at that period. To discuss the general content of the manuscript, the manuscript registered in Suleymaniye Library Mihrişah Sultan number 185, the corpus cataloged in Suleymaniye Library, Galata Mevlevihanesi 233, and the manuscript cataloged in Millet Library Ali Emiri Collection (AEArb) 4341, were examined. Thus it can be claimed both Chelebi Sultān and his qasida were popular among heterodox groups, as it was observed that the qasida also exists in the works of Hūrūfī, Alevi-Bektashi, and Bayramī-Melāmī groups. Despite all this, there is no clear conclusion regarding the identity of Chelebi Sultān. Nevertheless, it is possible to say that Chelebi Sultān was popular among heterodox Şūfī groups and that some Hūrūfī views influenced him.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Chelebi (Çelebi) Sultān, Sheikh İsmā'il-i Ma'sūķī, Eşrefoğlu Rūmī, Misālī, Ism-musemmā, Hürufism, Heterodox Şūfīs.

Heterodoks Sûfler Arasında Meçhul Bir İsmi İzini Sürmek:

Sûfi Şair Çelebi Sultan'ın Kimliğini İnşâ Denemesi

Öz: Çelebi Sultan, eldeki bilgilerin kit ve tartışmalı olması nedeniyle hakkında kesin bilgilere sahip olunmayan sûfi şairlerdendir. Abdülbaki Gölpınarlı, Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi 800 numarada kayıtlı kime ait olduğu hâlâ belirsizliğini koruyan bir gazelden hareketle, Çelebi Sultan'ın Bayramî-Melâmîlerinden Oğlan Şeyh İsmâîl-i Ma'sûkî (öl. 1539) olabileceği iddiasında bulunmuştur. Fakat bahsi geçen gazelin basit nüsha farklarıyla Eşrefoğlu Rûmî (öl. 1469) divanında da yer alması, Çelebi Sultan'ın, İsmâîl-i Ma'sûkî olma ihtimalini epeyce azaltmaktadır. Gölpınarlı bu bilgiye rağmen, gazelin Oğlan Şeyh'e ait olduğu şeklindeki iddiasının ardında durmuş ve Eşrefoğlu Rûmî'ye aidiyetine şüpheyle yaklaşılması gerektiğini belirtmiştir. *Gizlidir* redifli bu gazel dışında Çelebi Sultan'la ilişkilendirilen bir kaside ve bu kasideye Âyîne-zâde Mehmed Şemseddîn-i Sirozî (öl. 1688/89) tarafından yapılan bir şerh daha bulunmaktadır. Ancak gerek kendisine izafe edilen gazel ve kaside, gerekse Âyîne-zâde şerhi, sûfi şairin kimliğini aydınlatmada yeterli delil sunmadığından Çelebi Sultan'a dair söylenebilecekler, zorunlu olarak, tahminî çıkarımlarla sınırlı kalmaktadır. Bu yazının kaleme alınma amacı Çelebi Sultan'a dair tahminî bir çerçeve oluşturabilmektir. Bu bağlamda önce sûfi şairin zikredildiği yazmaların muhtevassından yola çıkılarak Çelebi Sultan'ın meşrebi, hangi sûfi zümreler arasında popüler olduğu ve Hurûfî şairlerden Misâlî (öl. 1577) ile bir bağının olup olamayacağı üzerinde durulmuş; sonrasındaysa kasidenin ilk iki beytinde ele alınan *isim-müsemma* meselesinden hareketle Çelebi Sultan'ın Hurûflikle ilgisinin bulunup bulunmadığı aşağıdaki şekilde tartışılmıştır. Çelebi Sultan'ın Hurûflikle bağı meselesi makalede iki başlık altında incelenmiştir. İlk başlıkta *nedür* redifli kasideden hareketle Çelebi Sultan'ın Hurûfî şairlerden Misâlî olma ihtimali ele alınmış ve bu bağlamda iki delilden hareket edilmiştir. İlk delil bahsi geçen kasidede Misâlî isminin geçmesi ikinci delil ise Misâlî Divanı'nın iki nüshasında Çelebi Sultan'a ait *nedür* redifli kasidenin bulunuyor olmasıdır. Fakat bahsi geçen nüshaların son dönemlerde istinsah edilip divanın en eski nüshalarında kasidenin geçmesi oluşu Çelebi Sultan'ın Hurûfî şairlerden Misâlî olma ihtimalini azalttığı sonucuna ulaşılmıştır. İkinci başlıkta ise *nedür* redifli kasidenin ilk iki beytinde geçen isim-müsemma meselesi ele alınarak Çelebi Sultan'ın Hurûfî olup olmadığı mevzusu tartışılmıştır. Bu noktada Çelebi Sultan'ın isim-müsemma meselesine dair *nedür* redifli kasidesindeki iki beyti ile bazı Hurûfî şairlerin (Nesîmî/ Halîlî, Misâlî vd.) bu husustaki beyitleri arasında benzerlik olduğu anlaşılmıştır. İlave olarak Hurûfler dışında isim-müsemmayı şiirine taşıyan birkaç zümrenin isim-müsemmayı bakışları da çalışmada ele alınmıştır. Çelebi Sultan'ın daha çok hangi gruplar tarafından sahiplenildiği konusu ele alınırken ise sûfi şairin *nedür* redifli kasidesinden hareket edilmiş ve bu kasidenin hangi zümreler arasında revaçta olduğu tespiti çalışılmıştır. Bu amaçla ilgili kasidenin bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan 185 numarada kayıtlı yazma, Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi 233'te kayıtlı mecmua ve Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu (AEArb) 4341'de kayıtlı yazmanın genel bir içerik dökümü yapılmıştır. Netice olarak *nedür* redifli kasidenin Hurûfî, Alevî-Bektaşî ve Bayramî-Melâmî grupların eserleriyle aynı yazmalar içinde bulunduğu ve dolayısıyla gerek Çelebi Sultan gerekse kasidesinin heterodoks gruplar arasında popüler olduğu sonucuna varılmıştır. Tüm bunlara rağmen Çelebi Sultan'ın kimliğine dair net bir sonuca ulaşılamamış ve sûfi şairin heterodoks gruplar arasında popüler olup kendisinde bazı Hurûfî etkilerin görüldüğü şeklinde muğlak bir çerçeveden öteye geçilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Çelebi Sultan, Şeyh İsmâîl-i Ma'sûkî, Eşrefoğlu Rûmî, Misâlî, İsim-müsemma, Hurûflilik, Heterodoks Sûfler.

Giriş

Bir şiirin kime ait olduğu hususunda bilgi vermesiyle bir tür hüviyet hükmünde olan mahlaslar bu yönleriyle çoğu zaman araştırmacıların işini kolaylaştırmaktadır. Fakat bazı şairlerin/şairlerin mahlaslarının tespit edilememesi, bazılarının ise birden fazla mahlasla sahip

olmaları gibi durumlarda şaire dair söylenebilecekler sadece tahminlerle mümkün olmaktadır. Bu yazıda üzerinde durulan Çelebi Sultan için de aynı şey mevzu bahistir. Süfi şair hakkında, mahlas da dahil, elde tatmin edici malumat bulunmadığından, tartışmalı bilgi kırıntılarında hareketle, şaire dair tahmini/hayali bir çerçeve çizilmesi amaçlanmıştır.

Çelebi Sultan'ı günümüz literatürü için önemli kılan -kanaatimizce- kendi etkileyici portresinden ziyade, isminin Oğlan Şeyh İsmâîl-i Maşûkî (öl. 1539), Eşrefoğlu Rûmî (öl. 1469) ve Hurûfî şairlerden Misâlî (öl. 1577) gibi kişilerle birlikte anılmasıdır. Süfi şairin ismine birincil kaynak düzeyinde biri *nedür*¹ redifli kaside, diğeriye *gizlidir* redifli gazel olmak üzere iki kaynaktan rastlanmaktadır. Bunlara ilaveten bu meçhul şahsiyet için temel kaynaklardan biri de süfi şairin *nedür* redifli kasidesine Âyînezâde'nin (öl. 1688-89) yaptığı şerhtir. Bu şerh, müellifi olan Âyînezâde'nin ölüm tarihinden hareketle, Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli kasidesini hangi dönemde yazdığına dair ipucu vermektedir. Zira Âyînezâde 1688/89 civarında öldüğüne göre bahsi geçen şerhin 1688/89 yılından önce bitirilmesi gereklidir. Buna bağlı olarak şerhe konu olan kasidenin de bu yıldan önce yazılmış olması elzemdir. Kasidede göze çarpan Hurûflik etkileri göz önüne alınırsa, Çelebi Sultan'ın bu kasidesi en erken, Anadolu'da Hurûflik etkilerinin görülmeye başlandığı 1400'lü yıllar ile en geç Âyînezâde'nin ölüm tarihi olan 1688/89'lü yıllar arasındaki bir dilimde kaleme alınmış olmalıdır.

Konunun birincil kaynaklarından Âyînezâde, şerhinin hemen girişinde *kutb-ı zamân* ve *şâh-ı devrân* olarak yücelttiği Çelebi Sultan'ın kim olduğu hususunda herhangi bir bilgi vermemiş, sadece süfi şairin kasidedeki suallerine hem-asrı (çağdaşı) olan erbâb-ı irfânın cevap veremediğini belirterek bunları cevaplamak suretiyle kasideyi şerhle yetinmiştir.² Gerçekten de bu şerh dışında Çelebi Sultan'a atfedilen bu kasidenin -bildiğimiz kadarıyla- bir şerhi yoktur. Acaba bunun sebebi, her bir beyti *nedür* şeklindeki sorularla dolu bu kasidenin kavranması zor yapısı mıdır? Şârihler bu yüzden mi şerhe yeltenememiştir? Aslında durum bundan kaynaklansa, tıpkı şâthiyelerde olduğu gibi, *nedür* redifli kasideye de birçok şerhin yazılması iktiza ederdi. O halde Çelebi Sultan'a ait bu kasidesinin şerh edil(e)memesinde farklı nedenler aranmalıdır.³

Âyînezâde şerhi dışında Çelebi Sultan'ın bu kasidesine birkaç yazmada daha rastlanmaktadır.⁴ Birincil kaynaklar dışında *Çelebi Sultan* ismi, güncel literatür bazında da bazı tespit yahut tahminlerin konusu olmuştur. Bu bağlamda Çelebi Sultan ve kasidesi, ilk önce bir doktora tezinde ele alınarak *Çelebi* ibaresinden hareketle süfi şairin Mevlevî şair yahut çelebilerden olabileceği fikri ortaya atılmıştır.⁵ Bu tahminin dayanak noktası -Mevlevî olduğu düşünülen- Rusûhî mahlaslı bir şairin vezin, kafiye ve imgeler bakımından Çelebi Sultan'ın kasi-

¹ Bahsi geçen kasidenin redifi *-sı nedür* olmasına rağmen ifade kolaylığı açısından sadece *nedür* tercih edilmiştir.

² Âyînezâde Mehmed Şemseddîn-i Sirozî, *Şerh-i Manzûme-i Su'âlât-ı Çelebi Sultân* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 1464/2), 7b. Âyînezâde'nin bu şerhi yayınlanmıştır. bk. Erdoğan Taştan, "Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin Çelebi Sultan Mehmed'e Atfedilen Şiire Yaptığı Şerh: Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultân", *Divânü Lugatî't-Türk'ten Senglah'a Türkçe*, haz. Mehmet Ölmez vd. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 617-647. Bu çalışmaya bundan sonra *Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultan* olarak atıf yapılacaktır.

³ Süfi literatüründe tasavvufun müşkilleriyle ilgili çeşitli sualleri hâiz metinlerin (mektup, şiir vs.) kaleme alınarak dönemin entelektüellerine gönderildiğine dair bazı örnekler söz konusudur. Emîr Hüseyinî'nin (öl. 1329'dan sonra) Mahmud Şebüsterî'ye (öl. 1320) gönderdiği tasavvufa dair on beş soruluk mektup bunlardan biridir ki mektubun mahiyeti aynı zamanda Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ının da çerçevesini teşkil etmektedir. Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli kasidesindeki sorular, gelenek açısından, Emîr Hüseyinî'nin mektubundaki suallere bağlanabilir mi bilmiyoruz, fakat en azından bir etkilene ihtimalinden bahsetmek mümkündür. Emîr Hüseyinî'nin soruları ve bunların *Gülşen-i Râz*'in telifindeki yerine dair bk. Muammer Cengiz, *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 101-105.

⁴ Gerek kaside metninin yer aldığı bu nüshalar gerekse Âyînezâde şerhinin nüshaları için bk. Taştan, "Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultan", 621-622, 627-629.

⁵ Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 41.

desiyle benzerlik gösteren 13 beyitlik bir kasidesidir. Bu noktadan hareketle aynı araştırmanın diğer bir çalışmasında Çelebi Sultan ile 13 beyitlik kasidenin şairi Rusûhî'nin aynı kişiler olduğu düşünülmüş ve bahsi geçen Rusûhî'nin [dolayısıyla da Çelebi Sultan'ın] Mesnevî şârihi İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî (öl. 1631) olduğu sonucuna varılmıştır.⁶ Şu durumda Çelebi Sultan'ın kim olabileceğine dair ortaya atılan ilk isim *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî* olmaktadır.

Çelebi Sultan hakkındaki bir diğer tahmin ise sûfi şairin Osmanlı sultanlarından *Çelebi Mehmed* (salt. 1413-1421) olduğu şeklindedir. Bu iddianın dayanak noktası ise sûfi şaire ait 52 beyitlik kasidenin bazı yazma eserlerde Çelebi Mehmed'e ait gösterilmesidir. Bu yazmalardan hareketle Çelebi Sultan, Fetret devri sultanı Çelebi Mehmed olarak düşünülmüştür.⁷ Bunlara ilave olarak Çelebi Sultan ve kasidesi tarafımızca hazırlanan iki çalışmaya da konu olmuş; bu çalışmalarda Çelebi Sultan, Gölpinarlı'nın tespitlerinden hareketle *Şeyh İsmâîl-i Maşûkî* olarak yorumlanmıştır.⁸

1. Bir Gazel İki İsim: Oğlan Şeyh mi, Eşrefoğlu Rûmî mi?

Çelebi Sultan hakkındaki ilk iddia Abdülbaki Gölpinarlı'dan gelmiştir. *Melâmîlik ve Melâmîler*'deki kayıttan anlaşılacağı üzere Gölpinarlı, Çelebi Sultan'ın, Oğlan Şeyh İsmâîl-i Ma'sûkî olduğu görüşündedir. Gölpinarlı'yı bu fikre sevk eden âmil ise Bayramî-Melâmîleri için önemli bir kaynak olan Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi 800'de kayıtlı *gizlidir* redifli bir gazeldir. Bahsi geçen gazel mecmuanın varak 73b'sine "min-keâm-ı Çelebi Sultân kuddise sırruhû" başlığıyla derkenar olarak kaydedilmiştir.⁹ Bu gazelin hemen sonrasında Hâlet Efendi 800'deki mecmuada "li-İsmâ'îl-i Ma'sûkî bin eş-Şeyh Pîr Aliyy-i Aksarayî kuddise sırruhû" başlığı ile dört gazel daha bulunmaktadır. Gölpinarlı, mecmuadaki bu verilerden hareketle "min-keâm-ı Çelebi Sultân" başlığı altındaki gazeli de dahil ederek Oğlan Şeyh İsmâîl-i Maşûkî'nin beş manzumesinden bahsetmektedir.¹⁰ Burada dikkat edilmesi gereken Gölpinarlı'nın mecmuadaki *Çelebi Sultan* kaydını İsmâîl-i Maşûkî olarak yorumlamasıdır. Bu yorumda muhtemelen *min-keâm-ı Çelebi Sultân* başlığı altındaki gazelin son beytinde geçen *Dervîş*'in Oğlan Şeyh'e yaptığı gönderme etkili olmuştur. Gölpinarlı'nın, *Dervîş*'in ilk harfini büyük harfle yazması da bu lafzı İsmâîl-i Ma'sûkî'nin mahlası olarak yorumlamasından kaynaklıdır.¹¹ Şu durumda şayet birden fazla Çelebi Sultan söz konusu değilse mecmuada kayıtlı beş beyitlik bu gazelin Bayramî-Melâmî şeyhi İsmâîl-i Maşûkî'ye ait olma ihtimali

⁶ Ömür Ceylan, *Bağ Bozumu* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2011), 172.

⁷ Erdoğan Taştan'ın aktardığına göre Çelebi Sultan'ın bu kasidesi Âyinezâde'nin şerhi haricinde üç farklı yazmada daha bulunmakta olup Millet Kütüphanesi AEarb 4341/6'da kayıtlı yazmanın 71b'sinde, "Kasîde-i Su'âlât-ı İlm-i Ledünnî li-Çelebi Sultân Muhammed Han rahmetullâhi aleyh" olarak, Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi 233/20'de kayıtlı yazmanın 199b'sinde "Çelebi Sultân Muhammed Fermâyed" olarak, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan 185/17'de kayıtlı yazmanın fihristinde, "Kasîde-i Çelebi Sultân Muhammed Han rahmetullâhi te'âlâ aleyh" olarak ve aynı yazmanın 242a'sında ise "Kasîde-i Çelebi Sultân rahmetullâhi aleyh" şeklinde geçmektedir. Taştan, "Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultan", 621-622. Bu kayıtlardan hareketle Çelebi Sultan'ın "Çelebi Mehmed" hususiyetleri bakımından Fetret devri sultanı Çelebi Mehmed'in yaşadığı dönemin özelliklerini yansıtmaması gibi nedenlerle Çelebi Sultan'ın *Çelebi Mehmed* olma ihtimaline ihtiyatla yaklaşılması gerektiği vurgulanmıştır. Taştan, "Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultan", 626-627.

⁸ İlgili çalışmalar için bk. Oğuzhan Şahin, *İki Süfînin Mücadelesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 382; "Klasik Metinlerde Övgünün Karakteristiği: Müellif Kendini Nasıl Yüceltir?", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/45 (2018/2), 93.

⁹ *Gizlidir* redifli bu gazelin metni için bk. *Mecmua* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 800), 73b; Abdülbaki Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931), 50-51. Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli kasidesinin metni için bkz. Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, 113-116.

¹⁰ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 50-53.

¹¹ Bayramî-Melâmîliğinin kaynaklarından *Mir'âtü'l-İşk*'in muhtelif yerlerinde geçtiği üzere İsmâîl-i Maşûkî'nin isimlerinden biri de *Dervîş Kemâl*'dir. Ahmet Yaşar Ocak, bu kaynağa dayanarak Oğlan

780 | Oğuzhan Şahin. Heterodoks Süfler Arasında Meçhul Bir İsmi İzini Sürmek...

ortaya çıkmaktadır.¹² Ancak Çelebi Sultan'ın Oğlan Şeyh olma ihtimalini zayıflatan önemli bir kayıttan bahsetmek gereklidir. Gölpinarlı'nın, *Melâmîlik ve Melâmîler*'in *ilâve* kısmında vur-guladığı üzere Oğlan Şeyh'e ait olduğu düşünülen *min-keâm-ı Çelebi Sultân* başlığı altındaki *gizlidir* redifli bu gazel, divanının bazı nüshalarında Eşrefoğlu'na ait gözükmektedir.¹³ Buna rağmen Gölpinarlı:

Hâlet Efendi Kütüphanesi 800 numarada mukayyed mecmuada bu gazel, *min-keâm-ı Çelebi Sultân kuddise sırruhû* kaydıyla Oğlan Şeyh'e ait gösterilmektedir. [Gazelin] mecmuadan [yani Hâlet Efendi 800'den] naklettiğimiz şekli vezin ve kafiye nokta-yı nazarından daha mazbut ve mükemmeldir. Divanda biraz tahrif edilmiş benziyor. Bu gazel, 10'uncu asırdan evvelki bir mecmua veya divanda Eşrefoğlu'na ait olarak görülmedikçe kat'î bir şey söylenemez.¹⁴

demek suretiyle gazelin Eşrefoğlu Rûmî'ye aidiyetine şüphe ile yaklaşmakta ve Oğlan Şeyh'e ait olma ihtimaline daha yakın durmaktadır. Bu yüzden Eşrefoğlu divanının birçok nüshasında yer alan bu gazelin ona ait olup olmadığı mevzuunu ele almak ortadaki bu şüpheyi izale için önemlidir. Bu bağlamda Eşrefoğlu'na mal edilen *gizlidir* redifli gazelin geçtiği Hâlet Efendi 800'deki mecmua ve *Eşrefoğlu Divanı*'nın nüshalarına odaklanmak yerinde olacaktır.

Hâlet Efendi'deki mecmuada *gizlidir* redifli bu gazel dışında Eşrefoğlu Rûmî'nin bazı gazelleri daha vardır. Şayet bu gazel Eşrefoğlu'na aitse, bahsi geçen mecmuadaki gazelleri de dahil olmak üzere, neredeyse bütün gazellerinde mahlas kullandığı görülen Eşrefoğlu Rûmî'nin, *gizlidir* redifli Hâlet Efendi'deki bu gazelde neden mahlasını kullanmadığı açıklanmaya muhtaç bir durumdur. Başka bir tuhaflık ise Eşrefoğlu divanının tarihen en eski nüshalarında karşımıza çıkmaktadır. Gölpinarlı'nın şüphanesindeki haklılığını teyit edercesine, Eşrefoğlu divanının başta matbu nüshalar olmak üzere geç dönem tarihli birçok nüshasında yer alan bu gazelin, bilinen en eski nüshalardan olan İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 769 ve Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 866'da bulunmuyor oluşu hakikaten ilgi çekicidir.¹⁵ Bu

Şeyh'in asıl adının Derviş Kemâl olduğunu belirtiyor. Bu yüzden Derviş Kemâl'den kinayeye son beyitte geçen *Derviş*'i Oğlan Şeyh'e hasretmek pek de mantıksız değildir. Derviş Kemâl ismi için bk. İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 214-217; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 330. Ancak *Mir'âtü'l-İşk'ı*'nın bazı yerlerinde İsmâil-i Maşûkî, Şeyh Kemâl şeklinde de geçtiğinden *Derviş*'in İsmâil-i Maşûkî için kullanılan unvan sıfatlarından biri olma ihtimali akla gelmektedir. bk. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı*, 216.

¹² İsmâil-i Maşûkî'nin Çelebi Sultan olarak anılma ihtimaline dair şöyle bir tahminde bulunulabilir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre kutup-Mehdî eksenli Bayramî-Melâmî öğretisi, Mehdîlik kanalıyla saltanat iddiasında bulunup gerçek sultanın kendi kutupları olduğunu kabul etmektedir. bk. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 347. *Semerâtü'l-Fuâd* ve *Sergüzeşt* gibi bazı Melâmî kaynaklarında İsmâil-i Maşûkî'nin babası Pir Aliyy-i Aksarâyî'nin "Pir Ali Sultan", Mehmed Amîkî'nin *Eyyühe'l-Veled* risalesindeyse Hamza Bâlî'nin (öl. 1561) "Hamza Sultan" olarak zikredildiği şeklindeki malumat Melâmîlerin sultanlık iddialarıyla yakından ilgilidir. Aynı şekilde Çelebi Şeyh olarak bilinen İsmâil-i Maşûkî'nin, müridleri tarafından kutb-Mehdî inancının bir gereği olarak "Çelebi Sultan" biçiminde anılması da ihtimal dâhilindedir. Pir Ali Sultan ve Hamza Sultan şeklindeki kayıtlar için bk. Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri: Bayrâmî Melâmîliği'ne Dair* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 83-85, 133-134; Mehmed Amîkî, *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 330/3), 65b.

¹³ Gölpinarlı'nın İsmâil-i Maşûkî'ye ait gösterdiği gazelin Eşrefoğlu Rûmî'ye ait versiyonu için bk. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 351.

¹⁴ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 351.

¹⁵ Bill Hickman'ın verilerine göre Eşrefoğlu divanının bilinen en eski nüshaları şunlardır:

1) British Library, OR 7699 (istinsah yılı: 996/1587)

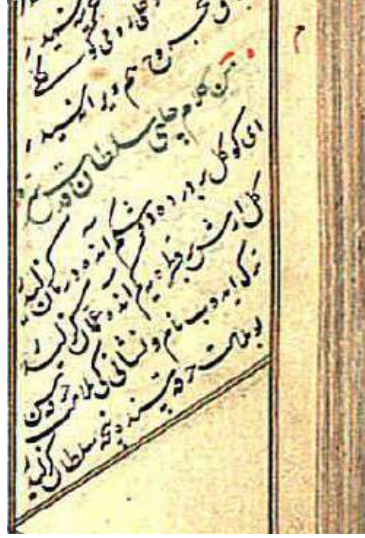
2) İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin 769 (istinsah yılı: 997/1588)

3) British Library, OR 7191 (istinsah yılı: 1029/1619) iv) Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 866 (istinsah yılı: 1035/1625). bk. Bill Hickman, "On Editing Ottoman Turkish *Tekke* Poetry", *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 571-572.

Beş nüshayla Eşrefoğlu divanının tenkitli neşrini hazırlayan Mustafa Güneş'in çalışmasındaysa *gizli* redifli bu gazel yer almaktadır. Ancak biri Hickman'ın listesindeki dördüncü nüsha olan Nafiz Paşa

sebeple bahsi geçen gazelin Eşrefoğlu Rûmî'ye ait olmayıp geç dönem nüshalarına sonradan eklenme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Çelebi Sultan'ın gerek Oğlan Şeyh gerekse Eşrefoğlu Rûmî dışında üçüncü bir kişi olma ihtimali de mevzu bahistir ki bunun açıklaması şöyledir: Hâlet Efendi 800'deki mecmuada bir şairden diğerine geçilirken ara başlıklar genelde kırmızı (surh) ile yazılıp vurgu açısından yanlarına "mîm" harfi koyulmuştur. Mecmua-daki *min-keîâm-ı Çelebi Sultân kuddise sırruhû* başlığı surh olmasa da bu ibarenin başında da başlık olduğunu gösterir mahiyette bir "mîm" harfi bulunmaktadır.

Şekil 1: Mecmuada Çelebi Sultan'a Ait Gizlidir Redifli Gazelin Başlığı: *min-keîâm-ı Çelebi Sultân Kuddise Sırruhû*. (Hâlet Efendi, 800), 73b.



Aynı işaret Çelebi Sultan'dan bir önceki şair olan Eşrefoğlu'nun şiirlerini belirtmek amacıyla *min-keîâm-ı Eşref-zâde* ibaresinin başına ve ondan hemen sonraki şair olan İsmâîl-i Ma'sûkî'nin manzumelerini vurgulamak için *li-İsmâ'îl-i Ma'sûkî bin eş-Şeyh Pîr Aliyy-i Aksarayî kuddise sırruhû* başlığına da koyulmuştur.¹⁶

ile diğeri istinsah tarihi belirsiz olan Milli Kütüphane nüshasında bu gazelin bulunmadığı Güneş tarafından tenkitli neşirde belirtilmiştir. Mustafa Güneş, *Eşrefoğlu Rûmî ve Dîvânı: İnceleme-Metin* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 223. Bu tez daha sonra "Mustafa Güneş, *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Hayatı-Eserleri ve Dîvânı* (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2006)" künyesiyle yayımlanmıştır. İlave olarak Asaf Hâlet Çelebi'nin Esad Efendi 2590 (istinsah yılı:1181/1767), Laleli 1732 (istinsah:1265/1848) ve geç dönem tarihli bazı matbu nüshalardan kurduğu divan metninde de *gizlidir* redifli bu gazel bulunmaktadır. Asaf Hâlet Çelebi, *Eşrefoğlu Dîvânı* (Ankara: Hece Yayınları, 3. Baskı, 2015), 154-155.

¹⁶ *Mecmua* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 800), 70b, 73b.

782 | Oğuzhan Şahin. Heterodoks Süfler Arasında Meçhul Bir İsmi Sürmek...

Şekil 2: Mecmuada Eşrefoğlu Rûmî'ye Ait Gazelleri Gösteren Başlık: *min-keîâm-ı Eşref-zâde*. (Hâlet Efendi, 800), 70b.



Gölpınarlı'nın iddia ettiği üzere *gizlidir* redifli bu gazel, şayet Oğlan Şeyh'e ait olsaydı, kendisinden hemen sonra yer alan İsmâîl-i Ma'sûkî'nin gazelleri için "İ-İsmâ'îl-i Ma'sûkî..." şeklinde yeni bir başlık açılması gereği duyulmazdı. Mecmuada sırasıyla Eşrefoğlu, Çelebi Sultan ve Oğlan Şeyh'in şiirlerini gösteren üç ayrı başlığın bulunuyor oluşu bu üç ismin de birbirinden farklı müstakil birer şair olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla bu noktadan bakılınca Çelebi Sultan'ın gerek Oğlan Şeyh İsmâîl-i Ma'sûkî gerekse Eşrefoğlu Rûmî olma ihtimali epeyce zayıftır.

Şekil 3: Mecmuada Oğlan Şeyh'in Manzumelerini Gösteren Başlık: *li-İsmâ'îl-i Ma'sûkî bin eş-Şeyh Pîr Aliyy-i Aksarayî kuddise sırruhû*. (Hâlet Efendi, 800), 73b.



2. Çelebi Sultan Hangi Zümreler Arasında Popülerdir?

Hâlet Efendi 800'de kayıtlı mecmuada Çelebi Sultan başlığıyla verilen *gizlidir* redifli bu gazel şayet ki Oğlan Şeyh ve Eşrefoğlu'na ait değilse kime aittir? Gazelin başlığında ismi zikredilen Çelebi Sultan kim olabilir? Doğrusunu söylemek gerekirse biri *nedür* redifli bir kasidede, biri de *min-keîâm-ı Çelebi Sultan* şeklindeki başlıkta olmak üzere sadece iki metinde karşımıza çıkan Çelebi Sultan'ın kim olduğunu tahmin etmek pek de mümkün değildir. Üstelik *min-keîâm-ı Çelebi Sultân* başlığı altındaki *gizlidir* redifli gazelle:

Ey bilen Hakk'un kelâmın evvel esmâsı nedür

Evvel esmâsın bilürsen söyle ma'nâsı nedür

matlalı Çelebi Sultan mahlashı 52 beyitlik kaside içerik ve üslûp itibarıyla hiç de birbirine yakın değildir. Bu karmaşık duruma literatürde *birden fazla* Çelebi Sultan olabilme ihtimali de eklenirse iş çığırından çıkmaktadır. Sadece isimden/mahlastan yola çıkarak bu düğümü çözebilmek muhtemel olmadığına göre süfi şairin hangi zümreler arasında popüler olduğunu anlamaya çalışmak ve bu suretle ona dair tahminî bir çerçeve oluşturmak daha mantıklı görülmektedir.

Çelebi Sultan'ın hangi zümreler arasında popüler olduğunu saptayabilmek de kolay değildir. Ancak şüfî şairin hangi zümreler tarafından okunduğunu/sahiplendiğini tespit etmek bu hususta bize genel bir fikir verebilir. Bu nedenle Çelebi Sultan'a ait metinleri bulunduran yazmaların muhteva dökümlerini yapmak onu okuyan/sahiplenen zümreler hakkında bize ipucu verecektir.¹⁷ Bu bağlamda örnek olarak şairin *nedür* redifli kasidesini içeren yazmalar kullanılmıştır.

Çelebi Sultan isminin geçtiği *nedür* redifli kaside Âyînezâde şerhi haricinde üç yazmada daha karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan 185'te kayıtlıdır. Çelebi Sultan'a ait kaside bu yazmanın en sonunda [242a-243a] bulunmakta olup yazmanın genelinde kullanılan hattın (yazıdan) farklı bir hatla yazılmıştır. Bu kasidenin hemen öncesinde kasidenin yazıldığı hat ile Hurûfî şair Vahdetî'ye (öl. 1598) ait bir kaside ve bunun bir öncesinde de Seyyid Seyfullâh Nizâmoğlu'na (öl. 1601) ait birkaç manzume yer almaktadır. Bunun dışında yazmada Eşrefoğlu Rûmî'nin bir manzumesi ve [yazmanın geneline hâkim olan hatla] Hurûfî şair Refî'î'ye (öl. 1409'dan sonra) ait Beşâretnâme (yazmadaki istinsah yılı: 1112/1701) kendisine yer bulmuştur.¹⁸

Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli bu kasidesinin Refî'î ile Vahdetî gibi Hurûfî, Eşrefoğlu Rûmî gibi bir Hallâc mübtelâsı ve Seyyid Seyfullâh Nizâmoğlu gibi Hurûfîlik etkisi taşıyan Caferî mezhep taşkın bir vahdet-i vücûdçu ile aynı mecmua içinde bulunuyor oluşturu şüfî şairin bu tür gruplar arasında revaçta olduğunun göstergesidir. Şiilik temayülü, vahdet-i mevcuda kapı aralayan vahdet-i vücûdculuk ve Hurûfîlik izleri bir arada düşünüldüğünde Çelebi Sultan'ı Bayramî-Melâmîleri, Alevî-Bektaşî zümreler ve kısmi de olsa bu tür etkiler taşıyan Halvetîler arasında aramak çok da mantıksız değildir. Ancak bunlardan Alevî-Bektaşî zümrelerinin daha ağır bastığını Çelebi Sultan'a ait kasidenin son beytini müteâkiben düşülen: "Hâdim-i şer'-i Resûl-i Kibriyâ/ Mahrem-i sırr-ı kelâm-ı *hel etâ*/ Dâ'î vü râzî mine'l-gafûr/ Çelebi Sultân dâ'î-yi bî-riyâ"¹⁹ kaydındaki *hel etâ*ya istinâden düşünebiliriz.²⁰

Çelebi Sultan'a ait kasideyi içeren ikinci yazma eser ise Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi 233'te kayıtlıdır. Neredeyse her bir yaprağı Alevî-Bektaşî zümrelerin risale, şiir ve ritüellerini içeren yazmanın 199b-201a yaprakları arasında geçen kaside "Çelebi Sultân Mehmed fermâyed" başlığıyla verilip son beytin hemen ardından "hû dost" diye bit-

¹⁷ Abdullah Uçar'ın bir şiir mecmuasından aktardığı bilgiler, eserlerin içerik dökümlerinin şairler hakkında tahmini bir çerçeve çizilebilir için elverişli olduğu noktasında kullanışlı bir örnek sunmaktadır. Uçar'ın belirttiğine göre 32 yapraklık bu mecmuada 9 farklı şair ve 71 gazel mevcuttur. Dokuz şairin beşi Bektaşî, ikisi Hurûfî ve biri de Halvetî'dir; birininse aidiyeti tespit edilememiştir. Bu bilgi dâhilinde mecmuanın en az 3/4'ünü *aynı meşrepteki şairlerin* oluşturduğunu söylemek mümkündür. Abdullah Uçar, "Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Bölümü K280 Numaralı Şiir Mecmuası", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 4.

¹⁸ Bahsi geçen metinlerin yazmada sıralanışı şöyledir: Beşâret-nâme Risâle-yi Refî'î Efendi (200b-222a); Ez-makâlât-ı Eşrefzâde (235a-236b); Hüve'l-ayn hâzâ risâle-yi şerîf esrârü'l-ârifin min-makâlât-ı Nizâmîzâde Seyyid Seyfullâh Efendi (236b-240b); Kasîde-yi Hazret-i Vahdetî Efendi (241a-241b); Kasîde-yi Çelebi Sultân (242a-243a).

¹⁹ Manzum olarak kaleme alınan bu kaydın son iki mısraında vezin aksamaktadır.

²⁰ (Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 185), 243a. Bu kayıttaki geçen "hel etâ" ayetinin özellikle Alevî-Bektaşî gruplar arasında yaygın şekilde Hz. Ali için kullanıldığı düşünülecek olursa Çelebi Sultan'ın "hel etâ" sırrının mahremi olarak nitelenmesi bu gruplarla arasında organik bir bağ olabileceğini düşündürmektedir. *Hel etâ*'nın Alevî-Bektaşî literatüründeki önemi ve yaygınlığına dair bir kaynak için bk. Emel Şimşek, "Türkiye'de Alevilik - Bektaşîlikle İlgili Hazırlanan Sözlükleri Eleştirel Okuma Denemesi", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2021), 82.

784 | Oğuzhan Şahin. Heterodoks Süfler Arasında Meçhul Bir İsmi Sürmek...

mektedir. Galata Mevlevihanesi 233'te kayıtlı bu nüshanın muhteva olarak Alevî-Bektaşî literatürüne dair metinler içermesi Çelebi Sultan'ın Alevî-Bektaşî zümreler arasındaki popüleriğine ikinci bir delil olarak düşünülebilir.²¹

Üçüncü ve son olarak ise Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli kasidesi "Kasîde-i Su'âlât-ı İlm-i Ledünnî li-Çelebi Sultân Mehmed Han rahmetullâhi te'âlâ" başlığıyla Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu (AEArb) 4341'de kayıtlı yazmanın 71b ve 73a-74a yapraklarında bulunmaktadır. Bu mecmuada kullanılan hat ta'lik olmasına rağmen *nedür* redifli şiir farklı bir hat (nesih) ile yazmanın boş yapraklarına muhtemelen sonradan eklenmiştir. Zira kaside, mecmuanın 71b'sinde başlamasına rağmen 72a ve 72b ile değil 73a-74a ile devam etmektedir. 72a ve 72b'de ise farklı metinler (72a dört beyit, 72b'de ise Gazi Giray'ın bir gazeli) bulunmaktadır ki bu metinlerde kullanılan hat Çelebi Sultan'ın kasidesindeki hattan farklıdır. Muhtemelen 71b ile başlayan kaside 72a ve 72b dolu olduğu için 73a-74a ile devam etmek zorunda kalmıştır. Mecmuadaki Gazi Giray ve Sultan II. Selim'in şiirleri nedeniyle olsa gerek *nedür* redifli kasideyi yazan kişi Çelebi Sultan ibaresini Çelebi Mehmed olarak yorumlamıştır. Bu mecmuanın muhtevasından yola çıkarak Çelebi Sultan'ı Çelebi Mehmed olarak düşünebilmek kolay değildir.

Neticede ilk iki yazmanın muhtevasından hareketle Çelebi Sultan'ın Bayramî-Melâmîleri ile Alevî-Bektaşî zümreler arasında popüler olduğunu, ayrıca bu iki zümreye bazı Halvetîleri de eklemek gerektiğini belirtmeli ve tüm bu zümreler arasında başarıyla nüfuz etmiş Hurûfleri unutmamalıyız. Çelebi Sultan'ın bu zümreler arasında anılmasını/popüler olmasını kendisinin de o zümrelerin bir parçası olması şeklinde değerlendirmek mümkündür.

3. Çelebi Sultan'ı Hurûfler Arasında Aramak

Bu başlık altında meşreben heterodoks süfler arasında popüler olduğunu düşündüğümüz Çelebi Sultan'ın kim olabileceğine dair bir isim üzerinde daha durmak istiyoruz. Çelebi Sultan'a ait *nedür* redifli kasidenin:

Dünyede nedür misâli Hakk ile söyleşmenün

Hem dahî cennet nedür yâ kasr-ı tûbâsı nedür

beytinde geçen *misâli* lafzı, aynı zamanda mahlas olarak Misâlî şeklinde de okunmaya elverişli olduğundan, kasidenin Hurûfî şairlerden Misâlî'ye ait olma ihtimali ortaya çıkmaktadır.²² Ancak kasidenin bulunduğu yazmalarda, Misâlî'nin mahlas olduğunu göstermek için kelimeyi kırmızı (surh) ile yazma yahut da üstünü çizme gibi bir yola gidilmemiştir. Fakat bu basit veriden hareketle *nedür* redifli kasidenin kesin olarak Misâlî'ye ait olmadığı iddia edilemez. Zira kasidede mahlas olarak Misâlî gibi Çelebi Sultan da vurgulanmamıştır.²³

Bahsi geçen kasidenin Misâlî'ye aidiyeti hakkında net bir şey söylemek için başka delillere ihtiyaç olduğu ortadadır ki *Misâlî Divanı* bunlardan biridir. *Divan*'ın bir neşrine göre Çelebi Sultan'a atfedilen *nedür* redifli kaside 47 beyit şeklinde *Misâlî Divan*'ında yer almakta olup bu metin, bazı nüsha farkları haricinde Çelebi Sultan'a mal edilenle aynıdır.²⁴ Fakat *Misâlî Divanı*'nı neşreden Deva Güneş'in belirttiğine göre *nedür* redifli bu kaside *Divan*'ın sa-

²¹ Yazmanın muhtevasına dair birkaç örnek şöyledir: Hâzâ Delîl-i Budalâ Pend-nâme-yi Kaygusuz; Te'lif-i Abdâl Mûsâ Sultân, Çeşitli Tercemânlar (Tercemân-ı Misâfir, Tercemân-ı Şerbet, Çerâğ Tercemânı vs.), Hâzâ Erkân-ı Sultân Abdâl Mûsâ, Ta'rîf kerdan-i nâd-ı Alî kerremallâhu vechehû, Hâzâ Manzûmât-ı Dervîş Ahmed, Der-beyân-ı Hünkâr Hâcî Bektaş-ı Velî, Hâzâ Kitâbu Vücûd-nâme vs.

²² Misâlî lafzının kasidede geçtiği tek beyit bu olmayıp, *Var mıdır âyâ cihânda hiç tecelliden nişân // Vahy-i Cibrîl'ün misâli/Misâlî hem Mesîhâsı nedür* beytinde de geçmektedir.

²³ Çelebi Sultan mahlası bu dört yazmadan sadece Galata Mevlevihanesi'nde kayıtlı olanda üstü çizilmek suretiyle vurgulanmıştır. Ancak orada da mahlas *Çelebi Sultân Mehmed* şeklindedir ve bu haliyle kasidenin veznine uymamaktadır.

²⁴ İlgili neşir ve kaside için bk. Deva Güneş, *Misâlî Divânı: İnceleme-Metin* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 86-91.

dece iki nüshasında bulunmaktadır. Üstelik bu iki nüsha da istinsah yılı bakımından müelliften epeyce sonradır. Bunlardan Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 1024/2 numarada kayıtlı nüsha 1893, Kütahya Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi 24233'te kayıtlı nüshaysa 1901'de istinsah edilmiştir.²⁵ *Misâli Divanı*'nın tarih bakımından eski nüshalarında bu kaside mevcut değildir.²⁶ Bu da kasidenin divana sonradan eklenme ihtimalini ortaya çıkardığından *nedür* redifli kasidenin *Misâli*'ye aidiyetine dair şüpheler uyandırmaktadır. Bunun dışında *nedür* redifli kasidenin *Misâli*'ye aidiyetine dair şüpheleri artıran birkaç husus daha söz konusudur. Öncelikle divandaki kasidelere göz atıldığında Hurûfî şair *Misâli*'nin mahlası, *Divan*'da kasidelerin uzunluğuna bakmaksızın genelde son beyitte kullanılmışken bu kasidede mahlas sondan yedinci beyitte (41'inci beyit) kullanılmıştır. Bir diğer dikkat çekici husus ise kasidede *Misâli* mahlasıyla Çelebi Sultan mahlasının aynı anda kullanılmış olmasıdır.²⁷ Kanatimizce bahsi geçen tüm bu hususlar kasidenin *Misâli*'ye ait olma ihtimalini epeyce zayıflatmaktadır. Fakat vurguladığımız bu hususları bir kenara bırakıp da divana odaklandığımızda, üzerinde durduğumuz kaside ile aynı redif, kafiye ve edâda *Misâli*'ye ait iki şiir daha olduğu görülecektir.²⁸ Bu şiirlerdeki imgelerle Çelebi Sultan'a ait kaside arasında Hurûfîlik imgeleri açısından da ortaklıklar vardır. Dolayısıyla ya *Misâli Divanı*'ndaki bu şiirler sebebiyle Çelebi Sultan'a ait kaside *Misâli*'ye mâl edilmiş ya da normalde de *Misâli*'ye ait olan bu kaside Çelebi Sultan adına kayıtlı, bilmediğimiz benzeri bir metinle birleştirilmiştir. Belki bu şekilde başka ihtimaller daha sıralanabilir, ama kördüğüm halini alan bu meselenin çözümü hiç de kolay değildir.

Misâli'nin *nedür*redifli şiirleri dışında Nesîmî, Usûlî ve Rusûhî gibi şairlerin de benzeri şiirleri vardır.²⁹ Bu isimlerden özellikle Nesîmî'nin gazeli dikkat çekici olup ilk beyti nere-deyse Çelebi Sultan'a ait kasidenin *ilk iki beytiyle* aynıdır.³⁰ Dikkat çekici bir diğer nokta ise

²⁵ Güneş, *Misâli Divânı: İnceleme-Metin*, 54-56. Kütahya'daki nüshanın temini hususunda yardımlarını gördüğüm Bahadır Kurt'a teşekkür ederim.

²⁶ Söz gelişi divanın -istinsah tarihi tartışmalı da olsa- eski nüshalarından kabul edilen Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum Eserler 390'da kayıtlı nüshada ve Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 2636 numarada kayıtlı istinsah yılı 1003 (1594-95) olan nüshada *nedür* redifli kaside yoktur. Ali Emîrî 390'daki nüshanın istinsah yılı ile ilgili malumat için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973) 77-78, 121-123. Yazma Bağışlar 2636 numaradaki nüsha esas alınarak hazırlanan *Misâli* divanın diğer bir neşri için bk. Mehmet Dede, *Divân-ı Gül Baba ve Transkripsiyonlu Metni* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

²⁷ Bu iki mahlas, Kütahya Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesindeki nüshada şöyle geçmektedir:

*Dünyada nedür Misâli Hakkıla söyleşmenün
Hem dahı cennet de nedür (ü) kasr u tûbâsı nedür
Ey ma'ârifden habersiz câhilân-ı har-sıfat
Yâ tahâret kaç bölükdür şikk-ı zîbâsı nedür
Çelebi Sultân idüp keşf-i hakâyık sırrını
İlm-i Hakda dört kitâbun söyle ma'nâsı nedür*

Misâli Divanı (Kütahya: Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi, 24233).

²⁸ Söz konusu şiirlerin matlaları şöyledir: *Âdemi fehm eyledünse ilmü'l-esmâsı nedür/ Yetmiş iki inbi-satından müsemâmâsı nedür. Misâli Divanı* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 390), 66a. *Tanı-mışsan ger Haki ism ü müsemâmâsı nedür/ Yâ bu ismullâh içinde Fazl-ı zîbâsı nedür. Misâli Divanı* (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 390), 65b. Ayrıca yine aynı üslûpta, *Âdemi fehm eyledünse alleme'l-esmâ nedür/ Hikmet-i muhkem rumûz-ı pâ vü çâ jâ gâ nedür. Misâli Divanı* (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 390), 67a.

²⁹ Nesîmî'nin bu bağlamdaki şiirleri için bk. Hüseyin Ayan, *Nesîmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002), 1/305, 333, 389, 390. Usûlî için bk. Mustafa İsen, *Usûlî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 123.

³⁰ Çelebi Sultan'a ait kasidenin:

*Ey bilen Hakk'un kelâmın evvel esmâsı nedür
Evvel esmâsın bilürsen söyle ma'nâsı nedür
Kangı ismi ile kaldı Hak tecellî 'âleme
Yâ ol ismiyle murâd olan müsemâmâsı nedür*

Çelebi Sultan mahlaslı kasidenin ilk iki beytinde ele alınan "isim-müsemmâ" meselesinin özellikle Hurûfî şairler tarafından yaygın bir imge olarak kullanılmasıdır.³¹ Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli kasidesinde "küntü kenz, miraç, meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi, ilm-i ledün, kelime-i tevhid, kelime-i şehâdet" gibi Hurûfîlikle bağdaştırılabilecek konular olmasına rağmen bu yazıda isim-müsemmânın tercih edilme nedeni, bu remzin gerek Nesîmî, Misâlî gibi Hurûfîlik dâîleri, gerekse vahdet-i mevcûda meyyal Oğlan Şeyh gibi Bayramî-Melâmîleri tarafından yaygınca benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu zümrelerin isim-müsemmâ meselesini ele alış tarzlarının ortaya konması Çelebi Sultan profili ile bunlar arasında bir benzerlik kurulup kurulamayacağı noktasında bizlere fikir verecektir.

4. Heterodoks Sûflerin Nazarında İsim ve Müsemmâ

Hakk'ın isim ve sıfatlarının zât yahut müsemmâyla aynılığı özellikle heterodoks sûfler arasında yaygın bir şekilde dile getirilmiştir. Kanaatimizce bu temanın bu derece baskın şekilde işlenmesinde Hurûfîlik tesiri ve müfrit bir vahdet-i vücûd anlayışı etkili olmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla isim (esmâ) ve müsemmâ meselesi sistemli olarak başta Hurûfî şairler olmak üzere Bayramî-Melâmîleri, Alevî-Bektaşîler ve kısmen de olsa bazı Halvetîler tarafından şiire taşınmıştır.³² Bu sebeple bu remzin ne anlama geldiği sorusuna da sadece bu zümreler üzerinden cevap verilmeye çalışılacaktır. Hurûfîlerin isim ve müsemmâ konusuna bakışlarına geçmeden önce Çelebi Sultan'a mal edilen kasidenin:

Ey bilen Hakk'un kelâmın evvel esmâsı nedür
Evvel esmâsın bilürsen söyle ma'nâsı nedür
Kangı ismi ile kıldı Hak tecellî 'âleme
Yâ ol ismiyle murâd olan müsemmâsı nedür

beyitlerini sûflerin yaygın şekilde benimsediği vahdet-i vücûd nazariyesi ve Bayramî-Melâmî doktrini açısından yorumlamak faydalı olacaktır.

Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli kasidesini şerh eden Halvetiyye'den Âyînezâde bu iki beyti; Cenâb-ı Hakk'ın, manası tefsir kitaplarında yazılı doksan dokuz ismi olduğu ve Hakk'ın

şeklindeki iki beyit Nesîmî'de:

İy bilen Hakkun sıfâtın sırr-ı esmâsı nedür
Yâ bu esmâdan murâd olan müsemmâsı nedür

biçiminde geçmekte olup birkaç lafız dışında neredeyse aralarında bir fark yoktur. Fakat Nesîmî divanındaki bu gazelin de Nesîmî'ye aidiyeti konusunda pürüzler vardır. Hüseyin Ayan'ın aktardığına göre bu gazel, Nesîmî divanının sadece bir nüshasında bulunmaktadır. bk. Ayan, *Nesîmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, 389. İlavde olarak aynı gazel, *Câmi'ül-Me'ânî* de Halîfî mahlasıyla Diyarbakırlı Halîfî'ye (öl. 1485) de nispet edilmiştir. Bu gazel dışında aynı mecmuada Nesîmî'nin birkaç gazeli daha Halîfî adına kaydedilmiştir. Dolayısıyla bu gazelin Nesîmî ya da Halîfî'ye aidiyeti konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir. Gazelin Halîfî mahlasıyla *Câmi'ül-Me'ânî*deki şekli için bk. Muharrem Ergin, "Câmi-ül-Me'ânî'deki Türkçe Şiirler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (1949), 546. Bu makalede bahsi geçen gazelin şairine atıf yapılırken bir karışıklığa meydan vermemek için sadece *Nesîmî* ismi tercih edilmiştir. Bunların haricinde *nedür* redifli kasidenin bazı mısraları da Nesîmî divanındaki bazı dizeleri çağrıştırmaktadır:

Küfr ü İmân kahr u lutfun illeti ma'nide bir (Çelebi Sultan)
Kahr u lutfun illeti ma'nide vâhiddür velî (Ayan, *Nesîmî*, G. 39/8)
Yâ bu halkun yok yire bu kurî gavgâsı nedür (Çelebi Sultan)
Yâ bu mevcûdâtun ara yirde gavgâsı nedür (Ayan, *Nesîmî*, G. 169/8)

³¹ İsim-müsemmâ remzinin Hurûfîler arasındaki yaygınlığına dair benzeri bir vurgu için bk. Rıza Yıldırım, "Abdallar, Akıncılar, Bektaşîlik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemini'nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar", *Bellefen* 75/72 (2011), 56-58.

³² Bu bağlamdaki bazı örnekler için bk. Ayan, *Nesîmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, 166 (105'inci beyt), 256 (8'inci beyt), 325 (3'üncü beyt). Usûlî divanında isim ve müsemmânın geçtiği yerler için bk. İsen, *Usûlî Divanı*, 142 (2'nci beyt), 91 (5'inci bent).

âleme bu isimlerden “Nûr” ismiyle tecellî eylediğini belirtmek suretiyle şerh ediyor.³³ İlyas Çelebi’nin vurguladığı üzere, kelâmcılar tarafından aynılık-gayrılık bağlamında tartışılan isim ile müsemâm meselesine sûfler “isim ve müsemâmın aynılığı” ilkesinden hareketle iki boyuttan yaklaşıyor: İlk olarak İlâhî isimler ile âlemin ademden vücûda yani yokluktan varlık sahnesine geçmeleri, ikinci olarak ise İlâhî isimlerin ontolojik ve semantik yönleri yanında ahlâkî yönlerinin de bulunuyor olması ve kulun bu isimler vasıtasıyla İlâhî ahlâkla ahlâklanıp vuslata erebileceğinin kabul edilmesi.³⁴ İlk boyutun vahdet-i vücûdca sûfler, ikincinin ise şühûdî tevhidî (fenâyı) benimseyenlerle ilgili olduğu açıktır. Bunun dışında Çelebi Sultan’ın kasidesinin ilk beytinde geçen *evvel esmâsı* ifadesinden İlâhî isimlerin birbirinden üstün olup olmamaları konusuna da işaret vardır.³⁵ Vahdet-i vücûdca sûflere göre İlâhî isimler arasında bir derecelendirme yapmak mümkün olup İlâhî isimlerin anası (yahut imamı) olarak yedi isimden bahsedilebilir. Bu yedi isimden İbn Arabî’ye göre *Hayy*, Abdürrezzâk-ı Kâşânî’ye göre ise *Alim* ismi en öndedir.³⁶ Bu iki ismin haricinde İbn Arabî’ye göre bütün isimleri ihtiva eden yüce bir isim daha vardır ki bu da Rahmân ismidir. Rahmân ismi, İbn Arabî sistematiğinde, kullara acıma ve merhamet etmeden ziyade *eşyayı mevcûd kılma, onlara varlık verme* anlamıyla ontolojik boyutta kullanılmaktadır.³⁷

Âyînezâde’nin, ism-i Nûr’un müsemâmına dair söylediği, “*Müsemâm-yı ism-i Nûr (...)* kendi bi’z-zât zâhir ü nümâyân olup gayrıyı mevcûd u ayân kılmakdur.”³⁸ şeklindeki sözler vahdet-i vücûdun bakış açısıyla uyumludur. İzutsu’nun belirttiğine göre İbn Arabî, isim ve müsemâmın bir yönden aynı, fakat başka bir yönden ise gayrı (farklı) olduğunu söylemektedir. Tecellî bakımından her İlâhî isim, Hakk’ın özel bir vechesi ya da sûretidir. Bu anlamda her isim Zât ile özdeştir. Başka bir deyişle bütün İlâhî isimler, tek olan Hakk’ın âleme olan nisbetleri olup bu yönden hepsi de İlâhî tecellî’nin sebep olduğu çeşitli özel bağıntılar açısından müşâhede edilen İlâhî Zât’tır. Bunun haricinde İlâhî isimler ima ettikleri Zât’a bağlı olmaksızın da bizâtihtî göz önüne alınabilirler. Başka bir ifadeyle bunlara bağımsız sıfatlar gözü ile de bakmak mümkündür. Bu türlü bakıldığında her isim, kendisini diğer isimlerden farklı kılan kendi hakikatine sahiptir. Bu itibarla da bir isim, müsemâmından gayrı olmuş olur. İzutsu’nun vurguladığına göre İbn Arabî’nin bu ifadeleri Ebu’l-Kasım bin Kussî’ye dayanmaktadır ki Kussî’nin bu bağlamdaki sözleri kısaca şöyle özetlenebilir: İsim, Zât yönünden müsemâmı ile aynı, fakat kendi husûsî manası ile müsemâmından farklıdır.³⁹ Vahdet-i vücûda göre İlâhî isimlerin tecellîgâhı olmaları hasebiyle *insan ve âlem* Hakk’ın bir sûreti/gölgesi olarak telakkî edilir, yaratıcının İlâhî isimleri müsemâmın (Zât’ın) gayrı olmadığına göre İlâhî tecelli de Zât’tan ayrı düşünülemez.

Yukarıda Çelebi Sultan tartışmalarında ismini zikrettiğimiz Bayramî-Melâmîlerinden İsmâîl-i Maşûkî’nin katı bir hulûl/panteizm hissi veren aşağıdaki beyti, insanı Hakk’ın “İlâhî

³³ Taştan, “Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultan”, 635.

³⁴ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemâm Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 114; İlyas Çelebi, “İsim-Müsemâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 550.

³⁵ Bizi böyle bir fikre sevk eden eimme-i esmâ, ümmehâtü’l-esmâ, esmâ-i zâtiyye, mefâtihtü’l-gayb ve eimme-i seb’a gibi kavramlarla anılan bu yedi ana ismin esmâ-i evveliyye olarak da anılmasıdır. bk. Abdurrahim Alkış, “Vahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Sebâ (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü’l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk’ın Sayısız İsimleri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (2010), 239. Bu noktada beyitte geçen [*Hakk’ın*] *evvel esmâsı* tabiriyle *esmâ-i evveliyyenin* kastedilmesi mümkündür.

³⁶ Alkış, “Vahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Sebâ”, 233; Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsî’l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 197-198.

³⁷ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. baskı, 2005), 163-164.

³⁸ Âyînezâde, *Şerh-i Manzûme-i Su’âlât-ı Çelebi Sultân*, 8a.

³⁹ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 141-142.

788 | Oğuzhan Şahin. Heterodoks Süfler Arasında Meçhul Bir İsmi Sürmek...

isimlerinden biri” olarak tarif ederek -isim ile müsemmanın aynılığı ilkesinden hareketle- onu doğrudan Zât ile bütünleştirmektedir:

Kamu eşyâ egerçi kim haber virür cemâlünden

*Velfî insân olan ismün nişân virür müsemmadan*⁴⁰

Ancak Oğlan Şeyh'in bu beytinde geçen insanın Hakk'ın müsemması olmasıyla neyi kastettiğini kestirmek zordur. Acaba burada vurgulanan -Ahmet Yaşar Ocak'ın tespit ettiği üzere, Oğlan Şeyh ve birçok Bayramî-Melâmîsinin fikrî altyapılarında yattığı düşünülen- vahdet-i mevcûdçu bir eğilim midir, yoksa vahdet-i vücûd öğretisine mi gönderme yapılmıştır? Şayet burada mevzu bahis olan vahdet-i vücûdta “insan”ın, Hakk'ın İlâhî bir ismi gibi tesmiyesindeki mantık, onun Hakk'ın esmâ-i İlâhîsinin mazharı olması üzerinedir. Bu bağlamda insanın Hak'la münasebeti doğrudan Zât'la değil, İlâhî isimler yani ulûhiyyet makamıyadır. Dolayısıyla İlâhî isimlerin tecelligâhı olan “insan”ın müsemması da yaratıcının zâtına dair hiçbir bilgi ve tasavvurun olmadığı ehadiyyet makamı değil, İlâhî isimler makamı olan vâhidîyettir. Oğlan Şeyh'in:

Velfî insân olan ismün nişân virür müsemmadan

mısraı, İzutsu'nun, “*İlâhî isimler, aslına bakılacak olursa, Müsemmadan başka bir şey değildir.*”⁴¹ şeklindeki vurgusundan hareketle düşünülecek olursa, mısradaki geçen müsemmanın *sırf Zât* mertebesi olan ehadiyyet olmayıp İlâhî isimler mertebesi olan *ulûhiyyete* ilgili olduğu anlaşılacaktır. Lâkin Oğlan Şeyh'in isim ve müsemma konusunu ele alan yukarıdaki beytini Bayramî Melâmîlerinde bariz bir etkisinden bahsedilen Hurûflük bağlamında da düşünmek gereklidir. Zira Maşûkî'nin:

*Ayn-ı Hak oldu vücûdum kaçma ey Hak sûreti*⁴²

şeklindeki mısraı ile Hurûfî bir şairin:

*Men Hak şudem Hak ayn-ı men her dü yekî der-în beden*⁴³

şeklindeki mısraı; Oğlan Şeyh'in insanı Hakk'ın ismi olarak gören beyti ile Hurûflerinin her varlığı Allah'ın bir ismi olarak görüp, İlâhî kelimelerin [yani 32 harf ya da esmâ-i küll'ün] tamamının mazharı olması hasebiyle insanı ism-i a'zam olarak görmeleri arasındaki benzerlik çok açıktır.⁴⁴

İsmâîl-i Maşûkî'nin, “*Velfî insân olan ismün nişân virür müsemmadan*” mısraının neredeyse aynısı Bayramî-Melâmîlerinden Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi'de de görülmektedir.

Hak der ki kenz-i mahtiyem âlemde pinhân olmuşam

Zâtım münezzehdir velfî ismimle insân olmuşam

şeklindeki bu beytin Maşûkî'den en bariz farkı “kâilinin” Hak olması ve yaratıcının zâtının tenzih edilmesidir.⁴⁵ Oğlan Şeyh'in farklı bir beyti olan, “*Velfî insân gibi mazhar olmaz zâtına hergiz/ Kî anı sûretin üzre çü halk itdün idüp ihsân*”⁴⁶ beytinde ise insanın doğrudan zât'ın mazharı olması ele alınmış ve Hakk'ın zâtı tenzih edilme gereği duyulmamıştır.

Vahdet-i vücûdda insanı kıymetli kılan onun Vücûd-ı Mutlak'ın bütün esmâsını kendisinde toplaması iken, Oğlan Şeyh'te “insân” doğrudan Hakk'ın ismi olarak tasvir edilmiştir. İnsanın Hakk'ın ismi olarak sunulmasının Hurûfî literatüründe bir karşılığı vardır. Hurûflere

⁴⁰ *Mecmua* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 800), 74a; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 51.

⁴¹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 162.

⁴² Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 53.

⁴³ Ben Hak oldum, Hak aynı ben. Her ikisi bu bedende bir oldu. bk. Fatih Usluer, *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2009), 242.

⁴⁴ Usluer, *Hurufîlik*, 256.

⁴⁵ Beyit için bk. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 106.

⁴⁶ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 52.

göre Hakk'ın zâtının ismi tıpkı zâtı gibi ezeli olan "Allâh" lafzı olup beş harftir. (ﻩ ﻟ ﻟ ﻟ ﻟ ﻟ) harflerinden meydana gelen bu beş harfin inbisâtından 14 harf ortaya çıkmaktadır ki bu 14 harf, Âdem'in yüzündeki hatlar adedince. İnsanın (Âdem'in) yüzündeki hatlarla Allâh lafzının eşit olması yaratıcının ismi olan "insân"ın müsemâdan, yani zât'ının ismi olan Allah'tan ayrı olmadığını göstergesidir. Aynı bakış açısıyla Maşûkî'nin:

Ki anı sûretin üzre çü halk itdün idüp ihsân

mısraını da Hurûfî literatürüne göre değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda, bu mısraın mazmunu olan, "Allah, Âdem'i kendi sûreti üzerine yarattı." hadisini Nesîmî'nin, *Mukaddimetü'l-Hakâyık*'ında ele alış tarzı Oğlan Şeyh'in beytinde vurgulanan *Allah'ın insanı kendi sûreti üzerine yaratması* mevzusuna ışık tutmaktadır. Nesîmî'nin belirttiğine göre Hakk'ın zâtının ismi Allâh'tır ve bu isim zâtın aynıdır. Allâh ismi *elif, lâm, lâm, elif, he (hî)* olmak üzere beş harftir. Bu beş harfin inbisâtı on dört harftir. Allah lafzının esâsı olan bu on dört harf aynı zamanda Kur'ân'daki on dört mukatta'ât harfinin ve Âdem'in yüzündeki on dört kitâbet-i vech-i kerîmin yani 14 hattın sayısı kadardır. Dolayısıyla Âdem (yani insan) Allah lafzındaki 14 harf üzerine yaratılmıştır.⁴⁷ İsmâil-i Maşûkî'nin bu beytinin basitçe Hurûfluk ıstılahına göre yorumu böyledir, fakat Oğlan Şeyh'in bunları kastedip etmediğine karar vermek zordur. Benzeri şekilde Çelebi Sultan'ın kasidesindeki:

Küntü kenzün sırrını keşf itdi yine âleme

Bildi çün ilm-i ledünni Hızr u Mûsâsı nedür

beytinde geçen *küntü kenzî* ne şekilde yorumlamak gerekir? Acaba beyitte *küntü kenzî*'nin vahdet-i vücûdu yorumu mu yoksa Hurûfî literatürüne göre tevili mi kastedilmiştir?⁴⁸ Bundan emin olmak çok güçtür. Yine aynı beyitte geçen *ilm-i ledün* ile Kur'ân'da geçen Bilge Kul Hızır'la Hz. Musâ kıssası ve *ilm-i ledünnün* Kur'ânî dayanağı kabul edilen Kehf suresi 65'inci ayete mi işaret vardır, yoksa Hurûflerin *ilm-i ledünniyye-i İlâhî* diye vurguladığı kökeni Fazlullâh'a dayanan *ilm-i tevîl* mi kastedilmiştir? Bunlara ilave olarak Çelebi Sultan'ın kasidesinde geçen:

Ne sebedendür melâ'ik Âdem'e kıldı sücûd

Yâ o demde ol şakî İblîs'ün igvâsı nedür

Nice mi'râc itdi Hazret tâ makâm-ı kurbete

Kâbe kavseynün urucu sırr-ı ednâsı nedür

Kaç bölükdür Âdem aslı kaç rükündür di salât

Rûze vü hacc u zekâtun cümle îmâsı nedür

On iki harfün içinde gizlidir cümle ulûm

Bilmeyen ilm-i ledünni zühd ü takvâsı nedür

Kaç hurûf oldı şehâdet ne sebedendür elif

Lâma mülhak oldı anun sırr-ı ra'nâsı nedür

Ne cihetden gizlüdür yâ noktada cümle ulûm

*On sekiz bin âlem içre nokta hem-pâsı nedür*⁴⁹

beyitlerinin Hurûfluk açısından bir değerinin olduğu ortadadır. Dolayısıyla her ne kadar kaç, kirpik ve saç gibi kolayca anlaşılabilen remizler olmasa da Çelebi Sultan'ın *nedür* redifli kasidesinde kayda değer bir Hurûfluk etkisi söz konusudur. Ancak bu etkinin kasidenin bütün beyitlerinde görüldüğünü söylemek mümkün değildir.⁵⁰

⁴⁷ Fatih Usluer, *Hurufî Metinleri-1* (Ankara: Birleşik Yayınları, 2014), 71. "Allah Âdem'i rahman sureti üzerine yarattı." hadisinin Hurûflere göre tevili için bk. Usluer, *Hurufî Metinleri-1*, 270-271.

⁴⁸ *Kenz-i mahfî* hadisinin Hurûfler nezdindeki tevili için bk. Usluer, *Hurufî Metinleri-1*, 311-312.

⁴⁹ Beyitler için bk. Taştan, "Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultan", 622-624.

⁵⁰ Söz gelişi kasidenin aşağıdaki beyitlerinin cebir, irade, kader ve kesb ile ilgili olduğu açıktır:

Alevî-Bektaşî literatüründe isim-müsemmâ meselesine dair Viranî Abdal risalesinden hareketle basit düzeyde birkaç satırdan sonra Hurûflerin bu konuyu nasıl anladıkları mev-zusuna geçebiliriz. Risalesinde gerek Hurûflik çizgileri gerekse Alevî-Bektaşî motifleri ağır basan Viranî Abdal, isim-müsemmâ konusunu *bismillâh ismullâhdur ve isim müsemmânın aynıdır* sözleriyle ele alıp *Hakk'ın ismi* için A'râf suresi 180'inci ayeti delil göstermektedir. Viranî Abdal'a göre ismin müsemmâsını anlamının yolu besmele'nin bâ'sının altındaki *nokta'yı* anlamaktan geçmektedir. Bu *nokta'nın* kimi işaret ettiğini anlamayan sureten insan olsa da manada hayvandır. İnsanın kendine zulmetmemesi için bismillâh'ın kim olduğunu bil-mesi gereklidir. Risaleye göre Allah'ın ismi demek olan bismillâh'ın müsemmâsı Şâh-ı Velâyet Hz. Ali olup veliyyullâhtır, evvel ü âhir olan odur.⁵¹

4.1. Hurûflerin İsim ve Müsemmâ Meselesine Bakışları

Hurûfler, ilkesel olarak isim ve müsemmânın aynılığını savunmalarına karşın, harfler ile Allah arasında kurdukları bağlantı nedeniyle tenkide uğramıştır. Fazlullah başta olmak üzere birçok Hurûfî, Hak tarafına (yani müsemmâya) giden yolun isimlerden, Hakk'ın zâtına vâkıf olma yolunun da isim ve müsemmânın aynılığını kabul etmekten geçtiğine inanmıştır.⁵² Mîr Şerîf'in risalesinden anladığımızı göre esmâ, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Âdem'e talim ettiği 32 kelime-i İllâhî olup esmâ-i külliyye diye adlandırılmıştır. Bütün eşya (varlık), köken itibarıyla bu 32 kelime yani esmâya dayanır.⁵³ Hurûfî şair Misâlî, mevcûdâtın 32 harfe dayanıp harflerle ayakta durduğunu ve tüm bunların Hak'tan olduğunu şu iki beyitle dile getirmiştir:

Otuz iki harfdür asl-ı cihân

K'olmuş ol eşyâ derûnında nihân

Lîk bunların kıyâmıdır hurûf

Anlarisen Hak'dan oldun feylesof⁵⁴

Ferîşteoğlu, *Hidâyet-nâme*'de, bütün mevcûdâtın esmâ-yı hüsnâdan bir ismin mazharı olup ism-i Rabb'in [besleyip büyüten anlamıyla] eşyâyı (mazharı) perveriş edici olduğunu, bu esmânın aslı ve hakikatının de *sî ve dü* kelime-i ezeli-i İllâhîye dayandığını ve cemî-i esmâ-yı hüsnânın bu *sî ve dü* kelime-i müfreden mürekkeb olduğunu belirtmektedir. Yani *Hidâyet-nâme*'ye göre eşyanın Rabbi (terbiyecisi) esmâdır, esmânın hakikati ise otuz iki kelimedir. Bütün mevcûdâta varlık kazandıran, bütün eşyanın zâhir ve bâtınını kuşatan bu *sî vü dü* keli-medir.⁵⁵ Hurûflik metinlerinden *Beşâret-nâme*'de 32 harfin Hakk'ın sıfatı olup bu 32 harf ol-masa eşyadan bir eser kalmayacağı, "*Ger bered Hak sî vü dü z'eşyâ beder/ Hak nebîned hîc ez-eşyâ eser/ Sî vü dü âmed sıfât-ı Kibriyâ/ Tû zi-sî vü dü nemîbâşî cüdâ*. Eğer Hak, 32 harfi

İlm-i Hakda çünki kâfir idi şeytân-ı la'în
Yâ nedür teklîf-i tâ'at vech-i illâsı nedür
Çünki dîrsen hayr u şerrün hâlûkı Allâh imiş
Biri ikrâr ile gelmiş birinün lâsı nedür
Var mıdur sende irâdet fâ'ili kimdür anun
Devr ider bu nüh felek başında sevdâsı nedür

⁵¹ Usluer, *Hurufî Metinleri-1*, 181-184.

⁵² Bu bağlamda Fazlullâh'ın "*Çün müsemmârâ zi-ismhâ yâftî / Reh be-sûy-ı Hak te'âlâ yâftî*: Müsemmâyı isimlerden bulduğundan Hak teâlâ tarafına giden yolu buldu." (Usluer, *Hurufîlik*, 226) şeklindeki beyti ve Mîr Şerîf'in "İsm u Müsemmâ" risalesindeki şu beyit zikretmeye değerdir: "*Key seved vâkıf be-zât-ı Hak te'âlâ ey peser / Tâ nedânî ismrâ ayn-ı müsemmâ ey peser*: Ey oğul, ismi müsemmânın aynısı bilmezsen Hakk'ın zâtına nasıl vâkıf olursun?" Clement Huart, *Textes persans relatifs a la secte des houroufis: suivis d'une etude sur la religion des houroufis par le docteur Rıza Tevfik* (Leyden-London: E.J. Brill Imprimerie Orientale, 1909), (Tıpkıbasım kısmı, 91); Mîr Şerîf, *Risâle-i İsm [u] Müsemmâ* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça 993), 41a.

⁵³ Huart, *Textes persans relatifs a la secte des houroufis*, (Tıpkıbasım, 91-92); Mîr Şerîf, *Risâle-i İsm [u] Müsemmâ*, 41a.

⁵⁴ Huart, *Textes persans relatifs a la secte des houroufis*, 227.

⁵⁵ Özer Şenödeyici, "Hidâyet-nâme", *Hurufîlik Bilgisi: Ferîşteoğlu Abdülmecid Külliyyatı*, 186-187.

eşyadan kaldırsaydı, eşyadan hiçbir eser görülmezdi. Sıfat-ı Kibriyâ 32'dir, sen 32'den ayrı olamazsın." beyitleriyle vurgulanmıştır.⁵⁶

Çelebi Sultan dışında, divanının birkaç nüshasında Misâlî'ye atfedilen *nedür*redifli kasideinin "*Ey bilen Hakk'ın kelâmın evvel esmâsı nedür/ Evvel esmâsın bilürsen söyle ma'nâsı nedür*" şeklindeki ilk beytinde de *kelâm* ve *esmâ* kavramları dikkat çekicidir. Bu beytin daha iyi kavranabilmesi için Nesîmî'ye ait gösterilen:

İy bilen Hakkun sıfâtın sırr-ı esmâsı nedür

*Yâ bu esmâdan murâd olan müsemmâsı nedür*⁵⁷

beytiyle birlikte değerlendirmekte fayda vardır.⁵⁸ Çelebi Sultan'ın beytindeki *kelâm-esmâ* kavramlarının yerine Nesîmî'nin beytinde *sıfât-esmâ* kullanılmış olsa da Hurûflik literatürü bakımından bunların arasında anlamsal bir fark yoktur. Bu kavramlarla isim-müsemmâ meselesinin diğer bir yönü olan *sıfat-zât* mevzusuna işaret edilmektedir. Bu noktada Nesîmî'nin, *Mukaddimetü'l-Hakâyık*'ında isim-müsemmâ ve sıfat-zât bağlamında söyledikleri konuya açıklık getirmektedir. Buna göre esmâ-i hüsnâ ve gayrıya şâmil olan esmâ-i küll, Hz. Adem'e bizzât Hak tarafından talim edilmiş olup otuz iki kelime-i ezelf-yi ebedîdir. Bu otuz kelime Hak te'âlânın esmâ-i zâtına, sıfatına, sâir eşyâya, kutsal kitaplara ve yine Hak tarafından peygamberlerine verilen cemî'-i ulûma şâmil olup cemî'-i esmânın aslıdır; cemî'-i eşyâ bu otuz iki kelimededen mürekkebdür. Görünürde mevcûdât iki, yani kesret gibi olsa da hakikatte esmânın aslı olan otuz iki kelimeye dayandığından birdir. Bir şeyin fer'i (parçası) aslının, ismi müsemmâsının, sıfatı ise mevsûfunun aynıdır. Kelâm (Allah'ın kelâmı), otuz iki kelime-i ilâhî olup mütekellimin (yani Allah'ın) aynı ve sıfatıdır, gayrıdır diyen küfre girer. Sıfat, zâtın aynıdır ve ondan ayrı düşünülemez. Sıfat mevsûfun aynı olduğundan Hakk'ın kelâm-ı kadîm ve sıfat-ı kadîmi olan otuz iki kelime zât'ın aynıdır. Kelâm-ı kadîm mütekellimin aynı olunca Hak te'âlânın zât-ı kadîmi otuz iki kelimededen ibaret olur. Hak, bütün mevcûdâtı muhit olduğuna (kuşattığına) göre her şeyin ayn u hakikatidir. Dolayısıyla mevcûdât bu otuz iki kelime ile kâimdir, şayet bu otuz iki kelimeyi eşyadan çıkarsan eşyanın vücûdu kalmaz.⁵⁹ Nesîmî, risalesinin ilerleyen satırlarında *kelâma/ kelâm-ı kadîme* açıklık getirerek bunlardan kastın kelime-i kün (kâf ve nûn) olup bütün eşyanın aslının kelime ve kelâmdan ibaret olduğunu şöyle ifade etmektedir:

"Kâf ve nûn Hazret-i Ehadiyyetün kelâm-ı kadîmidür ki Hak te'âlânun aynıdır ve eşyâ kâf ve nûnun aynıdır. Pes lâzım geldi ki cemî'-i eşyâ kelime ve kelâm olalar. Anun için ki eşyânun aslı kelime ve kelâmdur. Sâbit oldu ki fer' aslun aynıdır ve eşyâ kâf ve nûndur."⁶⁰

Şu durumda Çelebi Sultan'ın beytinde geçen "Hakk'ın evvel esmâsı nedir" sorusunun cevabı Hurûfî literatürüne göre esmânın hakikatini oluşturan 32 kelime-yi ilâhî [32 ilâhî hat] olmaktadır. Çelebi Sultan'a ait beyitte geçen "Hakk'ın kelâmı" ve Nesîmî'ye mal edilen beyitteki "Hakk'ın sıfâtı" tabirlerinden ise Hakk'ın kelâm-ı kadîm ve sıfat-ı kadîminin "kün" olduğu; kün'ün eşyâ ve Hak ile aynı olduğu, bunun hakikatinin de yine 32 kelime-yi ilâhî'ye dayanıp bunların birbirinin gayrı olmadığı anlaşılmaktadır. Hurûfîler kelâm'ı oluşturan harflerin Allah'ın sıfatı olup zât'tan ayrılamayacağını da sıklıkla vurgulamıştır. Bu bağlamda Refî'i, Hakk'ın nutkunü (kelâmının) Hakk'ın gayrı olmayıp zât'tan ayrılamayacağını, "Nutk-ı Hak tâlib Hak'ın gayrı değil/ Söyleyenden sözü bil ayrı değil" beytiyle; Misâlî ise *Feyz-nâme*'sinde Hakk'ın kelâmının 28 ve 32 harf olup bunlardan kastın Hak olduğunu, bu harflerin de zâtın sıfatı olduğundan zât'tan ayrı düşünülemeyeceğini:

⁵⁶ Usluer, *Hurufilik*, 235.

⁵⁷ Ayan, *Nesîmî*, G. 169/1.

⁵⁸ Bu beyitlerin imgesel olarak neredeyse aynısı Sürûrî mahlaslı 16'ncı asırda yaşamış Bektaşî bir şairde de görülmektedir. Gazelin isim-müsemmâ temalı matlaı şudur: "*Zâhidâ esmâ-yı küllünün müsemmâ[sı] nedür/ Yâ Hakun aynı müsemmâ olan esmâsı nedür*". bk. Uçar, "Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Bölümü K280 Numaralı Şiir Mecmuası", 6.

⁵⁹ Usluer, *Hurufî Metinleri-1*, 64-65.

⁶⁰ Usluer, *Hurufî Metinleri-1*, 71.

Bist o heşt ve sî o do'dur nutk-ı hak

İkisinden de garaz hakdır be-hak

Bist o heşt ve sî o do'dur râh-ı Zât

Hakka mir'ât oldu ya'ni bu sıfat

Ya'ni bu harf kim sıfatıdır onun

Münfek olmaz ayn-ı Zâtıdır onun⁶¹

beyitleriyle ifade ediyor. Çelebi Sultan'a atfedilen kasidenin:

Kangı ismi ile kaldı Hak tecellî 'âleme

Yâ ol ismiyle murâd olan müsemması nedür

şeklindeki ikinci beyti için de Hurûflik literatürüne göre birkaç şey söylenebilir. Bu bağlamda başta Fazlullah olmak üzere Hurûfler, yaratıcının isminin *Allah* olduğunu vurgulayıp buna delil olarak Tâhâ suresi 14'üncü ayet ile Neml suresi 9'uncu ayeti göstermiştir.⁶² Zira bu ayetlerde yaratıcı kendisine *Allah* demek suretiyle bizzat ismini söylemiştir. Fazlullah'a göre Allah'ın bilinmesinde *Allah* lafzı bir vasıta olmuştur. Şayet Allah kendisine bu ve bunun gibi isim ve sıfatlar vermemiş olsaydı bilinmesi mümkün olmayacaktı. *İsm u Müsemma* risalesine göre ise tıpkı zâtı gibi Allah lafzının kendisi de ezeldir. Çünkü ezeli olan zât'ın isimsiz olması yahut ismini sonradan almış olması kabul edilemez bir durumdur. Netice olarak zât'ın ismi de lafız olarak ezeldir. Allah'tan başka ezeli bir varlık olmadığına göre Allah'ın zâtı ile ismi aynıdır.⁶³ Hurûfî şairlerden Muhîti'nin: "*Ân zât ki ism-i üst Allâh / V'ez-sırr-ı dü-kevn üst âgâh* // O zât ki ismidir Allah. İki cihanın sırrına O'dur âgâh" beyti de zât'ın isminin Allah olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Hurûflere göre Hak âleme zâtı gibi ezeli olan "Allah" ismiyle tecelli etmiştir. Hakk'ın ezelden beri konuştuğu 32 harf de O'nun ilk tecellisi ve suretidir. Bütün eşya, zât olan bir harften zuhur ettiği için Allah tecellilerle âlemi kuşatmıştır.⁶⁴ Literatürde Allah lafzı, yaratıcının zâtının ismi olarak kabul edildiğinden Allah isminin müsemması da 32 kelime-yi ilâhî'nin aynısı olan "zât" olmaktadır.

Sonuç olarak tekrarlayacak olursak Çelebi Sultan'a ait kasidenin ilk iki beytinin mazmunu vahdet-i vücûdulara göre *âlem ve insân*, Bayramî Melâmîlerine göre *insân*, Alevî-Bektaşilere göre *Hız. Ali* ve Hurûflere göre ise *32 hat (harf)* olmalıdır.

⁶¹ Usluer, *Hurufilik*, 230. (Beyitler aktarılırken kitabın imlâsına sadık kalınmıştır.)

⁶² "*Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.*" *Tâhâ*, 14. "*Ey Mûsâ, gerçek şu ki, ben mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ım.*" *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011), en-Neml 27/9.

⁶³ Usluer, *Hurufilik*, 226-227.

⁶⁴ Usluer, *Hurufilik*, 234.

Sonuç

Birincil kaynaklarda kendisine mal edilen bir gazel ve kasidesi dışında hakkında pek bir malumat bulunmayan Çelebi Sultan'ın kim olduğu hususu bu makale çerçevesinde ele alınmış ve aşağıdaki hususlar kayda değer görülmüştür:

1) Çelebi Sultan'a dair ilk iddia, Bayramî-Melâmîlerinin şiir, mektup ve risalelerinden örnekler barındıran Hâlet Efendi 800 numaradaki bir mecmuaya dayanmak suretiyle Abdül-baki Gölpinarlı tarafından dile getirilmiştir. Gölpinarlı, bahsi geçen mecmuadaki bir gazele atılan "min-kelâm-ı Çelebi Sultân" şeklindeki başlıktan yola çıkarak, sûfi şairin Oğlan Şeyh İsmâîl-i Ma'sûkî olduğuna karar vermiştir. Her ne kadar Gölpinarlı, söz konusu gazelin, Eşrefoğlu Rûmî divanında onun adına kayıtlı olduğunu görmüş olsa da bu iddiasından tamamen vazgeçmiş değildir. Şayet Gölpinarlı'nın iddiası doğru kabul edilip Çelebi Sultan'ın Oğlan Şeyh olduğu düşünülecek olursa, Çelebi Sultan'a ait olan 52 beyitlik kaside, Bayramî-Melâmî şeyhinin yeni bir manzumesi olarak literatürde yerini alacaktır.

2) *Gizlidir* redifli bu gazelin Eşrefoğlu'na ait olma ihtimalini ortaya çıkaran en güçlü âmil onun Eşrefoğlu divanında yer almasıdır, ona ait olma ihtimalini zayıflatan iki etkenden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki Eşrefoğlu divanının eski nüshalarında bu gazelin bulunmuyor oluşu, ikincisi ise Hâlet Efendi 800'deki mecmuada yer alan gazelleri dâhil olmak üzere neredeyse bütün şiirlerinde Eşrefoğlu mahlasını kullanan şairin, Hâlet Efendi 800 numaradaki bu gazelde mahlasının bulunmamasıdır. Gazelin Oğlan Şeyh'e aidiyetini güçlendiren en önemli etken ise her ne kadar eldeki birkaç manzumesinde benimsediği bir mahlası tespit edilemeye de *gizlidir* redifli gazelde geçen "Dervîş" lafzının Oğlan Şeyh'e atıfta bulunmasıdır.

3) Kime ait olduğu tartışmalı olan *gizlidir* redifli bu gazel, Hâlet Efendi 800 numaradaki mecmuada Eşrefoğlu Rûmî'nin şiirleriyle Oğlan Şeyh'in manzumelerinin kesişim noktasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu iki şairden birine ait olma ihtimali olduğu gibi Çelebi Sultan diye anılan üçüncü bir kişiye de ait olabilir. Zira, mecmuada tıpkı Eşrefoğlu ve Oğlan Şeyh'in şiirlerinde olduğu gibi Çelebi Sultan için de müstakil bir başlık açılmıştır.

4) Çelebi Sultan'a mal edilen bir diğer metin, *nedür* redifli 52 beyitlik bir kasidedir. Bu kasidenin yer aldığı yazmalar muhteva bakımından incelendiğinde daha çok Alevî-Bektaşî ve Hurûfî zümrelerin metinleriyle iç içe olduğu görülmüştür. Bu yazmaların muhtevasına istinâden Çelebi Sultan'ın heterodoks sûfiler arasında daha popüler olduğu sonucuna varılmıştır.

5) Ayrıca yapılan taramalar sonucu *nedür* redifli bu kasidenin 47 beyit olarak Hurûfî şairlerden Misâlî'nin divanında da geçtiği anlaşılmıştır. Ancak tıpkı Eşrefoğlu Rûmî örneğinde olduğu gibi Misâlî divanının eski nüshalarında da bu kasidenin yer almayıp sadece günümüze yakın birkaç nüshada bulunduğu görülmüştür. Bu durum, kasidenin divana sonradan eklenme olasılığını akla getirdiğinden Çelebi Sultan'ın, Hurûfî şairlerden Misâlî olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

6) *Nedür* redifli kasidenin ilk iki beytinde ele alınan *isim-müsemmâ* meselesinin de daha çok heterodoks sûfiler tarafından kullanıldığı görülmüştür. Özellikle bu remzi Hurûfîlerin gerek manzumeleri gerekse risalelerinde yaygın bir şekilde kullanmaları, Çelebi Sultan'ı heterodoks sûfi grupları -özellikle ya Hurûfî şairler yahut da Hurûflikten etkilenmiş olanlar- arasında aramız gerektiğinin bir göstergesidir. Bununla birlikte Hurûfliğin bazı remizlerini kullanıyor olması Çelebi Sultan'ın illâ ki Hurûfî olduğu anlamına gelmez. Benzeri temalar, Alevî-Bektaşî şairler ve Bayramî-Melâmîleri arasında da yer yer kullanılmaktadır. Fakat Çelebi Sultan'ın kasidesinde Alevî-Bektaşî şairlerde sıkça görülen Hz. Ali ve onun ehl-i beytine duyulan sevginin dile getirilmemiş olması Çelebi Sultan'ı Hurûflere daha çok yaklaştırmaktadır.

7) *Nedür* redifli kasidede göze çarpan Hurûflik remizleri, Çelebi Sultan'ın entelektüelliğine dair de fikir vermektedir. Zira belli bir düzeyde Kur'ân, hadis, teoloji ve hesap bilgisini zorunlu kılan Hurûflik remizlerini alelâde bir kişinin nazma çekmesi kolay değildir.

794 | Oğuzhan Şahin. Heterodoks Sûfler Arasında Meçhul Bir İsmi Sürmek...

Tüm bunlardan sonra eldeki iki metninden gazel olanı Eşrefoğlu Rûmî'nin, kaside olanı ise Misâli'nin divanında geçse de doğruluğu tartışmalı bu verilerden hareketle, Çelebi Sultan'ın Eşrefoğlu, Misâli yahut Oğlan Şeyh olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Çizmeye çalıştığımız bu sanal çerçevedeki en belirgin kare, Çelebi Sultan'ın heterodoks sûflerden olup *isim-müsemmâ* remzi gibi bazı Hurûflük remizlerini kasidesine ustalıkla taşıdığıdır.

Kaynakça

- Alkış, Abdurrahim. "Vaahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Sebâ (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü'l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk'ın Sayısız İsimleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (2010), 233-259.
- Alkış, Abdurrahim. *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Asaf Hâlet Çelebi. *Eşrefoğlu Divânı*. Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. 2 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Âyinezâde Mehmed Şemseddîn-i Sirozî. *Şerh-i Manzûme-i Su'âlât-ı Çelebi Sultân*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 1464/2.
- Cengiz, Muammer. *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ceylan, Ömür. *Bağ Bozumu*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Ceylan, Ömür. *Tasavvufî Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2000, 22/548-551.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-116.
- Dede, Mehmet. *Divân-ı Gül Baba ve Transkripsiyonlu Metni*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Ergin, Muharrem. "Câmi-ül-Me'ânî'deki Türkçe Şiirler". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (1949), 539-569.
- Erünsal, İsmail. *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Eşrefoğlu Rûmî Divanı*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 866.
- Eşrefoğlu Rûmî Divanı*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin 769.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Hurûfluk Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931.
- Güneş, Deva. *Misâlî Divânı: İnceleme-Metin*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Güneş, Mustafa. *Eşrefoğlu Rûmî ve Divânı: İnceleme-Metin*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Hickman, Bill. "On Editing Ottoman Turkish Tekke Poetry". *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 567-584.
- Huart, Clement. *Textes persans relatifs a la secte des houroufis: suivis d'une etude sur la religion des houroufis par le docteur Rıza Tefvik*. Leyden-London: E.J. Brill İmprimerie Orientale, 1909.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. baskı, 2005.
- İsen, Mustafa. *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, AEArb 4341/6.
- İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, 233/20.

796 | Oğuzhan Şahin. Heterodoks Süfler Arasında Meçhul Bir İsmi İzini Sürmek...

İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 185/17.

Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Mecmua. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 800.

Mehmed Amîkî. *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 330/3.

Mîr Şerîf, *Risâle-i İsm [u] Müsemmâ*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça, 993.

Misâli Divanı. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 390.

Misâli Divanı. Kütahya: Kütahya Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi, 24233.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Genişletilmiş 4. Baskı, 2013.

Şahin, Oğuzhan. *İki Süflerin Mücadelesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Şahin, Oğuzhan. "Klasik Metinlerde Övgünün Karakteristiği: Müellif Kendini Nasıl Yüceltir?". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23/45 (2018/2), 81-117.

Şenödeyici, Özer. "Hidâyet-nâme". *Hurufilik Bilgisi: Feriştioğlu Abdülmecid Külliyyatı*. haz. Fatih Usluer vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014)

Şimşek, Emel. "Türkiye'de Alevilik – Bektaşilikle İlgili Hazırlanan Sözlükleri Eleştirel Okuma Denemesi". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2021), 69-95.

Taştan, Erdoğan. "Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin Çelebi Sultan Mehmed'e Atfedilen Şiire Yaptığı Şerh: Şerh-i Manzûme-i Çelebi Sultân". *Divânı Lugati't-Türk'ten Senglah'a Türkçe: Doğumunun 60. Yılında Mustafa S. Kaçalin Armağanı*. haz. Mehmet Ölmez vd. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017, 617-647.

Tek, Abdurrezzak. *Melâmet Risâleleri: Bayrâmî Melâmîliği'ne Dair*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.

Uçar, Abdullah. "Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Bölümü K280 Numaralı Şiir Mecmuası". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 1-18.

Usluer, Fatih. *Hurufî Metinleri-1*, Ankara: Birleşik Yayınları, 2014.

Usluer, Fatih. *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009.

Yıldırım, Rıza. "Abdallar, Akıncılar, Bektaşilik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemînf'nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar". *Bellekten* 75/72 (2011), 51-85.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 797- 822

Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

*The Caravan Has Passed: The Metaphor (Majâz) of the Caravan in Turkish
Şüfî Poetry*

Gülay Karaman

Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı
Associate Professor, Bartın University, Faculty of Letters, Department of Ancient Turkish
Literature
Bartın, Turkey
gkaraman@bartin.edu.tr orcid.org/0000-0003-1575-0229

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 27 November / Kasım 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 797- 822

Cite as / Atıf: Karaman, Gülay. "Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi [*The Caravan Has Passed: The Metaphor (Majâz) of the Caravan in Turkish Şüfî Poetry*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 797- 822.

<https://doi.org/10.18505/cuid.960754>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Caravan Has Passed: The Metaphor (Majâz) of the Caravan in Turkish Şüfî Poetry

Abstract: Through the influence of the religious mystical thought, which interprets the human as a traveler and the world as a destination to settle in and migrate from, numerous connotations as to the road, the passenger as well as the journey have been created in Turkish Şüfî poetry. The caravan, which takes place in poetry as an element of simile (tashbîh) and generally within the framework of metaphor (majâz) is one of these associations. In Şüfî texts, the caravan symbolizes the spiritual journey of the sâlik, who wants to reach the rank (maqâm) of the Perfect Human Being in the footsteps of the leading figures of the religion and Şüfîsm (Taşawwuf). *The caravan has passed*, which is understood as a symbol peculiar to the lore language, looks like a formula of a series of advice that reminds and warns people of the responsibilities they are obliged to fulfill even though life is short and the world is temporary. Being delayed of the unwary traveler when the caravan has passed was used in the sense that the sâlik could not make use of his life, time, and opportunities; and the situation of the person who was left behind and separated from the caravan was generally met with the analogy of a lame donkey. In this study, which is about the caravan as a mystical metaphor (majâz), the survey model, one of the qualitative research methods, was used. The research aims to determine the use of the caravan metaphor (majâz) in the examples of Şüfî poetry and meanings it has gained in Şüfî terminology. For this purpose, the major works written between the 12th and 19th centuries in Turkish Şüfî poetry have been investigated, and the data obtained have been evaluated in the light of the works and views of the leading figures who have been influential on Turkish Şüfî culture and literature. The study, which is thought to contribute to the understanding of the metaphors (majâzs) that Turkish Şüfî poetry is based on is important since it reveals that the usage *the caravan has passed* is one of the common symbols of Şüfîsm (Taşawwuf). As a result of the research, it was found out that the metaphor (majâz) of the caravan has existed in poetry uninterruptedly since the 12th century when Turkish Şüfî literature began to take shape. Although time, place, and persons change, the meanings attributed to the metaphor (majâz) of the caravan are almost the same. Especially in the poems containing advice, the metaphor (majâz) of the caravan was frequently used to guide people and human life was associated with the caravan. In this respect, it can be said that the metaphor (majâz) of the caravan has a traditional usage in Turkish Şüfî poetry. On the other hand, the usage of the caravan metaphor (majâz) in Turkish Şüfî poetry and the usage in Iranian literature show similarity. As a matter of fact, starting with Aḥmed Yesevî (d. 562/1166), many Şüfî poets depicted the same journey in a similar way, and Sa'dî-i Şîrâzî (d. 691/1292) dealt with the same theme in a way that coincided with the narrative and vocabulary of Turkish poets. The fact that the caravan is determined with similar uses in the poems of different societies as a Şüfî symbol shows that the metaphor (majâz) of the caravan has a common usage regarding Şüfîsm (Taşawwuf) in the wide cultural geography of Islam. The metaphor (majâz) of the caravan has a special usage in Turkish Şüfî poetry in the form of *the caravan has passed*. Expressions in the style of *the caravan has passed* which succinctly fit a long adventure into two words, are symbols peculiar to the lore language, and serve as psychological advice in Turkish Şüfî poetry. On the one hand, this symbol deals with the caravan journey in the dimension of truth, on the other hand, it gives metaphorical meanings to the word, referring to the spiritual journey of sâlik. In this sense, *the caravan has passed* is a powerful metaphor (majâz) that warns people to make the best use of the rest of their life, or rather the moment they are in, and it looks like a formula of a series of advice that warns them. The advice in question is closely related to the words *die before you die* and *time is a sharp sword*, often used by the leading figures of religion and mysticism. Therefore, *the caravan has passed* is a kind of contemplation and presents a vivid picture of the journey that takes its source from the social life so that the traveler does not forget that he is on the way by reminding him of death. The advice style is generally dominant in the poems in which the metaphor (majâz) of the caravan is used, especially in the poems describing the caravan's passing and the heedless traveler staying on the road. However, it is obvious that the subject is presented in a lyrical and impressive style, especially in poets such as Aḥmed Yesevî, Yûnus Emre (d. 720/1320 [?]) and Niyâzî-i Mısrî (d. 1105/1694).

Keywords: Turkish Islamic Literature, Turkish Şüfi Poetry, Şüfism (Taşavvuf), Caravan, Metaphor (Majâz) of the Caravan.

Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

Öz: İnsanı bir yolcu, dünyayı konup göçülecek bir menzil olarak yorumlayan dinî tasavvufî düşüncenin de etkisiyle Türk tasavvuf şiirinde yol, yolcu ve yolculukla ilgili sayısız çağrışım oluşmuştur. Bir benzetme unsuru olarak ve genellikle istiare sanatı çerçevesinde şiirde yer alan kervan, bu çağrışımlardan biridir. Kervan, tasavvufî metinlerde din ve tasavvuf büyüklerinin izinde insân-ı kâmil makamına ulaşmak isteyen sâlikin manevi yolculuğunu sembolize etmektedir. İrfani dile has bir remiz olduğu anlaşılan *göçtü kervan*, insana ömrün kısalığı, dünyanın geçiciliği ile birlikte yerine getirmekle mükellef olduğu sorumluluklarını hatırlatan ve onu ikaz eden bir dizi nasihatın formülü görünümündedir. Kervanın göçüp gafil yolcunun yolda kalması; sâlikin ömrünü, zamanını ve fırsatları değerlendirememesi anlamında kullanılmış, geride kalıp kervandan ayrı düşen kişinin durumu genellikle topal merkep benzetmesi ile karşılanmıştır. Tasavvufî bir mecaz olarak kervan istiariesini konu alan bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın amacı, kervan istiariesinin tasavvufî şiir örneklerindeki kullanımını ve şüfi terminolojisinde kazandığı anlamları belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda, Türk tasavvuf şiirinde 12-19. yüzyıllarda kaleme alınmış belli başlı eserler taranmış, elde edilen veriler Türk tasavvuf kültürü ve edebiyatı üzerinde etkili olmuş öncü isimlerin eserleri ve görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiştir. Türk tasavvuf şiirinin dayandığı mecazların anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen çalışma, *göçtü kervan* şeklindeki kullanımların tasavvufun ortak sembollerinden olduğunu ortaya koymasıyla önemlidir. Araştırma sonucunda, Türk tasavvuf edebiyatının şekillenmeye başladığı 12. yüzyıldan günümüze kervan istiariesinin şiirde kesintisiz bir şekilde var olduğu görülmüştür. Zaman, mekân ve şahıslar değişse de kervan istiariesine yüklenen anlamlar hemen hemen aynıdır. Özellikle nasihat içerikli şiirlerde halkı irşad için kervan istiariesi sıklıkla kullanılmış, insan ömrü kervanla ilişkilendirilmiştir. Bu yönüyle kervan istiariesinin Türk tasavvuf şiirinde geleneksel bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Türk tasavvuf şiirinde kervan istiariesinin kullanımı ile İran edebiyatındaki kullanımlar da benzerlik göstermektedir. Nitekim Ahmed Yesevî'den (öl. 562/1166) başlayarak birçok mutasavvıf şair aynı yolculuğu birbirine benzer şekilde tasvir ettikleri gibi Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292) de aynı temayı Türk şairlerin anlatım ve kelime kadrosu ile örtüşecek bir tarzda ele almıştır. Kervanın tasavvufî bir remiz olarak farklı toplumların şiirlerinde benzer kullanımlarla tespit edilmesi, kervan istiariesinin İslâm'ın geniş kültür coğrafyasında tasavvufa dair ortak bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir. Kervan istiariesi, Türk tasavvuf şiirinde *göçtü kervan* şeklinde özel bir kullanıma sahiptir. Uzun bir macerayı veziz bir şekilde iki kelimeye sığdıran *göçtü kervan* tarzındaki ifadeler irfani dile has bir remizdir ve Türk tasavvuf şiirinde psikolojik bir telkin işlevi görmektedir. Bu remiz, bir taraftan hakikat boyutunda kervan yolculuğuna bakarken diğer taraftan söze mecazi anlamlar yükleyerek sâlikin manevi yolculuğuna işaret eder. Bu anlamda *göçtü kervan*, insana geri kalan ömrünü, daha doğrusu içinde bulunduğu anı en iyi şekilde değerlendirmesini ihtar eden güçlü bir mecazdır ve onu ikaz eden bir dizi nasihatın formülü görünümündedir. Söz konusu nasihatler din ve tasavvuf büyüklerinin sıklıkla yer verdikleri *ölmeden önce ölünüz ve vakit, keskin bir kılıçtır* sözleriyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla *göçtü kervan*, bir çeşit tefekkürdür ve yolcuya ölümü hatırlatıp yolda olduğunu unutmaması için kaynağını sosyal hayattan alan canlı bir yolculuk tablosu sunar. Kervan istiariesinin kullanıldığı, özellikle kervanın göçüp gafil yolcunun yolda kalmasını anlatan şiirlerde genellikle nasihat üslûbu hâkimdir. Bununla birlikte özellikle Ahmed Yesevî, Yûnus Emre (öl. 720/1320 [?]) ve Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694) gibi şairlerde konunun lirik ve etkileyici bir üslûpta ortaya koyulduğu görülür.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Türk Tasavvuf Şiiri, Tasavvuf, Kervan, Kervan İstiaresi.

Giriş

“Tenbelim, kervanın içinde geç kalkan biriyim amma vakitli vakitsiz, bütün yolculuklarım da sanadır.” Mevlânâ

Aslı Farsça *kârbân* olup “deve, katır ve eşek katarı”¹ anlamına gelen kervan, *c/karavan(e)* şeklinde birçok Avrupa dilinde de kullanılan bir kelimedir.² *Göktürk Yazıtları*’nda ve İslâmî dönemin ilk eserleri olan *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü lügâti’t-Türk* ve *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde aynı anlama gelen *arkış* ve *argış* kelimeleri kullanılırken³ *Dîvân-ı Hikmet*’te *kervân* kelimesine yer verilmiştir. Osmanlı dönemi edebî metinlerinde ise *kervânın* yanı sıra *kârbân*, *kârubân*, *kârvân*, *kâruvân* ve *kâfile* kelimeleri sıklıkla kullanılmıştır.

Eskiden kara yoluyla bir yerden başka bir yere yük ve yolcu taşıma işi genellikle kervanlarla yapıldığından motorlu taşıtların henüz icat edilmediği ya da yaygınlık kazanmadığı dönemlerde kervanların toplum hayatında önemli bir yeri olduğu muhakkaktır.⁴ Pakalın’ın “Hayatın büyük bir kısmını işgal eden ve bazan maceralarla dolu olan kervan hayatının kahramanlığa, aşka, hasret ve melankoli duygularına mevzu olacak zenginliği vardı.”⁵ sözleriyle hayat ve insan açısından önemini vurguladığı kervan; Köroğlu (öl. [?]), Dadaloğlu (öl. 1285/1868 [?]), Karacaoğlan (öl. [?]), Âşık Ömer (öl. 1119/1707 [?]) gibi halk şairlerinin şiirlerine konu olarak Anadolu insanının hayatında, duygu, düşünce ve hayal dünyasında kalıcı izler bırakmıştır. Yûnus Emre’ye atfedilen meşhur

Ah nice bir uyursun, uyanmaz mısın?

Göçtü kervan, kaldık dağlar başında

Çağrısır tellallar inanmaz mısın?

Göçtü kervan, kaldık dağlar başında

dörtlülüğüyle başlayan *Göçtü kervan, kaldık dağlar başında* nakaratlı ilâhi de bunlardan biridir. Çokça bestelenmiş olan bu ilâhi, günümüzde halk arasında meşhur olduğu gibi ilim ve sanat dünyasında da tanınmakta böylece bin yıllık irfani birikim günümüz insanıyla buluşmaktadır.⁶

Kervanlar sadece yük ve yolcu taşımamış; uzak şehir ve ülkelere dair merakla beklenen haberler, ilginç bilgiler, kültür ve edebiyat da kervanlarla yol almıştır. Bilhassa aşk, hasret, kahramanlık gibi insanı derinden etkileyen yoğun duyguların şiirlere, hikâyelere konu olarak kervanlarla şehirden şehire, ülkeden ülkeye nakledildiği bir gerçektir.

¹ Mütercim Âsim Efendi, *Burhân-ı Katî*, nşr. Mürsel Öztürk - Derya Örs (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2009), “kârbân”, 402.

² Nebi Bozkurt - Ahmet Turan Yüksel, “Kervan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/298.

³ Şerife Yağcı, “Kârbân”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004), 4/59-60.

⁴ Kervanla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Murat Gökhan Dalyan, *Kervan: Kervandan Demiryollarına Kadar Yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkıyalar)* (Ankara: Altınpost Yayınları, 2014).

⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), “kervansaray”, 2/247.

⁶ Günümüz hikâye ve roman yazarlarından Zeki Bulduk ve Caner Çaylak’a ait eserlerin sadece isimleri bile bu ilâhinin yaygın etkisini kanıtlar niteliktedir. bk. Zeki Bulduk, *Göçtü Kervan Kaldık Dağlar Başında* (İstanbul: Birun Yayıncılık, 2001); Caner Çaylak, *Güneş Doğudan Batır Göçtü Kervan Kaldık Dağlar Başında* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020).

Metâ'-ı kelâmum şu gevher misâli

Gider kârbân ile kişver-be-kişver⁷

diyen şair bu gerçeği dile getirmektedir.

“Tecrübelerden yola çıkarak hayatımızdaki şeyleri anlamlandırma durumu”⁸ olarak değerlendirilen metafor, sözü daha etkili ve güçlü bir şekilde ifade etme amacına yönelik olarak edebî metinlerde sanatsal anlatımın temelini oluşturur. Kervan, bu anlamda Türk şiirinde maddi ve manevi her türlü yolculuk, ayrılık, hasret ve acıyı ifade etmeye yarayan güçlü bir metafor ya da klasik Türk edebiyatındaki yaygın kullanımıyla önemli bir istiare olarak temayüz etmektedir.⁹ Kervan yolculuklarının toplumsal hayattaki yerine paralel olarak kervan istiaresi, klasik Türk şiirinde sosyal hayata ait zengin çağrışımlarla birlikte yoğun bir kullanım alanı bulmuştur. Kervan; klasik Türk şiiri geleneğinde yolculuk, ticaret, tabiat tasviri, memdahun övgüsü, aşk, sevgilinin güzellik unsurları, âşıklık hâlleri, işret, din ve tasavvuf başta olmak üzere çok çeşitli konu ve ilgiler etrafında estetik bir kullanım kazanmıştır. Örnek vermek gerekirse Nedîm (öl. 1143/1730) gönlüne hitap ettiği

Hac yollarında meş'ale-i kârbân gibi

Erbâb-ı 'aşk içinde nümâyânsiñ ey göñül¹⁰

beytinde kervanlarla yapılan hac yolculuğuna ve geceleri kervandakilere yol gösteren meş'aleye işaret ederek gönlünü âşıklar topluluğuna rehberlik eden bir kervan meş'alesi olarak değerlendirmiştir. Şeyh Gâlib (öl. 1213/1799) ise

Şemîm-i gül getirir bâğa kârbân-ı bahâr

Sadâ-yı ra'dı derâ-yı peşeng eder meh-tâb¹¹

beytinde bahar mevsimini gül kokusu getiren bir kervana benzetmiştir.

Kervan istiaresi, Türkçenin söz varlığı içerisinde önemli bir yeri olan atasözlerine de girmiştir. *İt ürür kervan yürür, kuş uçmaz kervan geçmez, kervan yolda düzülür, yol bilen kervana katlanmaz* bu anlamda akla ilk gelenlerdir. Bu atasözlerinin irsâl-i mesel sanatı çerçevesinde edebî metinlerde de sıklıkla kullanıldığı görülmür. Bu bağlamda söz gelimi, *it ürür kervan yürür* atasözünün aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, klasik Türk şiirinde daha ziyade rakîb ve ağıyârın söz konusu edildiği beyitlerde kullanıldığı dikkat çekmektedir:

Dil uzadursa rakîb-i bed-likâ

Bu meseldür it ürür kârbân giçer¹²

⁷ Mustafa Erdoğan (nşr.), *Bursalı Rahmî ve Dîvânı* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 55 (Erişim 18 Mart 2021).

⁸ Muhammed Emin Yıldızlı, “Atabetü'l-Hakâyık'ta Ontolojik Metaforlar”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 50 (Aralık 2020), 98.

⁹ Metafor, imge (imaj), simge (sembol), mazmun ve istiare terimlerinin, aralarında önemli farklar olmasına rağmen anlamsal ve işlevsel yakınlıkları sebebiyle filoloji ve sosyal bilimlerin farklı alanlarında yapılan araştırmalarda çoğu zaman aynı ya da benzer işlevlerle kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamda özellikle metafor ve imge terimlerinin kullanımı yaygındır. Bu makalede, Türk İslâm edebiyatı terminolojisine daha uygun olduğu ve bağlamı daha iyi yansıttığı düşüncesiyle istiare terimi tercih edilmiştir. Metafor ve istiareye dair karşılaştırmalı bir çalışma için bk. Musa Demir, “Batı 'Metafor'u ve Doğu 'İstiare'sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi”, *Türkbilgi* 18 (Güz 2009), 64-90 (Erişim 27 Mayıs 2021).

¹⁰ Muhsin Macit (nşr.), *Nedîm Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 315.

¹¹ Muhammed Muhsin Kalkışım (nşr.), *Şeyh Gâlib Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, 2013), 33.

¹² Esîrî, *Dîvân-ı Firâk-ı Esîrî (Sergüzeşt-nâme - Gazavât-nâme - Pend-nâme - Dîvân)*, nşr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz vd. (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 358 (Erişim 12 Mart 2021).

Geçerken sîm-tenler âh u feryâd eylemiş agyâr

Bu bir darbü'l-meseldür kim it ürmiş kârbân geçmiş¹³

Sosyal hayatın ve edebiyatın önemli bir parçası olan kervan ve kervansaraylar hakkında dil ve edebiyat¹⁴, tarih¹⁵, mimarlık¹⁶, sanat tarihi¹⁷ başta olmak üzere farklı bilim alanlarında yapılmış çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlardan Dalyan ve Özer'in kitap çalışmaları ile Osmanlı döneminde kervan ve kervansarayların tarihi, sosyo-kültürel ve ekonomik yönleri hakkında bilgi veren Kazancıoğlu ve Özer tarafından hazırlanan tezler konumuz açısından dikkate değer araştırmalardır.¹⁸ Genel nitelikli bu çalışmalardan başka kervanın edebî metinlerdeki yansımalarını konu alan "Klasik Türk Şiirinde Kervan" başlıklı bir bildiri yayımlanmıştır.¹⁹ Kaplan'ın "Divan Şiirinde Göç Etrafında Gelişen Bazı Kelime ve Mazmunlar" başlığı altında kaleme aldığı makalesinde ise kervan, göç olgusu etrafında yer verilen kelime ve mazmunlardan biridir.²⁰ Kervan istiaresi, klasik Türk şiirinde olduğu gibi Türk tasavvuf şiirinde de geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Bununla birlikte kervan istiaresinin Türk tasavvuf şiirindeki yeri hakkında kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Nitekim bahsi geçen bildiri ve makalede de konunun ağırlıklı olarak klasik Türk şiiri bağlamında ele alındığı görülmektedir. Mecazlı söyleyişlerin ön planda olduğu tasavvufi şiirlerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında tasavvufun dayandığı mecazların araştırılıp çözümlenmesinin önemi büyüktür. Tasavvufi bir mecaz olarak kervan istiaresini ele alan bu çalışma, Türk tasavvuf şiirinin dayandığı mecazların tespit edilip anlaşılması amacına yönelik oluşuyla özgün, *göçtü kervan* şeklindeki kullanımların tasavvufun ortak sembollerinden olduğunu ortaya koymasıyla önemlidir.

Araştırmada klasik Türk edebiyatı sahasına ait onlarca divân ve mesnevînin yanı sıra özellikle Türk tasavvuf şiirine yönelik olarak elliye yakın eser taranmıştır. Türk tasavvuf şiirinde 12-19. yüzyıllarda eser vermiş şahsiyetlerden dinî tasavvufi kişiliği ve mutasavvıf kimliğiyle öncü ve etkili bir konuma sahip Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Ahmed Fakîh (öl. [?]), Gülşehrî (öl. 717/1317'den sonra), Âşık Paşa (öl. 733/1332), Nesîmî (öl. 820/1417 [?]), Eşrefoğlu Rûmî (öl. 874/1469-70 [?]), Kemâl Ümmî (öl. 880/1475), Dede Ömer Rûşenî (öl. 892/1487), Ümmî Sinan (öl. 1067/1657) ve Niyâzî-i Mısırî başta olmak üzere her asrın önde

¹³ İlyas Yazar (nşr.), *Kânî Divânı* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 201 (Erişim 20 Şubat 2021).

¹⁴ bk. Berrin Doğan, *Emine Sevgi Özdamar'ın "Hayat Bir Kervansaray, İki Kapısı Var, Birinden Girdim, Diğerinden Çıktım" Adlı Eseri İle Alev Tekinay'ın "Ağlayan Nar" Adlı Eserinde İçerik Karşılaştırması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Şerife Yılmaz Gül, *Kervan Güzergâhlarına Işık Tutan Kültepe Metinleri ve Bunlardan Elde Edilen Sonuçlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Kürşad Murad Özhan, *"Das Leben ist eine Karawanserei" von Emine Sevgi Özdamar; Eingebettet in das Verhältnis von Sprachnorm und Sprachgebrauch, Eine Untersuchung zur Interferenzanalyse* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

¹⁵ bk. Habibe Kazancıoğlu, *Osmanlı Dönemi Kervansaraylarının Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Fonksiyonları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Murat Özer, *Seyyahların Gözüyle Osmanlı Döneminde Faaliyet Gösteren Kervansaraylar* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹⁶ bk. Can Şakir Binan, *13. Yüzyıl Anadolu Kervansarayları Koruma Ölçütleri Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990); Gülay Keleş Usta, *Anadolu Osmanlı Dönemi Mimarisinde Mekân Analizi Han ve Kervansaray Yapılarında Uygulama* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

¹⁷ bk. Şükrü Dursun, *Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Süsleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁸ Dalyan, *Kervan: Kervandan Demiryollarına Kadar Yol ve Yolculuk*; Murat Özer, *Osmanlı'da Seyahat Kültürü: Kervansaraylar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018); Kazancıoğlu, *Osmanlı Dönemi Kervansaraylarının Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Fonksiyonları*; Özer, *Seyyahların Gözüyle Osmanlı Döneminde Faaliyet Gösteren Kervansaraylar*.

¹⁹ Abdullah Eren, "Klasik Türk Şiirinde Kervan", *International Black Sea Coastline Countries Symposium*, ed. Natela Borisovna Popkhadze - Zhuldyz Sakhi (Batumi: İksad Yayınevi, 2019), 226-236.

²⁰ Mahmut Kaplan, "Divan Şiirinde Göç Etrafında Gelişen Bazı Kelime ve Mazmunlar", *Köprü* 145 (Ocak-Nisan 2020), 69-96 (Erişim 9 Şubat 2021).

gelen şahsiyetleri ve dinî tasavvufi mahiyetteki eserler araştırmaya dâhil edilmiştir. Üslûp ve yaklaşım farkı gibi sebeplerle her şairin kervanla ilgili kullanımlara yer vermeyeceği açıktır. Nitekim taranan eserlerin bir kısmında kervanla ilgili kullanımlara rastlanmazken bazılarında da sınırlı sayıda münferit örnek ya da diğer şairlerle benzer kullanımların olduğu görülmüştür. Bu bağlamda söz gelimi *Üftâde Divân'*nda kervan istiaresine hiç yer verilmemiş, Gülşehrî'nin *Mantıku't-tayr* mesnevîsinde sadece iki beyitte *kâfile* ve *kârvân* geçmiştir.²¹ Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk* ve Fuzûlî'nin (öl. 963/1556) *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîleri, ilâhî aşkı konu alan tasavvufi metinler olmaları sebebiyle araştırmaya dâhil edilmiş ancak bu eserlerde kervanla ilgili kullanım tespit edilmemiştir. Diğer taraftan Celîlî'nin (öl. 977/1569) *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsinde kervanın gerçek anlamıyla kullanıldığı birkaç beyte yer verilmiştir. Bu aşamada çalışma, eserlerinde kervan istiaresine yer veren şahsiyetlerin, bütünü temsil etme gücünü haiz olduğu kanaatine varılan örnek metinleriyle sınırlandırılmıştır. Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'i, Yûnus Emre'nin *Divân'ı* ve *Risâletü'n-nushîyye*'si, Ahmed Fakîh'in *Çarh-nâme*'si, Gülşehrî'nin *Mantıku't-tayr'ı*, Âşık Paşa'nın *Garib-nâme*'si, Celîlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'u; Nesîmî, Eşrefoğlu Rûmî, Kemâl Ümmî, Dede Ömer Rûşenî, Ümmî Sinan, Niyâzî-i Mısrî, Ahmed Kuddûsî (öl. 1266/1849) ve Hasan Rızâ'ya (öl. 1338/1920) ait *Divân*'lar araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Bu makalede kervan istiaresinin tasavvufi şiir örneklerindeki kullanımı, sûfi terminolojisinde kazandığı anlamlar üzerinde durulacaktır. Araştırmada elde edilen veriler Türk tasavvuf kültürü ve edebiyatı üzerinde etkili olmuş Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) *Mesnevî*, İmâm-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) *Mektûbât*, Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserleri doğrultusunda değerlendirilecektir.

1. Tasavvufi Şiir Geleneğinde Kervan İstiaresi

Dinî tasavvufi düşünceye göre insan bir yolcu; insanın ruhlar âleminde dünyaya, kabre ve âhret hayatına uzanan yaratılış serüveni bir yolculuktur. Dünya hayatının çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık dönemleri; kabir, mahşer ve diğer menziller insanın bu uzun yolculuğunda uğradığı, bir müddet kalıp sonra tekrar yola koyulduğu konaklardır. İlahî emir ve tecellî ile dünyaya gelip burada kısa ve sıkıntılı bir ömür süren kâmil insan, dünya hayatının geçiciliğinin farkındadır ve ruhlar âlemindeki kudsî varlığına ve kurb-ı İlahî'deki makamına karşı sürekli bir özlem içerisinde. Kendisini dünya yaşayışı içerisinde gurbette görüp asıl vatanını hasretle yâd eder. Nitekim Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde *dinle neyden (...)* diyerek insanın bu dünya gurbetindeki acılarını ve vatan-ı aslisine duyduğu özlemi kamışlıktan koparılan neyin diliyle sembolik olarak dile getirmiştir. Tasavvufta insanın bir yolcu olarak düşünülmesine bağlı olarak Türk tasavvuf şiirinde yol, yolcu ve yolculukla ilgili sayısız çağrışım oluşmuştur. Bir benzetme unsuru olarak ve genellikle istiare sanatı çerçevesinde şiirde yer alan kervan, bu çağrışımlardan biridir. Kervan, yol istiaresi etrafında gelişip edebî dilde işlenerek gerçek anlamının yanı sıra mecazi anlamlar kazanmış, böylelikle Türk tasavvuf şiirinde müstakil bir mazmun ve mecaz olarak özel bir konuma yükselmiştir. Kervanla birlikte sıklıkla kullanıldığı tespit edilen servân (deveci), ceres (çan), yol, râh/reh (yol), yolcu, sefer, menzil, rihlet, kôs-i rihlet (göç davulu), göç-, konak, katâr, gaflet, harâmî, eşkiyâ, kâfile-sâlâr gibi kelimeler kervanın Türk tasavvuf şiirindeki çağrışım ağını oluşturmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'da temellerini attığı Türk tasavvuf edebiyatı, 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da önemli temsilciler yetiştirmiştir. Mevlânâ Celâleddîn, Yûnus Emre, Sultân Veled (öl. 712/1312) ve Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 669/1271 [?]) eserleri ve düşünceleriyle tasavvufi edebiyatın Anadolu'da köklü bir gelenek hâlini alıp gelişmesinde etkili olmuş ilk mutasavvıflardandır. Türk tasavvuf şiirinde din ve tasavvuf düşüncesini halka yayma, hakikatleri anlatma, insanları doğru yola davet etme ve gaflettekileri uyandırma

²¹ bk. Kemal Yavuz (nşr.), *Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'ı (Gülşen-nâme) - Metin ve Aktarma* - (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts.), 48, 102 (Erişim 22 Mart 2021).

804 | Gülay Karaman. Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

amacı güdülür. Tek bir hakikate dinî yaklaşım, anlayış, mizaç gibi etkenler sebebiyle birbirinden farklı yollardan ulaşmaya çalışan mutasavvıflar, kurucusu veya mensubu oldukları tarikatlar aracılığıyla halkı irşad ederler. Şiir ve edebiyat, mutasavvıf şairler için kendini ve düşüncesini ifade etmenin yanında önemli bir tebliğ vasıtasıdır. Bu doğrultuda kaleme alınan eserler, müridin seyr ü sülûk denilen manevi yolculuğunu çoğu zaman remizler, sembollerle anlatan irfani bir deneyim ürünüdür.

Kervan, Türk tasavvuf şiirinde seyr ü sülûk, başka bir deyişle insanın olma/olgunlaşma yolculuğunu ifade etmek üzere kullanılan çok sayıda kavram ve kelimeden birisidir. Eren'in ifadesiyle "Tasavvufi anlatımlarda kervan, ilahî muhabbet ve Allah'a kavuşmayı hedefleyerek gayret eden kimselerin manevi yolculuğu hakkında kullanılan bir benzetme unsurudur."²² Bu anlamda ilk örnekleri Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde görülen kervan, din ve tasavvuf içerikli metinlerde yol ve yolculuk çerçevesinde yoğun bir kullanıma sahiptir. Bu metinlerde kervan; dünyanın geçiciliği, insan ömrünün kısıklığı ve dünyada âhîret hayatına hazırlanmanın gerekliliği başta olmak üzere din ve tasavvufla ilgili kişi ve kavramların ilişkilendirildiği bir benzetme unsurudur. Ahmed Yesevî,

*Kul Hâce Ahmed gaflet birle 'ömrüng ötti
Vâ-hasretâ közdin tizdin kuvvet ketti
Vâ-veyletâ nedâmetni vaktı yetti
'Amel kılmay kervân bolup köçtim menâ²³*

dörtlüğünde gafletle geçen, ihtiyarlık vakti geldiğinde geride hasret ve pişmanlık bırakan ömrünü kervana benzetmiştir. Sa'dî'nin "Bu kervansarayına niçin gönül bağlayalım ki, arkadaşlar gittiler, biz de yoldayız."²⁴ şeklinde yol üstünde bir konak yeri olarak konumlandığı dünya, nice kervanın konup göçtüğü eski bir kervansaraydır:

*Bu dünyâ bir kühen kervân serâydur
Ki niçe dürlü kervân kondı göçdi²⁵*

Hurûfliğin temsilcisi Nesîmî, bir tuyuğunda her gün kervanların gittiği fâni dünyanın geçiciliğini hatırlatıp insana bâki olan tek hakikati öğütler:

*Hakdan âgâh ol ki Hak'dur câvidân
Hak buyurdu men 'aleyhâ küllü fân
Koy cihânı gel ki fânîdür cihân
Gör neçe her gün gider her kârvân²⁶*

1.1. Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi Bağlamında Sosyal Hayatın İzleri

Türk tasavvuf şiirinde sadece gerçek anlamıyla kullanıldığı örnekler de olmakla birlikte kervan genellikle teşbih, istiare gibi mecaz sanatları ile birlikte kullanılarak şiirde mecazi anlamlar kazanmıştır. Şiir, kaynağını sosyal hayattan alan kervan yolculuğunu dönüştürerek

²² Eren, "Klasik Türk Şiirinde Kervan", 231.

²³ Dörtlüğün şiir dilinde diliçi çevirisi kaynak eserde şu şekilde verilmiştir:

*Kul Hoca Ahmed, gaflet ile ömrün geçti;
Vah ne hasret, gözden, dizden kuvvet gitti;
Vah ne yazık, pişmanlığın vakti yetti;
Amel kılmadan kervan olup göçtüm ben işte*

bk. Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, nşr. Hayati Bice (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 65.

²⁴ Şeyh Sadi Şirazi, *Bostan*, çev. Kılıslı Rifat Bilge (Ankara: Elips Kitap, 2007), 237.

²⁵ Hayati Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı (İnceleme-Metin)* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2008), 733; Sefa Balbaba, *Kemal Ümmî Divanı Tenzimli Metin-İndeks* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 296.

²⁶ Hüseyin Ayan (nşr.), *Nesîmî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 427.

ona yeni ve şiirsel anlamlar yüklemiş, böylece kervan istiaresi şiirde mecaz ve hakikat boyutunda farklı anlam katmanları içerecek şekilde Türk tasavvuf şiirinin anlam dünyasını zenginleştirmiştir. Bu yönüyle kervan, Türk tasavvuf şiirinde bir taraftan mecazi anlamlar kazanırken diğer taraftan hakikat boyutunda kervanın sosyal hayattaki yerine de ışık tutar. Ahmed Kuddûsî'nin aşağıdaki beyitleri bu duruma örnektir:

*Pes bilâd-ı müsliminde fitneler artup gider
'Arz-ı hâl maksûdum ancak nazm-ile bu gün saña*

*Kervân alurlar harâmiler bilürsîñ ey 'Alîm
Kalmadı emn ü selâmet buldı fırsat eşkıyâ²⁷*

Kuddûsî, Müslüman şehirlerinde fitne ve karışıklıkların artmasından şikâyet ettiği bu beyitlerde haramilerin kervanları basması ve güvenliğin kalmayıp eşkıyanın fırsat bulmasını söz konusu ederek bu durumu her şeyi bilen Allah'a arz etmektedir. Müslümanlar arasında dinî düşüncenin zayıflaması, fitnelerin baş gösterip birlik ve beraberliğin zedelenmesi, isyan hareketlerinin başlaması gibi durumları da çağrıştıracak şekilde kaleme alınan bu beyitler 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda ortaya çıkan siyasi ve sosyal huzursuzluklara işaret etmekte ve bu yönüyle sosyal hayata dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bilindiği gibi huzur ve güven ortamının göstergesi her şeyden önce korkusuzca seyahat edebilmektir ancak ülkede yönetim ve güvenlik zaafa uğrarsa hırsız ve eşkıyalar bu durumu fırsat bilip kervanlara saldırır, mal ve can güvenliği kalmaz. Nitekim Dalyan'ın verdiği bilgilere göre, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılın başında Osmanlı Devleti ve İran'ın zayıflaması Ağrı, Erzurum, Van ve Musul taraflarında kervan soygunlarının artmasına neden olmuştur.²⁸

Fransız elçisi Tavernier (öl. 1101/1689), seyahatnamesinde kervansaraylar ve o dönemde yapılan kervan yolculukları hakkında ayrıntılı bilgi verir. Tavernier'nin aktardığına göre, 17. yüzyılda Anadolu ve İran'da insanlar ya kervanlarla ya on on iki kişiden oluşan kafiler hâlinde ya da bir rehber eşliğinde tek başına seyahat ederler. Bunlardan en güvenlisi bir kervana katılmaktır ancak bu yolculuk daha uzun sürer. Zira kervanlar, özellikle de deve kervanları çok yavaş ilerler. Birçok tüccarın bir araya gelerek oluşturduğu büyük birer konvoyu andıran kervanlar, geçmeleri gereken ıssız yerlerde genellikle kalabalık çeteler hâlinde dolaşan eşkıyalardan kendilerini koruyabilmek için belli zamanlarda, belli yerlerde toplanırlar. Tüccarlar; yola çıkma emrini vermek, yolculuğu planlamak ve yolda çıkacak herhangi bir sorunda kervanın ileri gelenleriyle birlikte karar vermek üzere aralarından birini kervanbaşı seçerler.²⁹

Kervanlar silahlı birliklerdir, eşkıyalara karşı kendilerini ve mallarını korumak için silah taşır, içlerinden bazılarını kervanı korumakla görevlendirirler. Ücreti kervandakiler tarafından ödenen bir kişi, konak yerlerinde geceleri kervandakiler uyurken nöbet tutar ve kervanı korur. Fuzûlî,

*Kârbân-ı râh-ı tecrîdüz hatar havfın çeküp
Gâh Mecnûn gâh men devr ile nevbet beklerüz³⁰*

²⁷ Kuddûsî, tamamı yedi beyitten oluşan münâcât tarzındaki bu gazelini Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşanan siyasi ve sosyal karışıklıkların huzursuzluğu içinde kaleme almıştır. Şaire göre, Sultan Abdülmecid (1823-1861) halis niyetlidir ancak yalnız ve zayıftır. Çıkan huzursuzlukların Batılılar tarafından kullanılmasından korkan şair, padişaha yardım etmesi için Allah'a yalvarmaktadır. bk. Ahmet Doğan (nşr.), *Kuddûsî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 96.

²⁸ Dalyan, *Kervan: Kervandan Demiryollarına Kadar Yol ve Yolculuk*, 252.

²⁹ Jean Baptiste Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*, çev. Teoman Tunçdoğan, ed. Stefanos Yerasimos (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 143.

³⁰ Kenan Akyüz vd. (nşr.), *Fuzûlî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 190.

806 | Gülay Karaman. Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

beytinde manevi tehlikelere karşı tecrüde kervanını Mecnûn'la nöbetleşe beklediklerini ifade ederken aynı zamanda eşkiyalara karşı kervanı korumakla görevli kişilerin olduğuna da işaret eder. Nesîmî'nin

*Tarrâr eger iltürse kamu rahtı revâdur
Çün kâfilede bir kişi bîdâr bulunmaz³¹*

dediği gibi kâfilede herkesin uyuması hâlinde hırsız ve yankesicilerin; yolcuların tüm malını, malzemesini alıp götürmesi işten bile değildir. Kervanın yola çıkıp uzaklaşması, yolcunun bir şekilde kervandan ayrı düşmesi ise başlı başına büyük bir tehlikedir. Zira yalnız başına kalan yolcunun eşkiya korkusuyla can ve mal endişesi artar, yolculuk daha da güçleşir. Kemâl Ümmî,

*Yol uzak yakında şinlik dahı yok
Kârubân gitdi harâmî korhu çok³²*

beytinde böyle bir yol hâlini tasvir eder.

Kervanın güvenliğini sağlayan unsurlardan biri de hayvanların boyunlarına takılan ceres denilen çanlardır.³³ Kervan yolculuklarında, devecinin arkadan gelen develerin kendisini takip edip etmediğini anlayabilmesi için en sondaki devenin boynuna çingirak olarak da tabir edilen bir çan takılır. Çan sesinin kesilmesi, develeri birbirine bağlayan iplerden birinin kopup develerin durması demektir.³⁴ Ceres, genellikle yavru develere ve kervanın sonundaki hayvana takılır ve kervandakiler için ikaz edici bir anlam taşır.³⁵ Kervan yola koyulduğunda ses çıkaran ve kervandakileri uyaran ceres, bu yönüyle bilhassa deveci ve kervanbaşı için kervanın güven içerisinde ilerlemesini sağlayan bir kontrol unsurudur. Bir şekilde kervandan arka kalıp yolunu kaybetmiş yolcular da çan sesi sayesinde kervanın bulunduğu yönü tayin eder, yollarını bulurlar. Dede Ömer Rüşenî'nin

*Hâce-i her-kâfile-sâlâr-ı râh-ı dînsin
Kalmışuz ser-geşte vü güm-râh depretdür ceres³⁶*

beyti ceresin bu işlevine işaret eder. Kervanbaşı anlamına gelen *kâfile-sâlâr*, mecazen reis anlamında kullanılan bir ifadedir.³⁷ Beyitte bu anlama uygun olarak din büyüklerini karşılamak üzere kullanılmıştır. Diğer taraftan

*Âvâzuñi işidürse nâgâh
Reh-ber ide kârbân-ı güm-râh³⁸*

beyti de yolunu kaybetmiş kervanlar için sesin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Türk tasavvuf şiirinde genellikle teşbîh, istiare gibi mecaz sanatları ile birlikte kullanılarak mecazi anlamlar kazanan kervan, şiirlerde kimi zaman gerçek anlamıyla söz konusu edilmiştir. Niyâzî-i Mısırî, doğrudan doğruya hac yolculuğuna yer verdiği

*O yollaruñ mugaylânı 'âşıklarauñ gülistânı
Hicâz'auñ yolu kârbâmı ne güzeldür ne güzeldür³⁹*

³¹ Ayan (nşr.), *Nesîmî Divanı*, 185.

³² Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı (İnceleme-Metin)*, 467.

³³ Klasik Türk şiirinde ceres üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma için bk. Bahir Selçuk, "Klâsik Türk Şiirinde Ceres (Çan/Çingirak)", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (Summer 2012), 2231-2250.

³⁴ Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*, 145-146.

³⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 85.

³⁶ Orhan Kemâl Tavukçu, *Dede Ömer Rüşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divânının Tenkidli Metni* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts.), 104 (Erişim 18 Mart 2021).

³⁷ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "kâfilesalar", 2/134.

³⁸ Celîlî, *Leylâ vü Mecnûn*, nşr. Şevkiye Kazan Nas (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 96 (Erişim 12 Şubat 2021).

³⁹ Kenan Erdoğan (nşr.), *Niyâzî-i Mısırî Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 203.

beytinde kervanı gerçek anlamıyla kullanmış, *Hicaz'ın yolu, kervanı ne güzeldir* diyerek kervanların en büyükleri olan hac kervanlarını tasvir etmiştir. Aynı şekilde, Hicaz kervanının menzile ulaştığını ifade eden

Nâgâh kazâ-yı âsmânî

İrişdi Hicâz kârbânı⁴⁰

beyti ve Mısır kervanını söz konusu eden

Ben ki Mısır'uñ kârvânın urmuşam

Dünyada şeker dükânın kurmuşam⁴¹

beytinde de kervanın gerçek anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Yolculuk ve kervanın bu şekilde doğrudan ele alınması, sosyal hayata ait unsurları da beraberinde getirmiştir. Pakalın'ın verdiği bilgiye göre kervanlar, taşıdıkları yükün miktarına göre ağır ve hafif olmak üzere ikiye ayrılır. Yılda bir kez Şam ve Mısır'dan ticaret malları ve türlü eşya ile birlikte hacıları götüren Hicaz kervanları, ağır kervanların en büyükleridir. Bunlardan Şam kervanı yaklaşık yetmiş bin, Mısır kervanı ise elli bin civarında yolcu taşır.⁴²

1.2. Ulular Kervanı

Türk tasavvuf şiirinde kervan; din büyükleri, aşk, ömür, şeriat, tarikat, hakikat gibi din ve tasavvufla ilgili çeşitli kavram ve kelimelerin benzetilene olarak kullanılmıştır. Bu durum, söz konusu mefhumların yol ve yolculuk olgusu etrafında ele alınmasını netice vermiştir. İnsanın ruhlar âleminde ebede uzanan yolculuğunda peygamberler, veliler ve müşidler insanlığın rehberleridir. Onların kılavuzluğu olmadan kişinin tek başına hak ve hakikate ulaşması mümkün değildir. Nitekim Âşık Paşa da *tasavvuf ansiklopedisi* olarak nitelenen *Garib-nâme* adlı mesnevisinde, yola girenlerin menzile ulaşmak için bir kılavuza uymaları gerektiğini kazları örnek göstererek anlatmış,

Kulavuz şol ululardur kim gider

Uşbu halkı hazrete da'vet ider⁴³

beytiyle kılavuzdan kasdın insanları Hakk'a çağıran ulu kişiler olduğunu açıklamıştır. Türk tasavvuf şiirinde, hayatı ilâhî emir ve yasaklar doğrultusunda tanzim edip insanları dine ve Hakk'ın rızasını kazanmaya davet eden bu ilâhî topluluk ve onların izinden gidenlerin manevi yolculuğu kervan istiaresi ile karşılanmıştır; peygamberler, din ve tasavvuf büyükleri, müşidler bu kervanın önünde giderek kervandakilere rehberlik eden kervanbaşı olarak düşünülmüştür.

Türk tasavvuf şiirinde yol, tâlibi Hakk'a ve mutlak hakikate götüren Allah yoludur. Sâlik, bu yolda ilerleyen kervana katılarak mâsivâyı bırakıp yalnız Allah'a ve rızasına kavuşmayı arzular. Yol, ma'nâ yolu; yolculuk da manevi bir sefer olduğundan söz konusu kervan için gece gündüz farkı yoktur, kervan durmaksızın ilerler:

Kodılar mâsiva'llâhı kılurlar ârzû ol Şâh'ı

Çekilür dün ü gün turmaz kârbânumuz eksik degül⁴⁴

Tasavvufi metinlere göre, inananlar din yolunun yolcularıdır ve İslâm dininin kutlu peygamberi Hz. Muhammed'in (öl. 11/632) (s.a.v.) kervanında bu yolu alırlar. Kemâl Ümmî'nin

⁴⁰ Celîlî, *Leylâ vü Mecnûn*, 163.

⁴¹ Yavuz (nşr.), *Gülşehri'nin Mantıku't-tayrî (Gülşen-nâme) - Metin ve Aktarma* -, 48.

⁴² Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "kervan", 2/243.

⁴³ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, nşr. Kemal Yavuz (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2000), 46 (Erişim 20 Mart 2021).

⁴⁴ Ümmî Sinan, *Divan*, nşr. Abdullah Azmi Bilgin (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 97 (Erişim 18 Mart 2021).

Zihî devletlü kutlu kârubân kim

*Delîli Hak yolında Mustafâ'dur*⁴⁵

beytinde ifade ettiği gibi bu, Hak yolunda kılavuzu Hz. Muhammed Mustafâ (s.a.v.) olan yüksek mertebeli, kutlu bir kervandır. Şairler, bu kervana dâhil olanın üzüntü çekmeyeceğini dile getirir ve muhataba gaflete düşüp kervandan ayrı düşmemesini öğütlerler:

Gam yimez hergiz belâ bendi ile bend eyleyen

*Ol Muhammed Mustafâ katârına kârbânını*⁴⁶

Koma gâfil oluben kâfile-i Ahmed'i kim

*Katarın gözleyeni Hak yarın ehline katar*⁴⁷

Kervana rehberlik yapanlara kervancı, kervancıların başında kervanı yöneten kişiye de kervanbaşı denilir.⁴⁸ Tasavvufi şiir örneklerinde kervanbaşı, mecazen din ve tasavvuf büyüklerini karşılamak üzere kullanılan bir tabirdir. Peygamberimiz tarafından ilim ve hikmet şehrinin kapısı olarak nitelenen Hz. Ali'nin (öl. 40/661) İslâm tarihinde tasavvuf ve tarikatlar açısından önemli bir yeri vardır. Zikr-i cehrîyi esas alan tarikatların silsileleri şeyhten şeyhe giderek Hz. Ali'ye ulaşır ve onun vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayanır. Nitekim Halvetî şeyhi Ümmî Sinan,

Kârbânım başıdur benüm 'Aliyyü'l-Murtazâ

*Menzilümün intihâsı Mustafâ cândur benüm*⁴⁹

beytiyle bu durumu dile getirmektedir. Halvetîlik silsilesinin başında Hz. Ali yer aldığı için, bu tarikatta Hz. Ali kervanbaşı, bütün şeyhlerin feyz aldığı Hz. Muhammed (s.a.v.) ise menzilin sonu, varılacak nihai hedeftir. Ümmî Sinan, başka bir beyitte de haramilerin kervan basıp kervandakilerin mallarını yağmalayıp canlarına kastettikleri gerçeğinden yola çıkarak kişiye akıllı ise evliyanın kervanından ayrılmamasını öğütlemiştir:

'Âkıl sağ evliyânun katârından kalma kim

*Hey neler kula harâmî kârbândan kalsaña*⁵⁰

Tasavvufta bir mürşide uymak, seyr ü sülûk denilen manevi yolu onun rehberliğinde aşmak esastır. Zira bu yolculuk bir şeyhin önderliği olmadan türlü korkular ve tehlikelerle doludur.⁵¹ Kemâl Ümmî, *Dîvân*'ında kendisini mürşidin rehberliğinde yola girmiş giderken uyuyup kervandan geri kalan biri olarak tasvir etmiştir:

İ dirîgâ bilmezem kim menzil ü râhum kanı

Kârubândan girü kaldum zâd u hem-râhum kanı

Mürşide uyup giderken uyhu almış gözümü

*Rahtımı tarrâr iletmiş bâr u bengâhum kanı*⁵²

Şair, mürşide uyup diğer müridler ile birlikte tasavvuf yolunda ilerleyen sâlikin durumunu kervan istiaresiyle anlatmıştır. Beytlere göre, kervandan geri kalması sonucu yolculuk için gerekli eşyasını yankesicilere kaptırmış, yol arkadaşlarını kaybetmiş, yolunu ve menzilini şaşırmıştır. Uyuyup da kervandan geri kalan birinin yolunu kaybedip türlü tehlikelere maruz

⁴⁵ Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, 585.

⁴⁶ Ümmî Sinan, *Divan*, 188.

⁴⁷ Tavukçu, *Dede Ömer Rüşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkidli Metni*, 251.

⁴⁸ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "kervanbaşı", "kervancı", 2/245.

⁴⁹ Ümmî Sinan, *Divan*, 102.

⁵⁰ Ümmî Sinan, *Divan*, 17.

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, çev. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 131.

⁵² Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, 755.

kalması gibi sâlik de eğer gaflete kapılır, nefesine ve şeytana uyarsa yolda kalır, menziline ulaşamaz. Nitekim Mevlânâ da *Mesnevî*'sinde kervanla birlikte yol almanın önemine değinmiş, kuşun avcısıyla İslâm'da ruhbanlık hakkında tartıştığı hikâyede yol ve kervan mecazlarına yer vererek bu kullanımlara açıklık getirmiştir. Mevlânâ'ya göre, din yani Hz. Peygamber'in sünneti yoldur, cemaat (birlik olmak) başka bir deyişle kervan ise yol arkadaşlarıdır. Hz. Peygamber'in sünnetine uymak, din büyükleri ve inananların dâhil oldukları kervan rehberliğinde yol almak kişinin din yolunda güven içinde ilerlemesini sağlar. Sürüden ayrılan kuzunun kurda yem olması gibi sünneti ve din ulularının rehberliğini terk eden kişinin de din yolunda türlü tehlikelere maruz kalacağı açıktır. Yolda baş gösteren tehlikeler, her türlü fitne ve kötülük; iyilerle kötüler arasındaki farkı ortaya koyan birer imtihandır. Kişi; nefis ve şeytan, dünya sevgisi, mâsivâ gibi tehlikelere karşı ne kadar ihtiyatlı da olsa kervanın telkin ettiği güç ve güvene, birlikte ilerlemenin vereceği coşkuya ihtiyaç duyar. Yolda yalnız başına güzelce yürüyen kişinin, arkadaşlarıyla birlikte yürümesi elbette daha güzel olur.⁵³ Bu sebeple sâlik, Hasan Rızâ'nın

O dergâh-ı 'alâya vusûl için idüp cehdi

*İzinden izin ayırmaz bırakmaz ulu kârbânı*⁵⁴

beytiyle dile getirdiği gibi Hakk'ın yüce dergâhına kavuşmak için gayret gösterir, ulu kervanın izini bırakmaz.

Tasavvufta *dört kapı* olarak nitelenen şeriat, tarikat, marifet ve hakikat; tarikat ehli kişilerin manevi yolculuklarında geçmeleri gereken dört aşamadır.⁵⁵ Kişi, tasavvuf yoluna şeriat kapısından girer, şeriatın emrettiklerini yapıp yasakladıklarından sakınarak adım adım tarikat, marifet ve hakikat kapılarında ilerler. Her bir kapı ve makamın gerektirdiği hâl ve davranışlara uygun hareket etmekle nihayet insân-ı kâmil mertebesine ulaşır. Tasavvuf bir yoldur ve bu yolda gidenler de bir anlamda hakikat yolcusudur. Her bir tarikatın kendine göre bir usulü, farklı bir anlayışı söz konusu olabilir ancak esası, başka bir deyişle rehberi ortaktır. Şeriat denilen uyulması zorunlu dinî hükümler, tarikat yoluna giren kişinin rehberidir. *Kur'ân* ve sünnette ifadesini bulan emir ve yasakların kılavuzluğunda ilerleyen kişi korkulardan emindir, diğer taraftan şeriata aykırı hareket edenin menzile ulaşması güçleşir. Bu sebeple şeriat, tarikat kervanının kılavuzu olarak nitelenmiştir. Mısırî'ye göre, vahdete ulaşanlarca tüm yollardan üstün tutulan hakikat de bir kervandır ve bu kervanın yolu aydınlıktır:

Hakikat kârbânına uyağör

Katı rûşen yola gider ol esnâf

Fenâ Kâf'ından aşar yolları hep

Bekâ 'Ankâ'sına olurlar ezyâf

Bu yolu cümleden a'lâ tutarlar

*Serây-ı vahdete irişen eslâf*⁵⁶

Sahih olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte mutasavvıfların büyük önem atfedip tasavvufi düşüncenin temeline oturttukları *küntü kenzen* hadisine göre, Allah gizli hazinelerinin bilinmesi için mahlûkatı yaratmıştır.⁵⁷ Allah'ın bilinmek istemesi, kendi cemâl ve

⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 735.

⁵⁴ Gülay Karaman, *Hasan Rızâ Dîvânı (İnceleme-Metin-Nesre Çeviri)* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 190.

⁵⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalçı Yayınevi, 2002), "dört kapı", 110.

⁵⁶ Erdoğan (nşr.), *Niyâz-ı Mısırî Dîvânı*, 230.

⁵⁷ bk. Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 162-163.

810 | Gülay Karaman. Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

kemâline karşı benzersiz bir muhabbet ve aşkın tezahürü olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda, mahlûkatın varlık sebebi olup insanı ruhen olgunlaştıran önemli bir vasıta olarak görülen aşk ve muhabbetin tasavvufta büyük önemi vardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) tabii aşk, ruhanî aşk ve ilâhî aşk olarak üç başlık altında ele aldığı aşk⁵⁸ genellikle beşerî (mecazi) ve ilâhî (hakiki) olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır. Bununla birlikte Türk tasavvuf şiirinde ilâhî aşk, çoğu zaman beşerî aşkla benzerlikler gösterecek bir biçimde işlenmiştir. Beşerî aşktan alınan simgeler aracılığıyla âşğın sevgiliye olan özlemi, kavuşma arzusu adeta beşerî aşkla ilâhî aşkı bütünleştiren bir yaklaşımla ifade edilmiştir.⁵⁹ Her ne kadar geleneğe göre, beşerî aşk kişiyi ilâhî aşka götüren yolda bir köprü olsa da aşk, Allah'ın vasıflarından olduğu için O'ndan başkasına olan gerçek değildir. Zira aşkta ikilik yoktur; âşık, benliğini hakiki sevgilinin varlığında yok edip kesretten vahdete ermedikçe gerçek anlamda vuslata ulaşamaz. Hak âşğının seyr ü sülûkü ve kâmil bir insan olma serüveni de aslında bir aşk yolculuğu olduğundan Türk tasavvuf şiirinde aşk, âşık ve sevgili ile ilgili pek çok hususiyetin kervan istiaresiyle ifade edilmesine şaşılmalıdır. Nitekim Niyâzî-i Mısırî'ye göre insanlar bir kervan, âşiklar da bu kervandaki ceres yani çingiraktır:

Kârbândur bu halâyık dâ'imâ

Ehl-i 'aşk içinde oluştlar ceres⁶⁰

Âşikların aşk ve ayrılık derdiyle ah edip ağlamaları, kervan yolculuklarında çingırağın çıkardığı sese benzetilmiştir. Söz konusu aşk yolculuğu, Rahmî'nin (öl. 975/1567-68)

Bâr gam nâle ceres âteş-i dil meş'alemüz

Çekilür vâdi-i 'ışk içre gider kâfilemüz⁶¹

beytinde daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Beyte göre, aşk bir vadi ya da yol, âşiklar bu yolda ilerleyen bir kabile gibidir. Âşğın aşk ve ayrılıktan gelen acıları kervanın çektiği yük, feryat ve figanı ceres, gönlündeki ateş yani aşk yangını ise meş'aledir.

Aşk kervanına uyup her türlü fayda ve ziyanını terk eden sâlikin kimi zaman nefsinin isteklerine boyun eğip Yûnus Emre'nin deyişiyle *tama' kervânına* uyarak yoldan çıkması da söz konusu olabilir.⁶² Zira türlü imtihanlarla dolu bu çetin yolda nefis ve şeytanın yanı sıra gurur, hırs, kin, nefret, haset gibi kötü hasletler de yol kesici birer eşkiyadır. Bir mürşidin rehberliğinde, kendisi gibi birçok yol arkadaşı ile birlikte bu zorlu yolda hareket eden sâlik, bunlarla mücadele ederek yolu aşmaya çalışır. Menzile ulaşanlar ise bütün bu zorlukları aşmış fenâ makamına erenlerdir. Nitekim *Mantıku't-tayr*'da Kaf Dağı'nın ardında yaşayan kuşların padişahı Sîmurg'a ulaşmak için Hüdhüd'ün rehberliğinde yollara düşen binlerce kuştan sadece otuz tanesi yolculuğu başarıyla tamamlamış, diğerleri ya telef olmuş ya da geri dönmüştür. Aşk kervanında giden tâliblerin çoğu bu yolda can verir, menzile varıp amacına ulaşan ancak binde birdir:

Hezârân kârbân geldi bu yolda virdiler cânı

Nihâyet menzile varup irişen biñde bir ancak⁶³

Akıl, ruh, beden, can ve gönül insanın maddi ve manevi varlığını kuşatan unsurlardır. Kişinin manevi yolculuğunda bu unsurların her birinin önemi olmakla birlikte onu menzilden menzile götüren en önemli vasıta aşktır. Nitekim Hz. Peygamber, Mi'rac'da aklın timsali olan Cebrâil'in *buradan öteye bir adım atarsam kolum kanadım yanar* deyip geri durması üzerine

⁵⁸ Ebü'l-Alâ Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 150.

⁵⁹ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabiyik (İstanbul: Kocabıyık Yayinevi, 2004), 23.

⁶⁰ Erdoğan (nşr.), *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, 219.

⁶¹ Erdoğan (nşr.), *Bursalı Rahmî ve Divânı*, 206.

⁶² Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divanı Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 36.

⁶³ Ümmî Sinan, *Divan*, 86.

Sidretü'l-müntehâ'dan sonraki yolu tek başına aşk ve gönülle yürümüştür. Dolayısıyla tasavvufi geleneğe gönle atfedilen değer de bir o kadar fazladır. Mevlânâ'nın deyişiyle "Gönlün ışığı yoksa o, gönül değildir; ruh yoksa o beden çamurdan başka bir şey değildir. (...) Suyu olan ırmak, ırmaktır; insan, canı olandır."⁶⁴ Kuddûsî'ye göre, aşk atına binmeden menzile ulaşmak mümkün değildir. Onun

Binüp 'ışk atına hem menzile ir az vakitde

*İrilmez çün irak menzil begim atlanmayınca*⁶⁵

beytiyle ifade ettiği bu hâli, Mevlânâ "Bir iki adım git, hoşça çaba göster; aşk senin kulağını tutar, o yere götürür."⁶⁶ şeklinde açıklamıştır. *Mesnevî*'deki hikâyede üç şehzadeden ikisi sevgiliye ulaşmadan can verdiği hâlde geleneği kaldığı yerden alıp yeniden üreten Şeyh Gâlib'in kahramanı Aşk, bir anlamda üçüncü şehzade, ateşten imtihanlardan geçerek hüsün ve aşkın vahdetine erip bu ideali gerçekleştirmiştir.

1.3. Kervanın Ardında Kalan Topal Merkep

Kervan yolculuklarında herkes yükünün az ya da çok olması, binitinin yola dayanıklılığı, hızı ve gücü nisbetinde yol alır. Kimi az zamanda menzile ulaşırken kimi topal eşek gibi yavaş ve aksak da olsa yol alır, yolda bulunur. Tasavvufi metinlerde bazı sebeplerden ötürü kervandan arkaya kalanların durumu *topal merkep* benzetmesi ile karşılanmıştır. Bir ayağı sakat ya da yaralı olan bir eşek, kervandaki diğer hayvanlardan daha yavaş ilerleyeceği için geride kalır ve bir zaman sonra kervandan ayrı düşer. Gaflet, dünya sevgisi, hırs vb. sebeplerle kervandan geri kalan insanın durumu da topal eşekten farksızdır. Türk tasavvuf şiirinde topal merkep benzetmesinin ilk örnekleri Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde görülür. Aşağıdaki dörtlük bunlardan biridir:

Merkep yagır, yüküm ağır özüm gamgîn

Hasret birle 'akl u hûşum ketti temkîn

Ötib kervân közdin gâyib boldı mukin?

*Barur câyım bilelmesmen kayan emdi*⁶⁷

Ahmed Yesevî, bu dörtlükte kendisini kervanın ardında yaralı bir merkeple yola koyulan, yükü ağır, kederli ve şaşkın bir hâlde nereye gideceğini bilemeyen bir yolcu olarak tasvir etmiştir. Kemâl Ümmî de kervan yola çıktığı hâlde uyumaya devam eden gafil yolcuya seslendiği aşağıdaki şiirinde benzer bir tablo çizer:

Er-rahîl i sâlik-i râh er-rahîl

Kim gönüldi kârubân gitdi delîl

Hey ne gâfil fârig uyursiñ uyan

Hâzır ol kim gün kısadur yol tavîl

Merkebüñ aksag u yazuguñ kesîr

⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 668.

⁶⁵ Doğan (nşr.), *Kuddûsî Divanı*, 94.

⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 655.

⁶⁷ Dörtlüğün şiir dilinde diliçi çevirisi kaynak eserde şu şekilde verilmiştir:

Merkep yaralı, yüküm ağır, kendim gamlı

Hasret ile akıl ve şuurum gitti temkin;

Geçip kervan gözden kayboldu mu ki?

Gideceğim yeri bilemem ne yan şimdi

bk. Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 179.

Şiire göre, kervanla birlikte yol rehberi de gitmiştir. Yolcunun merkebi aksak, günahı çok, menzili uzak, azığı azdır. Böyle bir hâlde uyumaya devam etmek akıl kârı olmadığından şair, “Kârubândan kalma yûri leng ü leng”⁶⁹ diyerek yolcuya total total yürüyerek de olsa kervandan ayrılmamasını öğütler. Örnek metinlerde kervan, din ve tasavvuf büyüklerinin izinde insân-ı kâmil makamına ulaşmak isteyen sâlikin manevi yolculuğunu sembolize etmektedir. Kervanın göçüp gafil yolcunun yolda kalması ise sâlikin ömrünü, zamanını ve fırsatları değerlendirememesi anlamında kullanılmıştır. Bu anlamıyla kervan; ömür, sağlık, gençlik, zaman, fırsat ve mürşidin bir benzetilene olarak düşünülebilir. İki dünyasını mamur edecek güzel amellerde bulunmak için gençlik, sağlık ve zaman birer fırsat olduğu gibi yolun rehberi bir âlim ve mürşid de az ele geçen bir fırsattır.

Eşek, kervan yolculuklarında genellikle develerin önünden giderek onlara öncülük eden ve fakir yolcuların almayı tercih ettikleri bir hayvandır. Yük taşıma kapasitesi düşük olduğundan kervanlarda deve ve katır kadar rağbet görmemiştir.⁷⁰ Tasavvufi metinlerde eşek, dünya sevgisi ve bedensel hazlara düşkünlüğü simgeler. *Mesnevî*'de bu anlamda nefsanî vasıflardan kendini kurtaramamış kişiler ve ilmiyle amel etmeyen âlimleri tasvir etmek amacıyla sık sık eşek benzetmesine yer verilmiştir.⁷¹ Çeşitli temsil ve hikâyelerle yolcuya gideceği yer için mal tedarik etmesini, vakti nakit bilip *yarın yaparım* demeden çalışmasını öğütleyen Mevlânâ bu bağlamda total eşek benzetmesini de kullanmıştır. *Mesnevî*'de gençlik ve ihtiyarlık zamanını karşılaştırıp “Gün vakitsiz, leş -beden- total ve yol uzun; iş yeri viran, çalışma düzeni yok olmuş. Kötü huyun kökleri sağlamlaşmış; onu koparma gücü de azalmıştır.”⁷² sözleriyle ihtiyarlığı tasvir ettikten sonra bahsin devamında “Eşeğin total ve menzilsiz uzak; çabuk ol. Yıl vakitsiz oldu; ekin ekme zamanı değil; kara yüzlülük ve kötü fiilden başkası yok.”⁷³ sözleriyle yolcuya seslenmiştir. Mevlânâ'nın bu ifadeleri total merkep benzetmesinin kullanımına açıklık getirmekte; eşeğin bedeni sembolize ettiği, ona atfedilen topallığın da ihtiyarlık ile maddi ve manevi zayıflıktan kinaye olduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar total merkep benzetmesiyle yolcunun gaflet, tembellik, dünya hırsı, zayıflık gibi olumsuz özelliklerine işaret edildiği düşünülse de durum aslında sanıldığı kadar kötü değildir. Zira önemli olan bir an önce menzile varmak değil, sabır ve gayretle yolda bulunmaktır. Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülistân*'da anlattığı bir hikâye ile bunu açıkça ortaya koyar:

Bir gün gençlik gururıyla hızlı yürümüşüm. Geceleyin bir dağ eteğinde yığılıp kaldım. Kervanın ardından zayıf bir ihtiyar geliyordu. “Ne yatıyorsun, burası yatılacak yer değil!” dedi. “Nasil gideyim? dedim, gidecek ayak yok ki!...” İhtiyar: “Dinlene dinlene gitmek, koşup da kesilmekten iyidir, demişler, duymadın mı?” dedi. Ey menziline müştak olan, acele etme. Öğüdüme uy da sabır öğren. Arap atı aceleyle iki koşu gider. Deve ağır ağır gece gündüz yürür.⁷⁴

Hâl böyle olunca belki de total eşek gibi ağır aksak gitmek kişiyi gururdan ve benlikten kurtarıp acz ve fakrını hissettireceği, sabırlı olmayı öğreteceği için daha hoştur. Din ve tasavvuf adabına uygun olan da budur. Bu bağlamda Mevlânâ'nın “Kendimizi eşek bilmezsek, biz eşeğiz.”⁷⁵ sözünü hatırlamakta fayda vardır. Zira nefsanî düşkünlüğünü, zaafını görmek bir farkındalık olduğundan, iyiye doğru değişme potansiyeli taşıyan olumlu bir durum olarak değerlendirilmiştir. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*'de kendisini kervanın içinde geç kalkan tembel biri olarak nitelemiş⁷⁶ aynı şekilde Necip Fazıl Kısakürek (öl. 1983) bir şiirinde

⁶⁸ Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, 658.

⁶⁹ Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, 660.

⁷⁰ Dalyan, *Kervan: Kervandan Demiryollarına Kadar Yol ve Yolculuk*, 55, 57.

⁷¹ Bu konuda bk. Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (Ocak-Haziran 2007), 19-41 (Erişim 27 Mayıs 2021).

⁷² Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 205.

⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 206.

⁷⁴ Sadi, *Gülistan*, çev. Hikmet İlaydın (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 213.

⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 128.

⁷⁶ Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, nşr. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 3/260.

*Sonsuzluk Kervanı, "peşinizde ben,
Üç ayakla seken total köpeğim!"
Bastığınız yeri taş taş öpeyim.
Bir kırıntı yeter, kereminizden!
Sonsuzluk Kervanı, peşinizde ben...*

dizeleriyle kendisini kervanın ardınca giden total köpeğe benzetmiştir.⁷⁷ Türk tasavvuf şiirinde *total merkep* benzetmesi ile karşılanan durumun tasavvuftan beslenen Cumhuriyet dönemi mistik şiirinde benzer bir ifadeyle *total köpek* şeklinde kullanılması, geleneğin sürekliliğini göstermesi açısından önemlidir.

1.4. Türk Tasavvuf Şiirinde Bir Remiz: Göçtü Kervan

Türk tasavvuf edebiyatının şekillenmeye başladığı 12. yüzyıldan günümüze kervan istiaresinin şiirde kesintisiz bir şekilde varlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Zaman, mekân ve şahıslar değişse de kervan istiaresine yüklenen anlamlar hemen hemen aynıdır. Özellikle nasihat içerikli şiirlerde halkı irşad için *kervanın göçüp gafil yolcunun yolda kalması* şeklinde mecazen zamanın geçmesi, fırsatın kaçması anlamında dünya hayatını ve ömür sermayesini gerektiği gibi değerlendiremeyen kişiler hakkında kervan istiaresinin sıklıkla kullanıldığı görülür. Yûnus Emre'ye ait şu beyitte bu kullanıma dikkat çekilmiştir:

*Yûnus'ı öğütlerler kalk kervân göçdi dirler
Ben menzile irişdüm kervân kayusu degül⁷⁸*

Yûnus Emre'nin *kalk, kervan göçtü* nasihati karşısındaki umursamaz tavrı *ben menzile eriştim* ifadesinden de anlaşılacağı üzere gaflet içinde bulunan birinin kaygısızlığından farklıdır. Yûnus Emre, aşk menzillerinde yol alıp nihayet maksada ulaşmış, işin ehli bir gönül eri olarak bu sözü söylemektedir. Nitekim hedefe ulaşıldığında kılavuza gerek kalmayacağı ortadadır. Bununla birlikte Yûnus Emre, başka bir beytinde muhababına, yoldaki türlü korkulara rağmen hiç sapmadan giden kervana yetişmesini öğütlemektedir:

*Bu devrândan ötegör kervân gitdi yitegör
Korku var sagda solda kayıkmadın giderler⁷⁹*

Türk tasavvuf şiirinde ömür, başka bir deyişle insanın dünya hayatında geçireceği zaman, kervanla ilişkilendirilmiştir. Ömür de tıpkı bir kervan gibi menzilden menzile yol alır, çocukluk ve gençlikten çıkıp göz açıp kapayıncaya kadar ihtiyarlığa ve ölüme meyleder. Zamanın geçmesi ve geçen zamanla birlikte insanın yaşlanmasını ömür kafilesinin göçmesi şeklinde yorumlayan şair, gönlüne hitap edip gafletten uyanmasını ve sâlih ameller işleyerek yol hazırlığı yapmasını öğütler:

*Göñül uyan ki uş zamân giçdi
Tur yarağ it ki kârubân göçdi⁸⁰*

Kervan seher vaktinde yola koyulur, gafil olup uyuyan kişinin kervanın peşinden yola girebilmesi için uyanması gerekir:

*Seher vaktinde gider yola kervân yol dürilür
Kalur gitmez yola gâfil yatan uyanmayınca⁸¹*

⁷⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 65.

⁷⁸ Mustafa Tatcı (nşr.), *Yûnus Emre Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 132.

⁷⁹ Tatcı (nşr.), *Yûnus Emre Dîvânı*, 32.

⁸⁰ Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, 731.

⁸¹ Doğan (nşr.), *Kuddûsî Divanı*, 94.

814 | Gülay Karaman. Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

Gafletten kurtulmanın, faydalı işler yaparak ölümsüz olmanın yolu ise *ölmeden ölmek* tir. Ölümünü düşünüp kendini ölümlerden sayan kişi dünya sevgisi ve onun geçici hırslarından kurtulur, vakit kaybetmeden yol hazırlığını yapar.

Bostân ve *Gülistân* adlı eserleri asırlarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Sa'dî-i Şîrâzî'nin Türk kültürü ve edebiyatı üzerinde önemli etkileri olmuştur.⁸² *Bostân* ve *Gülistân*'da zaman zaman kervan hikâyelerine de yer veren Sa'dî, bu hikâyelerden birinde kendi başından geçtiğini söylediği bir kervan yolculuğunu anlatıp ardından kıssadan hisse kabilinden öğütler vermiştir. *Bostân*'da geçen ve konumuz açısından önem arz eden bu hikâyede Sa'dî, ömrü kervanla ilişkilendirmiş ve ömür kervanının geçip gitmesini söz konusu ederek muhatabına nasihatlerde bulunmuştur. Hikâye şöyledir:

Bir gece Feyd Çölü'nde uyku ayağımı bağladı. Yürümeye kudretim kalmadı. Yattım, uyudum. Uyurken korkunç bir hâlde deveci geldi, başıma deve yularıyla vurdu: "Kalk, ne yatiyorsun? Niçin kalkmıyorsun? Çan çaldı, duymadın mı? Yoksa burada ölmek mi istiyorsun? Yolculara, kafileye nasıl yetişirsin? Deveci deve davulunu çaldı. Kafilenin bir ucu konak yerine vardı. Bahıtlı insanlar onlardı ki davulcudan evvel kalkar, eşyalarını bağlayıp hazırlanırlar. Çabuk kalkanlar yol alır, başkalarını geçerler. Kervan gittikten sonra uyumanın ne faydası olur?" dedi. Birisi baharda arpa ekse hasat çağında buğday alabilir mi? Hey uyuyan kimse! Şimdi uyanman lazımdır. Seni uykudan ölüm uyandıracak olursa ne faydası olur? Yüzündeki gençlik yerine, ihtiyarlık geldi. Gecen gündüz oldu. Öyle ise gözlerini uykudan aç. Ben, daha saçlarım ağarmaya başladığı gün hayattan ümidimi kestim. Yazıklar olsun şu kıymetli ömür geçti. Kalan şu birkaç nefes de geçecektir. Geçen ömrüm heba olup gitti. Eğer çaresine bakmazsam kalanı da öyle geçecektir. (...) Ömrünü boş şeylerle geçirme. Fırsat ele az geçer. Vakit ise keskin kılıçtır.⁸³

Sa'dî, kendi başından geçtiğini söylediği bu hikâyede kervanla giderken yolda uyuyup tek başına çölde ölümden beter tehlikelere düşen bir yolcunun hâlini tasvir etmiştir. Devecinin verdiği nasihatlere bakılırsa uyuyup da kervandan ayrı düşen kişinin çölde vahşi hayvanların, eşkıyaların hedefi olarak acınacak hâle düşeceğinden şüphe edilmez. Kimsenin karşılaşmak istemeyeceği böyle bir durum, yolcu üzerinde korku uyandırmaktadır. Dolayısıyla devecinin nasihatine kulak verip kendini toparlamaktan ve kervanın ardından yola koyulmaktan başka çare yoktur. Hikâyede kervan, mecazi olarak zaman ve fırsat anlamında kullanılmıştır. Sa'dî'ye göre insan, ömrünü ve zamanını faydalı işlerle geçirmeli, fırsatları kaçırmamalıdır. Dünyayı âhiretin tarlası olarak görüp dünya ve âhiret dengesinde yaşayarak anın kıymetini bilmelidir. Zira ömür çok çabuk geçer ve geçen zaman asla geri gelmez. Bununla birlikte Mevlânâ'nın "Ömür geçtiyse kökü bu andır; susuzsa ona tövbe suyu ver."⁸⁴ nasihatini önemlidir. Zira "(...) *tevbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. (...)*"⁸⁵ âyetinde bildirildiği üzere ömür defterini faydasız ve kötü işlerle karartanlar samimi olarak tövbe ettiklerinde Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirecektir.

Sa'dî'nin bu hikâyesi⁸⁶ Türk tasavvuf şiirinde *göçtü kervan* tarzındaki kullanımlara benzer bir muhtevaya sahiptir. Nitekim Ahmed Yesevî'den başlayarak birçok mutasavvıf şair

⁸² bk. Gamze Gizem Avcıoğlu, *Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁸³ Şeyh Sadi Şirazi, *Bostan*, 231-232.

⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 644.

⁸⁵ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2007), el-Furkân 25/70.

⁸⁶ Mehmet Akif (öl. 1936) *Safahat*'ta "Durmayalım!" başlıklı şiirinde Sa'dî'nin bu hikâyesini manzum olarak Türkçeye çevirdikten sonra

*İşte âtidir o ser-menzil denen ârâmgâh;
Kârbân akvâm; çöl mâzî; atâlet sedd-i râh.*

diyerek anlatıya farklı bir bakış ve yorum getirmiştir. Akif, Sa'dî'nin bu hikâyesini ve "Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur." (en-Necm, 53/39) âyetini tamik göstererek muhatabına devamlı olarak çalışıp ilerlemekten başka kurtuluş yolu olmadığını hatırlatır.

Davran artık kârbânın arkasından durma, koş!

Mahvolursun bir dakikan geçse hattâ böyle boş.

diyerek azimli olursa uzakların yakın olacağını, himmet gösterirse her şeyin kolaylaşacağını söyler. İlim, fen ve teknoloji alanlarında Osmanlı'nın geri kaldığı mesafeleri aşabilmesi için gerekli olan tek

aynı yolculuk tablosunu birbirine benzer şekilde tasvir ettikleri gibi Sa'dî de hikâyesinde aynı temayı Türk şairlerin anlatım ve kelime kadrosu ile örtüşecek bir tarzda ele almıştır. Kervanın tasavvufi bir remiz olarak farklı toplumların şiirlerinde benzer kullanımlarla tespit edilmesi, kervan istiaresinin İslâm'ın geniş kültür coğrafyasında tasavvufa dair ortak bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir. Ahmed Fakîh'in *Çarh-nâme* adlı didaktik kasidesinden alınan aşağıdaki beyitler söz konusu benzerliğin bir göstergesidir:

Usan olma başuña 'akluñı dir
Yol uzakdur ki yokdur hadd ü pâyan

Gözün aç gaflet içre yatma iy dost
Ki göçmege dutupdur yüzi kervân

Yol erenleri göçüp yola girdi
Dögeyorur âhir dünbeği servân

Nice bir yatasın gafletde iy yâr
Ecel irmezdin öñdin imdi uyan⁸⁷

Kervan istiaresini yol ve yolculuk çerçevesinde işleyen şair, hayat yolunda ilerleyen gafil insana ölmeden önce uyanması için öğüt verir. Yol erenlerinin göçüp yola girdiği, göç davulunun çalıp kervanın göçmeye yüz tuttuğu bir zamanda insanın bundan gaflet edip uykuya dalmasının tehlikelerine işaret eder. Zira yol uzundur ve bu uzun yolu kervandan ayrı tek başına katetmek akıl kârı değildir. 15. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Eşrefoğlu Rûmî de *Dîvân*'ında kervan istiaresini *Çarh-nâme*'dekine benzer, didaktik bir üslûpta işlemiştir:

Kârbân gitdi ne yatarsun eyâ gâfil uyan
Yol uzak menzil öküş çokdur harâmîler inan⁸⁸

Aynı durum Eşrefoğlu Rûmî'nin çağdaşı Kemâl Ümmî için de söz konusudur.⁸⁹ Bununla birlikte Kemâl Ümmî, Ahmed Yesevî'nin hikmetlerindeki üslûbu tarzında⁹⁰ birinci tekil kişi âzından, gaflet ve günahla geçen bir ömür için ah edip pişmanlık ve çaresizliğini dile getirdiği şiirler de kaleme almıştır.⁹¹

Ahmed Fakîh, Eşrefoğlu Rûmî ve Kemâl Ümmî'nin didaktik yönü ağır basan şiirlerine karşılık Niyâzî-i Mısırî, aynı tabloyu içselleştirerek bî-haber redifli gazelinde konuyu oldukça lirik bir tarzda ele almıştır:

Kûs-ı rihlet çaldı mevt ammâ henüz cân bî-haber
'Asker-i a'zâya lerze düşdi sultân bî-haber

Günde bir taş binâ-yı 'ömrümüñ düşdi yire
Cân yatur gâfil binâsı oldı vîrân bî-haber

şeyin durmadan çalışmak olduğunu vurgulayan bu şiir, kervan istiaresine din ve tasavvuf, sâlikin manevi yolculuğu dışında da anlamlar yüklediğini göstermesi açısından önemlidir. bk. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 21-23.

⁸⁷ Fahir İz - Günay Kut, "Ahmed Fakîh", *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri* (İstanbul: Ötüken - Söğüt, 1985), 1/265.

⁸⁸ Asaf Hâlet Çelebi, *Eşrefoğlu Dîvânı* (Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2015), 125.

⁸⁹ bk. Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, 658.

⁹⁰ bk. Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, 179.

⁹¹ bk. Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, 755.

*Dil bekâsın dost fenâsın istedi mülk-i tenüm
Bir devâsuz derde düşdüm âh ki Lokmân bî-haber*

*Bir ticâret kılmadın ben nakd-i 'ömr oldı hebâ
Yola geldüm lik göçmiş cümle kârbân bî-haber*

*Çün gel oldı yalnız girdüm yola tenhâ garîb
Dîde giryân sîne biryân 'akıl hayrân bî-haber*

*Azugum yok yazugum çok yolda dürlü korku var
Yolum alursa n'ola ger dîv ü şeytân bî-haber*

*Yol eri yolda gerekdür çağ u çıplak ac u tok
Mısrîyâ gel didi saña çünki cânân bî-haber⁹²*

Niyâzî-i Mısrî'nin bu gazeli, kervan istiaresinin *göçtü kervan* tarzındaki geleneksel kullanımına özgün bir bakış getirmiştir. Şair, kaynağını gelenekten alan özgün benzetme ve hayallerle ömür dakikalarının geçip ölümün yaklaşmasını, ölüm karşısındaki çaresizliğini, korkularını ortaya koymuş,

*Bir ticâret kılmadın ben nakd-i 'ömr oldı hebâ
Yola geldüm lik göçmiş cümle kârbân bî-haber⁹³*

beytiyle boşa geçen bir ömür için duyduğu pişmanlığı dile getirmiştir.

Kervan istiaresinin kullanıldığı, özellikle kervanın göçüp yolcunun yolda kalmasını anlatan şiirlerde, *Çarh-nâme*'den alıntılanan beyitlerde açıkça görüldüğü gibi, genellikle nasihat üslûbu hâkimdir. Bununla birlikte mutasavvıf şairler, herkesten önce kendilerini nasihate muhtaç görürler. Bu sebeple *kervan göçtü* nasihatının de birinci ve en önemli muhatabı şairin gönlü yani kendisidir:

*Ey gönül bigânesin sen senden olduñ bî-haber
Uş yalnız kalasın kârbândan olduñ bî-haber⁹⁴*

Bu şekilde, şairin kendisine ve gönlüne hitap edip kervan istiaresine yer verdiği şiirlerde didaktik unsurlarla birlikte lirizmin de ön planda olduğunu; özellikle Ahmed Yesevî, Yûnus Emre ve Niyâzî Mısrî gibi şairlerde konunun lirik ve etkileyici bir üslûpta ortaya koyulduğunu söylemek mümkündür.

Kervan istiaresi, Türk tasavvuf şiirinde *göçtü kervan* tarzında özel bir kullanıma sahiptir. Uzun bir macerayı veciz bir şekilde iki kelimeye sığdıran *göçtü kervan* ifadesinin irfani dile has bir remiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu remiz, bir taraftan hakikat boyutunda kervan yolculuğuna bakarken diğer taraftan söze mecazi anlamlar yükleyerek sâlikin seyr ü sülûküne, manevi ve ruhî yolculuğuna işaret eder. Bu anlamda *göçtü kervan*, insanın geri kalan ömrünü, daha doğrusu içinde bulunduğu anı en iyi şekilde değerlendirmesini ihtar eden güçlü bir mecazdır. Kervanın göçmesi ve yolcunun uyuyup yolda kalması, kervan yolculuklarının tehlikeleri düşünüldüğünde insan üzerinde trajik bir etki uyandırmaktadır. Anlatının

⁹² Erdoğan (nşr.), *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, 178.

⁹³ Erdoğan (nşr.), *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, 178.

⁹⁴ Ümmî Sinan, *Divan*, 33.

muhabatı olan her akli başında, vicdanlı kişi bu hâle düşen yolcunun acıklı durumunu düşünüp bundan kendine ders çıkarır. Bu yönüyle *göçtü kervan* tarzındaki ifadelerin Türk tasavvuf şiirinde psikolojik bir telkin işlevi gördüğünü söylemek mümkündür.

Göçtü kervan, insana ömrün kısalığı, dünyanın geçiciliği ile birlikte yerine getirmekle mükellef olduğu sorumluluklarını hatırlatan ve onu ikaz eden bir dizi nasihatın formülü görünümündedir. Sa'dî'nin söz konusu edilen kervan hikâyesinin ardından yer verdiği öğütlerden de anlaşılacağı gibi hemen bütün din ve tasavvuf büyüklerinin bu bağlamdaki nasihatlerini *göçtü kervan* formülünün açılımı olarak düşünmek yanlış olmaz. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'nin, kendisinden nasihat isteyen bir tâlibe yazdığı mektubunda zikrettiği hususlar da bu kapsamdadır: İnsanın dünyada geçireceği zaman pek kısa, âhiret hayatı ise sonsuzdur. Bu kısa zamanın büyük bir kısmı da boş yere geçmiş, geriye az bir vakit kalmıştır. Âhirette insanın başına gelecek şeyler bu kısa dünya hayatındaki işlere bağlıdır. Akli olan kişinin sonsuz ni'met ve zevkleri kazanmak, bitip tükenmez azaplardan korunmak için devamlı çalışması gerekir. Ölüm gelmeden gafletten uyanmalı, gerekli hazırlıkları yapıp yüzü ak bir şekilde can emanetini teslim etmelidir.⁹⁵

Göçtü kervan remziyle işaret edilen nasihatleri din ve tasavvuf büyüklerinin sıklıkla yer verdikleri *vakit, keskin bir kılıçtır* sözünden bağımsız düşünmek mümkün değildir. *Mesnevî*'de "(...) vakit keskin bir kılıçtır. Ey arkadaş! Sûfi, vaktin oğludur. Yarın demek, yol şartından değildir."⁹⁶ şeklinde geçen bu sözü İmâm-ı Rabbânî şöyle açıklamaktadır: "Vakit, keskin bir kılıç gibidir. Yarına çıkacağımız belli değildir. Mühim işleri bugün yapmalı, mühim olmayanları yarına bırakmalıdır. Akli olan böyle yapar."⁹⁷ Tasavvufta vakit, içinde bulunulan an yani geçmiş ve gelecek arasındaki zaman dilimidir. Sûfi, geçmiş ve gelecek kaygısından uzak olarak içinde bulunduğu anı en iyi şekilde değerlendiren kişidir. Bu sebeple sûfi için *ibnû'l vakit* tabiri kullanılmıştır.⁹⁸

İmâm-ı Rabbânî, ölüm gelmeden yapılması gerekenleri üç başlıkta değerlendirip tek tek açıklamıştır. Buna göre öncelikle itikadı düzeltmek, dinden olduğu tevâtür ile kesinleşmiş zaruri bilgilere inanmak gerekir. Bundan sonra, fıkıh bilgilerini öğrenmek ve öğrendiklerini uygulamak şarttır. İnanç esaslarının sağlam bir şekilde benimsenmesi ve ilmihal bilgilerinin öğrenilip hayata geçirilmesinden sonra sıra tasavvuf yolunda ilerlemeye gelir. İmâm-ı Rabbânî, burada özellikle bir hususa dikkat çeker: Tasavvuf, imanı kuvvetlendirmek içindir; kimsenin bilmediğini bilmek, görmediğini görmek için değildir. Keşif, keramet gibi tasavvuf yolunda görülen nurlar ve renkler esas itibarıyla oyun ve keyifli eğlencelerden ibarettir.⁹⁹ Nefsin maddi arzuları gibi keşif ve keramet tarzındaki türlü velayet hâlleri de aşılması ve kalben terk edilmesi gereken bir çeşit hicab ve perdedir. Zira insanın ruhen yükselmesi, olgunlaşması neticesinde ulaşacağı insân-ı kâmil mertebesi maddi ve manevi her türlü benlik ve varlıktan arınmayı, başka bir deyişle mutlak fenâyı gerektirir. Bu noktada *ölmeden önce ölmüş* sözünü hatırlamakta fayda vardır. Hadis kaynaklarında mevzû olarak zikredilen bu söz, mutasavvıflarca fenâfi'llâh makamına işaret edilen bir hadis olarak kabul görmüştür.¹⁰⁰ Nefsin istek ve arzularından arınmak, dünyada iken Hakk'ı görebilmek *ölmeden önce ölmeye* yani nefsinde fâni olmaya bağlıdır.¹⁰¹ Bu, aynı zamanda tasavvufun da temel ilkelerinden biridir ve nefsin dünyaya ait tül-i emel denilen arzularını kırmak için önemli bir tekniktir. Nitekim

⁹⁵ İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûkî Serhendî, *Mektûbât Tercemesi*, çev. Hüseyin Hilmi Işık (İstanbul: Hakikat Kitâbevi Yayınları, 2014), 1/252.

⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 43.

⁹⁷ İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûkî Serhendî, *Mektûbât Tercemesi*, 1/177.

⁹⁸ Kuşeyrî, *Tasavvuf'un İlkeleri (Risâle-i Kuşeyrî)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kervan Kitapçılık Basın Sanayi ve Ticaret A.Ş., 1978), 1/124-125.

⁹⁹ İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûkî Serhendî, *Mektûbât Tercemesi*, 1/252-253.

¹⁰⁰ bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*, 550-551.

¹⁰¹ "Ölmeden önce ölmek" Türk tasavvuf şiirinde sıklıkla ele alınan motiflerden biridir. Bu konuda "Osmanlı Şiirinde 'Ölmeden Önce Ölme Temi'" başlıklı makale için bk. Abdullah Azmi Bilgin, *Türk Tasavvuf Edebiyatı Makaleleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 225-234.

818 | Gülay Karaman. Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

tarikât ehli kişiler *ölmeden önce ölünüz* emrine muvaffak olmak için râbîta-i mevt ile ölümü düşünüp kendi ölümünü, kabrini, sevdiklerinin ve dünyanın ölümünü hayal ederek mâsivâdan kurtulurlar. Mevlânâ'nın

Bütün dünyada -ne kadar- erkek ve kadın varsa, anbean can çekişmede ve ölmededir. Onların sözlerini o anda babanın oğluna söylediği vasiyetler say. Böylece bununla ibret ve rahmet yeşersin; öfke, kıskançlık ve kin kökü kesilsin. Sen o niyetle akrabana bak, onun can çekişiyle senin gönlün yansın. Her gelen, gelir; onu şu anda bil; dostu can çekişmede ve kaybolma durumunda bil.¹⁰²

sözleri bu hâli telkin etmektedir. *Göçtü kervan*, bu anlamda bir çeşit tefekkürdür ve yolcuya ölümü hatırlatıp yolda olduğunu unutmaması için kaynağını sosyal hayattan alan canlı bir yolculuk tablosu sunar.

Sonuç

Tasavvufta insanın bir yolcu olarak düşünülmesine bağlı olarak Türk tasavvuf şiirinde yol, yolcu ve yolculukla ilgili sayısız çağrışım oluşmuştur. Bir benzetme unsuru olarak ve genellikle istiare sanatı çerçevesinde şiirde yer alan kervan, bu çağrışımlardan biridir. Kervan, yol istiaresi etrafında gelişip edebî dilde işlenerek gerçek anlamının yanı sıra mecazi anlamlar kazanmış, böylelikle Türk tasavvuf şiirinde müstakil bir mazmun ve mecaz olarak özel bir konuma yükselmiştir. Türk tasavvuf şiirinde kervan; din büyükleri, aşk, ömür, şeriat, tarikât, hakikat gibi din ve tasavvufla ilgili çeşitli kavram ve kelimelerin benzetileni olarak kullanılmıştır. Bu durum, söz konusu mefhumların yol ve yolculuk olgusu etrafında ele alınmasını netice vermiştir. Örnek metinlerde kervan, din ve tasavvuf büyüklerinin izinde insân-ı kâmil makamına ulaşmak isteyen sâlikin manevi yolculuğunu sembolize etmektedir. Kervanın göçüp gafil yolcunun yolda kalması ise sâlikin ömrünü, zamanını ve fırsatları değerlendirememesi anlamında kullanılmıştır. Bu anlamıyla kervan; ömür, sağlık, gençlik, zaman, fırsat ve müşdidin bir benzetileni olarak düşünülebilir. Geride kalıp kervandan ayrı düşen kişinin durumu genellikle *topal merkep* benzetmesi ile karşılanmıştır.

Türk tasavvuf edebiyatının şekillenmeye başladığı 12. yüzyıldan günümüze kervan istiaresinin şiirde kesintisiz bir şekilde varlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Zaman, mekân ve şahıslar değişse de kervan istiaresine yüklenen anlamlar hemen hemen aynıdır. Özellikle nasihat içerikli şiirlerde halkı irşad için *kervanın göçüp yolcunun yolda kalması* şeklinde mecazen zamanın geçmesi, fırsatın kaçması anlamında dünya hayatını ve ömür sermayesini gerektiği gibi değerlendiremeyen kişiler hakkında kervan istiaresinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu tarz metinlerde ömür, başka bir deyişle insanın dünya hayatında geçireceği zaman, kervanla ilişkilendirilmiştir. Bu yönüyle kervan istiaresinin Türk tasavvuf şiirinde geleneksel bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Türk tasavvuf şiirinde kervan istiaresinin kullanımı ile İran edebiyatındaki kullanımların örtüşmesi, kervanın İslâm'ın geniş kültür coğrafyasında tasavvufi bir remiz olarak ortak bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir.

Kervan istiaresi, Türk tasavvuf şiirinde *göçtü kervan* şeklinde özel bir kullanıma sahiptir. Kervanın göçmesi, yolcunun uyuyup yolda kalması kervan yolculuklarının tehlikeleri düşünüldüğünde insan üzerinde trajik bir etki uyandırmaktadır. Kişi, bu hâle düşen yolcunun acıklı durumunu düşünüp kendine bir ders çıkaracağından *göçtü kervan*, Türk tasavvuf şiirinde psikolojik bir telkin işlevi görmektedir. Uzun bir macerayı veciz bir şekilde iki kelimeye sığdıran *göçtü kervan* tarzındaki ifadelerin irfani dile has bir remiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu remiz, bir taraftan hakikat boyutunda kervan yolculuğuna bakarken diğer taraftan söze mecazi anlamlar yükleyerek sâlikin seyr ü sülûküne, manevi yolculuğuna işaret eder. Bu anlamda *göçtü kervan*, insana geri kalan ömrünü, daha doğrusu içinde bulunduğu anı en iyi şekilde değerlendirmesini ihtar eden güçlü bir mecazdır ve ömrün kısalığı, dünyanın geçiciliği ile birlikte yerine getirmekle mükellef olduğu sorumluluklarını hatırlatıp onu ikaz eden bir

¹⁰² Mevlânâ, *Mesnevî Tam Metin*, 744.

Gülay Karaman. The Caravan Has Passed: The Metaphor (Majâz) of the Caravan ... | 819

dizi nasihatın formülü görünümündedir. Bu kapsamdaki nasihatleri din ve tasavvuf büyüklerinin sıklıkla yer verdikleri *ölmeden önce ölünüz ve vakit, keskin bir kılıçtır* sözlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu yönüyle *göçtü kervan*, bir çeşit tefekkürdür ve yolcuya ölümü hatırlatıp yolda olduğunu unutmaması için kaynağını sosyal hayattan alan canlı bir yolculuk tablosu sunar. Kervan istiaresinin kullanıldığı, özellikle kervanın göçüp gafil yolcunun yolda kalmasını anlatan şiirlerde genellikle nasihat üslûbu hâkimdir. Bununla birlikte şairin kendisine ve gönlüne hitap edip kervan istiaresine yer verdiği şiirlerde didaktik unsurlarla birlikte lirizmin de ön planda olduğunu; özellikle Ahmed Yesevî, Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısrî gibi şairlerde konunun lirik ve etkileyici bir üslûpta ortaya koyulduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akyüz, Kenan vd. (nşr.). *Fuzûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Âşık Paşa. *Garib-nâme*. nşr. Kemal Yavuz. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2000. Erişim 20 Mart 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10669,garib-namepdf.pdf?0>
- Avcıoğlu, Gamze Gizem. *Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ayan, Hüseyin (nşr.). *Nesîmî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Balbaba, Sefa. *Kemal Ümmî Divanı Tenkitli Metin-İndeks*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Bilgin, Abdullah Azmi. *Türk Tasavvuf Edebiyatı Makaleleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- Binan, Can Şakir. *13. Yüzyıl Anadolu Kervansarayları Koruma Ölçütleri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Bozkurt, Nebi - Yüksel, Ahmet Turan. "Kervan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/298-299. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bulduk, Zeki. *Göçtü Kervan Kaldık Dağlar Başında*. İstanbul: Birun Yayıncılık, 2001.
- Celîlî. *Leylâ vü Mecnûn*. nşr. Şevkiye Kazan Nas. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. Erişim 12 Şubat 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58919,celili-leyla-vu-mecnunpdf.pdf?0>
- Çaylak, Caner. *Güneş Doğudan Batır Göçtü Kervan Kaldık Dağlar Başında*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2020.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Eşrefoğlu Divânı*. Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Dalyan, Murat Gökhan. *Kervandan Demiryollarına Kadar Yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkıyalar)*. ed. Hasan Babacan. Ankara: Altınpost Yayınları, 2014.
- Demir, Musa. "Batı 'Metafor'u ve Doğu 'İstiaresi'nin Mukayeseli Olarak İncelenmesi". *Türk-bilig* 18 (Güz 2009), 64-90. Erişim 27 Mayıs 2021. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/989929>
- Doğan, Ahmet (nşr.). *Kuddûsî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Doğan, Berrin. *Emine Sevgi Özdamar'ın "Hayat Bir Kervansaray, İki Kapısı Var, Birinden Girdim, Diğerinden Çıktım" Adlı Eseri İle Alev Tekinay'ın "Ağlayan Nar" Adlı Eserinde İçerik Karşılaştırması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Dursun, Şükrü. *Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Süsleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ebü'l-Alâ Affî. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Erdoğan, Kenan (nşr.). *Niyâzî-i Mısri Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, Gözden Geçirilmiş 3. Basım, 2019.
- Erdoğan, Mustafa (nşr.). *Bursalı Rahmî ve Dîvânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. Erişim 18 Mart 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55910,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0>
- Eren, Abdullah. "Klasik Türk Şiirinde Kervan". *International Black Sea Coastline Countries Symposium The Book of Full Texts*. ed. Natela Borisovna Popkhadze - Zhuldyz Sakhi. 226-236. Batum: İksad Yayınevi, 2019.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Esîrî. *Divân-ı Firâk-ı Esîrî (Sergüzeşt-nâme - Gazavât-nâme - Pend-nâme - Divân)*. nşr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz vd. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. Erişim 12 Mart 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60373,divan-i-firak-i-esiripdf.pdf?0>

- Hoca Ahmed Yesevi. *Divan-ı Hikmet*. nşr. Hayati Bice. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Genişletilmiş 5. Basım, 2015.
- İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûkî Serhendî. *Mektûbât Tercemesi*. çev. Hüseyin Hilmi Işık. 1 Cilt. İstanbul: Hakikat Kitâbevi Yayınları, 19. Basım, 2014.
- İz, Fahir - Kut, Günay. "Ahmed Fakîh". *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri*. 1/264-268. İstanbul: Ötüken - Söğüt, 1985.
- Kalkışım, Muhammet Muhsin (nşr.). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, 2013.
- Kaplan, Mahmut. "Divan Şiirinde Göç Etrafında Gelişen Bazı Kelime ve Mazmunlar". *Köprü* 145 (Ocak-Nisan 2020), 69-96. Erişim 9 Şubat 2021. <http://www.kopruder-gisi.com.tr/wp-content/uploads/2020/07/K%C3%B6pr%C3%BC-145-Mahmut-Kaplan.pdf>
- Karaman, Gülay. *Hasan Rızâ Dîvânı (İnceleme-Metin-Nesre Çeviri)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kazancıoğlu, Habibe. *Osmanlı Dönemi Kervansaraylarının Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Fonksiyonları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Keleş - Usta, Gülay. *Anadolu Osmanlı Dönemi Mimarisinde Mekân Analizi Han ve Kervansaray Yapılarında Uygulama*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 78. Basım, 2013.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2007.
- Kuşeyrî. *Tasavvufun İlkeleri (Risâle-i Kuşeyrî)*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Kervan Kitapçılık Basın Sanayi ve Ticaret A.Ş., 1978.
- Macit, Muhsin (nşr.). *Nedîm Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Mevlânâ. *Mesnevî Tam Metin*. çev. Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 7. Basım, 2009.
- Mevlânâ Celâleddin. *Dîvân-ı Kebîr*. nşr. Abdülbâki Gölpinarlı. 7 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mütercim Âsım Efendi. *Burhân-ı Katî*. nşr. Mürsel Öztürk - Derya Örs. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Ögke, Ahmet. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (Ocak-Haziran 2007), 19-41. Erişim 27 Mayıs 2021. <http://www.tasavvufakademi.com/?bolum=ayrinti&no=575>
- Özer, Murat. *Seyyahların Gözüyle Osmanlı Döneminde Faaliyet Gösteren Kervansaraylar*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Özer, Murat. *Osmanlı'da Seyahat Kültürü: Kervansaraylar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Özhan, Kürşâd Murâd. "Das Leben ist eine Karawanserei" von Emine Sevgi Özdamar; Eingebettet in das Verhältnis von Sprachnorm und Sprachgebrauch, Eine Untersuchung zur Interferenzanalyse. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 4. Basım, 1998.
- Sadi. *Gülîstan*. çev. Hikmet İlaydın. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2. Basım, 2004.

822 | Gülay Karaman. Göçtü Kervan: Türk Tasavvuf Şiirinde Kervan İstiaresi

- Selçuk, Bahir. "Klâsik Türk Şiirinde Ceres (Çan/Çingirak)". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (Summer 2012), 2231-2250. <https://doi: 10.7827/TurkishStudies.3540>
- Şeyh Sadi Şirazi. *Bostan*. çev. Kilisli Rıfat Bilge. Ankara: Elips Kitap, 4. Basım, 2007.
- Tatçı, Mustafa (nşr.). *Yûnus Emre Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Dîvanı Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Tavernier, Jean Baptiste. *Tavernier Seyahatnamesi*. çev. Teoman Tunçdoğan. ed. Stefanos Yerasimos. İstanbul: Kitap Yayınevi, 3. Basım, 2017.
- Tavukçu, Orhan Kemâl. *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkidli Metni*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts. Erişim 18 Mart 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0>
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, Genişletilmiş Yeni Basım, 2002.
- Ümmî Sinan. *Divan*. nşr. Abdullah Azmi Bilgin. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. Erişim 18 Mart 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55913,ummi-sinan-divanipdf.pdf?0>
- Yağcı, Şerife. "Kârbân". *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. 4/59-61. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Yavuz, Kemal (nşr.). *Gülşehri'nin Mantıku't-tayrı (Gülşen-nâme) - Metin ve Aktarma* -. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts. Erişim 22 Mart 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10686,metinpdf.pdf?0>
- Yavuzer, Hayati. *Kemâl Ümmî Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2008.
- Yazar, İlyas (nşr.). *Kânî Dîvânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. Erişim 20 Şubat 2021. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55833,3-kani-divanipdf.pdf?0>
- Yıldızlı, Muhammed Emin. "Atabetü'l-Hakâyık'ta Ontolojik Metaforlar". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 50 (Aralık 2020), 97-118. <https://doi: 10.21563/su-tad.858128>
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.
- Yılmaz - Gül, Şerife. *Kervan Güzergâhlarına Işık Tutan Kültepe Metinleri ve Bunlardan Elde Edilen Sonuçlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fî Ta'rîfî'l-İlm* Bağlamında

*A Criticism Of the Definition of Knowledge: In The Context Of Jalāl al-Dīn
Dāvānī's Risāla fî Ta'rîf 'ilm*

Mustafa Bilal Öztürk

Araştırma Görevlisi, Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Kelam Anabilim Dalı
*Research Assistant, PhD, Dokuz Eylül University Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences Department of Kalām
İzmir / Turkey
gocmenbey@gmail.com orcid.org/0000-0001-6879-2620*

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 27 February/ Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 823- 850

Cite as / Atıf: Öztürk, Mustafa Bilal. "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fî Ta'rîfî'l-İlm* Bağlamında [*A Criticism Of the Definition of Knowledge: In The Context Of Jalāl al-Dīn Dāvānī's Risāla fî Ta'rîf 'ilm*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 823- 850.
<https://doi.org/10.18505/cuid.698791>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: This study discusses the treatise of Jalâl al-Dîn Davvânî (d. 908/1502) named *Risâla fî ta'rîf 'ilm*. This treatise criticizes a definition of knowledge adopted by some theologians in the late period (*muta'akhhirîn*). The definition of knowledge at issue consists of three components: Attribution, discernment, no possibility of contradiction. Knowledge is an attribute as a category and with this attribution, a discernment is obtained. As a result of this process knowledge is acquired and there should be no possibility of this knowledge to be inconsistent.

Davvânî examines eight possibilities of the definition on knowledge. In each of these eight possibilities a different problems arises. According to Davvânî, the definition mentioned is problematic in all probability. Nonetheless, Davvânî does not propose another definition of knowledge that can replace the definition of knowledge that he criticizes. This article represents the process of reaching the definition of knowledge stated in the history of theological thought. The definitions on knowledge made from the first period (*al-mutaqaddimîn*) are summarized and the strengths and weaknesses of these definitions are explained. There are two main approaches regarding the nature of knowledge in Islamic thought: According to the first approach pioneered by Fakhr al-Dîn Râzî (d. 606/1202), absolute knowledge is a priori (*badîhî*) and undefinable. According to the second one, the nature of absolute knowledge is a posteriori (*naẓarî*) and definable. The first part of this article includes the definitions and criticisms of knowledge in Islamic thought. The second part discusses the claim of originality. In the second part, Davvânî's treatise will be evaluated for the first time. According to the conclusion of the treatise, the definition made to find the essence of knowledge is unfounded in all respect. It is important to evaluate the treatise as a reflection of anti-essentialism in the history of Islamic thought. Most contemporary studies do not count this treatise among Davvânî's works. In the biography book *al-A'lâm* written by Khayr al-Dîn al-Ziriklî (d. 1976), *Risâla fî ta'rîf 'ilm* is counted among the works of Davvânî. In the introduction of more than one manuscript, the work is clearly attributed to Davvânî. As a result of the double-sided research, it has been ensured that the work belongs to Davvânî. However, in other two manuscripts containing the same treatise, the work is shown as belonging to an unknown person named Şâirzâda. But there is no information found about this person. This name seems more like a copyist (*mustansih*) than an author. Possibly, such a mistake occurred as a result of confusing the two names. Davvânî's small volume treatise sheds light on the intellectual atmosphere and level of its period. The definition of knowledge mentioned in the classical theology book of 'Aḡud al-Dîn al-Ijî (d. 756/1355) called *al-Mawâqif* is superior to other definitions of knowledge. Instead of this definition of knowledge, which is presented as perfect, Jurjânî (d. 816/1413) preferred the definition of knowledge attributed to al-Mâturîdî (d. 333/944) in the *Sharḥ al-Mawâqif*. This preference has been accepted as an implicit criticism for future generations, including Davvânî. Those who claimed that Jurjânî did not taken a random choice, carried on their criticism by going over the definition. The fine craftsmanship revealed in the treatise reveals that critical thinking is used intensively. The properly understanding of the treatise depends on knowing the science of logic and following it with intense attention. The definition of knowledge is examined from various angles with the help of concepts such as conception, ratification, judgment and contradiction (*nakz*) of the science of logic. In the science of logic, every layer of knowledge such as certainty, conjecture, imitation, doubt is investigated one by one. In the science of kalâm, attention is paid that the ideal level of knowledge is precise. An uncertain knowledge is not considered knowledge according to kalâm. Because the main goal of theologians is to build religious beliefs on the obtained certain knowledge. It is not accepted to base knowledge to a probable information on imprecise knowledge. For a knowledge among the knowns to reach the level of certainty, it must be correct and exclude other possibilities. Another condition is required for certainty in the definition of knowledge that Davvânî examines in his treatise is that the opposite is wrong. The fact that a piece of information is considered true depends on the fact that its reverse is false. In this treatise, it is discussed how to look for the contradictions or discrepancy that are

wanted to be excluded. Knowledge is inseparable from the human mind, from outside of the world, or from the relationship between the two. So the contradiction must be sought in these three areas. In his treatise, Davvânî criticizes the definition of knowledge by considering these three areas.

Keywords: Kalâm, Davvânî, *Risâla fi ta'rîfi'l-'ilm*, Knowledge, Definition.

Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fi Ta'rîfi'l-'ilm* Bağlamında

Öz: Bu çalışmada, Celâleddîn ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* isimli risalesi tahlil edilmektedir. Risalede müteahhir dönem kimi kelimcilerin benimsediği bir bilgi tanımı eleştirilmektedir. Araştırması yapılan bilgi tanımının üç bileşeni bulunmaktadır: Sıfat, temyiz ve çelişğe ihtimali olmamak. Bilgi kategori olarak bir sıfattır. Bu sıfat ile temyiz elde edilir. Sonuç bilgidir ve bu bilginin çelişğine ihtimali olmamalıdır. Devvânî bu bilgi tanımının sekiz ihtimalini incelemektedir. Sekiz ihtimalin her birinde farklı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Devvânî'ye göre sözü edilen tanım, her ihtimale göre sorunludur. Fakat Devvânî eleştirdiği bilgi tanımının yerine başka bir bilgi tanımı önermemektedir. Makalede öncelikle kelam düşünce tarihinde sözü edilen bilgi tanımına ulaşma süreci anlatılacaktır. İlk dönemden itibaren yapılan bilgi tanımları özetlenecektir. Tanımların güçlü ve zayıf yönleri yorumlanacaktır. İslam düşüncesinde bilginin mahiyetine yönelik iki ana akım vardır: Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) başını çektiği ilk akıma göre mutlak bilgi bedihidir, tanımlanamaz. İkinci akıma göre mutlak bilginin mahiyeti nazarîdir, tanımlanabilir. Makaledeki ilk başlık İslam düşüncesinde bilgi tanımları ve eleştirileridir. Çalışmadaki ikinci başlık özgünlük iddiası taşımaktadır. Çünkü Devvânî'nin anılan risalesi ilk kez değerlendirilecektir. Risalenin sonucuna göre bilginin özünü bulmak için yapılan tanım, her açıdan temelsizdir. İslam düşünce tarihinde özcülük karşıtlığının bir yansıması olarak risalenin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Modern çalışmaların çoğu bu risaleyi Devvânî'nin eserleri arasında saymamaktadırlar. Hayreddin ez-Zirikî (öl. 1976) tarafından kaleme alınan *el-A'lâm* adlı biyografi kitabında *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* Devvânî'nin eserleri arasında sayılmıştır. Birden çok yazma nüshanın girişinde de eser, Devvânî'ye açıkça nispet edilmiştir. Çift taraflı yapılan araştırmalar sonucunda eserin müellife aidiyeti sağlanmıştır. Ancak aynı risaleyi içeren başka iki yazma nüshada eser, Şâirzâde isimli meçhul bir şahsa ait gibi gösterilmektedir. Fakat bu isimle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır. Bu isim bir müellif olmaktan çok müstensih ismine benzemektedir. İki ismin birbirine karıştırılması sonucunda böyle bir yanlışlık olmuş gibi gözükmektedir. Devvânî'nin küçük hacimli bu risalesi dönemin ilmi atmosferine ve entelektüel seviyesine ışık tutacak niteliktedir. Adudüddîn İcî'nin (öl. 756/1355) *Mevâkıf* adlı klasik kelam kitabında sözü edilen bilgi tanımı diğer bilgi tanımlarından üstün tutulmaktadır. Kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımı yerine Cürcânî (öl. 816/1413) Şerh-i Mevâkıf'ta Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) atfedilen bilgi tanımını tercih etmiştir. Bu tercih, Devvânî'nin de içinde bulunduğu gelecek kuşaklar için örtük bir eleştiri kabul edilmiştir. Cürcânî'nin gelişigüzel tercih de bulunmadığı yorumunu yapanlar, tanımın üzerine giderek eleştirileri devam ettirmiştir. Risalede ortaya konulan ince işçilik, eleştirel düşüncenin yoğun bir şekilde işletildiğini gözler önüne sermektedir. Risalenin doğru anlaşılması mantık ilminin bilinmesine ve takip edilmesi ise yoğun bir dikkate bağlıdır. Mantık ilminin tasavvur, tasdik, hüküm, nakz gibi kavramlarından alınan yardımla bilginin tanımı çeşitli açılar incelenmektedir. Mantık ilminde kesin, zan, taklit, şüphe gibi bilginin her türlü katmanı tek tek araştırılmaktadır. Kelam ilminde ise bilginin ideal düzeyi olan kesin olmasına dikkat edilmektedir. Kesin olmayan bir bilinen, kelam ilminde bilgi sayılmamaktadır. Çünkü kelimcilerin temel hedefi, dinî inançları kesin bilgi üzerine inşa etmektir. Kesin olmayan, muhtemel bilginin başka bir şeye temel olması yanlıştır. Bilinenler arasındaki bir bilginin kesinlik düzeyine ulaşması için doğru olması ve diğer ihtimalleri dışarıda bırakması gerekmektedir. Devvânî'nin risalesinde incelediği bilgi tanımındaki kesinlik için koşulan diğer şart aksinin yanlış olmasıdır. Bir bilginin kesin doğru sayılması tersinin yanlış olmasına bağlıdır. İşte bu risalede ihtimal dışı bırakılmak istenen çelişiklerin veya çelişiklerin

lişkinin nerede aranacağı tartışılmaktadır. Bilgi, insan zihninden, dış dünyadan veya ikisi arasındaki ilişkinin kendisinden ayrılmamaktadır. Öyleyse çelişki bu üç alanda aranmalıdır. Risalede Devvânî bilgi tanımını bu üç alanı dikkate alarak eleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*, Bilgi, Tanım.

Giriş

Devvânî'nin¹ eserleri üzerinde pek çok farklı çalışma yapılmış olmasına rağmen sözü edilen *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* adlı risale araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır.² Oysa hem yazma nüshaların ilgili yerlerinde hem de bibliyografya kitaplarında risale Devvânî'ye nispet edilmiştir.³ Bu dikkatsizliğe yol açan iki nedenin olduğu ileri sürülebilir: Birincisi risalenin henüz el yazma eserlerin içinde saklı halde kalmış olmasıdır. İkincisi ise *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* ile yine Devvânî'ye ait *Risâle fî ta'rîfî 'ilmi'l-kelam* adlı risalesinin⁴ oldukça yakın isim benzerliğidir.⁵ *Risale*, Devvânî'nin diğer hacimli eserlerinden aktarılmış bir bölüm olamaz. Çünkü *Risale*'de *beraat-i istihlâl* sanatı ile hazırlanmış özel bir dibace yer almaktadır. *Risale*'deki bu özellik onun müstakil bir çalışma olduğunu göstermektedir. *Risale*'nin muhtevasına bakıldığında bilginin tanımına yönelik oldukça dakik araştırmanın ürünü olduğu görülür.

Bu makalede risalenin anlam ve önemini ortaya koymak için öncelikle İslam düşüncesinde üretilen bilgi tanımlarının tarihsel dönemeçlerine temas edilecek, bunlardan özellikle birisi derinlemesine sorgulanacaktır. Müttekaddimin ile müteahhirin dönemi kelam kitaplarında belirgin farklılıklar dikkat çekmektedir. Önceki dönemde mantık bilimi ile doğrudan karşılaşmayan kelimcilerin bilgi tanımlarında kısır döngüye yol açan eş anlamlı kelimelerin kullanılması, çok bilinenin ondan daha az bilinen ile açıklanması vb. kusurlar gözlenmiştir. Öte yandan teolojik birtakım duyarlılıklardan ötürü ekoller arası bilginin tanımları karşılıklı eleştirilmiştir. Müteahhir dönem kelimcileri, mantık biliminin yardımıyla herhangi bir tanımın taşıması gereken şartları tespit etmişlerdir. Bu imkân sayesinde öncekilerin tanımlama sırasında yaptıkları basit hatalardan kaçınmışlardır. Bu çalışmada münhasıran bilginin tanımları merkeze alınarak kelam düşünce tarihinin arka planı özetlenecektir. Böylelikle *Devvânî'nin Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* adlı risalesinde üzerinde titizlikle durduğu bilgi tanımına geçişin sertüvenine tanık olunacaktır.

1. İslam Düşüncesinde Bilgi Tanımları ve Eleştirileri: Tarihsel Arka Plan

İslam düşüncesinde bilginin mahiyetine yönelik gelişen temelde üç ekolden bahsedilmektedir. Birinci ekol bilgiyi nazarî sayar ve tam tanımını vermek için uğraşmıştır. İkinci ekol her ne kadar bilgiyi nazarî saysa da tam tanımının yapılamayacağını ileri sürmüştür. Üçüncü ekol için ise bilgi bedihidir, tanımlanamazdır. İkinci ve üçüncü ekol farklı ilkelerden hareketle aynı sonuca ulaşmışlardır. Bu nedenle bu ikisini bir ana ekolde birleştirmek daha uygundur. Bilginin tam tanımı için çaba gösteren yaklaşım ile bilgi tanımlanamaz yaklaşımı karşı karşıya

¹ Devvânî'nin hayatı için bk. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 31.

² Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 400. Mustafa Akman, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 149.

³ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikan* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997), 6/32.

⁴ Celâleddin Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî 'ilmi'l-kelam*, thk. Nizâr Hammâdî (Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arefe, ts.), 2.

⁵ Yazma halinde bulunan risalenin, Süleymaniye Kütüphanesinde tespit edilen altı nüshası bulunmaktadır: Aşir Efendi, 419, 7^b-10^a; Fatih, 5393, 28^a-32^a; Mehmed Asım Bey, 711, 12^a-15^a; Ragıp Paşa, 1459, 186^a-188^b; Reşid Efendi, 1032, 174^a-178^a; Hafid Efendi, 447, 37^a-42^b. Bu makalede (Fatih, 5393, 28^a-32^a) nüshası kullanılacaktır.

getirilmelidir. Sonuçlar dikkate alındığında iki yaklaşım, iki ayrı kutup olarak mevzilenmiş durumdadır.

İslam düşünce tarihinde bilgi tanımlarının izi sürüldüğünde iki köklü akım dikkat çeker. Bunların kronolojik olarak ilki, mutlak bilginin mahiyetinin nazarı olduğunu savunmuştur. Mu'tezile ve filozofların başını çektiği ilk ekole göre bilgi nazarıdır, tarifi ve tanımı yapılabılır. İlk ekol çerçevesinde çeşitli bilgi tanımları yapılmıştır. Mutlak bilginin sonradan kazanılmış olması bu yaklaşım için bir sorun teşkil etmez. Mu'tezile, Müslüman filozoflar ve müteahhir kelimcılara göre bilgi kavram olarak tanımlanabilir.⁶

İkinci ekolün temellerini Cüveynî (öl. 478/1085) Gazzâlî (öl. 505/1111) atmıştır.⁷ Bu yaklaşım Fahreddin Râzî tarafından yeniden formüle edilerek geliştirilen mutlak bilginin tanımlanamaz sonucu üzerine kuruludur.

Fahreddin Râzî'nin ardından gelen müteahhir dönem kelimciler, mütekaddim dönem kelimcilerin tanımlarını eleştirerek meseleyi bir düşünce tarihine dönüştürdüler. Bilhassa Fahreddin Râzî eleştirisi üzerine kurulu bir tanım geliştirmek çabası müteahhir dönem kelimcilerin kitaplarında dikkat çekmektedir. Yukarıda anlatılan iki ekol, bilginin mahiyeti hakkında kökten ayrıldılar. Burada ne kadar tarihsel olarak sonradan meydana gelmiş olsa da bilginin tanımlanamaz oluşu ile başlanabilir.

1.1. Mutlak Bilginin Bedihî Olması

Her ne kadar ilk nüvelerini İbn Sînâ'da bulmak mümkünse de klasik kelim kitaplarında yaygınca aktarılan ikinci ekol; Cüveynî-Gazzâlî ile başlatılıp Fahreddin Râzî ile devam ettirilmiştir. Bu ekole göre mutlak bilginin tam tanımı yapılamaz, taksimi ve temsili yapılıdır.⁸ Mutlak bilginin tam tanımını yapabilmek oldukça güçtür. Bilgiyi tanımlamak yerine onu taksim ve misalle anlatmak tercih edilmelidir. İlk iki isim için bilginin bedihi mi, nazari mi olduğu açık değildir. Ama her ne olursa olsun üç isim için de bilginin mahiyetine ait cins ve faslı aramak beyhudedir. Bu nedenle bilgiyi tanımın yolu sınıflandırmak/bölümlemek (*taksim*) ve benzetmek (*misal*) yönteminden geçmektedir.

Sınıflandırmak yönteminde bilgi, sıkça karıştırılan itikattan ayrıştırılır. İtikat kesin olur veya kesin olmaz, bu kesinlik ya mutabık olur, ya da olmaz. Bu mutabık olan kesin itikat ya sabit olur, ya da olmaz. Sınıflandırmayla ilerlendiğinde bilginin; kesin, mutabık ve sabit itikat olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu kesin olan (*yakîn*) bilgi, zan ile elde edilmiş kesinlikten ayrılmıştır. Vakıya mutabakat yönüyle bilmediğini bilmemek olan cehaletten arındırılmıştır. Sebat açısıyla da kesin doğruyu taklit eden kapsam dışına atılmıştır. Çünkü sebat eden, bildiğini taklit değil, tahkik ile kazanmıştır. Bu nedenle herhangi bir şüpheyi karşılaştığında bilgisi, zail olmaya veya sarsılmaya açık değildir.

Bilginin misali ise gözün onu görmesine benzetmektir. Somut duyu idraklerin konusu olan gözün görme, dilin tatma duyularını tanımlamak oldukça güçtür. Somut bir olayı tanımlamak zorsa bilgi gibi soyut idraklerin konusunu tanımlamak daha zordur.

⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 19. İslam düşüncesinde üretilen pek çok bilgi tanımını sunan başka bir araştırma için bk. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları Yayınları, 2004), 69.

⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstaşfâ fî 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Zekî Hammâd (Kahire: Sidretü'l-müntehâ, 2009) 37.

⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Cüveynî, *el-İrşad ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 12.

Râzî'ye göre bilginin kendisi apaçiktır, tanımlanamaz. Bilginin tanımlanamaz oluşu gizliliğinden değil, aksine apaçık oluşundan kaynaklanmaktadır.⁹ Bilginin mahiyetini tasavvur etmek zaruridir, bu nedenle mantık kuralları içinde cins ve fasıldan oluşan tanımı yoktur. Bilgi insana verilir. Bilginin kendisini insan, zihninde zarûrî olarak hazırca bulur.

Râzî'ye göre her tanım bilgi ile yapılır, bilginin kendisi en bilinendir. Her şey onunla keşif edilir, onunla temyiz edilir. Bilgi, başka bir şeyden temyiz edilerek tanımlanamaz. Zira bilgi, canlının kendinde hazır bulunduğu ve hiçbir karışıklık içermeyen bir durumdur. Bilginin tarif edilemeyeceğini gösteren başka bir açıklama şudur; her kim bir şeyi bilirse, o şeyi bildiğini de bilir. Bildiğini bilmek için ayrıca bir kanıt, düşünmeye gerek yoktur. Bilginin kendisini veya hakikatini bilmek ilave bir kanıt gerek duysa idi, Râzî'ye göre bir şeyi bilmek imkânsız olurdu. Öyleyse bilgi, tanımsız bilinmektedir.¹⁰ Bilgi tanım yapılarak bilinecek olsa hiçbir zaman elde edilemezdi. Bilginin tanımını bilmeden bir şeyi bildiğimize göre onu tanımlamaya gerek yoktur.

Bilginin dışına alınmak istenen her şey bilgi aracılığı ile bilinmektedir. Bilginin dışına alınabilecek hiçbir şey yoktur.¹¹ İnsanın kendini, Tanrı'yı veya imkânsızları bilmesi gibi ne söylenirse söylenir, herhangi bir şeyin bilgi dışına alındığı iddia edilemez. Sayılanların tamamı bir yönüyle yine bilgi ile ilişkilendirilebilir. Bu yüzden her şeyden önce bilginin tanımı ve tasavvuru bedihi olmalıdır.¹² Ayrıca Râzî'ye göre insanın kendi varlığını bilmesi de bedihidir. İnsanın bir şeyi bedihi bilmesi ona, o şeyi bildiğini bilmesini de bedihi kılacaktır. Bir şeyi bildiğine dair bilgisi, bilginin hakikatini bilmesinden öncedir. Öncesi bedihi olanın, öncesine dayanan sonrası da bedihi olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle bir şeyin aslı nazarî, fer'i bedihi olamaz.¹³ Her şeyin temeli sayılan bilginin hakikatini bilmek (*asî*) nazarî, insanın kendi varlığını bilmesi (*fer*) bedihî olamaz. Râzî için bilginin hakikatini bilmeden, insanın kendi varlığını bildiği ileri sürülemez, anlamsızdır.

Temel kitaplarına ve hakkında yapılan yaygın aktarımlara bakılırsa Râzî için bilginin kendisi tanımlanamaz.¹⁴ Bunun iki temel nedeni vardır:¹⁵ Birincisi, insanın kendi varlığını bedihî olarak bilmesidir.¹⁶ İnsanın kendi varlığını bilmesi, ayrıca üzerinde düşünmesine bağlı değildir.¹⁷ İnsanın kendi varlığına dair bilgisindeki bilgi ve bilinen bir ve aynıdır. Kendilik bilgisi bütün, mutlak bilgi ise onun parçasıdır. Bütüne ilişkin bilgi bedihî ise onun parçasına ilişkin bilgi hayli hayli bedihî kapsamına alınır.¹⁸ Başka bir ifadeyle mutlak bilgi bilinmiyorsa insanın kendi varlığını bilmesi mümkün değildir. İnsan kendi varlığını biliyorsa bunun mutlak bilgiden bağımsız gerçekleştiği öne sürülemez. İkincisi, bilinen bir şeyi iktisap etmek mümkün değildir. Bilginin bilinen bir şey olmasına dayanak vicdandır.¹⁹ Bilginin dışına bir şeyi çıkartarak onunla bilgiyi tanımlamaya çalışmak, kısır döngüdür. Çünkü bu, bilgiyi yine bir bilgi ile tanımlamaya çalışmaktır.

Bilginin kendisini iki temel gerekçeyle bedihî sayanların yaklaşımı, geç dönem düşünürleri tarafından eleştirilmiştir. Râzî eleştirmeni olarak öne çıkan *Seyfeddin Âmidî* (öl.

⁹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 1/107.

¹⁰ Fahreddin Râzî, *Kitabü'l-Mebahisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilahiyat ve't-tabiiyyat*, thk. Muhammed el-Mutasım el-Bagdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/453.

¹¹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 1/107.

¹² Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḫükemâ' ve'l-müteḳellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 144.

¹³ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 149.

¹⁴ Râzî, *Kitabü'l-Mebahisü'l-meşrikiyye*, 1/453.

¹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 1/107.

¹⁶ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 145.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerḫü'l-Maḳâşid*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/53.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi* (metin-çeviri) (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/157.

¹⁹ Teftâzânî, *Şerḫü'l-Maḳâşid*, 1/53.

631/1233)²⁰ tarafından getirilen tenkitler, onu takip ederek bilgiyi ileride kabul görecektir biçimde yeniden tanımlamaya girişen İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249)²¹ gibi isimler önemlidir. Onların eleştirilerini güncelleyen, sundukları bilgi tanımı, tanım şartlarına en uygun tanım olarak belirleyen Adudüddîn İcî (öl. 756/1355), Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413) ve Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) başta gelmektedir.²²

İcî için bilginin taksimi ve misali, bilginin mahiyetine ilişkin *efrâdını câmi, ağyarını mani* temyiz sağlarsa bir tanım olarak değerlendirilebilir. Yapılan taksim ve misal, bu şekliyle bir temyiz sağlamıyorsa onlar aracılığıyla mutlak bilginin tanındığını söylemek anlamsızdır. Çünkü bir şeye dair bilginin elde edilmesi o şeyin diğerlerinden temyiz edilmiş olmasına bağlıdır. Bir şey temyiz edilmeksizin bilinemez.²³ Bunlara göre Râzî'nin temel yanlışlığı bilginin husulü ile tasavvurunu birbirine karıştırmış olmasıdır. Buna bağlı olarak bilginin tanımlanamaz oluşuna dair getirilen birinci gerekçede irtibat sorunu vardır. Öncelikle insanın kendi varlığına ilişkin bilginin elde edilmesi bedihî olabilir, ama bu, onların bileşenlerinin tasavvur edildiği anlamına gelmez. Hatta nefis, varlık ve bilgi gibi bileşenler tasavvur edilmeksizin, insan kendi varlığını tasdik edebilir. İnsanın kendi varlığını bilmesi, mutlak bilgiyi tasavvur ettiğini göstermez, dolayısıyla mutlak bilginin bedihî olduğunu hiç göstermez.

İnsanın kendi varlığına dair bilgisi tasdik içerikli bir bilgidir. Tasdik bedaheti, tasavvurun bedahetini gerektirmez. Tasdik tek başına bir hükümdür. Hükümün taraflarını tasavvur etmek, hüküm dışında kalan bir şarttır. Tasdik; hüküm ve tarafların toplamından ibaret olmadığı için, tasdik bedihi olması, tasavvurun da bedihi olmasını gerektirmez. Dolayısıyla insanın kendi varlığını bilmesine dair hüküm; her ne kadar kanıt gerektirmeyen bedihî bir tasdik olsa da tarafları tasavvur etmek nazarı kalabilir.²⁴

Tasdik için tarafların tamamıyla değil, bir yönüyle tasavvur edilmiş olması yeterlidir. Sözelimi uzaktan görünen bir cisim hakkında onun için yer kapladığı yargısında bulunuruz. Oysa görünen cismin, insan mı, taş mı olduğu belirsizdir ve hatta yer kaplamanın da tam olarak ne olduğu bilinmez. Tüm bunlara rağmen "o cisim yer kaplar" yargısında bulunabiliriz. Sonuç itibarıyla mutlak bilginin bir yönüyle tasavvuru veya tasdiki bedihi olabilir. Ancak bu, mutlak bilginin tam manasıyla hakikatinin tasavvur edildiğine yorulamaz.²⁵

İkinci gerekçede bilginin dışına hiçbir şey alınmadığı, çıkarılmadığı için başka bir şeyle bilgiyi tanımlamak, bir şeyi yine kendisiyle tanımlamaya yol açacaktır. Bilgi dışında kalan her şey bilgi ile bilinmektedir. Öyleyse bilgi, yine başka bir bilgi ile bilinecekse bu kısır döngüye varacaktır. Tanımda kısır döngüye düşmek ise tanımlı geçersiz kılmaktadır. Buna karşı çıkanlara göre cihetlerin farklılığından dolayı kısır döngü yoktur.²⁶ Bilginin elde edilmesi (*husûlû*), bilginin tasavvur edilmesinden farklıdır. Hâsil edilmiş bilginin, tasavvur edilmiş bilgiye bağlı olması, bilginin bilgiyle açıklanmasından başkadır. Bir şeyi bilmek, mutlak bilginin tasavvur edilmesine bağlı değildir. İnsan kendi varlığını mutlak bilgiyi tasavvur etmeksizin bilebilir. Ayrıca mutlak bilgiyi veya bilginin hakikatini bilmeden de kişi, tikel bir şeye ilişkin bilgi ile o şeyi bilebilir. Ezcümle insanlar birçok şey bildikleri halde bu, onların mutlak bilginin hakikatini tasavvur ettikleri anlamına gelmez. Mutlak bilginin tanımı bilinmeden de bazı şeyler bilinebilir.

²⁰ Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/79.

²¹ Ebû Amr Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 161.

²² Ziya Erdiç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 228.

²³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/161.

²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/159.

²⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/161.

²⁶ Adudüddin İcî, *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/161.

Râzî'yi eleştirenlere göre bilginin mahiyetini tasavvur etmekle, elde etmek (*husûl*) farklıdır. Öte yandan bilgiye ait mahiyetin kendi ile misalini de ayırmak gerekir. Bilginin mahiyeti kişide iki türlü ortaya çıkar. *Bir*, bilginin mahiyetinin kendisi kişide bulunur. Ancak bu bulunuş mahiyetin tikellerine bağlı olarak gerçekleşir. İşte bu, bilginin mahiyetinin kendini tikelleri içinde elde etmektir, tasavvur etmek değildir. Dahası bu biliş tarzı, bilginin mahiyetini tasavvur etmeyi gerektirmez. Yani bilginin mahiyeti tasavvur edilmeden, bilginin kendi ve ilenekleri kazanılmış olabilir. Örnek kişide cesaretin bulunmasıdır. Kişide cesaretin bulunması için kişinin cesaretle nitelenmesi yeterlidir, ayrıca kişinin cesareti tanım olarak tasavvur etmesine gerek yoktur.

İki, bilginin mahiyetinin kişide misaliyle ve suretiyle bulunmasıdır. Tam da bu, bilginin mahiyetini tasavvurdur, onu elde etmek değildir. Örnek olarak kişi cesareti tanımladığı halde cesaretle olmayabilir veya cesaret göstermeyebilir. Tam tersine cesareti kavram olarak tanımladığı halde kişi cesaretle nitelenebilir. Cesareti tanımlamak, cesaretle sayılmak için yeterli değildir. Anlatılanlar etrafında bolca örnek üretilebilir. İmanı bilmek ile imanlı olmak farklıdır. Küfrü bilmek ile kâfir olmak farklıdır.²⁷ Cesaretle olmak cesaretin tanımına bağlı değildir. Bir şeyle nitelenmek için öncesinde mutlaka o sıfatın tanımlanmış olması gerekmez. Keza bir şeyi biliyor sayılmak için mutlak bilgiyi tanımlanmış olmaya gerek yoktur.

1.2. Mutlak Bilginin Nazarî Olması

Takip edildiği kadarıyla bilginin kendisini ilk tanımlama teşebbüsü, kelim ilminin kucucuları sayılan Mu'tezile'ye aittir. Mu'tezile bilgiyi (اعتقاد الشيء على ما هو به)²⁸ "şeye ne ise o haliyle itikattır"²⁹ şeklinde bilgiyi tanımlamıştır.³⁰ Şu haliyle bu tanım, vakıya mutabık taklidi içine almıştır. Kapsam sorununu fark edenler, taklidi tanımdan çıkarmak için tanıma "zaruri ve delil ile" ilavesini eklemiştir. Artık bilgi tanımı "Şeye ne ise o haliyle bir zaruret ve kanıt gereği itikattır" olmuş ve taklit tanım dışına alınmak istenmiştir. Ancak tanım son haliyle bile realiteyle örtüşen, zaruret ve kanıtla dayalı elde edilen doğru zannı içine almaktadır. Zannı dışarıda tutmak için ise tanımda geçen "itikât", "kesin" olmak kaydı ile yeniden inşa edilebilir. İtikadın, kesin itikadla kayıtlanması, tanımdan zannı uzak tutmak için yeterlidir.³¹

Peki, bilgi itikada mı, yoksa inkişafa mı daha yakındır? Mu'tezile ekolünün kimi düşünürleri bilginin kişiye duygusal rahatlık sağladığını ifade etmek için tanımlarına "nefsin sükûn/itminanı" kaydını getirmişlerdir.³² Yakından incelendiğinde itikat kelimesinin kökünde bağlanmak (*akt*) ve bağlamak (*rabt*) anlamları vardır. Bilginin kişide meydana getirdiği duygu durumu her zaman bağlılık olmaz. Başka bir ifadeyle bilgide her zaman bağlanmak yoktur. Sözelimi imkânsızlık bilgisini bilen kişinin bağlanacağı bir şey yoktur. Bu nedenle bilgi bir bağlılık türündense açılım (*inkişaf*), atılım (*inşirah*) duygu durumlarına daha yakındır.³³

Getirilen ilaveler ve eklenen kayıtlar Mu'tezile'nin bilgi tanımından kaynaklı sorunları bertaraf edememiştir. Yukarıda bilginin öznesine ilişkin düzenlemeler yapılmıştır. Bu kez sorun tanımın nesnesi ile ilgilidir. Tanımda geçen "şey" var olanları karşılamakla birlikte yok

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/54.

²⁸ Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 12/13. Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 131.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar'ın eleştirdiği çeşitli bilgi tanımları için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 74.

³⁰ Fakat geç dönem Mu'tezile düşünürlerinden bir kısmı bilginin tanımlanmamasını yeğlemiştir. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-faik fi usûli'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 32.

³¹ Bilgi itikat ise bilgiyle itikat eden ile cehaletle itikat eden birbirine eşit sayılmaydı. Öyleyse bilgi salt itikat olamaz. Ebü'l-Kasım Ensârî Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-keâm*. (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 1/223.

³² Rükneddin b. Melâhimî Harizmî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûlu'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Martin McDermott (London: al-Honda, 1991), 15.

³³ İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usûli'd-din*, thk. Nizâr Hammâdî (Amman: Dârü'l-Fetih, 2010), 67.

(*ma'dum*) olanları kapsamamaktadır. Elbette yok olanları Mu'tezile'nin iki alana ayırdığı bilinmektedir. Bir kısım yok olanlar (*seyyiyetü'l-ma'dum*) mümkün şey sayılır, diğer bir kısım yok olanlar ise imkânsızdır. Ulûhiyet açısından Tanrı'nın ortağı veya ortakları (*şerîk-i Bârî*) gibi varlığı imkânsız olanlar, Mu'tezile için bile şey sayılamaz.

Bir kısım Mu'tezile ise hiçbir bilginin, yokluğu zorunlu imkânsıza ilişmeyeceğini savunarak tanımlı sorunsuz kılmak istemiştir. Bilginin konusu başta mevcut-ma'dum mümkünler ve Tanrı ile kısıtlanmıştır. İnsan mümkünleri ve Tanrı'yı bilir, ancak imkânsız alanın bir kısmı için bilgi yoktur. Bilgi ile imkânsızlık arası ilişki kurulamaz. Buna göre insanın imkânsız biliyorum demesi yanlıştır. İnsanın imkânsızları bilme keyfiyeti, bu alanı bilginin konusu yapma biçimi köklü ve derin bir sorundur.³⁴

Sorunu çözüme kavuşturmak adına bir şeyi "tamamen bilmek ile bir yönüyle bilmek" şeklinde iki ayrı durum dikkate alınmıştır. İki farklı biliş türünün ayrımı yine bedahete dayandırılmıştır. İnsanın bir şeyi tamamen bilmesi ile o şeyi bir yönüyle bilmesi başkadır. İki tür bilişin ayrımını bilmek bedihidir. Aradaki farkın ayırt edilmediğini ileri sürmek safsatadır. İnsan imkânsız hiçbir şekilde bilmez, demek yanlıştır. İnsan imkânsız tamamen bilmez, bu doğrudur. Ancak imkânsız, en azından bir yönüyle de olsa bilmemesi yanlıştır. Özdeşlik ilkesinin ihlali, iki çelişğin aynı anda aynı yerde birleşmesi veya her ikisinin birden ayrışması imkânsızdır. Bunlar akıl bakımından imkânsızdır, insan bunların imkânsız olduğunu bir yönüyle de olsa bilmektedir. Zira sayılanların imkânsızlığına hükmetmektedir. Bedahete karşı çıkmak ise mesnetsiz bir büyülenme (*mükâbere*) ve karşı çıkmaktır.³⁵

Esasen Mu'tezile'nin bu tavrı kendi sistemleri ile çelişmektedir. Nitekim "imkânsız bilinmez", demek imkânsız üzerine verilmiş bir hükümdür. İnsan hiçbir şekilde bilmediği şey hakkında nasıl hüküm verebilir! İmkânsız bilinmez ise bilmediği şey üzerine yargıda bulunmak da anlamsızdır, beyhude ahkâm kesmektir. Hiçbir şekilde bilinmeyen üzerine hüküm verilemez. Malum olmayan mahkûm da olmamalıdır. İmkânsız bir yönüyle de olsa malum olduğu için üzerine bir hüküm verilmektedir. Bunlar bir kenara Mu'tezile'nin "imkânsız bilinmez" klişesi, imkânsıza dair insanda hiçbir suret/form olmaması yönünden doğrudur. Ancak "sureti olmayan bilinmez" ilkesi de yanlış bir genellemedir. Çünkü insanın kendisini bilmesi de suretsiz olmaktadır.

Hal böyle de olsa Mu'tezile'nin bilgi tanımlı küçük düzenlemeler, kelime değişiklikleriyle birlikte pek çok kelamcı-usûlcü tarafından kullanılmıştır. Tanımda zikredilen "itikât" yerine marifet, "şey" yerine malum kelimesi yerleştirilerek tanım biteviye güncellenmiştir. Mesela "marifet" kelimesi yerine başka kimselerce yakın anlamlar gözetilerek idrak, tebyin, temyiz, tekşif, ispat, sika gibi kelimeler konularak tanım yeniden üretimlere tabi tutulmuştur. Ancak tanıma getirilen her bir kelimenin ayrı problemleri olmuştur. Örnek olarak tebyin-tebeyyün gizliden sonra açıklığa kavuşmayı çağrıştırdığı için Tanrı bilgisini kapsamaz. Bilgi; her ne ise o olduğu üzere malumu ispat etmek, diye tanımlanırsa Tanrı'nın varlığını bilen her insanın Tanrı'ya gerçek varlık veriyor ve ispat ediyor, olacaktır. Bilindiği üzere ispat etmek; icat etmek veya hareketli bir şeyi durdurmak, sabit kılmak anlamlarına yakındır. Binaenaleyh her bir anlamında ayrı sorunlar baş göstermektedir. İspat etmek ufak dokunuşlarla "bilmek" anlamına çekilirse bu kez de bir şeyi kendisiyle tarif etmek olacaktır. İlke gereği bir şeyi kendisiyle değil, kendinden daha açık bir şeyle tarif etmelidir.

Ebü'l-Hasan Eş'arî (öl. 324/935-36) tarafından yapıldığı söylenen birden çok bilgi tanımını aktarılmıştır. Her birinin farklı sıkıntıları vardır. Rivayet edilen ilk tanımda bilgi bilineni

³⁴ Ebu Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) imkânsızın bilgi konusu edilmeyeceğini savunmaktadır. İbn Sînâ da imkânsıza ait hiçbir suretin bulunmadığını söylemiştir. İcî bu aktarılanları, malumu olmayan ilim şeklinde yorumlamıştır. Zira malum bir şey olmak zorundadır ve imkânsız bir şey değildir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/123.

³⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/165.

idraktır. Tam haliyle tanım (إدراك المعلوم على ما هو به) “ne ise o haliyle bilineni idraktır” biçimindedir.³⁶ Bu tanım Mu'tezile'nin tanımıyla yakından irtibatlıdır, dolayısıyla benzer sorunlar söz konusudur. Mesela bilgi tanımlanırken, bilgiden üretilmiş bilinen kelimesi kullanılmıştır. Bir şeyin aynı köke sahip kelime ile tanımlanması totolojidir. Üstelik idrak kelimesi bilgi kelimesinden mecazdır. İdrakin asıl anlamı varmak, erişmek, yetişmektir. Tanım yaparken mecazlar kullanılmamalıdır. Eş'arî'den rivayet edilen ikinci bilgi tanımı ise (هو الذي يوجب كون من قام به عالماً) “kişiyi bilen kılan şey” tarzındadır.³⁷ Hâlbuki bilginin tanımını aynı kökten türeyen bilen kelimesi ile yapmak bir tür kısır döngüdür.

Bilgi tanımını Bâkılânî (öl. 403/1013) (معرفة المعلوم على ما هو به) “Malumun ne ise o olduğunu marifettir” diye yapmıştır.³⁸ Tanımın Mu'tezile'den ödünç alınarak üretildiği bellidir. İki kelime değişikliği dışında tanımın yapısı tamamen Mu'tezile tanımını andırmaktadır. Bilgi malum olduğu hal üzere marifettir. Her bilgi marifettir, her marifet bilgidir.³⁹ Maluma taalluk eden her bilgi onun marifettir. Başka bir ifadeyle “malumun ne ise o olduğu üzere tebeyünüdür.” Bâkılânî ekol içinde farklı kimselerin kelime değişikliğiyle yaptıkları tarifleri aktarır. Sözelimi malumun olduğu üzere ispatıdır, malumun olduğu üzere idraktır, neyse o olduğu üzere maluma güvenmektir.⁴⁰ Fakat bilginin tanımına, bilgi kökünden türetilerek elde edilen “malum” kelimesini almak, kısır döngüdür.

Malum, ilim kelimesinden türetilmiştir. Karşı tarafa ilmi öğretmek isterken, onu kendinden türemiş malum kelimesi ile tanımlamak, aslında bir şeyi yine kendisiyle tanımlamaktır. İlimi öğrenmek isteyen kişi bu kez malumu öğrenmek isteyecektir. Ayrıca “ne ise olduğu hal üzere” ilavesi tanımda gereksiz bir fazlalıktır. Bilgi zaten ne ise o olduğuna ilişmelidir. Tersine ilişmesi demek, bilgisizliktir. Bir şeyi “ne ise o olmadığı üzere” bilmek, marifet değil, cehalettir.

İbn Fûrek (öl. 406/1015) (ما يصح ممن قام به إتقان الفعل) açısından bilgi “kişinin fiilini yetkin biçimde yapmasını sağlar”. Görüldüğü üzere burada bilgi, sınırsız güçle ve kusursuz fiille açıklanmıştır. Böylesi mükemmel fiil, ancak yaratmanın eseri olabilir. Eş'arî düşünce sisteminin ilkeleri bağlamında fiili yaratmak, Allah'a özgü kılınmıştır. Bilmek; yaratmak ise insan bilgisi tanım dışında kalacaktır. Diğer taraftan insanın kendini, sonsuz Tanrı'yı ve imkânsız bilmesi, bu bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Sözelimi imkânsız bilmek, bir fiil değildir, fiili gerektiren bir bilgi de değildir. Öyle ki fiilin yetkin biçimde yapılmasını sağlayan bilginin imkânsız ile alakası kurulamamaktadır.

Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) adına aktarılan bilgi tanımı ise (ما يعلم به) “kendisi ile bilinen şey” şeklindedir. Bilginin, kendisinden daha az bilinen “bilinen” ile tanımlanması bir problemdir. Ayrıca tanımda bulunmaması gereken kısır döngü de soruna eklenebilir.⁴¹

Eş'arî düşünce ekolü içinde aktarılan gelen ve Fahreddin Râzî'ye (öl. 606/1210) ismine nispet edilen “kesin, mutabık dayanaklı itikat”⁴² şeklinde bir bilgi tanımı daha vardır: (اعتقاد)

³⁶ Ebû'l-Muin Nesefî, *Tebziratü'l-edille fî usulî'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/14.

³⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/167.

³⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu 'i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Müessesetü'l-Hancı, 1963), 208 s./13.

³⁹ Bâkılânî, *et-Temhid fî'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla*, thk. Richard Joesef McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 6.

⁴⁰ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 175. Benzer aktarımları yapan başka bir kaynak için bk. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usulî'd-din*, 65.

⁴¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/75.

⁴² Cürçânî'nin aktarımına göre Râzî, bilginin bedahetinden tenezzül ederek bu tanımını yapmıştır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/168. Sözü edilen bilgi tanımı, Râzî'nin kitaplarında bulunmamıştır. Bk. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (2013), 432. Fakat Râzî bir şeyle bir şeye hüküm veren zihnin işlemlerini sıralarken sözü edilen tanıma sonuç itibarıyla ulaşmıştır. Bu hüküm ya kesindir, ya değildir, ya mutabıktır, ya değildir, ya dayanaklıdır, ya değildir, diyerek bilgi tanımını kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Ayrıntılar için

(جائزۀ مطابقٍ لموجب)⁴³. Bu nispetin doğruluk payı bir kenara bırakılırsa, yapılan tanım uyarınca bilgi; kesin, mutabık ve dayanaklı olmalıdır. Dayanak bedihî ve nazarı olabilir. “Dayanak” eki çıkarılarak yerine (جائزۀ مطابقٍ ثابت)⁴⁴ ve (جائزۀ مطابقٍ للواقع)⁴⁵ “sabit” veya “vakiya mutabık” gibi farklı ilavelerle sözü edilen tanım kullanılmıştır. Ancak bilginin itikat olarak tanınması Mu'tezile'den devralınmış bir mirastır.

Tanıma getirilen kesinlik (*cezm*) kaydı, zan, şüphe ve vehmi dışarıda bırakmıştır. Kuvvet sırasına göre dizilen zan, şüphe ve vehim her ne kadar bir tasdik ve hüküm verme türü olsa da kesinlik taşımaz. Bunlarda her daim çelişigine ihtimal vardır. Mutabakat kaydı ile katmanlı cehil, bilmediğini bilmemek kapsam dışına itilmiştir. İster dayanak, ister sabit, isterse vakiya mutabık ile aslında taklit ötelenmiştir. Bilindiği üzere taklit kanıtsız bilgidir. Türü ne olursa olsun kanıtlı bilgi, taklit seviyesinden üsttedir.

Farklı ifadeler seçilmiş olmasına rağmen son kelime ile anlatılmak istenen aynıdır. Tanımın benzer sürümleri dikkate alındığında seçilen kelimelerin dizilimi, bilinçli bir bölümlenmeyi andırmaktadır. Tanım; zan, şüphe, vehim, cehil ve taklitten arındırılmış bir düzeye ulaşmak için geliştirilmiş özel bir çabanın ürününe benzemektedir. Tanımdan öte seçmece bir tavırla bir araya getirilen ayırıcı vasıflardan oluşturulmuş, daha çok mantıkta kullanılan tasdik kavramını belirginleştirmek adına kurgulanmıştır. Dolayısıyla tasavvurları içermediği için bu, mutlak bilgi tanımını karşılamamıştır. Mutlak bilgi tanımından beklenen; tasavvur- tasdik, bedihî-nazarî, beşerî ve ilahî her türden bilgiyi içermesidir.

Filozoflarda bilgi; (حصول صورة الشيء في العقل) “bir şeye dair suretin akla gelmesi” olarak tanımlanmaktadır. Bilgiyi formla tanımlamak genel hatlarıyla mantık biliminde esas kabul edilmektedir. Bu form tümel, tikel, madum ve mevcutları kapsamaktadır. Tümelere özgü kılmak adına yapılan tanımda bilgi; idrak eden *nefste*, idrak edilen mahiyetin temessülüdür. Dikkat edileceği üzere suretin husûlü, mahiyetin temessülü (*akılda yeniden canlandırılması*) hep zihni varlık üzerine kuruludur. Bilginin temessül ile yapılan tanımında bir tür kısır döngü bulunmasına rağmen filozoflar için bu çok önemli görülmemiştir. Zira yapılan bilgi tanımı lafzî bir tariften ibarettir. Lafız bakımından yapılan tarifte kavratılmak istenen; meçhulün tahsili değil, malumun tayinidir.⁴⁶

Kelamcılar açısından yapılan bu bilgi tanımı problemlidir. Tanım, öznesi ve nesnesi bakımlarından ayrı ayrı sorunlar barındırmaktadır. Tanım, öznesi bakımından incelendiğinde zanni, katmanlı cehlî ve taklidi ve hatta şekki ve vehmi kapsamına almaktadır. Her türlü tasdik türünü inceleyen mantık bilimi için bu zaten olması gereken olduğu için sorun yoktur.

Ancak anılanlara bilgi demek, dinin sabit kurallarına ve dilin kullanım sınırlarına riayet eden kelamcılar açısından kabul edilmez. Çünkü bilmediğini bilmeyen biri için onun bir şey bildiğini söylemek, aslında en cahil insanla en bilgili insan arasındaki uçurum farkını ortadan kaldırmaktadır. Öte yandan bir şeyi bilen kişiyle; bir şeyi vehmeden, bir şeyden şüphe duyan ve bir şeyi zanneden kişi ayrıdır. Ayrımı gözetmemek yanlıştır. Taklide gelince taklit eden kişiye mecazen “bilen” kişi denir. Gerçekte taklit eden ile bilen ayrıdır, ayrı tutulmalıdır.

bk. Fahreddin Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1/85. Ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefâtiḥü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/185. Cürcânî'nin Râzî'ye ilgili nispetinin yanlış olduğu vurgulayan için bk. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 73.

⁴³ Nâsirüddin el-Beyzâvî (öl. 685/1286) (اعتقاداً جائزۀ مطابقٍ لموجب) tanımını itikat ve bilgi bağlamında verir. Tasavvur ve tasdiki içeren bilginin, itikattan daha kapsamlı olduğunu vurgular. Ancak Râzî'ye nispet etmez. Aynı yerde Râzî'ye nispet ettiği bilgi tanımı “bilen ile bilinen arası izafet” şeklindedir. Ebû Saîd Nasırüddin Beyzâvî, *Misbâḥü'l-ervâḥ fi usulî'd-dîn*, thk. Said Fûde (Amman: Dârü'r-Râzî, 2007), 115.

⁴⁴ Ebû's-Sena Şemseddin Mahmûd el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*. (Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2012), 2/773.

⁴⁵ Sa'düddin Teftâzânî, *Şerḥu'l-'Aḳâ'id*, thk. Abdüsselâm Şennâr (Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007), 29.

⁴⁶ Hasan Çelebî Fenârî, *Hâşiye 'ala Şerḥi'l-Mevâkıf (Şerḥu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/83.

Öznesi bakımından yapılan eleştiriler, daha çok kullanım ile ilgili olduğu için mesele farklı yönlerden değerlendirmelere açıktır.

Mantık ilmi insanın elde ettiği bilgi yollarının tamamını incelediği için bu sayılanları, sunulan tanımın kapsamı onlar için bir sorun değildir. Bilgiyi formla eşitleyen tanım, nesnesi bakımından incelendiğinde sorunlar derinleşmektedir.⁴⁷ İnsanın kendini, imkânsızları (*mümteni*) bilmesi bir suretle olmamaktadır.⁴⁸ Mutlak bilgi bunları içerdiği için verilen suret tanımını kapsamı gereken tüm fertleri içine alamamaktadır.

Çeşitli yönlerden eleştirilen tüm bu tanımların ardından geç dönem kelim-felsefe geleneğinin öncü isimlerinden Seyfeddin Âmidî bilgiye sıfat demiştir.⁴⁹ Kişi kendinde bulunan bu sıfat sayesinde, mahsus olmayan herhangi bir hakikati, çelişğine ihtimali olmayacak biçimde temyiz eder.⁵⁰ Anlatımı yapılan tanım İbnü'l-Hâcib tarafından en doğru (*esah*) tanım olarak yeniden sunulmuştur.⁵¹ Ardından İcî ve Cürcânî gibi otorite isimler, eleştiri süzgecinden geçirilen ve öncekilerin kusurlarını içermeyen bilginin bu tanımını kabule en şayan (*muhtar*) tanım olarak takdim etmişlerdir.⁵² Devvânî'nin yeniden sıkı sıkıya incelediği bilgi tanımının kısa tarihi bu şekildedir.

2. Devvânî'nin Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri

Önceki başlıkta bilginin itikat, suret şeklindeki tanımlarına yöneltilen eleştiriler etrafında araştırıldı. Burada Devvânî'nin incelediği konu, bilginin sıfat olarak tanımlanışdır. Devvânî tarafından yapılan eleştirileri doğru anlayabilmek için onun risalesindeki sıra düzeni aynen burada takip edilmiştir. Değilse çok sıkı bir dikkat olmaksızın, onun matematiksel hesaba bağlı kalarak yaptığı analitik yorumlarını anlamak oldukça zorlaşacaktır. Bu bağlamda bilgi; "çelişğe ihtimal olmayan temyiz gerektiren sıfat" olarak tanımlanmıştır.⁵³ Tanımda üç unsur öne çıkarılmaktadır: Sıfat, temyiz ve çelişğine ihtimal bulunmamak. Bilgi özünde bir sıfattır. Zat olan özne yoksa onun sıfatından bahsetmek boştur. Bilgi bir sıfat olması hasebiyle özneye bağlı ve bağımlıdır. Sıfat sayesinde özne ayırt edebildiği için bilen olarak nitelenmektedir. Bilgi sıfatı, özneyi ayırt edici ve bilici kılmaktadır. Bilgi tanımında özneyi temel almak kaçınılmazdır.

Devvânî bilgi tanımında geçen "temyiz" in nerede durduğunu anlaşılır kılmak istemiştir. Buna göre bir şeyi bilen sıfatın öznesi temyiz etmektedir. Ayırt etmek anlamında temyiz özneye gerçekleşmektedir. Bir şeyle ilişki içinde olmayan özne yoksa temyiz de yok demektir. Tanım içinde sıfatla nitelenen belirli özneyi dikkate almak, bilinenin başkasına sağladığı bilgiyi dışarıda tutmak içindir.

Bilgi özneye bir şeye ilişkin bulunan bir sıfattır. Bir şeye ilişkin özne kendinde bulunan bilgi sıfatı sayesinde ilişkili olduğu şeyi temyiz etmektedir. Bilgi sıfatı özneye ayırt etmek, temyiz etmek gücü sağlamaktadır. Bu öyle bir temyizdir ki çelişğine ve tersine ihtimali yoktur. Çelişğine ihtimali olmamak, en üst kesinlik seviyesini gösterir. Bilgi: "ayırt etmeyi sağlayan bir sıfat" tanımına; "çelişğe ihtimal yoktur" eki eklenmiştir. Bu ek sayesinde tanım, çelişğine ihtimal olmayan tasdik ve tasavvur türlerini bünyesine almıştır. Bunlar kesin tasdik ve yalnız tasavvurlar (*et-tasavvuru's-sâciz*) olmak üzere iki çeşittir. Tanım dışında zan gibi kesin

⁴⁷ Bilgiyi formla tanımlamanın ihtiva ettiği sorunları yedi başlık altında inceleyen bir çalışma için bk. Ca'fer Sübhânî, *el-Medhal ile'l-ilm ve'l-felsefe ve'l-ilahiyat nazariyyetü'l-ma'rife*. (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1990), 20.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/122.

⁴⁹ Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/78.

⁵⁰ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürâzık 'Âfîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1424), 1/11.

⁵¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/161.

⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171.

⁵³ Bilginin bu tanımını bir kısım Eş'arîlere nispet edilmiştir. Ebu Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. el-Hamid el-Ferhârî, *en-Nibrâs: serhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 90.

olmayan tasdik türü kalmıştır. Çünkü kesin olmayan tasdikler, çelişiklerine muhtemeldir. Ayrıca haber içerikli tam nispete ilişkin tasavvurlar da tanım dışındadır. Şek-şüphe ve vehim bu tasavvur türüne örnektir. Bu tasavvur türünde olumlu-olumsuz nispeti idrak vardır, ancak nispeti tamamen teslim etmek, kabul etmek ve anlamak (*izan*) yoktur.⁵⁴

Kesin tasdik; kesin hüküm ve kesin bilgidir. Bu nedenle çelişğine ihtimali olmayan bilgiyi ifade etmektedir. Yalın tasavvur ise hiçbir hüküm barındırmadığı için çelişğine ihtimal söz konusu değildir. Hükümden yalıtıldığını anlatmak için tasavvur “yalın” olmak ile kayıtlanmıştır. Her türlü yargıdan arındırılmış tasavvur yalındır.⁵⁵ Tasavvurun içeriği tekil ve çoğul olabilir. Sözelimi insanı tasavvur etmek veya insanla beraber kâtibi tasavvur etmekte yargı yoktur. Tasavvurda eksik nispet bulunması onun yalınlığını bozmamaktadır. Bir kayıtla, izafetle kayıtlanmış eksik nispette de yargı yoktur.⁵⁶ Mesela canlılığı düşünmekte kayıtlamak “düşünen canlı”da olduğu gibi bir hüküm değildir. İzafeti eksik nispete “Zeyd’in kölesi” örnek verilmektedir. Burada da herhangi bir yargı yoktur. Ayrıca haber içermeyen tam nispetlerde de yargı olmaz: “Vur” emrinde nispet tamdır, ama bu kez haber yoktur. Veyahut haber var ama şüpheli ise yine tasavvur yalın kalmaktadır. Şartlı önermeler de yargı bildirmedikleri için bilfiil tasdik sayılmazlar. Bu nedenle şartlı önermeler de yalın tasavvur kapsamına girebilir.⁵⁷

Devvânî için bilginin “çelişğe ihtimal olmayan temyiz gerektiren sıfat” tanımında geçen “ihtimal olmayan” şey ya temyizdir, ya ilişkidir, ya da mahaldir. Her üç seçenek için de “çelişik” ifadesi ya temyiz çelişği, ya ilişkinin çelişği, ya mahallin çelişği ya da sıfatın çelişği olmak üzere dört seçenekle ilişkilendirilebilir. Bu “üç ihtimal seçenek” ile diğer “dört çelişik seçenek” her biri diğeriyle ilişkilendirilebilir. Üç ile dördün çarpımı sonucu akıl bakımından toplam on iki yeni ihtimal söz konusu edilebilir.

Devvânî’ye ait eleştirilerin ana biçimini ve içeriğini, mantık biliminin sunduğu dakik araştırma zihniyeti oluşturmaktadır. Buna göre çelişik tek başına temyiz, taalluk, mahal veyahut sıfatta olabilir. Ayrıca “çelişğe ihtimal olmayan” ayrı ayrı temyiz, taalluk ve mahal olabilir. İlk dört seçenek ile diğer üç seçeneğin çarpımı on ikidir. Devvânî bunlar içinden sekiz ihtimalin tartışmaya açık olduğunu bildirmektedir. Geriye onun araştırmaya değer bulmadığı dört ihtimal daha kalmaktadır. Dokuzuncu ihtimal olarak mahal ihtimali, ilişkinin çelişği; onuncu ihtimal olarak mahal ihtimali, mahallin çelişği; on birinci ihtimal ilişki ihtimali, mahallin çelişği; on ikinci ihtimal ise temyiz ihtimali, mahallin çelişğidir. Dikkat edildiği üzere mahallin çelişme ihtimali saçma olduğu için bu seçenek doğrudan araştırma dışına atılmıştır.

Devvânî sekiz ihtimali araştırmaya değer bulmuştur.⁵⁸ Ona göre diğer dört ihtimal zaten apaçık yanlıştır. Şu halde araştırmaya değer görülen sekiz ihtimal sıralanarak değerlendirilebilir.

Birinci ihtimal: [İhtimal ilişki, ilişkinin kendiyile çelişği]

Birinci ihtimale göre çelişğe “ihtimal olmayan” şey; temyiz eden öznedede bulunan ilişkinin kendiyile ne şimdi, ne gelecekte çelişmez olduğudur. Bu yorum hem bilginin birinci kısmına yani tasavvura, hem de ikinci kısmına yani tasdike uygundur. Bilginin birinci kısmına uygundur, çünkü haber içerikli eksik nispete ilişkin tasavvurların çelişikleri yoktur. Bu nedenle çelişiklerine ihtimali olmaması doğrudur. Bilginin ikinci kısmına da uygundur, çünkü kesin tasdikin ilişkininde çelişik olamaz. Kesin tasdikte tam nispet gerçekleşmiştir, bu nedenle onda çelişkinin olmasına akıl kesinlikle izin vermez. Vakıa üzerine kesin tasdik ile verilen hü-

⁵⁴ Celâleddîn Devvânî, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 28^b.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/60.

⁵⁶ Kutbüddin et-Tahtânî er-Râzî, *Şürühü's-Şemsiyye: mecmûa hâvâşin ve ta'likât fi'l-mantık* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011), 1/57.

⁵⁷ İbn Sînâ tasavvurun tasdik ifade etmeyeceğini söylemiştir. Devvânî’ye göre bu mugalatadır. Zira kimi zaman tasavvur, tasdik ifade edebilir. Celâleddîn Devvânî, *Şelâşü resâ'il: Ünmüze'cû'l-'ulûm*, thk. Ahmed Toyserkânî (Meşhed: Âsitâne er-Râdavîyye, 1411), 326.

⁵⁸ Devvânî, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 28^b.

küm, an itibarıyla zan, şüphe ve vehimde olduğu gibi çelişğine ihtimal vermez. Katmanlı cehille (*cehl-i mürekkep*) hüküm veren kişi gelecekte verdiği hükmün çelişğine hüküm verebilir, ancak akıl, kesin tasdikte buna izin vermez. Taklit ile hüküm veren kişi, taklit durumundan çıkmadığı sürece hükmünün çelişğine ihtimal vermesi zaten söz konusu değildir.⁵⁹

İkinci ihtimal: [İhtimal ilişki, sıfatın çelişği]

Sıfatın çelişğine ilişki, ihtimal vermez. İlişki; birinci kısım bilgi türünde tasavvur, ikinci kısım bilgi türünde tasdikdir. Tasavvurların ne kendilerinin, ne de zihni suretlerinin çelişikleri yoktur. Başka bir ifadeyle tasavvurların kendileriyle çelişme ihtimali olmadığı gibi zihni suretlerin de birbiriyle çelişme ihtimali yoktur.

Bilginin ikinci kısmında kesin tasdik sahibi kişide tam nispet oluştuğu için verdiği olumlu yargısının çelişğine ihtimal yoktur. Bilindiği üzere kesin tasdik içermeyenler için çelişğine hüküm vermek her daim ihtimal dâhilindedir. Benzer biçimde kesin haber içerikli, tam nispete ilişkin tasavvurların dışında kalan tasavvurlarda da çelişki olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken, olumlu önermenin içinde bulunan vaki olma durumunu bilen ve tasdik eden öznedeki idrakin artık, önermenin olumsuz şekline ihtimal vermeyeceğidir. Önermenin çelişği için de mesele aynıdır.

Elbette kesinlik içermeyen tasdiklerde, önermenin olumlu ve olumsuz idrakinde değişim olabilir. Tasdik kesinlik içermediği için kişi tasdik ettiği hükmün yerine başka bir hüküm verebilir. Devvânî birinci ve ikinci ihtimal bağlamında yapılan yorumların üç açıdan incelenmesi gerektiğini söylemektedir:⁶⁰

Bir: Yukarıda anlatılan her iki ihtimale göre bilgi tanımı; kesinlik sunan ve vakia ile örtüşen nispete ilişkiyalın tasavvuru kapsamına almaktadır. Birinci ihtimal açısından bakılırsa ilişkinin kendisi kesin olduğu için akıl, ilişkinin yine kendiyle çelişmesine cevaz vermez. İkinci ihtimal açısından bakılırsa yine o ilişki o sıfatın çelişğine ihtimal vermemektedir. Zirayalın tasavvurların çelişikleri olmaz. Yalın tasavvurların çelişikleri olmadığı için nispetin vukuuna dair bir bilgi değildir. Yalın tasavvurların bilgi sayılması halinde şüphe durumunun da bilgi sayılması gerekir. Oysa şüphe etmek, bilmek demek değildir.⁶¹

Birinci ihtimaldeki sorunu çözmek için; "ihtimali olmamak" ifadesini, sözü edilen sıfat ve temyiz bakımından almak gerekir. Yapılan bu takdirle tanımdan yalın tasavvurlar çıkmış olur. Çünkü ilişkinin çelişğine ihtimali olmaması başka bir sıfat ve yine başka bir temyiz açısından dır.⁶²

İki: Hemen yukarıda yapılan her iki alt yoruma göre mutlak bilginin tanımı; cehil katnına dayalı değişmez katmanlı cehil içerecektir. Tanımına yönelik yapılan yorumlar çerçevesinde bilgi veya katmanlı cehil sahibi her iki kişide bir "kesinlik" vardır. Her ikisindeki bu kesinlik kişiden hiçbir şekilde ayrılmaması bakımından eşittir. Kişi bilginin kendisine sağladığı "kesinlikten" kendisini alamadığı gibi katmanlı cehil sahibi kişide kendindeki "kesinlikten" kurtulamaz. Her ikisindeki kesinlik, aynı derecededir. Aradaki fark bilginin vakia ile ör-

⁵⁹ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^a.

⁶⁰ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^a.

⁶¹ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^b.

⁶² [8. Derkenar notu]: Her iki ihtimal farklı açıdan da çözümlenebilir. Öncelikle yalın tasavvur bilgi sayılabilir. Dahası vehim ve şüphenin de bir tür bilmek anlamına gelmesi imkânsız değildir. Çünkü konu ve yüklem olan iki tarafı tasavvur etmek ve aralarında hükmî bir bağ kurmak bilgi için yeterlidir. Tasavvur etmek ve bağ kurmak; vehim ve şüphede bulunduğu için bu ikisi, bir tür bilgidir. Burada muhal olan şüphe ve vehmin tek başlarına müstakil olarak bilgi sayılmasıdır. Tereddüt ve tecvizden arındırılmış yalın tasavvur, vakia ile örtüşen nispete ilişiktir. Bu ilişki şüphe ederken kişide bulunmaktadı. Bu nedenle şüphenin bilgi sayılması yanlış değildir. Burada bir tasavvurun, başka bir tasavvura ilişmesi bakımından meseleye yaklaşılmamaktadır. Tam tersine şüphe eden kişide bulunan idrak temel alınmaktadır. Bu idrak, her iki tarafa dair tecviz ve tereddüt barındırmaktadır. Şüphe eden kişi de iki tarafa ilişkin bir idrak söz konusudur. Bu bakımdan şüphe etmek, bilmek demek olabilir. Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^b.

tüşmesi, cehlin ise örtüşmemesidir. Bilindiği üzere vakıa ile mutabakat, itikadın güçlülük-zayıflık derecesine tesir etmez. Kesin bilgiye sahip kişinin idraki, sahip olduğu bilginin hâlihazırda çelişğe izin vermez, çünkü kesindir. Bilgisinin gelecekte değişmesine de izin vermez, çünkü kanıta dayalıdır. Benzer ve hatta aynı kesinlik, cehalet sahibi kişi için de söz konusu edilebilir.⁶³

Cehalet iki yönlü olabilir. Bu yönlerden biri gerçeklik ve realite (*nefsü'l-emr*) iken, diğeri kişinin idrakidir. Sözelimi “dünyanın düz” olduğu yargısında bulunan biri buraya örnek verilebilir. Bu kişinin yanlış hükmü; gerçeklik ve öznel idrak olmak üzere iki ayrı bakımdan değerlendirilmelidir. Cehalet sahibinin yanlış bilgisi; her ne kadar gerçeklik bakımından değişime açık ve ihtimal varsa da kişinin kendi idraki bakımından değişme ihtimali oldukça düştür. Çünkü bilmediğini bilmemektedir.⁶⁴

Devvânî anılan iki ihtimali değerlendirmektedir.⁶⁵ İlk ihtimale göre bir şeyin kendisiyle çelişme ihtimalini ele almaktadır. Bilgilerin tamamını kapsamına alan gerçeklik (*nefsü'l-emr*) bakımından bir şeyin kendisiyle çelişme ihtimali yoktur. İkinci ihtimal ise cehaletin, cehaletle çelişmesidir. Bir diğer ifadeyle kişide bulunan sıfatın nesnesindeki ilişkinin kendi içinde çelişmesidir. Bu ilişkinin kendisi incelendiğinde yine iki ihtimal ortaya çıkar: Yanlış olumlu ilişki/nispet ve doğru olumlu nispet. Öncelikle yanlış olumlu nispetin (“*Dünya düzdür.*”) olumsuza ihtimali gerçeklik bakımından değerlendirildiğinde bu bir ihtimal değil, kesinliktir. Yanlış olumlu nispete, kişinin idraki bakımından yaklaşıldığında, yanlış ve doğru bilgiye sahip olma iddiasındaki kesinlik açısından birbirine eşit gelecektir.

Dünya düzdür, diyen ile dünya yuvarlıktır, diyen kişilere kendi idrakler açısından bakıldığında her ikisindeki kesinlik eşittir. Bilindiği üzere kesin olumlu nispetin, başka bir kişi tarafından olumsuzlanması (*selb*) mümkündür. Veyahut nispeti olumsuzlamak kişiden kişiye değiştiği gibi, tek bir kişinin bir gün olumsuzladığı nispeti, diğer gün olumsuzlamaması da mümkündür. Şayet sözü edilen kişideki olumsuzlama ihtimali, olumlama (*icab*) elde edildikten sonra ile kayıtlarırsa cehaletteki çelişme durumunda bunun gerçekleştiği söylenemez. Zira cahil kişi, bir meseleyi iki seçeneğe indirmiş ve birinci seçeneği yanlışlayarak ikinci seçeneği doğrulamış değildir.

Gelinen aşamada Devvânî idrak eden kişiyi şahıs ve tür olarak iki ayırmaktadır.⁶⁶ Yani cehalet sahibindeki nispet, her ne kadar idrak eden şahıs bakımından çelişmeye kapalı ise de kesin bilginin aksine tür bakımından çelişmeye açıktır. Tanımda ötelenen ihtimal şahıs ve tür bakımından daha kapsamlıdır. Dolayısıyla tanıma sözü edilen cehalet giremez.

Tanımda ötelenen ihtimalin kapsamı; tür bakımından olan ihtimalleri de kapsayacak biçimde genişletilirse bu, tasavvurların ve kesin tasdiklerin tanımdan çıkmasını gerektirir. Nitekim şüphe durumundaki tasavvurların taallukunda çelişme ihtimali her zaman vardır. Uzaktan bir karaltı gören kişi bu insan mıydı, maymun muydu, diye şüphelenebilir. Ancak bu ihtimallerden yalnızca biri doğru olabileceği gibi, her ikisi birden yanlış da çıkabilir.

İdrak bakımından mutlak tasdik tek bir türdür; zan, taklit vb. diğerleri mutlak tasdikin altında kalan kısımlardır. Zan durumu dikkate alındığında zan sonucu ulaşılan tasdik çelişme ihtimali de bulunmaktadır. Burada, tasdik içinde yer alan kısımların her biri tek başına bir tür sayılırsa belki sorun giderilebilir. Benzer biçimde şüphe ve vehmin her biri, fertlere ilişkin tasavvurlardan başka bir tür olarak görülebilir. Bu sayede tanımda ötelenen ihtimalin genişletilme sorunu çözümlenebilir.

Üç: Vakıaya mutabık, sabit ve kesin itikat delile dayandığı için kesindir. Fakat bu seviyedeki kesinliğe sahip birinin bu bilgisini unutmaması söz konusu edilebilir. Unutkanlık yüzün-

⁶³ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 29^b.

⁶⁴ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık* (Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbûat, 2006), 20.

⁶⁵ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 29^b.

⁶⁶ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 30^a.

838 | Mustafa Bilal Öztürk. Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fî Ta'rîfî'l-İlm...*

den kişi ile bilgi arasında kurulan bağlantı kopabilir. Dahası unutkanlık neticesinde, kesin bilginin dayandığı ilkeler ve yargılar tamamıyla hafızadan uzun bir süre silinebilir. Ardından ilave bir düşünmeyle tekrar sabitlenene dek kişi, kesin bilgisinin ilkelerine ve yargılarına yoneldiğinde tereddüt gösterir. Kişideki kesin bilginin, idrak eden açısından gelecekte çelişmeye ihtimali her zaman bulunmaktadır. Dolayısıyla her iki yoruma göre de tanım geçerliliğini yitirmektedir. Tanımın içinde bulunması gerekenler tanım içine alınmamıştır.

Devvânî kesin bilgi ile unutkanlığın bir arada düşünölemeyeceğini savunan yaklaşımı eleştirmektedir.⁶⁷ Bu yaklaşıma göre kesin bilgiye sahip kişi, bu bilgisini unutamaz. Kesin bilgi unutmak ile kaybedilmez. Çünkü kesin bilginin dayanağı kesin delildir. Öyleyse unutkanlık kesin bilgi için söz konusu edilmez. Kişide meydana gelen unutkanlık veya herhangi başka bir nedenle bilgi kayboluyorsa o bilgi, kesin değildir. Kesin bilgiyi sarsılmaz, kişiden izale edilemez sayan bu yaklaşımı Devvânî *yanlış* bulur. Çünkü nitelik kategorisindeki ince ayrıma dikkat edilmemiştir.⁶⁸

Klasik kelam-felsefe geleneğine göre nitelik/keyf kategorisindekileri bölümlmek/kısmet olmaz ve keyfiyette nispet bulunmaz. Ayrıca her tür nitelik, güçlü ve zayıf derecelere açıktır. Nitelik kategorisi hızlı kaybolanlar (sevinç-hüzün, utanmak, korkmak vb.) ve yavaş kaybolanlar (hayat, ilim, kudret ve irade) diye iki sınıfa ayrılmaktadır.

Nitelik kategorisi içinde sayılanların her biri kişinin sıfatı olur. Bu sıfatların her biri kendi içinde meleke ve hal seviyelerine gelebilir.⁶⁹ Öyle ki türler için geçerli olan *meleke* ve *hâl* ayrımı kesin bilgi/idrak için de geçerlidir. Meleke halini almış nitelikler, kişinin ruhuna kazanmıştır. Onu kişiden söküp atmak oldukça güçtür. Fakat bazı nitelikler, kişide kökleşmemiş meleke seviyesine ulaşmamış, *hâl*/seviyesinde kalmıştır. Buna göre kesin bilgi, kişide meleke ve hal seviyelerine getirilebilir durumdadır. Anlatılanlara göre tasdikın kısımlarını; yakîni, zannî, cehlî ve taklidî ile sınırlandırmak ve tasdikın kısımlarını dörde hasretmek yanlış olmaktadır.

İkinci yorumun başka bir açmazı daha vardır: Bilgi tarifinin içine şüpheyi ve vehmi almak. İkinci yorumda her ne kadar tanımın ibaresine aykırılık taşısı da "ilişki" kelimesi zorlamalı bir tevile sahne olmuştur. Buna göre ilişki; birinci kısım bilgi türünde tasavvur, ikinci kısım bilgi türünde oldu-olmadı yargısı barındırmayan hükmî nispet anlamındaki tasdik olarak görölmüştür. Geline nokta nasıl oldu da tanım içine şüphe ve vehim katıldı? Şöyle ki nispetin vaki olduğunu tasavvur veya tecviz etmek, nispetin vaki olmadığını tasavvur veya tecviz etmeye çelişik değildir. Çünkü her ikisi de varlık bakımından nispetten kuşku duyan veya nispeti vehim eden için eşittir. Diğer ifadeyle şüphe veya vehim eden kişideki nispetin ilişkisi çelişiklerine ihtimali yoktur. İhtimal yoktur, çünkü bunların çelişikleri yoktur. Ancak haber içerikli tam nispetin çelişği vardır. Haber içerikli tam nispetteki ilişkinin kendiyile çelişme ihtimali vardır. Kuşku duyanda veya vehim edende bu ilişkinin bulunması çelişme ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Öte yandan bilginin tarifi, kesinlik taşımayan tasdikleri de içine alacaktır. Çünkü olumlu önerme, olumsuz önermenin çelişği değildir. Olumlu önerme (*icâb*), olumsuz önermeyle (*selb*) çelişmez. Her ikisinin de vakiada olmama ihtimali bulunmaktadır. Sözelimi "Ali evdedir" ile "Ali okuldadır", önermelerini kuran kimsenin bilgisi "Ali istedir" önermesiyle sonuçlanabilir. Bir benzeri olayla şüphe durumunda karşılaşılabılır. Önermenin olumlu veya olumsuz olması hakkında şüphe eden kişide bulunan sıfatın, her iki halde de çelişiklerine ihtimali yoktur. Zira sözü edilen sıfatın çelişği olmaz. Çelişme sıfatın ilişkisiyle ilgilidir.

⁶⁷ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 30^a.

⁶⁸ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 30^a.

⁶⁹ Şerif Ali b Muhammed Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 229.

Devvânî'ye göre tarifteki tabir açısından çelişmenin sığata gelmesi gerekirken ilişkiye götürülmesi bir tür tevildir.⁷⁰ Haber içerikli tam nispete ilişkin sıfatın çelişği ifadesi bir mecazdır. Sıfatın çelişmesi derken, sıfatın ilişkisindeki çelişme kastedilmiştir. Son yorum sayesinde birinci tevcih hakkındaki sorun giderilmiştir.

Üçüncü ihtimal: [İhtimal ilişki, temyizin çelişği]

Temyizin çelişğine ilişkin ihtimal yoktur. Buradaki ilişkinin anlamı, ikinci tevcihte söz konusu edilen anlamdır. Temyiz ise açık anlamının dışında kalan tasavvur veya tasdik içerikli "zihni form" anlamındadır. Zira temyizin açık anlamı önceki iki tevcihte geçtiği üzere izafet ve özel bir nispettir. Bilindiği üzere izafet anlamındaki temyizin çelişği asla yoktur.

Ancak gelinen yerde hem ikinci tevcihe özgü sorun söz konusudur, hem de birinci ve ikinci tevcihin ortak sorunu burada karşımıza çıkacaktır. Birinci ve ikinci tevcihin sorunu olumlu-olumsuz tasdik ve form içerikli tasavvurun bilgi sayılmamasıdır. Buna göre bilgi tasavvur-tasdik değil, tasavvuru ve tasdiki gerektiren şeydir. Oysa tasavvur ve tasdik bilgisi sayılmaması, nihai kerte cumhurun ortak kanaatlerine aykırıdır. Tasavvur ve tasdiki gerektiren şeyin bilgi olması ise kökten kusurludur.

Devvânî açısından sorunu gidermek için "temyiz" ve temyizi gerektiren "sıfat" kendi bakımından aynı, itibar bakımından ayrı olarak değerlendirilebilir.⁷¹ Zihni form; kişide (*nefs*) bulunması bakımından onun bir *sıfat*, kişideki formun ayrışmasının nedeni olarak *temyizi* olabilir. Temyiz ve temyizi gerektiren sıfat arası gözetilen bu anlamdaki itibarî bir farklılık, sıfatın temyizi zorunlu kılmasını doğrulamak için yeterlidir.

Dördüncü ihtimal: [İhtimal mahal, sıfatın çelişği]

Burada mahal sayılan özne kendindeki sıfatın çelişğine ne şimdi, ne de gelecekte ihtimal vermez. Özne, bilgi ile elde ettiği sıfatın çelişğiyle nitelenmesine engeldir. İlişkide dikkate alınan zorlamalı tevill dışında ikinci yoruma ilişkin sorunlar dördüncü ihtimal için de geçerlidir.⁷²

Beşinci ihtimal: [İhtimal mahal, temyizin çelişği]

Zihni suret anlamındaki temyizin çelişğine özne olan mahal ihtimal vermez. İlişki kavramı üzerine yapılan zorlama yorum dışında üçüncü tevcihe getirilen sorun bu açıklama için de geçerlidir. Buradaki açıklamada temyiz, çelişği olmayan izafet ve özel nispet anlamında kullanılırsa, "zorunlu kılmayı/îcâb" tashih edici zorlamalara girişmeyi gerektiren son sorun da çözüme kavuşmuş olabilir.⁷³

Altıncı ihtimal: [İhtimal temyiz, temyizin çelişği]

Lafız bakımından en yakın ihtimalli yorum budur. Çelişğe ihtimali olmayan temyizdir. Yani idrak edende bulunan zihni suretler anlamındaki temyizin kendisiyle çelişme ihtimali yoktur.⁷⁴ İdrak eden kendinde bulunan suretin yerine gelebilecek aksi bir surete izin vermez, anlamında temyizin çelişğine ihtimal olmaz. Temyiz ile ayırt edilen zihni formların birbiriyle çelişmesi söz konusu edilemez. Örnek olarak insan suretinin, suret olması bakımından çelişği bulunmaz. İbarenin zahirine aykırılık dışında beşinci ihtimale getirilen sorun aynen burada da devam etmektedir. Ancak temyiz, zahir anlamıyla alınırsa son sorun da ortadan kalkacaktır. Hatırlanacağı üzere temyizin zahir anlamı izafet ve özel bir nispet olması hasebiyle çelişikleri yoktur.

Yedinci ihtimal: [İhtimal temyiz, ilişkinin çelişği]

⁷⁰ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 30^b.

⁷¹ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^a.

⁷² Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^b.

⁷³ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^b.

⁷⁴ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^b.

Mana bakımından en yakın ihtimal budur. Yine ihtimali olmayan temyizdir. Temyiz, ilişkinin çelişğine izafet anlamındaki tür bakımından ihtimal vermez. Temyiz kelimesi belirsiz (*nekre*) kullanıldığı için tür bakımından temyiz tasavvur ve tasdik bilgilerini içerecektir. Tür bakımından dikkate alınan temyiz, tarifi dışında kalması gereken zan ve türlerini tariften çıkaracaktır. Çünkü zan ve türleriyle elde edilen tür bakımından temyiz ilişkisinde her daim çelişki olabilir. Aynı durum şahıs bakımından dikkate alınan temyizde söz konusu değildir. Zira şahsî temyizdeki ilişkinin, tasavvur olsun, tasdik olsun çelişğine ilişmek ihtimali yoktur. Şu halde bilginin tanımındaki temyize “tür” kaydı getirilmelidir. Bilgi yine bir sıfattır. Ama bu sıfat taallukuna tür bakımından temyizi zorunlu kılar. İşte bu türün taallukunda çelişğe ihtimal yoktur.

Yapılan açıklama itibariyle her ne kadar ibareye aykırı da olsa tarif; cehl-i mürekkebe de uygun düşmektedir. Çünkü cehlî temyiz türündeki ilişkinin, çelişğine ilişme ihtimali yoktur. Çünkü çelişğine iliştiğinde temyiz, artık cehalet olmaktan çıkacaktır.

Temyiz tür bakımından dikkate alındığında bu, tanımdan tasavvurî bilginin çıkmasını gerektirir. Zira kuşku ve vehimde olduğu üzere tasavvurî temyiz türündeki ilişkinin, çelişğine ihtimali vardır. Fakat buradaki sorun giderilebilir. Çünkü tür temyizde gözetildi, ilişkide değil. Çünkü tasavvurî bilgilerin taallukunda çelişme olmaz.⁷⁵ Anlaşılacağı üzere Devvânî tasavvuru burada tereddüt ve izandan soyutlanmış yalın tasavvur gibi özel bir anlamda kullanmaktadır. Nispetin olumsuzuna (*vukuu*) veya olumsuzuna (*la-vukuu*) yönelik ilişki, Devvânî'ye göre bilgi değildir.⁷⁶ Bu özel tasavvur anlamı gözetilmemiş olsa, bir kısım tasavvurî bilgilerin ilişkisinde çelişki ihtimali vardır.

Sekizinci ihtimal: [İhtimal temyiz, sıfatın çelişği]

Bilgi tanımındaki çelişkinin sığa yorulmasıdır. Tür bakımından izafet anlamındaki temyizdeki ihtimalin olmaması ve sıfatın çelişğine izin vermemesidir. Yedinci ihtimaldeki sorunun aynı sekizinci ihtimal için de söz konusu edilebilir. İlave olarak çelişmenin en uzakta kalan sıfatla ilişkilendirilmesi de başka bir pürüzdür. Devvânî'nin araştırmaya değer bulunduğu sekiz ihtimal bundan ibarettir.⁷⁷

Sonuç

Bilgi tanımlarında dikkate alınması gereken en temel öğeler: Bilgi, bilen ve bilinendir. Tarafların mahiyeti ve ayrıntısı bir kenarda tutulursa bilgi için en az üç taraf gereklidir: Bilen özne, bilinen nesne ve ikisi arasındaki ilişki. Bu ilişkinin kendisini ifade etmek için izafet, nispet ve taalluk olmak üzere üç farklı kavram kullanılmaktadır. Bilgiyi insan, akıl ve varlıktan tamamen ayırarak tanımlamak imkânsızdır. Bilginin çelişği (*nakiz*) cehildir.

Mütekaddim dönemde bilginin itikat, suret olarak tanımları birçok yönden eleştirilmiştir. Nihayet müteahhir dönemde bilginin cins bakımından sıfat olduğu hakkında yaygın bir kanaat oluşmuştur. Her sıfat gibi bilgi sıfatının da işlevi vardır. Bilgi sıfatının işlevi özneye ayırt edicilik vasfını kazandırmaktadır. Ayırt etmek tamamlandığında artık bilgi elde edilmiştir. Elde edilen bu bilginin tersine (*çelişğine*) ihtimal yoktur. Ancak tanımda olumsuz bir kelimeye yer vermek her zaman tehlikelidir. Sözelimi insan nedir? Soruna yanıt olarak bitki değildir, demek her zaman yanılgiya yol açacaktır ve eksik kalacaktır. Benzer bir yanılgiya, bilgi “çelişğine ihtimali olmayandır” denildiğinde de düşülecektir. Çünkü bu tanım, bilginin bilgi sayılabilmesi için her daim çelişğinin göz önüne almasını gerektirecektir. Oysa bilmek, her şartta aksini dikkate almakla olmaz.

⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif* 1/173. Tasavvurlarda çelişme olmayacağına dair Devvânî'nin müstakil bir risalesi için bk. Devvânî, *Risâle fî tahkîk kavlihim "et-Tasavvurât lâ yahtemil ademi'l-mutabaka"* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 342), 48p.

⁷⁶ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 31^b.

⁷⁷ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 32^a.

Devvânî bu risalesinde temel tez olarak bilgi tanımlarının sorundan azade kalamayacağı imasında bulunmaktadır. Bu itibarla "çelişğe ihtimal olmayan temyizi zorunlu kılan sıfat" olarak yapılan bilgi tanımı da sorundan uzak değildir. Bu tanım her ne kadar kelam-felsefe-hikmet ilimlerindeki otorite isimler tarafından kabul görse de muğlaklık, belirsizlik, tek yönlülük, madde ve suret bakımlarından sorunludur. Devvânî risalesi boyunca sorunlu yönleri açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

Bilginin ele alınan tanımı kimileri tarafından kusurlu bulunsa bile Devvânî kendi risalesindeki ayrıntıya ve derinliğe ulaşan kimseyi görmediğini söylemiştir. Risalenin yazılış amacı sorunların ayrıntısına değinmek, yapılabilecek yorum ihtimallerini sıralamak, kapalı yönleri vuzuha kavuşturmadır. Tanım ibaresinin yol açtığı, en yakın ihtimalden en uzak ihtimale kadar yapılabilecek yorumların boyutları incelenmiştir. Devvânî'nin temel iddiasına göre bilgi tanımının sorunsuzluğunu bu risaleden sonra kimse savunamayacaktır.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Kâdî. *el-Mugni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1963.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 122-159.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*. thk. Abdürrâzık 'Âfîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1424.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Bâküllânî, Ebû Bekr Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*. thk. Zâhid el-Kevserî. Kahire: Müessesetü'l-Hancı, 1963.
- Bâküllânî, Ebû Bekr Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd: es-sagîr*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâküllânî, Ebû Bekr Basrî. *et-Temhid fî'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla*. thk. Richard Joeseff McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin. *Misbâhü'l-ervâh fî usulî'd-dîn*. thk. Said Fûde. Amman: Dârü'r-Râzî, 2007.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfat*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf: Mevâkîf (metin-çeviri)*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-İrşad ila kavâti'l-edilleti fî usulî'l-i'tikad*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Devvânî, Celâleddîn. *Selâsü resâ'il: Ünmûzecü'l-ülûm*. thk. Ahmed Toyserkânî. Meşhed: Âsitâne er-Râdavîyye, 1411.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fî ta'rîfî 'ilmi'l-kelam*. thk. Nizâr Hammâdî. Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arefe, ts.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fî tahkîk kavlihim "et-Tasavvurât lâ yahtemil ademi'l-mutabaka"*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 342, 48^b-49^a.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5393, 28^a-32^a.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Fenârî, Hasan Çelebî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkîf (Şerhu'l-Mevâkîf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Ferhârî, Ebu Abdurrahman Abdulaziz b Ahmed b el-Hamid el-. *en-Nibrâs: şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 423-452.
- Harizmi, Rükneddin b. Melâhimî. *Kitâbu'l-Mu'temed fî usulü'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung, Martin McDermott. London: al-Honda, 1991.
- Harizmi, Rükneddin b. Melâhimî. *Kitâbü'l-faik fî usulî'd-din*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn. *Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü't-Tilimsânî, Ali el-Fehrî. *Şerhu Meâlimi usulî'd-din*. thk. Nizâr Hammâdî. Amman: Dârü'l-Fetih, 2010.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*. Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2012.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Mantık*. Beyrut: Dârü't-Teâruflî'l-Matbûat, 3. Basım, 2006.
- Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tebşiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kasım el-Ensârî. *el-Gunye fi'l-keîâm*. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefâtihi'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Fahreddin. *Kitabü'l-Mebahisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilahiyyat ve't-tabiiyyat*. thk. Muhammed el-Mutasım el-Bagdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *el-Maḥşûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418.
- Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḫükemâ' ve'l-müteḳellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- Râzî, Kutbüddin et-Tahtânî. *Şürühü's-Şemsiyye : mecmûa hâvâşin ve ta'likât fi'l-mantık*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. çev. Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları Yayınları, 2004.
- Sübhânî, Ca'fer. *el-Medhal ile'l-ilm ve'l-felsefe ve'l-ilahiyyat nazariyyetü'l-ma'rife*. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1990.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Maḳâşid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Aḳâ'id*. thk. Abdüsselâm Şennâr. Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997.

EK 1. Tahkikte İzlenen Yöntem ve Yazma Nüshaların Özellikleri

Tahkikte belirli standartlara sahip olması nedeniyle "*İSAM Tahkikli Neşir Esasları*" benimsendi. Bu çalışmada tahkiki gerçekleştirilen risalenin nüshalarına ait remizler aşağıda gösterildi. Çoğunlukla remizler, kütüphane isimlerinin baş harflerinden seçildi. Paragraf başları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak tarafımızdan düzenlendi. Risalenin ana konusu olarak sekiz ihtimal nüshalardaki kırmızı divitle yapılan vurguya uyumlu olarak kalın ve koyu/bold yazıldı. Derkenara not edilen yazılar ve açıklamalar dipnota "hamiş" ibaresiyle not edildi. Hangi nüshadan alındığı belirtildi. Son olarak güncel Arapça imlasına uygun hareket edilmeye gayret edildi. Tahkikli neşirde kullanılan nüshalara ait bilgiler şöyle sıralanabilir:

1. **Aşir Efendi, 419**, [7^b-10^a vrk.] (ع).

Nüshanın fihristinde Devvânî'nin risalesi ikinci sırada yer almaktadır. Zahriyede *Risâle li-Celâli'd-dîn ed-Devvânî fi ta'rîfi'l-'ilm* şeklinde ele alınan risale künyelenmiştir. Bu cildin tamamı Müftizâde Muhammed Said hattıyla istinsah edilmiştir. İstinsah tarihi kayıt edilmemiştir. Derkenar notlarının tamamı dipnotlara alınmıştır.

2. **Fatih, 5393**, [28^a-32^a vrk.] (ف).

Mecmuadaki üçüncü risale Devvânî'ye aittir. Nüshanın zahriyesinde *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-Celâli'd-dîn ed-Devvânî* bilgisi yer almaktadır. Keza risalenin baş tarafında yine kırmızı mürekkeple *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ Celâlü'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî* ibresi not edilmiştir. Nüshanın derkenarlarına yazılan ilave bilgiler dipnotlarda gösterilmiştir. Müstensih ve istinsah tarih bilgileri yoktur.

3. **Mehmed Asım Bey, 711**, [12^a-15^a vrk.] (م).

Mehmed Asım Bey nüshası bir mecmua niteliğindedir, kitap sahibi olarak Molla İsmail ismine zahriyede yer verilmiştir. Risalenin baş tarafına *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ Celâlü'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî* şeklinde bilgiye yer verilmiştir.

4. **Ragıp Paşa, 1459**, [186^a-188^b vr.] (ر).

Bu cildin içinde yaklaşık otuz kadar önemli risale mevcuttur. Ele alınan risale el-Hac Şemseddin Aza isimli kişinin hattıyla istinsah edilmiştir. Risalenin zahriye kaydında muhtemelen yanlışlıkla yazılmış bir ibare vardır. İbarede risale Şâirzâde diye şöhret bulmuş Hacı Ahmed'e nispet edilmiştir. İbarenin aslı şöyledir: *er-Risâletü'l-müteallika bi-ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ el-Hâc Ahmed el-müştehir bi-Şâirzâde*. Aynı bilgi risalenin sonunda yer alan tetimme kaydına yazılmıştır. Risalenin müellifi olarak sunulan Şâirzâde yüksek ihtimalle müstensih ismi olmalıdır.

5. **Reşid Efendi, 1032**, [174^a-178^a vrk.] (ش).

Risalenin sonunda yazılan tetimme kaydında risale yine İbn Şâir ismine nispet edilmiştir. Müstensih İzmir buldanından gelme Hocazade diye meşhur es-Seyyid Mustafa'dır. Cemâziye'l-ahîrin sonu hicri 1172/miladi 1758 gibi geç bir tarihte istinsah edilmiştir. İstinsah edenin ismi ve istinsah tarihinin yer alması aslında nüshayı güçlü kılan unsurlardır. Ancak hakkında hiçbir kayıt bulunmayan İbn Şâir ismine risalenin izafet edilmiş olması sorunludur. İbn Şâir veya diğer nüshadaki gibi Şâirzâde üzerine yapılan kısa bir incelemeyle bu ismin de yine bir müstensih olması kuvvetle muhtemeldir.

6. **Hafid Efendi, 447**, [37^a-42^b vr.] (ح).

Risalenin başlangıcında bulunan serlevhada *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ Celâlü'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî* bilgisi kırmızı divitle vurgulanarak yazılmıştır. Bir çerçeve içine yazılmayan risale metninde tetimme veya ferağ kaydı bulunmamaktadır. Derkenar notları diğer nüshalardakilerle karşılaştırılmış ve düzenli benzerlikler tespit edilmiştir.

EK 2. Risâle fi ta'rif 'ilm'in Tahkiki Neşri

رسالة في تعريف العلم لمولانا جلال الملة والدين الدواني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانك اللهم يا من تنزه علمه عما ظنّه الوهم من التعريف والتحديد؛ وتقدس كلامه الذي هو فصل الخطاب عن جنس المنع والتأييد؛ صلّ على من لم يتصور مثله لتميز المعارف عن الجهالات بلا تشكيك ولا⁷⁸ تعقيد؛ وعلى مصدّقيه في دعوى الرسالة⁷⁹ ومتبعيه في رسم التحميد والتمجيد؛ ربنا أصب علينا قطرات علم اليقين من بحار⁸⁰ فيضك وعنايتك، تُزيل عن نفوسنا كدورات الأوهام والخيالات؛ وأفض⁸¹ علينا أنوار عين اليقين من تجليات ذاتك وصفاتك، تدفع عن قلوبنا ظلمات الشكوك والشبهات؛ بملطفك وجودك يا مفيض الخيرات وواهب العطايات.

وبعد⁸² فاعلم أيها المسترشد والمستقيض أنّ تعريف العلم بأنه "صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض" لا يخلو عن وصمة الإبهام والإجمال؛ ولا يصفو عن شوب شبهة والإشكال؛ لم يحم حول تفصيله وتوضيحه إلى الأمد أحد من الفضلاء؛ ولم يدر دائرة تحقيقه وتبينه كما ينبغي فرد من العلماء؛ فمحذراته بعد مستورة وراء الحجاب ومخزوناته مسدودة الطرق ومغلقة الأبواب؛ وكنث في أثناء المباحثة مع جمع من الأذكىاء وجمّ من الفضلاء؛ أفضل بعضاً من مبهمات ومجملاته، وأبين شيئاً من معضلاته ومشكلاته، وأرفع بأيدي الفكر⁸³ النقاب عن وجوه مستوراته؛ وأفتح مبيان⁸⁴ البيان القفل عن أبواب معلقته؛ فالتمسوا مني تحرير تلك التقريرات؛ وضبط أطرافها وحواشيتها عن الشتات؛ فأجبت مسؤولهم واسعفت⁸⁵ مأمولهم بعون الله المفيض على وجه يوجب لهم تمييزاً لا يحتمل النقيض.

ثمّ وشخت صدره بذكر صدر الأعظم الأفخم المرتضى الأكرم الأعلم؛ علم العلم علامة العالم؛ السحاب⁸⁶ الماطر والبحر الخضم؛ صاحب السمات السنية والصفات الصافية مالك الملكات الملكية والحالات العلية جامع طريق الكشف والاستدلال، حاوي مفاخر العلوم ومحاسن الأعمال؛ أعني المخدم على الإطلاق المعروف في الأفاق بمكارم الأخلاق؛ الواصل من علم اليقين؛ إلى عين اليقين؛ علاء الملة والشريعة والتقوى والدين؛ مد الله ظله العالي على رؤوس المسلمين؛ أمين يا رب العالمين. وجعلته بضاعة مزجاة⁸⁷؛ وتحفة مهارة؛ إلى شدة السنية وعبئة العلية رجاء الاندراج في زمرة متبعيه والانخراط في سلك أصحابه وذويه. والمأمول من لطفه أن ينظر إليه بعين العناية تلطفاً وإكراماً؛ فيكون من الذين (إذا مزّوا بالألغو مزّوا كراماً) [الفرقان: 72/25]. وهأ أنا أفيض في المقصود متوكلاً على مفيض الخير والجد. إته هو العلي الوهاب وببده مفاتيح الأبواب.

فأقول: اعلم أنّ من عرف العلم بأنه "صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض" أراد بالتمييز تمييز محلّ الصفة الذي هو العالم بشيء تعلق به الصفة والتمييز. فإنّ التمييز لا يتصور إلا قائماً بموصوف متعلقاً بشيء، ولا بدّ ههنا من أن يعتبر موصوفه محل الصفة احترازاً عن إفادة العلم للغير. فحاصل التعريف أنّ العلم صفة قائمة بمحل متعلق بشيء توجب كون المحل مميزاً للمتعلق على وجه لا يحتمل النقيض.⁸⁸ واحترز بقوله "لا يحتمل النقيض" عن التصديقات الغير اليقينية والتصورات المتعلقة بالنسبة التامة

78 م ش - لا.

79 ش النبوة.

80 ش سحاب.

81 م أفاض.

82 ش فإني أظنك أيها الخالص في تحديد حقيقة العلم شاكاً وأراك كالمستكشف المستفيض فاستمع لما نتلو عليك من تحقيق تعريفه المشهور بوجوب لك تمييزاً لا يحتمل النقيض.

83 ع فك.

84 ر بنيان.

85 م واستقيت:

86 ف أسحاب.

87 ف م مزجات.

88 هامش ف ع: لكن يبقى مثل التعليم أعني استفادة العلم والنظر المفيد بعد داخل في التعريف؛ لأنّ كلا منها بوجوب تمييزاً محلّه فالأولى أن يقال المراد بالإيجاب الإيجاب بالذات وبلا واسطة فيخرج مثل النظر والتعليم لأنّ النظر إيجابه التمييز بواسطة العلم؛ وكذا التعليم فح [فحينئذ] لا حاجة إلى ذلك الاعتبار الذي هو أن موصوفه محل الصفة. منه.

الخبرية أعني إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها بلا إذعان وقبول كما في الشك والوهم. فالتعريف إنما يتناول التصورات المتعلقة بغير النسبة التامة الخبرية والتصديقات اليقينية.

ثم هذه العبارة تحتمل وجوهاً لأن ضمير لا يحتمل على صيغة التذكير⁸⁹ إما أن يرجع إلى التمييز أو إلى المتعلق أو إلى المحل وعلى كل من التقادير الثلاثة فإما أن يراد بالنقيض نقيض التمييز أو نقيض المتعلق أو نقيض المحل أو نقيض الصفة. فالحاصل من ضرب الثلاثة في الأربعة اثني عشر احتمالاً عقلياً لكننا نذكر ثمانية منها ونترك البواقي لظهور بطلانها. فنقول وبالله التوفيق. **الاحتمال الأول:** أن يراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال المتعلق⁹⁰ لنقيض نفسه عند ذلك المحل المميز لا في الحال ولا في المال⁹¹. وهذا يصدق على القسم الأول⁹² من العلم لأن غير النسب التامة الخبرية من متعلقات التصور لا نقيض له فصح أنه لا يحتمل النقيض؛ وعلى القسم الثاني أيضاً لأن متعلق التصديق اليقيني وهو وقوع النسبة مثلاً وإن كان له نقيض لكن لا يجوز العقل أن يكون الواقع نقيضه لا نفسه لا حالاً كما في الظن والشك والوهم، ولا مآلاً كما في الجهل المركب، والتقليد فلا يحتمل نقيضه عند المدرك بوجه من الوجوه.

الاحتمال الثاني: أن يراد به عدم احتمال المتعلق لنقيض الصفة مراداً بالمتعلق في القسم الأول المتصور كما في التوجيه الأول وفي القسم الثاني في النسبة الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب دون الوقوع واللاوقوع. فإن المتصور في القسم الأول لا يحتمل نقيض صورته الذهنية كما لا يحتمل نقيض نفسه لأنه كما لا نقيض له لا نقيض لصورته أيضاً. والنسبة الحكمية في التصديقات اليقينية الموجبة لا يحتمل عند المدرك السلب وفي السالبة الإيجاب بوجه من الوجوه بخلاف غيرها من التصديقات والتصورات المتعلقة بالنسبة التامة الخبرية، وأما الوقوع الذي هو متعلق الإيجاب ومعلومه فلا يحتمل السلب أعني إدراك اللاوقوع في شيء من التصديقات⁹³ وكذلك اللاوقوع لا يحتمل الإيجاب وهو إدراك الوقوع⁹⁴ في شيء منها. نعم؛ إدراك الوقوع⁹⁵ يحتمل إدراك اللاوقوع⁹⁶ وبالعكس في غير اليقينيات بمعنى احتمال أن يزول أحدهما عن النفس ويحصل بدله الآخر لكنه بوجه آخر وسببيء تفصيله. وفي هذين التوجيهين نظر من وجوه.

الأول: أنه يلزم على كل منهما صدق التعريف على التصور الساذج المتعلق بأن النسبة واقعة في مادة اليقين، أما على الأول فلأن متعلقه لا يحتمل عند العقل نقيض نفسه لكونه يقينياً⁹⁷، وأما على الثاني فلأن ذلك المتعلق لا يحتمل نقيض تلك الصفة؛ لأن التصور الساذج لا نقيض له مع أن ذلك التصور ليس يعلم لوقوع النسبة وإلا يلزم تحقق العلم في صورة⁹⁸ الشك أيضاً. ويمكن دفعه⁹⁹ عن

89 هامش ف ع : وقع لتوهم منع الحصر باحتمال رجوعه إلى الصفة. وأما تذكير الضمير بتأويل النعت أو الوصف أو المذكور أو المفهوم إلى غير ذلك فمما لا يقبله عقل سليم ولا يلتفت إليه طبع مستقيم في أمثال هذا الموضوع. وكذا احتمال رجوع الضمير إلى الإيجاب واحتمال أن يراد بالنقيض. بعيد جداً فلماذا اسفطنا هذه الاحتمالات عن الاعتبار وإلا فالاحتمالات خمسة وعشرون. منه رحمه الله.

90 هامش ف ع : المراد باحتمال المتعلق لنقيض نفسه عند العقل تجويز العقل بالفعل أو بالقوة أن يكون الواقع في نفس الأمر نقيضه لا نفسه. وحاصله احتمال الواقع لنقيض المتعلق ففي العبارة تسامح منه رحمه الله. حيث أسند الاحتمال الذي هو صفة الواقع إلى المتعلق الحال في الواقع. وحاصل التسامح إسناد صفة الظرف إلى المظروف أعني المتعلق.

91 ر المحل.

92 هامش ف ع : من القسمين اللذين جعل الحد المذكور صادقاً عليهما في هذه الرسالة حيث قال: «فالتعريف إنما يتناول التصورات المتعلقة بغير النسب التامة الخبرية إ.خ. لا التصور والتصديق اللذان قسم العلم إليهما في صدر الكتب المنطقية. حسن اسوجي.

93 م المتصورات.

94 ع ف - لا يحتمل الإيجاب وهو إدراك الوقوع.

95 م + لا.

96 ع + في شيء. إم الإدراك.

97 ع ف يقيناً.

98 ر تصور.

99 هامش ف ع : ويمكن دفعه عنهما أتأ لا تم أن ذلك التصور ليس يعلم ولا امتناع في تحقق العلم في صورة الشك والوهم فإن تصور كل من الطرفين والنسبة الحكمية علم مع تحققه في صورة الشك والوهم وإنما المح كون الشك والوهم أنفسهما علمين وهو ليس بلازم عما ذكره على اللازم منه كون التصور الساذج العاري عن التردد والتجويز المتعلق بأن النسبة واقعة في صورة الشك علماً ولا استحالة فيه. وصدق التعريف عليه بناء على التوجيه الثاني ظ. وأما على التوجيه الأول فإما يصدق أن لو أريد نفي الاحتمال الكائن باعتبار هذه الصفة بأن احتمال متعلق هذا التصور لنقيضه عند المدرك إنما هو من حيث تعلق به شك أي الإدراك على سبيل التردد والتجويز للطرفين لا من حيث تعلق به هذا التصور هذا. لكن بقي ههنا شيء وهو إخ القول بأن التصور الساذج العاري عن الإذعان والتردد المتعلق بأن النسبة واقعة علم بهذا التفسير ينافي ما سبق من أن هذا التعريف لا يتناول من التصورات إلا ما هو متعلق بغير النسب التامة الخبرية. تدبر. منه رحمه الله.

الأول بأن المراد عدم الاحتمال باعتبار¹⁰⁰ هذه الصفة وبحسب هذا التمييز فح يخرج ذلك التصور عن التعريف؛ لأن عدم احتمال متعلقه للنقيض إنما هو باعتبار صفة أخرى وبحسب تمييز آخر.

والثاني: أنه يلزم على ذلك الوجهين صدق التعريف على الجهل المركب الثابت المستند إلى دليل الجهل¹⁰¹ بحيث لا ينفك عن النفس أصلاً، فإنه لا يتميز عن اليقين إلا بعدم المطابقة للواقع¹⁰² ولا تأثير له في قوة الاعتقاد وضعفه فكما أن متعلق العلم اليقيني لا يحتمل النقيض عند المدرك لا حالاً لجزمه ولا مآلاً لإستناذه إلى موجب فكذلك متعلق هذا الجهل. وأما جعل الاحتمال المنفي في التعريف أعم من الاحتمال في نفس الأمر والاحتمال بالنظر إلى المدرك والحكم بأن متعلق الجهل يحتمل النقيض بحسب نفس الأمر وإن لم يحتمل بالنظر إلى المدرك في بعض المواد؛ ففيه بحث. وأما إذا اعتبر احتمالاً لنقيض نفسه فلا أن الشيء لا يحتمل نقيض لنفسه في نفس الأمر.¹⁰³

وأما إذا اعتبر احتمالاً لنقيض الصفة المتعلقة به أعني الجهل فلا أن احتمال النسبة في الموجبة الكاذبة للسلب وإن أريد به احتمالها للاتصاف بمضمون السلب في نفس الأمر أعني اللاوقوع فلا معنى له لأن ذلك الاتصاف واقع في نفس الأمر قطعاً لا أنه محتمل،¹⁰⁴ وإن أريد احتمالها في نفس الأمر¹⁰⁵ للمقارنة بإدراك اللاوقوع فهو مشترك بينه وبين العلم اليقيني؛ إذ النسبة في الموجبة اليقينية أيضاً صالحة لأن يتعلق بها السلب من شخص آخر أو من ذلك الشخص ابتداء بدل الإيجاب، وإن قيد احتمال السلب بكونه من ذلك الشخص بعد حصول الإيجاب فلا نم تحققة في مادة النقص من الجهل.¹⁰⁶

فإن قيل: متعلق الجهل في المادة المذكورة وإن لم يحتمل النقيض عند المدرك بالشخص لكن يحتمله بالنوع بخلاف العلم اليقيني والاحتمال المنفي في التعريف¹⁰⁷ أعم من الشخصي والنوعي فلا يدخل ذلك الجهل فيه.

قلنا: تعميم الاحتمال المنفي بحيث يشمل الاحتمال بالنوع يستلزم خروج التصورات عن التعريف؛ لأن متعلق نوع التصور يحتمل النقيض في مادة الشك وأيضاً يستلزم خروج التصديقات اليقينية عنه بناء على أن مطلق التصديق نوع واحد من الإدراك والأقسام المندرجة تحته أصناف له وظ أن متعلق¹⁰⁹ نوع اليقين وهو مطلق التصديق يحتمل النقيض في مادة الظن مثلاً. ويمكن أن يقال كل واحد من أقسام التصديق¹¹⁰ نوع على حدة وكذا كل من الشك والوهم¹¹¹ نوع مغاير للتصور المتعلق بالمفردات وح يندفع الاعتراض الثاني بما ذكر من تعميم الاحتمال المنفي وسيجيء كلام يتعلق بهذا المقام.¹¹²

100 م لنقيض.

101 ع ف م جهلي.

102 م مطابقة الواقع.

103 ع - والاحتمال بالنظر إلى المدرك والحكم بأن متعلق الجهل يحتمل النقيض بحسب نفس الأمر وإن لم يحتمله بالنظر إلى المدرك في بعض المرات ففيه بحث. وأما إذا اعتبر احتمالاً لنقيض نفسه فلا أن الشيء لا يحتمل نقيض لنفسه في نفس الأمر.

104 م ر + ع ف - : وإن أريد به احتمالها للاتصاف بمضمون السلب في نفس الأمر أعني اللاوقوع فلا معنى له لأن ذلك الاتصاف واقع في نفس الأمر قطعاً لا أنه محتمل.

105 ع ف - : في نفس الأمر.

106 هامش ف ع : فإن قيل متعلق الجهل المركب لا بد أن يحتمل النقيض مآلاً عند المدرك لاحتمال زوال موجب الذي هو الدليل الجهلي بأن يطلع العقل في الأزمنة المستقبلية على ما هو الواقع في نفس الأمر وهو نقيضه. قلنا: فلا يصدق التعريف على شيء من التصديقات اليقينية خصوصاً النظرية منها لاحتمال زوال موجبها في الأزمنة المستقبلية بأن يعرض للعقل شبهة وشكوك لا يقدر على دفعها وحلها بحيث يوجب زوال الجزم لها وإن كان الآن جازماً بأن هذا الجزم لا يزول أبداً، كما في مادة النقص من جهل، فعلى تقدير صدقه على اليقينية ينبغي أن يصدق على تلك المادة من الجهل أيضاً. منه رحمه الله.

107 ع ف التعريفات.

108 م - التصورات عن التعريف؛ لأن متعلق نوع التصور يحتمل النقيض في مادة الشك وأيضاً يستلزم خروج.

109 ر + مطلق.

110 ر التصديقات.

111 ر + العلم.

112 هامش ف ع : فإن قيل إنما اعتبرنا النوع في المتعلق دون النقيض ولا شك أن نوع المتعلق للتصور العلمي لا يحتمل نقيض التصور العلمي ولا نقيض متعلقه بخصوصه؛ إذ لا نقيض لهما بل إنما يحتمل نقيض ذلك النوع ونقيض نوع التصور المطلق المتعلق في مادة الشك والوهم فلا يلزم خروج العلوم التصورية عن التعريف. قلنا: مع لا يخرج مادة النقيض من الجهل أيضاً لأن نوع متعلق الجهل المذكور إنما يحتمل نقيض ذلك النوع أو نقيض نوع الجهل في المواد الأخرى من الجهل دون نقيض هذا الجهل أو نقيض متعلقه بخصوصه فلا يندفع النقص بتعميم الاحتمال المنفي. وإلى هذا التصديق أشار بقوله "وسيجيء كلام يتعلق بهذا المقام" تأمل. منه رحمه الله تعالى.

الثالث: أن الاعتقاد الجازم¹¹³ الثابت المطابق للواقع المستند إلى دليل قطعي أعني اليقين النظري يجوز أن يطرأ على محله النسيان فيزول عن النفس وبذلك¹¹⁴ النفس عنه وعن مقدماته بالكلية أزمنة متطاولة؛ ثم إذا توجهت إليه ترددت فيه إلى أن تثبته بالنظر فمتعلقه يحتمل النقيض عند المدرك مآلاً فلا يصدق عليه التعريف على شيء من التوجيهين¹¹⁵ مع أنه من أفراد المعرف له¹¹⁶؛ والقول بأن العلم اليقيني لا يجوز أن يطرأ على موضعه¹¹⁷ النسيان فما ذكرت من الاعتقاد المستند إلى دليل قطعي الطارئ على محله النسيان ليس بيقيني مع أنه خروج عن الإنصاف؛ إذ العلم اليقيني كسائر الكيفيات النفسانية ينبغي أن ينقسم إلى راسخ لا يزول عن موضعه أصلاً أو يعسر¹¹⁸ زواله عنه ويسمى ملكة، وإلى غير راسخ لا يكون كذلك ويسمى حالاً ويوجب بطلان حصر التصديق¹¹⁹ في أقسامه المشهورة من اليقيني والظني والجهلي والتقليدي.

وأيضاً يرد على التوجيه الثاني أنه مع كونه خلاف ظاهر العبارة ومشملاً على التكلف حيث اعتبر المتعلق في القسم الأول المعلوم التصوري¹²⁰ وفي القسم الثاني النسبة الحكمية دون المعلوم التصديقي أعني الوقوع أو¹²¹ اللاوقوع يستلزم دخول الشك والوهم في التعريف فإن تصور وقوع النسبة وتجويزه لا يناقض تصور لا وقوعها وتجويزه لاجتماعها في الوجود لمن تشكك في النسبة أو توهمها وارتفاعها عن لم يتصور النسبة أصلاً؛ فمتعلقها لا يحتمل نقيضها؛ إذ لا نقيض لهما. نعم؛ لمتعلقها وهو النسبة التامة الخبرية نقيض وذلك المتعلق يحتمل نقيض نفسه عند الشك والوهم¹²². وكذا يرد عليه أنه يلزم منه دخول التصديقات الغير اليقينية أيضاً في التعريف؛

[الإيجاب لا يناقض السلب لجواز ارتفاعهما]¹²³

إذ الإيجاب لا يناقض السلب لجواز ارتفاعهما كما في صورة الشك فيصدق على متعلق كل منهما أنه لا يحتمل نقيض الصفة المتعلقة به؛ إذ لا نقيض لتلك الصفة بل إنما النقيض لمتعلقها.

ويمكن أن يدفع هذان النقيضان بالعناية بأن يقال: أطلق النقيض على هذه الصفات المتعلقة بالنسبة التامة الخبرية ومقابلاتها مجازاً تسمية المتعلق باسم المتعلق. وبهذا يندفع الوجه¹²⁴ الأول من النظر أيضاً عن هذا التوجيه¹²⁵.

الاحتمال الثالث: أن يراد به عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز مراداً بالمتعلق ما ذكرنا في التوجيه الثاني وبالتمييز الصورة الذهنية التصورية والتصديقية أعني الإيجاب والسلب دون معناه الظاهري الذي هو الإضافة والنسبة المخصوصة كما في التوجيهين السابقين؛ إذ لا نقيض للتمييز بهذا المعنى أصلاً.

ويرد على هذا التوجيه مع ما يرد على التوجيه الثاني من الشبهة المختصة به والمشاركة بينه وبين التوجيه الأول أنه يلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الإيجاب والسلب والصورة التصورية علمًا بل يكون العلم عبارة عما يوجبها وهو خلاف ما هو المشهور المقر عند الجمهور والتزامه لا يخلو عن خلل وقصور.

113 بين أسطر ر : أعني لا يمكن الزوال بتشكيك المشكك. منه

114 ف يزال.

115 ر الوجهين.

116 هامش ف ع : فإن قيل هذا مجرد احتمال عقلي لا تحقق له فلا يصلح نقضا للتعريف. قلنا: ولئن سلم أنه لا تحقق له فإنه يصلح سنداً لمنع المقدمة الكلية اللازمة لجميع التعريف، فيصلح اعتراضاً عليه. منه رحمه الله.

117 ش موضوعه.

118 ش يتعذر.

119 ر التصديقات.

120 بين أسطر ر: إذ المتبادر منها أن الاحتمال والنقيض شيء واحد. منه

121 ف و.

122 م ر ش المتوهم.

123 هذه القاعدة كانت مكتوبة بخط الأحمر على هامش كل النسخ لذلك تبعناها في إظهارها.

124 هامش ف ع : وبهذا يندفع إذا اعتبر المتعلق لتصور وقوع النسبة في المادة المذكورة النسبة الحكمية كما في التصديقات فإن النسبة في تلك المادة يحتمل تصور لا وقوعها وهو نقيض تصور الوقوع بالتجوز المذكور فلا يصدق عليه ح تعريف العلم بالتوجيه حتى ينتقض به؛ وأما إذا اعتبر المتعلقة أنه لا يحتمل تصور لا وقوعها كما مر فلا يندفع النقص ح بمجرد اعتبار التجوز في النقيض لأن المتعلق ح لا يحتمل نقيض ذلك التصور وإن كان له نقيض مجازاً. منه

125 هامش ف ع : وهذا الاحتمال اختاره المرتضى الشريف في توجيه هذا التعريف. منه

ويمكن أن يجاب عنه بأن ذلك التمييز والصفة الموجبة له متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فإن الصورة الذهنية من حيث قيامها بالنفس صفة لها ومن حيث أنها سبب¹²⁶ لامتياز ذي الصورة عند النفس تمييز له. والتغاير الاعتباري بهذا الوجه¹²⁷ يكفي في صحة الحكم بإيجاب الصفة للتمييز وماله إلى إيجاب حيثيتها الأولى حيثيتها الثانية.

وأما قولهم "العلم: صفة توجب لمحل صفة كمال" فليس من هذا القبيل لأن الكمال¹²⁸ أعم من العلم فمعناه أن ثبوت هذا الخاص للمحل يستلزم ثبوت العام له في ضمنه ونقيضه. وكذا قولهم "الضرب يوجب التأديب" من قبيل الحكم باستلزام الخاص للعام إن جعل التأديب مصدرًا المبني للفاعل بخلاف ما نحن فيه. فإن الصفة ليست بأخص من التمييز المذكور بل¹²⁹ مطلق تميز الصفة أعم منه غير موجب له وأما الصفة الموجبة متحدة معه بالذات كما مرّ بقياسه عليها قياس مع الفارق.

ويمكن أن يقال: هذا أيضًا من قبيل الحكم باستلزام الخاص للعام واقتضائه له؛ لأن إيجاب التمييز لا يثبت بمفهوم الصفة بل إنما يتصف به أفرادها من العلوم المخصوصة التي هي أفراد المعرف وكل واحد من تلك الأفراد بمعنى الصور الذهنية المخصوصة أخص من مفهوم التمييز المذكور وفرد له يستلزم حصوله للمحل حصول ذلك المفهوم في ضمنه. وهذا مثل أن يقال "العلم: صفة توجب كمالًا لمحلها" هذا؛ وقد عرفت أن لا نقيض للصور الذهنية التصورية والتصديقية إلا مجازًا من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق. فالأولى أن يحمل التمييز في هذا التوجيه على معناه الظاهري ويرتكب المجاز¹³⁰ في اعتبار النقيض له باعتبار متعلقه حتى لا يحتاج إلى التكلف في توجيه إيجاب الصفة للتمييز ولا إلى ارتكاب المجاز من إطلاق التمييز على الصورة.

الاحتمال الرابع: أن يراد به عدم¹³¹ احتمال¹³² المحل¹³³ لا حاليًا ولا مآلًا لنقيض الصفة أي الاتصاف بنقيضها. ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثاني سوى التكلف في اعتبار المتعلق.

الاحتمال الخامس: أن يراد به عدم احتمال المحل لنقيض التمييز بمعنى الصورة الذهنية. ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثالث سوى التكلف في اعتبار المتعلق، ولو أريد بالتمييز في هذا التوجيه معناه الظاهري أعني الإضافة لاندفع¹³⁴ عنه الإشكال الأخير الموحج إلى التكلف في تصحيح الإيجاب.

الاحتمال السادس: وهو أقرب الاحتمالات بحسب اللفظ أن يراد به عدم احتمال التمييز بمعنى الصورة الذهنية لنقيضه عند المدرك بمعنى عدم تجويز المدرك أن يحصل بدل الصورة الحاصلة لنقيضها. ويرد عليه ما يرد على الخامس سوى كونه خلاف الظاهر من العبارة. ولو أريد بالتمييز معناه الظاهري لاندفع الإشكال الأخير أيضًا.

الاحتمال السابع: وهو أقرب الاحتمالات بحسب المعنى أن يراد به عدم احتمال التمييز بمعنى الإضافة بالنوع لنقيض متعلقه¹³⁵ أعني المعلوم التصوري والتصديقي حملًا لتكثير تمييزًا على النوعية لإخراج أعيان المحدود من الظن وأخواته عن الحد؛ فإن التمييز الحاصل في كل منها يحتمل بنوعه أن يتعلّق بنقيض متعلقه بخلاف شخص التمييز؛ فإنه لا يحتمل أن يتعلّق بنقيض متعلقه في شيء من التصورات والتصديقات فمعنى التعريف ح أن "العلم: صفة توجب نوعًا من التمييز لمتعلقها لا يحتمل ذلك النوع نقيض المتعلق"¹³⁶ ويرد عليه أن مع كونه خلاف ظاهر العبارة أنه يصدق على الجهل المركب لأن نوع التمييز الجهلي لا يحتمل

¹²⁶ م سلب.

¹²⁷ هامش ف ع : قوله بهذا الوجه إشارة إلى أن التغاير الاعتباري بأي وجه كان لا يكفي في صحة الحكم بالإيجاب. فإن الإنسان من حيث أنه متعجب متعجب للإنسان من حيث أنه كاتب بالاعتبار مع أن شيئًا منهما لا يوجه الآخر؛ بل الأول إنما يوجب الإنسان من حيث أنه ضاحك والثاني إنما يوجب الإنسان من حيث أنه متحرك الأصابع. وكذا تصور الحدود مغاير لتصور الحد التام بالاعتبار. ولا يصح الحكم بأن الأول موجب للثاني؛ بل الأمر بالعكس. وكيف لا والتغاير الحقيقي بين شيئين بأي وجه كان لا يصح الحكم بأن أحدهما موجب للآخر فما ظنك بالتغاير الاعتباري. منه. ف الكلام.

¹²⁸ ر ش بل الأمر بالعكس بقياسه عليها قياس مع الفارق.

¹²⁹ م يرتكب إجاز | ر يتركب المجاز.

¹³⁰ م + توجيه.

¹³¹ ر - توجيه احتمال | ش في نظرة لنقيض الصفة الاتصاف بنقيضها.

¹³² ع + له.

¹³³ ع لا يدفع.

¹³⁴ هامش ف ع م : وكذا يخرج عن التعريف بناء على هذا التوجيه التصور الساذج العاري عن الإذعان والتردد والمتعلق بأن النسبة واقعة في مادة اليقين والشك والوهم وهو ظاهر فإن لم يكن ذلك التصور من أفراد العلم فذاك وإلا ينتقض به التعريف جميعًا. منه

¹³⁵ هامش ف ع م : وأيضًا يمكن أن يقال كل واحد من الشك والوهم والتصور الذي هو قسم من العلم نوع على حدة كما مرّ وكذا تميزاتها كما أن أقسام التصديق والتمييز الحاصلة فيما من أنواع متخالفة. منه

850 | Mustafa Bilal Öztürk. Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fi Ta'rifî'l-İlm...*

أن يتعلق بنقيض متعلقه فإن التميز المتعلق بنقيضه ليس بجهلي¹³⁷، وأما القول باعتبار نوع التمييز يستلزم خروج العلم التصوري عن الحد فإن نوع التمييز التصوري يحتمل نقيض المتعلق في ضمن الشك والوهم مثلاً فمدفوع بآناً إنما اعتبرنا النوع في التمييز دون المتعلق، ولا شك أن متعلق العلم التصوري لما لم يكن له نقيض لم يصدق إلا نوع التمييز التصوري يحتمل نقيض هذا المتعلق وإن صدق أنه يحتمل نقيض متعلق الشك والوهم.

الاحتمال الثامن: أن يراد به عدم احتمال التمييز بمعنى الإضافة بالنوع لنقيض الصفة¹³⁸. ويرد عليه مع¹³⁹ ما يرد على السابع¹⁴⁰ مع ارتكاب التجوز في إطلاق النقيض على الصفة¹⁴¹ وليكن هذا آخر الكلام في هذا المقام.¹⁴² تمت رسالة العلم.

¹³⁷ هامش ف ع م : هذا بناء على أن التصور الساذج العاري عن الإذعان والتردد والمتعلق بوقوع النسبة أو لا وقوعها ليس بعلم كما مر في أصل الكتاب وإلا فمتعلق بعض العلوم التصورية نقيض.

¹³⁸ ر + بالنوع بنقيض الصفة.

¹³⁹ ف - مع.

¹⁴⁰ ر + سوى.

¹⁴¹ ش التمييز.

¹⁴² ش {والحمد لله تعالى على التمام ولرسوله أفضل السلام. تمت الرسالة المنسوبة لابن شاعر رحمه الله تعالى العزيز العافر عن يد أقل العباد السيد مصطفى المعروف بخوجه زاده النازل بولدا والأزميري محمد في سنة عفر الله تعالى لكاتبه وناظره ولمن دعا لهم أمين. في أواخر جمادى الأخير {1172

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December/ Aralık 2021, 25 (2): 853 - 874

Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi

Fazlur Rahman's Criticism of Kalâm in the Context Of Reconstructing of the Science of Kalâm

Saadet Altay

Dr. Öğr. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Ağrı İbrahim Cecen Universty, Faculty of Islamic Sciences Department of
Kalâm and History of Islamic Sectc.
Ağrı, Turkey
saltay@agri.edu.tr orcid.org/0000-0002-0463-2860

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 6 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 853 - 874

Cite as / Atıf: Altay, Saadet. Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi [*Fazlur Rahman's Criticism of Kalâm in the Context Of Reconstructing of the Science of Kalâm*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (Aralık 2021): 853 - 874.

<https://doi.org/10.18505/cuid.963525>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Fazlur Rahman's Criticism of Kalâm in the Context Of Reconstructing of the Science of Kalâm

Abstract: The science of Kalâm, expressed as Uşûlü'd-dîn in Islamic thought, is a constructional science. This means that the science of Kalâm has a dynamic structure in social life as well as a theoretical beginning. Kalâm has played an important role in the implementation of the idea of tawhid and the justice-based life that will accompany it by taking into account the historical and geographical heritage of Muslim communities on how to understand the hopes of religion. It is known that the political and social events that took place in Muslim society also took place in the history of Islamic thought as a theological sect in the later historical process. Muslims, part of a geography that has historically been the source of ancient cultures and thoughts, tried to protect the basic hopes of the religion they belonged to while also responding to the accusations of members of different faiths against Islam. Like other Islamic sciences, the science of Kalâm was formed later as a discipline. Depending on the method followed in understanding religious thought, theological sects were formed. Two basic approaches are dominant in the historical process and the general practice of the Muslim society. There is a rational trend that tends to use ta'wil to understand the verse based on nass and those qualified as Ahl-i hadith that do not accept ta'wil except for narration. The supporters of this method will later be described as Mu'tazila. There are dozens of theological sects shaped around these two basic ideas. This historical use of kalâm is rife with contradictions. They take a serious attitude towards those who use the kalâm method of the Ahl-i hadith. Although this is the case, the science of Kalâm as a discipline has played a very fundamental role in the Muslim society from the very beginning to the present. Unfortunately, the constructive function of the Science of Kalâm historically has not been continuous. As in other Islamic sciences, the Science of Kalâm became after a certain time a form of repetition or interpretation of what was written in the past, with commentaries and annotations instead of original copyright works. This naturally caused the Muslim community to imitate the past in every aspect of life and thus not be able to build a future. Muslim scholars have tried to address this over time and across geographies. A part of this early effort was the necessity of reinterpreting Islamic sciences. In the modern period (19th-20th century), a search for innovation has been made in all Islamic sciences. The main purpose of these efforts was the re-evaluation of Islamic sciences in accordance with the conditions of the age. One of those who was a part of this important and meaningful struggle is Fazlur Rahman (d.1988). He criticizes the science of Kalâm as well as other Islamic sciences and make suggestions to make Kalâm gain a dynamic structure. While Fazlur Rahman's criticism of Kalâm is included, the early period criticism of Kalâm will also be briefly mentioned in order to provide a better understanding of the subject. A comparison will be made between the thoughts of those who criticized Kalâm in the early period and those of Fazlur Rahman in the modern period. While there is an opposition to Kalâm in the form of the rejection of the science of Kalâm as a discipline, especially in the thought of Ahl al-Hadith, the science of Kalâm was considered as a constructional science in Fazlur Rahman. In addition to arguing that the Science of Kalâm should be reorganized as a discipline in terms of the method and content, Fazlur Rahman emphasizes the necessity of considering the past as an experience that must be understood according to the conditions of the day. For Fazlur Rahman, one of the reasons made Muslim thought inert is because the discipline of Kalâm does not consider present social life. In the 20th century, with modernism, theological debates gained a new dimension, and developments in all areas of social life gave birth to a brand new culture very different from the past. As a result of this, new value judgments have been formed to revisit and criticize the culture and values of the past.

Keywords: Kalâm, Criticism of Kalâm, Fazlur Rahman, Islamic Thought, Modernism.

Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi

Öz: İslam düşüncesinde Uşûlü'd-dîn olarak ifade edilen Kelâm ilmi, inşâî bir ilim olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Kelâm ilmi, teorik anlamda başlangıç olduğu gibi aynı zamanda sosyal

yaşamda da dinamik bir yapıya sahiptir. Dinin umdelerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda tarihsel ve coğrafi olarak her bir Müslüman toplumunun geçmiş kültür mirasları dikkate alınarak, tevhid düşüncesinin ve buna eşlik edecek olan adalet temelli bir yaşamın hayata geçirilmesi noktasında önemli işlevler görmüştür. Müslüman toplumunda cereyan eden siyasal ve sosyal hadiselerin sonraki tarihsel süreçte birer Kelâmî fırka olarak İslam düşünce tarihinde yer aldığı bilinen bir durumdur. Tarihsel olarak kadim kültür ve düşüncelere kaynaklık etmiş bir coğrafyaya egemen olan Müslümanlar, bir taraftan mensubu oldukları dinin temel umdelerini korumaya çalışırken, diğer taraftan farklı inanç mensuplarının İslam'a yönelik itham ve iddialarına bir cevap olmaya çalışmıştır. Diğer bütün İslami ilimlerde olduğu gibi, Kelâm ilmi de bir disiplin olarak daha sonra teşekkül etmiştir. Dinî düşüncenin anlaşılmasında takip edilen usule bağlı olarak Kelâmî firkalar teşekkül etmiştir. Tarihsel süreçte ve Müslüman toplumunun genel pratiğinde iki temel yaklaşımın egemen olduğu görülmektedir. Bir taraftan Ehl-i hadîs olarak nitelenen ve esas olarak rivayetin dışında te'vîli kabul etmeyen görüş sahipleri ile nassı esas almakla birlikte, nassın anlaşılmasında te'vîle yönelen akılcı akımdır ki bu yöntemin taraftarları daha sonra Mu'tezile olarak nitelenecektir. Bu iki temel düşünce etrafında şekillenen onlarca Kelâmî firkadan söz edilmektedir. Kelâmın bu tarihsel seyri beraberinde ciddi karşıtılları da doğurmuştur. Bu noktada özellikle Ehl-i hadîsin Kelâm yöntemini kullananlara karşı ciddi bir tavır aldıkları bilinmektedir. Durum bu olmakla birlikte başlangıçtan bugüne bir disiplin olarak Kelâm ilmi, Müslüman toplumunda çok temel bir rol oynamıştır. Uzun tarihi dönemler boyunca Kelâm ilminin gördüğü bu inşâ edici işlev ne yazık ki sürekli olamamıştır. Diğer bütün İslamî ilimlerde olduğu gibi Kelâm İlmi de belli bir süre sonra özgün te'lif eserler yerine şerh ve haşiyelerle geçmişte yazılanların ya tekrarı ya da onların yorumlanması ve anlaşılması şeklinde devam etmiştir. Bu durum da doğal olarak Müslüman toplumunun hayatın her alanında geçmişe öykünmesi ve böylelikle de geleceği inşâ edememesine yol açmıştır. Bu durumdan kurtulma adına farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda Müslüman ilim insanları ciddi çabalar göstermişlerdir. Bu çabanın başında İslamî ilimlerin yeniden yorumlanmasının gerekliliği fikri öne çıkmıştır. Modern dönemde (19.-20.yüzyıl) İslamî ilimlerin tamamında bir yenilik arayışına girilmiştir. Farklı coğrafyalarda gösterilen bu çabanın temel amacı İslamî ilimlerin yaşanılan çağın şartlarına uygun bir şekilde yeniden değerlendirilmesi olmuştur. Bu önemli ve anlamlı mücadeleyi verenlerden birisi de Fazlur Rahman'dır (öl.1988). Fazlur Rahman, diğer İslamî ilimlere eleştirel yaklaşımlarda bulunduğu gibi Kelâm ilmine de eleştirilerde bulunmuş ve Kelâmın dinamik bir yapıya kavuşması için öneriler getirmiştir. Fazlur Rahman'ın Kelâm eleştirisine yer verilirken, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla erken dönem Kelâm eleştirilerine de kısaca değinilecektir. Erken dönemde Kelâma yönelik eleştirilerde bulunan bazı isimler örneğinde yapılacak değerlendirme ile modern dönemde Fazlur Rahman'ın yaptığı eleştiriler arasında bir mukayese imkânı sağlanacaktır. Özellikle Ehl-i hadîs düşüncesinde bir disiplin olarak Kelâm ilminin çoğunlukla reddedilmesi şeklinde bir Kelâm karşıtlığı mevcut iken, Fazlur Rahman'da Kelâm ilmi inşâî bir ilim olarak değerlendirilmiştir. Fazlur Rahman usul ve muhteva açısından bir disiplin olarak Kelâm İlminin yeniden düzenlenmesi gerektiğini söylerken, geçmişin mirasının bir tecrübe olarak dikkate alınmasının gerekliliğini vurgular, ancak günün şartlarına göre yenide tanzimini bir zorunluluk olarak ifade eder. Fazlurrahman'a göre sosyal yaşamda karşılığı olmayan bir Kelâm disiplini, Müslüman düşüncesinin atalette kalmasının önemli nedenlerinden birisidir. Zira özellikle 20. yüzyılda modernizmle birlikte teolojik tartışmalar yeni bir boyut kazanmış, sosyal yaşamın her alanında yaşanan gelişmeler beraberinde geçmişten çok farklı yepyeni bir kültürü de doğurmuştur. Bunun neticesinde yeni değer yargıları oluşmuş ve geçmişe ait kültür ve değerlere de yoğun bir şekilde eleştirel yaklaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm Eleştirisi, Fazlur Rahman, İslam Düşüncesi, Modernizm.

Giriş

Gerek tarih kitaplarında ve gerekse Mezhepler tarihi eserlerinde erken dönemde Müslümanlar arasında cereyan eden hâdiselerden söz edilirken, özellikle farklı inanç ve kültüre

mensup toplumların ya Müslüman olmaları ya da kendi inançlarını savunma adına geliştirdikleri söylem sebebiyle¹ dinamik bir tartışma ortamının ortaya çıkmış olduğuna vurgu yapılmıştır. Doğal olarak bu durum, beraberinde yeni ilimlerin inşasını zorunlu kılmıştır. Genel kabule göre, özellikle inanca taalluk ettiği için başlangıçta, *Uşûlü'd-dîn* daha sonra Kelâm adıyla sistemleşecek disiplin, gerek İslam düşüncesinin tafsil edilmesinde ve gerekse karşıt inançlarla girdiği mücadelede ciddi bir işlev görmüştür. Malum olduğu üzere daha sahabe döneminde Hâricilik ve Şîa gibi guruplar, itikâdî bir şekil aldıklarında siyasi temayüllerini de korumuşlardır. Müslümanların yayıldıkları geniş coğrafyadaki farklı inanç mensupları zengin bir kültür ve inanç mirasına sahiptirler. Sahip olunan bu zengin miras beraberinde Müslüman toplumunda tartışılmayan yeni konuların gündeme gelmesine sebebiyet vermiş ve bu durum zorunlu olarak yeni argümanların geliştirilmesine aracılık etmiştir. Bununla birlikte Müslüman toplumunun kendi içinde yaşadığı tartışmalar sonucunda Allah'ın sıfatları, mürtekeb-i kebîre (büyük günah), irade özgürlüğü gibi konular etrafında yürütülen tartışmalarla Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye olarak isimlendirilen düşünce gruplarıyla birlikte sonrasında birer fırka olarak etkin olacak Haricilik, Şîa ve Mu'tezile gibi Kelâmî firkalar ortaya çıkmıştır.² Gerek İslam toplumunun kendisinden kaynaklanan, gerekse farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşma neticesinde ortaya çıkan sorunlara kelâmcılar, akli-nakli deliller ile çözüm sunmaya çalışmış ve kullanılan bu argümanlarla geliştirilen yöntemlerde farklılığa gidilmiştir.³ İslam öncesi Hristiyan ve Yahudi toplumlarında dini metinlerin farklı anlaşılması ve yorumlanmasına benzer bir şekilde Müslümanlar arasında da farklı yorum ve değerlendirmelerin görülmesi son derece normaldir. Bunun bir neticesi olarak kullanılan bu yöntemler doğrultusunda çeşitli mezhepler oluşmuştur. Bu durum Kelâm ilmini pek çok farklı değerlendirmeleri barındıran bir disiplin olmasını sağlamasının yanı sıra olabildiğince de zenginleştirmiştir. Bu nedenle Kelâm ilmi, İslam'ın erken çağlarında oldukça dinamik bir yapıya sahip olmuştur. Kelâm ilminin ilk dönemlerde dinamik bir ilim olduğu, gerek konular ve gerekse metod açısından gelişime açık olduğu hususuna dair İzmirli İsmail Hakkı'nın (öl.1946) değerlendirmesi önemlidir:

"Kelâm ilminin ilkeleri ve araçları çağın ihtiyacına göre değişebilir. Şöyle ki; Kelâmcılar vaktiyle âlemin sonradan var olduğunu (hudûs) ispat için 'cisimler arazlardan arınmış değildir; cisimler parçalanıp bölünmeyen parçalardan oluşmuştur.' gibi önermeleri birer 'ilke' (mebde) olmak üzere kabul etmişlerdi! Âlemin sonradan var olması (hudûs) da Yapıcı'nın (Allah'ın) ispatı için bir ilke idi. Bu ilkeler değişebilir ve daha farklı bir takım ilkeler ortaya konabilir. Örneğin, günümüzde bir takım filozofların kabul ettikleri 'doğa kanunları tecrübe ile sabit olduğundan- mümkündür, zorunlu değildir' önermesi 'hissi mucize'nin mümkün olduğuna dair bir esas olabilir. Önceki bilginlerin Kelâm ilminde ilke (mebde) başka, sonraki dönem Kelâm bilginlerinin Kelâm ilminde ilke başka idi. Yeni Kelâm İlminde de 'ilke' başka olacaktır."⁴

Bu ifadelerden hareketle Kelâm ilminin dinamik bir ilim olduğunu, metod ve konu açısından dönemin ilmi gelişmeleri doğrultusunda şekillendiği gibi önceki dönemlerde birer hakikat olarak kabul edilen esasların başka zamanlarda değişebileceği vurgusu dikkate şayan- dır.

¹ Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafettin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000), 11-36; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/54.

² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1992), 1/6-38; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 231-263.; Luis Gardet-George Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Aslan (İstanbul: İdea Ayrıntı Yayınları, 2015), 62-63.; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 1-7.

³ Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 17-26.

⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 14; bk. Abdullatif Harputi, *Kelâm Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 111.

İslam Kelâmı, yorumu gitmeksizin lafızcı yaklaşımı esas alan Ehl-i hadîs⁵ ile nassı esas almakla birlikte yorumu zorunlu gören akılcı yaklaşım gibi iki temel düşünce biçimi etrafında şekillenmiş ve her bir düşünce grubu, kendi yaklaşım tarzına göre İslam Kelâm'ında bir yer edinmiştir. Kelâm fırkaları İslam'ın yayıldığı geniş coğrafyada karşılaştığı pek çok farklı değerlendirmelere bir taraftan kendi yöntemi ile cevap vermeye çalışırken diğer taraftan da kendi aralarında yaşadıkları tartışmalar sonucu karşıtlıklar da oluşmuştur. Bu durumun genel bir örneğini Ehl-i hadîs taraftarlarının Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile başta olmak üzere, benzer Kelâm okullarına karşı geliştirilen tepkilerde görmek mümkündür. Erken dönemde yapılan eleştiriler, çoğu zaman ideolojik saiklerle cereyan etmiş ve Kelâmî konuların ötesinde bir bütün olarak Kelâm ilminin kendisine yönelmiştir. Bu dönemde Kelâma yöneltilen eleştiriler, temelde dini kaygıdan kaynaklanmış olsa da aynı zamanda söz konusu tarihsel dönemlerde Müslüman toplumunun yaşadığı siyasi ve sosyal kargaşaların da bu eleştirilere ciddi bir etkisinin olduğu işaret etmekte yarar vardır.

İslam düşünce tarihinde Kelâm ilmi, yukarıda bahsi geçen karşıtlıklar sebebiyle önemli oranda cedel yöntemini kullanmıştır. Kullanılan bu cedel yöntemi beraberinde bazı sorunları da doğurmuştur. Bilindiği gibi cedel yöntemi hakikatin ortaya çıkarılmasından ziyade kendi görüşünün hâkim kılınması ve karşıt görüşün her ne vasıtayla olursa olsun mahkûm edilmesini hedeflemektedir.⁶ Doğal olarak bu tarz bir yaklaşım önemli oranda Kelâm ilmini zayıflatmıştır. Erken dönemde Kelâma yönelik eleştiriler, özellikle Ehl-i hadîsin yaklaşımı bir eleştiri olmanın ötesinde reddiye tarzında değerlendirilebilir. Kelâm ilminin bu durum karşısında kendisini yenileyebilmek ve Müslüman toplumunun sorunlarına cevap üretebilmek adına çabaları sürekli var olmuştur.⁷ Bu çerçevede modern dönemde İslamî ilimlerin yeniden inşası ya da gözden geçirilmesi gerekliliği üzerinde duran isimlerden birisi de Fazlur Rahman olmuştur. Makalemizin temelini teşkil eden Fazlur Rahman'ın eleştirilerinin daha doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla kendi dönemine kadar yapılan değerlendirmeleri bir makalenin sınırlarını aşmadan kısaca hatırlamakta fayda vardır.

Kelâm eleştirisi ile ilgili yapılmış ve bizim ulaşabildiğimiz tek eser Ahmet Erkol'un *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler Selef Alimleri ve Gazali Örneği*⁸ adlı doktora çalışması olmakla birlikte -nitekim metin içinde epeyce referans verilmiştir- Fazlur Rahman'ın Kelâm Eleştirisi ile ilgili doğrudan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu anlamda makalenin, müslüman dünyanın modern dönemde yetiştirmiş olduğu önemli fikir insanlarından biri olan Fazlur Rahman'ın kendi metodolojisi bağlamında Kelâm ilmine yönelik yapmış olduğu eleştiriler dikkate alınarak yeniden inşai bir ilim hüviyetine kavuşması için bir yöntem olarak kullanılabilir.

1. Erken Dönem Kelâm Eleştirileri

Gerek Müslüman toplumunda meydana gelen hâdiselerden gerekse farklı kültür ve medeniyetlerle temasın neticesinde bir gereklilik olarak ortaya çıkan Kelâm ilmi, birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eleştiriler büyük oranda Kelâm ilminin bizatihi kendisine yapılmıştır. Bu eleştiriler başta akaitte, nassta varit olanı aynen kabul edip tévile de gitmeyen düşünce mensupları olan Ehl-i hadîs'ten gelmiştir.⁹ Bu düşünceye göre Ehl-i sünnet, *Kitap* ve *Sünnet*¹ temel alırken, akli da nassa tabi kılmış ve yalnızca nassın

⁵ Fâlih er-Rebi'i, *Târîhu'l-mu'tezile fikruhum ve akâiduhum* (Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 2001), 13.

⁶ bk. Ahmet Erkol, "Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (Aralık 2002), 67-94.

⁷ Muhammed Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlmünde Yenilenme Girişimleri* (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2020) 79-162.; bk. Mehmet Zeki Işcan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998).

⁸ Ahmet Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler Selef Alimleri ve Gazali Örneği* (İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2018).

⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınları, 1996), 113.

anlaşılmasında akli bir araç olarak kullanmıştır. Ehl-i hadîs'e göre kelâmcılar, akli nassın önüne geçirdikleri için kitap ve sünneti terk ettikleri gibi akıllarına uymayan rivayetleri ya terk etmişler ya da akılları çerçevesinde yorumlamışlardır.¹⁰

Erken dönemde Kelâm ilmini eleştirenler, kendilerini haklı göstermek amacıyla Müslümanlarca otorite kabul edilen bazı isimlerin görüşlerini referans olarak kullanmışlardır. Bunların en önemlilerinden birisi de tabiîn dönemi âlimlerinden olan Ebû Hanîfe Numan b. Sabit'e (öl.150/767) atfedilen şu görüştür:

"Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad, Kelâm ilmi ile uğraşınca babası onu bu uğraşından nehyetti. Bunun üzerine o, kendisinin de bu ilim ile uğraştığını, neden kendisini bundan alıkoyduğunu sorunca, babası ona şöyle dedi: 'Bizden her birisi Kelâmî tartışmalara girdiğimizde karşımızdakinin yanlışa düşeceği korkusuyla, başına kuş konup da uçmaması için aşırı gayret gösteren adamın durumu gibi davranırdık. Oysa şimdi görüyorum ki, sizin Kelâmî tartışmalarınızın temel amacı arkadaşınızı saptırmaktır. Oysa karşısındakinin sapmasını istemek, onun küfre düşmesini istemektir. Başkasının küfre düşmesini istemek ise küfürdür."¹¹

Bu nakilden şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Ebû Hanîfe'nin kendisi de yukarıda belirtildiği gibi ilk dönemde Kelâma dair problemlerle ilgilenmiş, dönemin fırkaları olan özellikle Hâriciler ve Kaderiyye'ye karşı Ehl-i cemaat'ın görüşlerini savunmuş, bu sebeple defalarca Basra'ya gittiğini bildirmiştir.¹² Ancak yapılan bu tartışmaların belli bir süre sonra gerçeği bulmaya çalışmaktan ziyade husumeti ve düşmanlığı körüklediğini gördüğü için Kelâma dair sorunlarla uğraşmaktan vazgeçtiği gibi başkalarının da bununla uğraşmalarını gerektiği kanaatine vararak bu konuda oğlunu uyarmıştır.¹³ Selef dönemi ve selef ulemasının Kelâma yönelik eleştirilerini konu alan Ahmet Erkol, bu konuyu belli isimler etrafında tek tek ele almış ve söz konusu karşıtlığın nedenlerine dair dönemin siyasî ve sosyal hâdiselerinin temel belirleyici bir rol oynadığına dikkat çekmiştir.¹⁴ Söz konusu çalışmada, dönem ile ilgili detaylara girildiği için biz ayrıca o döneme dair ayrıntılara girmeden sadece Fazlur Rahman'ın Kelâm eleştirilerinin daha sağlıklı anlaşılmasına yardımcı olur düşüncesiyle kısmi bir değininin gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Erkol, çalışmasında özellikle Muhammed b. İdrîs eş- Şâfiî'nin (öl.204/820) Kelâm karşıtlığının kendisinden sonra gelen Müslüman düşüncesini ciddi anlamda etkilediğini ve daha sonraki ulema nezdinde İmam Şâfiî'nin bu değerlendirmelerinin yüzyıllar boyunca aşılamadığını netice olarak da Kelâm ilminin başlangıçta gösterdiği etkiyi daha sonra orijinal biçimiyle sürdürmediğini aksine önemli oranda Ehl-i sünnet düşüncesi biçimine evrilerek statik bir hal aldığını ifade etmektedir. İmam Şâfiî'nin Kelâma karşı tutumunun, Mu'tezile Kelâm'ına karşı bir tutum olduğu düşüncesi yaygın bir şekilde ifade edilmektedir. Durum böyle olmakla birlikte Kelâm ilminin temelde Mu'tezile kaynaklı olduğu düşünülüğünde aslında bir bütün olarak Kelâm karşıtlığı ile sonuçlanmış olduğunu da görmek gerekir. Zira Mu'tezile Kelâmı dışında varsayılan Kelâm çalışmaları, İmam Şâfiî tarafından sistematize edilen Usûlü'l-fıkhn Kelâma uyarlanışından başka bir şey değildir.¹⁵ Muhammed Ebû Zehre (öl.1974), İmam Şâfiî'nin Kelâm ile ilgili görüşlerini anlamamız için haklı olarak yaşadığı döneme bakmamızın gerekliliğine dikkat çekmiş ve temelde bu karşıtlığın Mu'tezili etkiyi kırmaya dönük bir çaba olduğunu vurgulamıştır.¹⁶

¹⁰ İbn Asâkir, *Tebyñnü kezibi'l müfterî fimâ nüsibe ile'l İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1979), 345.

¹¹ Nu'mân b. Sâbit Ebu Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 14.

¹² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'ati'l-'ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdulvahhâb Eb'n-Nûr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968), 2/154.

¹³ Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler*, 6.

¹⁴ Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler*, 71.

¹⁵ Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler*, 71.

¹⁶ Muhammed Ebû Zehre, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: DİB Yayınları, 1996), 55.

İmam Şâfiî, sahip olduğu düşünce biçimi ve takip ettiği yöntem dolayısıyla Kelâm ilmini sevmediği gibi onunla meşgul olmayı da hoş karşılamamıştır.¹⁷ Kendisinden önceki Selef uleması gibi İmam Şâfiî de Kelâm ilmi ile uğraşanları bidatçı ve heva ehli olarak tanımlamıştır.¹⁸ Bu nedenle kelâmcılarla oturulmaması ve onlara selam verilmemesi gerektiğini söylemiştir.¹⁹ Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Erkol, İmam Şâfiî'nin Kelâm karşıtlığını değerlendirirken esasen onun sistematize etmiş olduğu düşüncenin anlaşılmasının ve belirlediği yöntemin bilinmesinin son derece önemli olduğuna işaret etmiştir. Burada ağırlıklı olarak nakle dayalı bir yöntem kullanılmıştır. Esas olan nakildir, akıl nakle tabidir, akla aykırı görünen hükümlerde, nass esas alınır, akıl ona tabi kılınır.²⁰ Durumu bu çerçevede belirleyen İmam Şâfiî'ye göre karşılaşılan her bir durum için nassa başvurmaktan başka bir yöntem doğru değildir. Ayrıca inanca taalluk eden konularda da ayet, hadis, sahabe ve selef ulemasının değerlendirmelerinin dışına çıkılmaması gerektiği şeklinde bir yöntem belirlemiştir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin Kelâm eleştirisinin, temelde belli bir düzeyde akılcı yöntemi kullanan Mu'tezileye karşı bir mücadele olarak anlaşılması gerekmektedir.²¹

Kelâm ilminin dinamizmini kaybetmesi ve sadece teolojik bazı konularla sınırlı bir alanda söz söyleyen bir disiplin şeklinde çerçevenilmiş olması, temel bir sorun olarak öne çıkmaktadır. Kelâm ilminin İslami ilimler içerisinde görünürlüğü'nün kaybolmasının pek çok siyasi ve sosyal nedenleri olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte İslam düşüncesinde önemli etkiye sahip isimlerin Kelâma dair olumsuz yaklaşımları da bu durumu ciddi anlamda etkilemiştir. Yukarıda işaret edilen birkaç ismin yanı sıra İmam Gazzâlî'nin de Kelâm ilminin belli kesimlere has kılınması gerektiği şeklindeki düşüncesinin önemli bir payı olmuştur. Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî (öl.505/1111), gerek şüpheye kapılan Müslümanların inançlarını pekiştirme gerekse İslam dışı unsurlara karşı İslam'ın savunulması için Kelâm ilmine ihtiyacın olduğunu söyler²² ve bu yönüyle Kelâm ilmi ile uğraşmayı farz-ı kifâye olarak kabul eder. Gazzâlî, bu ilimle uğraşanlarda bulunması gereken nitelikleri sayar ve özellikle halkın bu ilimden uzak tutulması gerektiğini belirtir.²³

Tarihi süreçte farklı eleştirilere maruz kalan Kelâm ilmi, diğer İslamî ilimler alanında olduğu gibi Müslüman toplumunun inanç ve yaşam sorunlarına dair ortaya çıkan gelişmelere cevap olamaması,²⁴ Müslüman ilim camiasında yeni arayış ve yaklaşımları zorunlu kılmıştır. Modern dönem olarak ifade edilen bu zaman için güncel sorunların geçmişin cevaplarıyla çözülemediği gerçeğinden hareket edilmiştir. Müslüman coğrafyasının farklı yerlerinde bu arayışlar özellikle son iki yüzyıldır devam etmektedir. Cemâleddin Efgâni (öl.1897), Seyyid Ahmed Han (öl.1898), Muhammed Abduh (öl.1905), Reşîd Rızâ (öl.1935), Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (öl.1914), Abdullatif Harpûtî (öl.1916), Elmalılı Muhammed Hamdi (öl.1942), İzmirli İsmail Hakkı (öl.1946), Mustafa Sabri Efendi (öl.1954), Said Nursi (öl.1960), Ali Abdürrâzık (öl.1966) gibi önemli simalar ve bunlara eklenebilecek daha pek çok önemli isim,²⁵ yaşanan düşünce krizinden ve toplumsal çöküşten kurtuluşun nasıllığı konusunda farklı düzeylerde mücadele vermiş ve buna dair pek çok eser ortaya koymuşlardır.²⁶

¹⁷ İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l Müfterî*, 335-338.

¹⁸ İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l Müfterî*, 338.

¹⁹ İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l Müfterî*, 344.

²⁰ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'lİlmiyye, ts.), 1/ 508.

²¹ Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler*, 331-332.

²² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kavâidü'l akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, (Beyrut: Âlemü'l Kutub, 1985), 98.

²³ Erkol, *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler*, 331-332.; Fiazuddin Shu'ayb, "Gazzâlî'nin Kelâm Hakkında Son Sözü", çev. Sibel Kaya-Mehmet Çiftçi, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 420.

²⁴ Muhammed Abid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000),19.

²⁵ bk. İlyas Çelebi-Ziya Yılmaz (ed.), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları,1999); Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*.

²⁶ Mehmet Sait Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990), 273-284.

Makalenin kapsamı dikkate alınarak sadece örnek kabilinden birkaç ismin Kelâm ilmine dair yaptığı eleştirilere yer verildi. Çalışmanın içerisinde işaret edildiği üzere doğrudan konuyla alakalı yapılmış müstakil ve ulaşabildiğimiz bir doktora çalışması bulunmaktadır.²⁷ Sözü edilen çalışmada Klasik dönemde Kelâm ilmine yöneltilen eleştiriler usul ve içerik açısından detaylandırılmıştır. Bu makalede modern dönem Kelâm eleştirisinin önemli bir örneği olarak Fazlur Rahman'ın Kelâm ilmine yönelik eleştirilerine yer verilecektir.

İslamî ilimlerin yeniden inşası, yeni bir dini düşünce ve sosyal yaşam önerisi ile mücadeleye veren modern dönemin önemli isimlerinden birisi de yukarıda ifade ettiğimiz gibi Fazlur Rahman'dır. İslami ilimlerin tamamına dair yeni yaklaşımlar sunan Fazlur Rahman, günümüz şartlarını dikkate alınarak Kelâm ilminin de yeniden ele alınması gerektiğini savunur. Doğal olarak bu çerçevede kendisine has yeni bir metodoloji ile ele aldığı konuları temellendirmeye çalışmıştır. Konunun daha sağlıklı anlaşılması için Fazlur Rahman'ın metodolojisine öncelikle yer vermek gerekmektedir.

2. Fazlur Rahman ve Metodolojisi

Fazlur Rahman, düşünce dünyasını bütünüyle değişimin bir ihtiyaç olduğu prensibi üzerine temellendirmiştir. Toplumsal değişim, tarihi bir gerçekliktir. O, Müslümanların geri kalmasının temel saiklerinin başında, bu gerçekliğin farkında olmamalarını söyler ve bu nedenle Müslüman düşünürün toplumsal değişimin sebeplerini iyice tahlil edip bunun temel motivasyonunu ortaya koyarak İslamî ilkeler doğrultusunda temellendirmesi gerektiğini dile getirir. Ona göre, bu doğrultudaki bir yöntemle hazırlanan kalkınma projeleri İslam toplumu bir refah sağlayabilir. Sömürgeleştirilen, dış borçların son noktaya ulaştığı, cehaletin her türlüşününün sirayet ettiği İslam ülkelerinin bu durumdan kurtulması için çıkış yolu, İslam tarihinin sahip olduğu dinamizmde aranmalıdır.²⁸

İslam'ın ilk dönemine göz atıldığında, Hz. Peygamber'in, toplumsal ilerlemenin itici güçleri olarak değerlendirilebilecek üç temel prensip üzerinde durduğu görülür. Bunlar; tevhid, insanın kendine ve içinde yaşadığı topluma karşı sahip olduğu sorumluluk duygusu ve âhiret inancıdır. Fazlur Rahman, bunların ilk prensibi; *Kur'an'a yönelme*, ikinci prensibi; *sosyo-ekonomik durum*, sonuncusunu da *sadece fertlerin değil toplumların da tarih önünde muhakemeye çekilmesi* olarak ifade etmiştir. Son iki hususun ancak tevhidle temellendirilmesi mümkün olduğundan, birinci prensibin özel bir öneme sahip olduğu izahattan varestedir.²⁹ Bugünün dünyasında da İslam toplumları sorunlarını, yeniden temel referansları olan Kur'an'a dönerek ve yine Kur'an'dan hareketle çözüme kavuşturabilirler. İslam'ın çağımızdaki dünya görüşü de bu noktadan hareketle ele alınmalı ve bu dünya görüşü çerçevesinde canlı ve kendini devamlı yenileyen bir düşünce hareketi meydana getirmelidir şeklinde bir çerçeve çizmektedir.

Fazlur Rahman, bu durumun gerekçesini yukarıda işaret edilen ve hayatın vazgeçilmez hakikati olan toplumsal değişim gerçekliği olduğunu ve İslam'ın da bu gerçekliği inkar etmediğini ifade eder. Kabul edilen toplumsal değişimin gayri İslamî bir yol takip etmesine sebebiyet vermemek için birçok İslamî anlayışın buna uygun olarak geliştirilmesi ya da başka bir ifade ile yenilenmesi zaruretine vurgu yapar. Toplumsal değişimin etkisiyle yenilenmeyecek sadece Kur'an ve hadisten çıkarılan "genel İslamî ilkeler"dir.³⁰Bu nedenle her dönemin gerçeklikleri göz önünde bulundurularak "genel İslamî ilkeler" doğrultusunda yeniden bir insanın oluşturulması gerekliliği bir zorunluluktur.

²⁷ bk.Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi* (Ankara: Fecir Yayınları, 2007); *Kelâmî Akıldan Tasavvufi Keşfe* (İstanbul: Divan Yayınları, 2019); *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler Selef Alimleri ve Gazali Örneği*.

²⁸ Alparslan Açıkgöç, "Fazlur Rahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/280-286.

²⁹ Açıkgöç, "Fazlur Rahman", 12/282.

³⁰ Açıkgöç, "Fazlur Rahman", 12/283.

Fazlur Rahman, bu insanın yapılmasında ilke olarak ortaya koyduğu üç aşamadan bahseder. 1. Önce, İslam geleneğinin tenkitli bir çözümlemesini yaparak, miras olarak aldığı bu geleneğin nasıl şekillendiğini ortaya koymak. 2. Daha sonra, İslam'daki temel ilkeleri ortaya çıkarmak ve bunların geçmişte sosyo-ekonomik ve siyasi şartlar içerisinde nasıl somutlaştırıldıklarını belirlemek. 3. Son aşamada da bu temel İslami ilkelerin çağdaş tarihsellik içerisinde en iyi nasıl aktarılabileceğini ortaya koymak.³¹ Metodolojisini kısaca bu şekilde temellendiren Fazlur Rahman'ın kelâm eleştirisini yaparken, ilk iki madde bizim için önemlidir. Çünkü çözüm önerisini ortaya koymadan önce geleneğin eleştirisini yapmaktadır, o nedenle biz de bu çerçevede onun burada neyi kastettiğini ve neyi eleştirip yerine neyi koymak istediğini anlamaya çalışacağız.

3. Fazlur Rahman'ın Yeni Bir Kelâm Arayışı ve İslami İlimlerde Metodoloji Sorunu

Gelişim ve değişimin gerçekliğine vurgu yapan Fazlur Rahman, Müslümanlar üzerinde büyük bir sorumluluğun olduğunu ifade eder. Bu sorumluluk; akîde sistemlerini yeni bilgiler ışığında yeniden düşünme, yeniden ifade etme ve böylece inançlarını yeniden canlandırma şeklindedir. Ona göre, insan zihni/aklı durağan bir yapıda olmadığı gibi bilgi de sürekli artmaktadır. İnsanın bilgi dünyasındaki her büyük değişim ve gelişme, dinin temel hakikatlerinin de yeniden bir yorum ve değerlendirmesini zorunlu kılmaktadır. Fazlur Rahman, bugün Müslümanlar arasında inanç anlamında uçurumlar olduğu gibi inanç ile hayat arasında da ciddi uçurumların mevcut olduğu tespitinde bulunur. Ona göre bu durum, ancak inancın 'aklı' anlaşımı ve açıklığa kavuşturulması ile kapatılabilir; çünkü inanç reddedilebilir bir şey iken, akıl reddedilemez, o sadece eleştirilebilir. Bu eleştiriyi yapan da yine akıldır.³² Akılın temel alınması gerektiğini ifade eden Fazlur Rahman, akıl ve bilginin gelişimi ile birlikte inancın yeniden tanımlanması gerekliliğini vurgular. Bu vurgu, özellikle Kelâm alanında yeniden bir inşanın ve yorumun habercisidir. Değişime ve yoruma kapı aralamadan önce Kelâm ilminin yeniden yorumlanmasına dair bir yol haritası çizer. Ona göre atılacak ilk adım; İslam'da Kelâm alanındaki gelişmelerin tarihi bir tenkitten geçirilmesi gerektiğidir. Bu düşüncüyü özlü bir biçimde şöyle ifade eder: "Bu tenkidin İslam'daki çeşitli Kelâmî düşünce ekollerinin, Kur'an'ın dünya görüşünden ne ölçüde sapmış olduklarını açığa çıkaracak ve yeni Kelâma doğru bize yol gösterecektir."³³

O, Kur'an'a bütüncül bir biçimde yaklaşılmaması³⁴ ve bu anlamda bir düşünce biçiminin ortaya konulmamasının beraberinde Kur'an'dan uzak bir metafiziğin gelişmesine kapı araladığını ifade eder. Fazlur Rahman'a göre, ortaçağda Müslüman metafizikçiler elbette vardı. Ancak onların dünya görüşlerinin temeli, Kur'an değil Yunan düşüncesiydi. Dolayısıyla, fikirlerinin bazıları hâkim akîdeye son derece zıttı; bunun için "onu öylesine korkuttular ki, bütün metafiziksel düşünce asırlar boyu başını kaldıramadı." Elbette ki Sünni gelenekte de tefekkür derinliğine sahip olan insanlar vardı diyor Fazlur Rahman; ancak tamamen Kur'an'a dayanan sistematik, tutarlı ve kapsamlı bir metafiziksel düşünce ortaya koyma gayretine hiç bir zaman girişilmemiştir.³⁵

Diğer taraftan sistemli bir şekilde ortaya konmaması bir yana İslam'ın Kelâm sahasındaki ifade edilişi artık modern zihin tarafından anlaşılmadığı gibi-soyut bir zihinsel çaba ile anlaşılabilir- 'modern durum'da pek az anlamlı ya da pek az geçerlidir. Ona göre, bugün yapılması gereken, yirmi birinci asırda yaşama şansı olan bir düşünce sisteminin ortaya konulmasıdır.³⁶ Çünkü Klasik Kelâm, özel şartlar içinde, belli dini ve ahlakî durumlara cevap olarak

³¹ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 8.

³² Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000), 171.

³³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 269.

³⁴ bk. İlhami Güler, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı" *İslamî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (Nisan 1991), 92-99.

³⁵ Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 171.

³⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999),

oluşmuştur. "O, tarihin damgasını açıkça sırtında taşımaktadır."³⁷ Ancak ortaya çıktığı dönemin izlerini taşıyan bu formülasyonlar ona göre, daha sonra İslam akide sisteminin sürekli unsuru haline gelmiş; örneğin *ezelî ilâhî belirleme* öğretisi hayatımızda kural, aksi durum ise istisna olmuştur.³⁸ Bu öğretinin tüm bilgi ve davranış dünyasındaki etkisi bir bütün olarak toplumun hareketliliğini dumura uğratabilecek kadar büyük olmuştur.³⁹

Fazlur Rahman *ezelî ilâhî belirleme* olarak formüle ettiği bu bakış açısının Müslümanın yaşam algısında, din ve yaşam arasında bir kopukluğa sebebiyet verdiğini belirtmiştir. O, dinin insanları kaba materyalizmin ahlakilikten soyutlayıcı yapısından ve nihilizmin etkisinden kurtarması gerektiğini şu sözlerle ifade eder: "Benim amacım dini moderniteden kurtarmak değil, din vasıtasıyla modern insanı kurtarmaktır."⁴⁰ Bu ifadeye göre din, modern zihin için kabul edilebilir ve anlamlı olmalıdır.⁴¹ Fazlur Rahman, Osmanlı son dönemi bazı İslam âlimlerinin yoğun bir şekilde dile getirdikleri düşünceyi sürdürmektedir. Esas itibarıyla hakikatin Kur'an merkezli olduğu gerçeğinden hareket edilmesi gerektiği ancak bu hakikati ifade ederken "asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı"⁴² tarzında formüle edilen Mehmet Âkif Ersoy'un (öl.1936) yaklaşımıyla olması zorunluluğunu vurgulamaktadır. Benzer şekilde Mehmet Âkif, Kur'an'ın Müslüman toplumunda sadece belli amaç ve düşünceler çerçevesinde kullanıldığını dile getirmektedir. Onun için kanaatimizce de geçmişten bugüne sadece kelâmcıların değil diğer İslamî ilimler alanında da bir bütün olarak Kur'an'ın herhangi bir konu hakkında ne söylediğinden ziyade, kendi inanç ve değerlendirmelerini destekleyecek nitelikteki ayetleri almak suretiyle Kur'an'ın bütünlüğünden uzaklaşan bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu durum da doğal olarak bütünlüklü bir Kur'an ve buna bağlı bir Kelâm anlayışı yerine parçalanmış bir inanış ve sosyal yaşamın yerleşmesine sebebiyet vermiştir.

Klasik Kelâm anlayışının eleştirilmesinin yeni Kelâmî bir anlayış için gerekli olduğunu ortaya koyan Fazlur Rahman, özellikle yapılan değerlendirmelerin bütüncül Kur'an anlayışından uzak olduğuna vurgu yapmaktadır. O, Kur'an'da mevcut bulunan somut birliği tamamıyla ortaya koyacak şekilde okunması gerektiği; peşin hükümlü ve tarafgir görüşleri yansıtmak için Kur'an'dan belli ayetleri seçmenin Kur'an ruhunu bozacağı ve son derece tehlikeli soyutlamalara sebep olacağını ifade eder. Nitekim sadece Batılıların değil Müslümanların bile sık sık fikirlerini ve bağlı oldukları ekollerin düşüncelerini destekleyebilmek için sadece belli ayetlerini alıp Kur'an'ı nasıl parçaladıkları gayet iyi bilinmektedir. Yalnız Batılıların çalışmalarında, bilinçsiz peşin fikirlilik ve bilinçli tahrif istekleri yanı sıra Kur'an ayetlerini soyut bir tecrit içerisinde incelemeleri rol oynamıştır. Hâlbuki diyor Fazlur Rahman, Kur'an, Allah'ın kelâmı olarak yine en az Allah'ın emri veya şeriatı kadar hatta Allah'ın zatı kadar somuttur. Bu anlamda Kur'an, hayatın özünü ve esasını anlatır. Bu bakımdan, kültürel ve entelektüel tarafgirliğin kalıplarına sığdırılmayı şiddetle reddeder.⁴³ Geleneğe dair eleştirilerini bu minvalde geliştiren Fazlur Rahman'ın Kelâm eleştirisine dair söylediklerini aktarmaya geçmemiz ve değerlendirmelerini metodolojisi bağlamında anlamamız gerekmektedir.

4. Fazlur Rahman'ın Klasik Kelâma Yönelik Eleştirisi

Fazlur Rahman, Klasik Kelâm eleştirisini yukarıda ifade ettiğimiz metodoloji bağlamında yapmaktadır. O, Kelâmî yaklaşımları tarafgirliğin yanı sıra belli bir dönemin bakış açısını barındırdığını ve Kur'an'ın bütünlüğünden uzak olarak yapıldığını ifade eder. Bununla

343

³⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 343.

³⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 343.

³⁹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara Okulu Yayınları, 1995), 87-88

⁴⁰ Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 171.

⁴¹ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 343.

⁴² Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 378.

⁴³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 49.

birlikte mevcut düşüncelerin kendi doğdukları dünyanın bir parçası olduğunu ve zikredildiği ortamın rengini taşıdığına dikkat çeken Fazlur Rahman, bu düşüncesini gelenekten hareketle şu örnekler ile temellendirmeye çalışmıştır:

Batınîlerin ve birçok tasavvuf ehlinin Kelâmî düşünce alanındaki bazı fantezi görüşleri bir kenara bırakılacak olursa, karşıt olan akılcı (Mu'tezile) ve gelenekçi (Eş'arî) ekollerin birbirlerine karşı nasıl konumlandıklarını şu şekilde dile getirmektedir: Bir yandan *Bütün Kelâmî görüşlerin zorunlu olarak geçmişin izlerini taşıdığı kabul edilmeli*, öte yandan bu görüşlerin en azından, temsil ettiklerini iddia ettikleri dinin fikir yapısına sadık olması gerektiğini şu örneklerle gösterir:

"Allah'ın sıfatlarının inkârı, Allah'ın kudretinin insanların fiilleri alanının dışında bırakılması ve tabiat alanıyla sınırlandırılması gerektiği, Allah'ın günahları bağışlamasının reddi gibi Mu'tezilî görüşlerin, Kur'an'ın öğretilerine sadık olduğunu kim iddia edebilir? Hatta bundan da öte, insanın bütün gücünü ve iradesini inkar ederek Allah'ın Kadir-i mutlak olduğunu; ilahi emir ve yasaklarda bir amaçlılık aranmayacağını, amellerin özde iman ile bir ilişkisi olmadığını ve sebep-sonuç ilişkisinin inkarını savunan ve bu sebeple de atomculuğu İslam akidesinin en temel esaslarından biri seviyesine yükselten Eş'arî reaksiyonunun; Kur'an'ın Allah, insan veya tabiat konusundaki öğretisini temsil ettiği iddia edilebilir mi?"⁴⁴

Her iki örnekte de görüleceği gibi Fazlur Rahman, ortaya konulan düşüncelerin temelde bütüncül Kur'an anlayışına uzak olup, her iki mezhebin de ayetleri tarafgir bir bakış açısıyla ele aldığını göstermeye çalışır.

Klasik bakış açısındaki tutarsızlıkları bu örnekler üzerinden temellendiren Fazlur Rahman, bir Kelâm sisteminin kendi içinde mantıklı ve tutarlı olabileceğini ama inanç esaslarını belirlediğini iddia ettiği dine de tümüyle ters düşebileceğini söyler.

"Zira bin yıllık bir tarihin en iyi dönemlerinde, İslam dünyasının çok büyük bir kısmının mutlak hâkimi olan ve aralarında Gazzâlî ve Râzî gibi İslam düşünce tarihinin dev isimlerinin de yer aldığı prestijkarlarının, gerçekten her şeyi, "yapan" sadece Allah olduğu için insanın gerçekte değil, sadece mecâzi olarak bir fiilin faili olabileceğini ispat etmek amacıyla her zaman yeni deliller bulma konusunda birbiriyle rekabet ettiği bir Kelâm sistemi hakkında kim ne söyleyebilir?"⁴⁵

diyerek Kur'an'a parçacı bir yaklaşımın ve Kur'an'ın ruhuna ters düşüncelerin ortaya çıktığını örneklendirmeye çalışır.

Buradan hareketle şunu ifade etmemiz gereklidir; yukarıda isimleri zikredilen Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî (öl.606/1210) gibi Kelâm ilminin en önemli isimleri bile mensubu oldukları Eş'arî geleneği sürdürme adına örnek olarak sunulan insan iradesine dair değerlendirmelerini, Mu'tezile tezlerine karşıt argümanlarla delillendirme çabası içine girmişlerdir. Haklı olarak Fazlur Rahman, tarihsel olarak Kelâm ilminin karşıtlıklar üzerinden varlığını sürdürdüğüne ve kelâmcıların mensubu oldukları Kelâm ekolünün dışına çıkma konusunda yeterince cesur davranmadıklarına dikkat çekmektedir. Ayrıntı sayılabilecek konularda farklı görüşler hep dile getirilmiştir. Ancak burada dikkat çekilen husus, "irade" gibi temel konularda genellikle benzer değerlendirmeleri farklı argümanlarla dile getirmenin dışında temelde farklı bir görüşün dillendirilmediğidir.

Yeni bir Kelâmî anlayışın gerekliliğini dile getiren Fazlur Rahman, geleneğe dair eleştirilerini Kelâmî ekoller ve bu ekollerin anlayışları üzerinde temellendirmeye çalışır. Dinin sosyal alanına ait ahlak ve hukuk ile Kelâm'ın birbirinden oldukça uzak olmasını da eleştirir. Aşağıda bunları maddeler halinde vererek aktarmaya çalışacağız.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- Hayri Kırbasoğlu, 270.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- Hayri Kırbasoğlu, 270.

4.1. İnsan İradesi ve Özgürlüğü Bağlamında Eleştirisi

Fazlur Rahman, İnsan İradesi ve Özgürlüğü bahsinde Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve Mürciî düşüncenin bakış açısını ele almakta ve konu ile ilgili eleştirilerini sıralamaktadır.

Mu'tezile'nin, iddia edilenin tersine sadece akılcı olmadıklarını ancak geleneksel İslam'ın aksine, akîdeyi sistemli bir biçimde incelemeye yönelme güdüsü ile hareket etmeleri sebebiyle muhakemelerini geliştirdiklerine dikkat çeken Fazlur Rahman, dışarıdan gelen Mecusilik, Ariflik ve Maddecilik saldırılarına karşı İslam'ın savunmasını amansız ve başarılı bir biçimde yaptıklarını söyler. Akîde alanında bu mücadeleyi verirken aynı zamanda İslam'ın kendi içinde ikiz kavramlar olarak ifade edilen tevhid ve adalet alanlarında da benzer bir mücadeleyi yürüttüklerine dikkat çeker. Durum bu olmakla birlikte bu iki hususta da Helenistik rasyonalizmin katı ve hoşgörüsüz savunucuları olarak görünüp kendi silahlarıyla yenilgiye uğradıklarını ifade eder.⁴⁶ Bu değerlendirmesiyle Mu'tezile'nin katkılarını, İslam savunusunu ve çelişkilerini dillendirdikten sonra özellikle Allah-insan ilişkisi noktasında Mu'tezileye itiraz eder.

Fazlur Rahman Mu'tezile'nin, insan fiilleri noktasında cebri anlayışa bir itiraz olarak ortaya çıktığını vurgulayarak insanın kendi eylemlerinin mutlak yaratıcısı olduğu görüşünü beyan ettiklerini ve ancak bu şekilde insanın övgü-yergi, ödül ve ceza ile Allah'ın adaletinin anlaşılır bir duruma gelebildiğini söyler. Mu'tezile tarafından ileri sürülen tez; Cebriyye'nin, insanın mutlak iradesizliği ile Hâricîlerin mürtekb-i kebîrenin kafir olduğunu ifade eden iki uç düşünce arasında "el menzile beyne'l-menzileteyn" şeklindeki formüstasyondur.⁴⁷

Fazlur Rahman'a göre, son dönemlerde yapılan tarihi araştırmaların ortaya çıkardığı gibi Mu'tezile âlimler, İslam'ın ilk yüzyıllarında, Ortadoğu'daki büyük ideolojik tartışmaların olduğu bir dünyada İslam'ı, Gnostisizm'e, Hıristiyanlık'a, Zerdüştlük'e ve Budizm'e karşı başarılı bir şekilde savunmuş olan Müslüman entelektüellerdir. Mu'tezile'nin etkili silahlarından biri, Kur'an'dan çıkarmış oldukları ve sonra da kendi zamanlarında geçerli olan Yunan kaynaklı felsefe ile temellendirmeye çalıştıkları insan özgürlüğü ve sorumluluğu ilkesidir der Fazlur Rahman. Bu bakımdan, Mu'tezile'nin kullandıkları ifadelerde, insan özgürlüğü, açıkça hümanizm kokan ve adeta Allah'ı ulûhiyetten yoksun bırakan bir tavır içerisinde olduklarını ifade eder.⁴⁸

Mu'tezile görüşün insanın güç ve iradesini kullanma noktasında aşırılığa kaçıp hümanizm koktuğunu ifade eden Fazlur Rahman, Ehl-i sünnet'in de Mu'tezile'nin sebep olduğu durumdan dolayı, Allah'ın kudreti ve iradesi üzerinde uzlaşmaz bir biçimde ısrarının, kendilerini insanı her türlü güçten yoksun bırakmaya zorunlu hissettiklerine sebebiyet verdiğini söyler. Bu bakış açısının diğer aşırı ucu temsil ettiğini, insan girişimi ile yaratıcılığının gerisindeki manevî -ahlakî tutuma- karşı oldukça güçlü bir engel teşkil ettiğini ifade eden Fazlur Rahman, Allah'ın kudretini ve yüceliği üzerinde ısrar edilmesini, Ahmed b. Hanbel'e (öl.241/855) göre dini heyecanın teyid edilmesinden başka bir şey değilken, Ebû'l-Hasen el-Eşarî (öl.324/935-36), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl.333/944) gibi daha sonraki Kelâmcılar ve özellikle halefler tarafından bu bakış açısının tam bir teolojik öğreti haline getirilmiş olduğu tespitinde bulunur. Fakat o, bu fikri malzemelerin Mu'tezile'nin görüşünden daha iyi olmadığını, bu yüzden öğretinin tek yanlı olarak determinizmin lehine gelişmiş olduğunu ve kısa bir süre sonra, dördüncü ve beşinci asırlarda salt rasyonalist olan Müslüman filozofların, determinizmi daha da geliştirmiş olduğunu söyler. Bu determinizmin de nedensel (casual), rasyonel ve teistik formülünü özdeşleştirmek suretiyle gerçekten de muazzam determinist bir evren ve insan yapısı ortaya çıkardığı noktasında eleştirir.⁴⁹

Fazlur Rahman, insanın irade ve gücünü, Allah'ın kudreti ve irade gücünü tesis etmek için reddeden Ehl-i sünnet'in, bu tavrını, Ehl-i sünnet Kelâmı ve Ehl-i sünnet hadisi yoluyla

⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 147.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 146.

⁴⁸ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 101-102.

⁴⁹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 102.

yapmış olduğunu söyler. O, yaklaşık bin yıldır devam eden Ehl-i sünnet akîdesinin savunucusu olduğunu söylediği Eş'arîlere göre, sadece insanlar değil aynı zamanda tabiatta mevcut olan hiçbir şeyde kendinden hareket etme gücü mevcut olmadığı, hem insanlarda hem de diğer mevcudatta hareket etme gücü o esnada yaratıldığı ve sonrasında Allah tarafından geri alındığı düşüncesine dikkat çeker. Fazlur Rahman'a göre, söz konusu olan bu aşırı ilahi determinist anlayış, Hz. Peygambere dayandırılarak bütün Ehl-i sünnet hadis kitaplarında mevcut olan: "Allah ezelde bütün insan ruhlarını yarattığı zaman, onların bazılarını sağ eline aldı ve 'siz cennete gidin, umurumda değilsiniz' diyerek onları fırlattı ve diğerlerini de sol eline aldı ve 'siz cehenneme gidin, siz de umurumda değilsiniz' diyerek onları fırlattı"⁵⁰ hadisi ile temellendirilmiştir.

Fazlur Rahman, Ehl-i sünnet'in sahip olduğu anlayışın, insan teşebbüs ve faaliyetlerini olumsuz etkilediğini yukarıdaki sözlerle ortaya koyarken, bir diğer önemli unsur olan *ircâ* fikrinin de insanı güç ve iradesini kullanma noktasında pasif hale getirdiğini şu sözlerle dile getirir:

"Ehl-i sünnet Kelâm'ındaki kuvvetli ilahi determinizm unsuru ve gerçekte, İslam siyasi dini ve ahlakî durumunun statükosuna karışmama demek olan dini-siyasi *ircâ* öğretisi, insan emeğinin hemen hemen bütün alanlarında Müslümanların faaliyet gücünü ve derecesini bir ölçüye kadar etkilemiştir. Üstelik daha sonraki orta çağ İslam'ında Allah iradesine kayıtsız şartsız teslim olma tavrı ve öğretisinin telkiniyle sufiliğin geniş etkisi, ameli hayatın çeşitli alanlarında insan teşebbüs ve kabiliyetlerini olumsuz yönde etkilemiştir."⁵¹

Fazlur Rahman, İslam'da *ircâ* hareketinin başlangıçta Emevi hanedanından yardım gördüğünü ve gerçekte topyekûn Hâricî-Mürçî fenomeni siyasi bir arka planından doğduğunu, bunun yanı sıra daha sonraki İslam siyaset kuramına yıkıcı etkileri olduğunu ifade eder. Sürekli bir biçimde mevcut olan Hâricî isyanı korkusu, Müslümanlara pasifliği ve siyasi uzlaşmacılığın putlaştırılmasını da beraberinde getirerek, toplumun birliğini bozmaya ve çekişmeye götürebilecek herhangi bir davranışın dinen yasaklandığını söyler. İlk iki yüzyılda siyaset hukukçuları halifenin sahip olması gereken hem siyasi hem de kişisel üstün niteliklerinde ısrar etse de daha sonra bunlar halifenin, vezirler veya danışmanlar ve bürokratik yapı vasıtasıyla yönetmeye başladığı zamanda kökten değiştirildiğini, bunun yanı sıra eski İran Tanrı kral fikrinden mülhem olarak, halifenin Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olduğu ilanı ile iktidarın kuvvet yoluyla gasp edilmesi gayri resmi olarak meşrulaştırılmasından hareketle pasif toplum ve pasif bireyler oluşturulduğu fikrini temellendirir ve itirazlarını bunun üzerinden kurgular.⁵²

İnsanı iradesiz bir varlık konumuna indirgeyen ve yapıp ettiklerinin ahlakîliğini bu dünyada sorgulamadan ölüm sonrasında erteleyen Mürçî düşünce ile bu düşünceye karşı ortaya çıkan Mu'tezile'nin, sorumlu birey ve sorumlu iktidar anlayışının yerleşmesini sağlamak amacıyla insanın özgür iradesiyle hareket edebilme kabiliyetine sahip olduğu vurgusu noktasında aşırılığa kaçtığını ifade eder. Ehl-i sünnet ekolünün ise Allah'ın iradesine vurgu yaparken insan özgürlüğünü ortadan kaldırmasının bir yönüyle Sünnetullah'a aykırı bir yaklaşımı çağırıştırır. Bu sebeple gerek sorumluluk ve gerekse insanın ahlakîliği açısından daha ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Müslüman birey ve toplumunun içine düştüğü atalet, sorumsuzca davranma alışkanlığı, üretmeden tüketmeyi bir hak olarak görmesi, geçmişten alınan bu kültürel mirasın bir yansıması olarak değerlendiren Fazlur Rahman, bireyin ve toplumun yaşamına egemen olan bu düşünüş ve davranışın değişmesinin sağlanmasını, her şeyden önce kutsanarak aktarılan inanış biçiminin yeniden gözden geçirilmesine bağlar.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 35.

⁵¹ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, 43.

⁵² Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, 36.

4.2. Ahlaklıktan Uzak Kelâm Problematiği

Fazlur Rahman'a göre kelâmcılar, Allah ve mahiyeti ile aşırı şekilde uğraşmış ve durdular. Onlar, insanı ve insanın görevinin mahiyetini göz ardı edip bir kenara attılar. Ona göre kelâmcılar, Kur'an'da zikredilen insana ait özellik ve kendilerine yüklenen ahlakî ve hukuki nosyon ile sosyal hayatta takip edilmesi gereken temel düsturları görme ve bunları hayata geçirme konusunda yetersiz kalmışlardır. Allah'ın iradesi kavramına hâle gelir endişesinden hareketle neredeyse insanı iradesiz bir varlıkmiş gibi düşünceler geliştirilmiştir. Bu durum da doğal olarak ahlakî alanın zayıflamasına sebebiyet vermiştir. Oysa Allah Kelâmı "*insan için ve insana gelmiştir*"⁵³ ilkesi yeterince dikkate alınmış olsaydı, ahlakî alanda bu kadar büyük sorunlar yaşanmayabilirdi kanaatini dile getirmektedir. Fazlur Rahman'ın dikkat çektiği bu hususun üzerinde özellikle durulması gerektiği inancımızı ifade etmek istiyoruz. Zira, günümüzde Kelâm, geçmişin genel tekrarı dışında insanın ruhsal, psikolojik ve sosyal alanına dair söz söylemekten kaçınılmaktadır. Doğal olarak bu durum, günümüz Kelâm disiplinin sadece Allah'ın zat, sıfat, nübüvvet ve ahiretle soyut ve teorik düzeyde ilgilenen bir disiplin haline gelmesine sebep olmuştur.

Fazlur Rahman, geleneksel İslam'da Kelâm'ın, aslında ahlakî düşüncüyü hatta hukuku etkilememiş olduğunu iddia eder.* Ona göre, ne Mu'tezile'nin insanın kudret ve irade hürriyeti veya 'iyi' ve 'kötü'nün insan aklınca bulunabileceği yönündeki fikirleri, ne de bunun aksini savunan Eş'arîlik veya Mâtürîdîlik veya İsnâ Aşerriye'nin Kelâmî yaklaşımlarının hiç biri, ahlak öğretilerinde bariz farklılıklar meydana getirmemiştir. *Aslında bakarsanız* diyor Fazlur Rahman, "İslam Kelâmı insan davranışlarını etkileme açısından fiiliyata dökülemeyen zihinsel bir kurgu gibidir." Onun bu ifadelerinde, bir bilgi ve davranış bütününden bahsettiği açıktır. O, başka bir perspektiften de Kur'an'ın teolojisinin ortaya konulmasını gerekli görür ve şunu söyler; "*Kur'an'ın öğretisi dört başı mamur şekilde ortaya konulsaydı, belki bilim de durağanlaşmış gerilemeyebilirdi.*"⁵⁴

Fazlur Rahman, klasik Kelâm'ın kurgusunun, özellikle Kur'an'ın tanımladığı insan ve davranışları arasında kurulması gereken ilişkiden oldukça uzak olduğunu ve durumun Kelâm ilmi için ciddi bir problem teşkil ettiğini ifade eder. Çünkü ona göre Kur'an ve Hz. Peygamber, insanın sorumluluğu ile özgürlüğü gibi son derece önemli konularda ahlakî açıdan aynı şeyleri tekrarlamıştır. Her ikisi de a) yaratıcı insan enerjisini olabilecek en yüksek düzeyde ortaya çıkarmayı, b) bu insan yaratıcılığını ahlaken doğru bir yolda devam ettirmeyi garanti altına almak için uygun bir yapı sağlamıştır. Bu anlamda Fazlur Rahman'a göre Kur'an, bu hedef doğrultusunda ihtiyaç olan tüm gerilimleri, güçlü ve canlı bir biçimde ortaya koymuş, insanı, kendisini kendinde kanun gibi görmeye sevk eden ve anlamlı "tekebbür" terimiyle özetlenen nihilist akımlara karşı büyük bir ciddiyetle uyarılmış ve ahlakî kanuna boyun eğmeye çağırmıştır. Aynı zamanda diğer taraftan, gerçek iyimserliği en üst düzeye çıkarmış, büyük günah olarak tanımladığı ümitsizliği kınamış, insana sınırsız imkânlar bahşetmiş ve *emaneti* yerine getirmesi için insanı mes'ul kıldığını söylemiştir. Ona göre Kur'an, *insan iradesinin özgürlüğü* ya da *determinizm* problemi konusundaki tartışmaya ilgi duymamış fakat insan tabiatını reel biçimde değerlendirmeyi esas aldığı için insanın yaratıcı ahlakî enerjisinin en ileri düzeyde çıkarılmasına ehemmiyet vermiştir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in davranış ve ifadeleri bu tavrın gerçek bir örneğiydi. Ve sahabelerinden gördüğü karşılık da esasen bundan farklı değildi.⁵⁵

⁵³ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 90.

* Bu ifade tartışmaya açık olmakla birlikte konumuzun sınırlarını aştığı için değinmek mümkün değildir. Ama Fıkıh-Kelâm ilişkisine dair yapılmış doktora çalışmalarına bakılabilir. Detaylı bilgi için bk. Recai Çetres, *Kelâm- Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmamü'l Harameyn el-Cüveyni Ekseninde)*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014); Mehmet Sait Arvas, "*Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında*" *Fıkıh Usûlü Kelâm ilişkisi*, (Doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018).

⁵⁴ Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 166.

⁵⁵ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 99.

Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in insan ve davranışları noktasındaki tutumunu bu şekilde ortaya koyan Fazlur Rahman, Hz. Peygamber'in vefatından bir yüzyıl sonra bu pratik ahlakî eğilimin konuyla ilgili hararetli spekülasyona boyun eğdiğini söylemiştir. Ona göre her din, belli bir süreçte dünya görüşünü kapalı da olsa teolojik açıdan ifade etmekle sorumludur. Fakat İslam'ın ikinci ve üçüncü yüzyıllarında meydana gelen fikri gelişmeler sonucu maalesef nâhoş durumlar zuhur etmiştir. Çünkü birbirlerine muhalif olan iki ana gruptan her biri – Mu'tezile ve muhalifleri- kendilerini, Kur'an tarafından güçlü bir biçimde savunulan somut ahlakî gerilimin bir yanını sadece soyut olarak geliştirir bulmuşlardır. Fazlur Rahman'a göre Kur'an, insanın imkânları, sorumluluğu ve Allah'ın mutlak adaleti üzerinde ısrarla durarak insanların ahlakî yaratıcılığını arttırmak istemiştir. Oysa Mu'tezile'ye baktığımızda diyor Fazlur Rahman, sadece ama sadece Allah'ın adaleti üzerinde ısrar etmiş ve sonuç olarak bu tutumunun esiri olmaktan kurtulamamıştır. Fakat Kur'an, ahlakî kanunun mutlak üstünlüğünü vurgulamak için aynı zamanda Allah'ın kudretine, iradesine ve yüceliğine ısrarla vurgu yapmıştır.⁵⁶

Diğer taraftan Mu'tezile'yi, Allah'ı tüm uluhiyetten soyutlayan ve dinin esasları yerine salt bir hümanizmi koyan mezhep olarak gören muhalifleri de sadece Allah'ın kudretini ve iradesini vurgulamakta o kadar aşırıya gittiler ki adeta insana dair hiçbir yer bırakmamışlardır. Ona göre, Kur'an ve Nebvî sünnet'in somut, canlı ve sentetik ahlakî gerilimi yerine, yine salt ve çıplak aşırılıkların çekişmesi ile karşı karşıya bulunuyoruz. *Ehl-i sünnet*'in yaptığı, aslında bu iki aşırı uçtan sonuncusunu alıp onu doğmatik yapısı içine yerleştirmek olmuştur veya daha doğrusu Ehl-i sünnet'in insanın güçsüz olması ve Allah'ın her şeye gücü yetmesi anlayışının bir doğma haline getirilmesi savı ve programı neticesinde ortaya çıktığını söyler.⁵⁷ Bu noktada gerek Mu'tezile'nin ve gerekse Ehl-i sünnet kelâmcılarının, Kur'an'ın insana ve hayatına dair belirlediği temel ilkelerden iki uç noktada bir uzaklaşma yaşadıklarına dikkat çeken Fazlur Rahman, geçmişten bugüne Müslüman toplumunda yaşanan sorunların kaynağına işaret eder ve çare olarak Kur'an'da bir bütünlüklü olarak ifade edildiği şekliyle insan ve kendisine bahşedilen iradesine sahip çıkmanın gerekliliğine dikkatlerimizi çeker.

Fazlur Rahman, *temel problemin imanın amellerle olan ilişkisi ve Müslüman tanımıyla bağlantılı* olduğunu ileri sürer. Ona göre Emevi iktidarı, cebrî anlayışı desteklemiş, buna karşı ilk Kaderîler tarafından dile getirilen *insanın iradesinde özgür olduğu* düşüncesinin kendi iktidarları için bir tehdit oluşturduğu anlayışından hareketle, bu düşüncüyü tamamen bertaraf etmeye çalışmıştır. Bu anlamda *iman esas olarak amellerden bağımsız mütalaa edilmelidir ve ameller yumuşak bir şekilde yargılanmalıdır* tarzındaki iki temel yaklaşım öne çıkmıştır. Bunun neticesinde ameller karşısında imanın esas olarak bağımsızlığı anlayışı, Hâriciliğe karşı gerekli savunu olarak cemaatin çoğunluğu tarafından değiştirilmiş bir biçimde kabul edilmiştir. Başlangıçta bu yaklaşım Hâricî düşüncenin katı iman-amel ilişkisini bertaraf etmek amacıyla devreye sokulmuşsa da tarihsel olarak bu düşünce daha sonra Müslüman düşüncesinin temel bir belirlenimi olarak hayat bulmuştur. Netice olarak da imanın amellerden bağımsız olduğu öğretisi bir Müslümanı sadece şekli olarak değil aynı zamanda gerçek bir tanım ve kişilik olarak hayat bulmasını sağlamıştır. Ona göre bu, hiç kuşkusuz ki Hâriciliğe ve diğer iç çekişmelere karşı duyulan kızgınlığın neticesiydi; ama bir aşırılıktı ve sonuçta ahlakî açıdan intihar nevinden bir önlemdi. Bu, bir bakıma Hristiyanlığın temel doktrinlerinden biri olan *imanla aklanma* doktrininin tam bir kopyasıydı.⁵⁸ Ona göre, bu düşünce tarzının, ahlakî tansiyonu ve buna bağlı olarak da ahlakî standartları düşüren ve dinî vicdanı haksız olarak rahatlatmayı amaçlayan bir düşünce biçimiyle sonuçlanması kaçınılmazdı.⁵⁹

Mu'tezilî kelâmını özellikle insan söz konusu olduğunda, sonsuz bir özgürlük alanı açarak katı bir hümanist anlayışı beraberinde getirdiği noktasında eleştiren Fazlur Rahman,

⁵⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 100.

⁵⁷ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 100.

⁵⁸ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 100-101.

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, 101.

buna karşı Ehl-i sünnet'in Allah'ın kudretinin tabiri caiz ise *bekası* için Allah'ın insana bahşettiği özgür iradeyi minimize düşüncesinden hareketle Sünni düşünceyi eleştirmektedir. Bu anlayışın gelişmesi ve kökleşmesinde özellikle iman ile amelin birbirinden farklı olarak tanımlanmasının tarihi arka planını anlatarak bu düşüncenin daha sonra nasıl ahlakilikten soyutlanmış bir imanı beraberinde getirdiğini göstermeye çalışır.

4.3. Kelâm ve Hukuk Arasındaki Kopukluğa İtiraz

Fazlur Rahman'ın mevcut olan Kelâmî sisteme bir diğer itirazı ise mütekellimlerin Kelâm ile hukuk arasında bir ilişki kurmalarına dairdir. Çünkü ona göre Kur'an'ın temel hedefi, ahlaki bir toplum oluşturmaktır.⁶⁰ Bu nedenle inanç ile davranışlar arasında bir ilişkinin kurulması tartışılmaz bir gerçekliktir. Ancak gelenek diye ifade ettiği tarihsel süreçteki Kelâmî disiplinlerin, bu durumu yeterli düzeyde dikkate alan bir yaklaşım sergilemedikleri noktasında eleştiriler yöneltilir. Kelâm ile hukuk arasındaki ilişkisizliğe değinen Fazlur Rahman, bunun temel bir eksiklik olduğunu ifade ederek bazı örnekler üzerinden konuyu somutlaştırmaya çalışmıştır.

Fazlur Rahman kelâmcı ve hukukçuların, Gazzâlî'den beri şunu savunmaya devam ettiklerini söyler: "Kelâm, hukukun metafiziksel (kuramsal) dayanak ve öncüllerini ortaya koymak ve savunmak için kurulan bir ilim olması hasebiyle din ilimlerinin "en yücesi" ve "en şerefli" dir; dini ilimler diğer bilgi dallarından daha üstün olduğu için de, Kelâm bütün ilimlerin "başı" kabul edilir. O, her bir ilim ve bilgi dalının sınırlarını belirler ve temelinde bulunur. Mütekellimun'un sadece vardıkları görüşleri değil, öncüllerini de diğer disiplinlere dayatma eğilimleri bazen öyle güçlüydü ki, hicri dördüncü asır gibi erken bir zamanda bile, Eş'arîliğe mensup el-Bâkullânî, atomculuğun dinin temel ilkelerinden olup her akli başında (mükellef) Müslüman'ın ona inanması gerektiğini; zira Allah'ın varlığının ispatının (bile) atomik bir evren görüşüne dayandığını söylüyordu."⁶¹

Görüldüğü gibi Kelâm, ilimlerin en yücesi olarak ifade edilmişken, onun sadece diğer ilimler için bir temel oluşturan yapıya sahip olduğunu, dolayısıyla hukukî olanla Kelâmî olan arasında başka da bir ilişkinin kurulmadığına işaret etmektedir.

Kelâm'ın ortaya çıkışının hukuk ile irtibatlı olmayıp tamamıyla teolojik sorunlar çerçevesine dayandığını belirten Fazlur Rahman, Hasan-ı Basrî'nin (öl.110/728), Abdülmelik b. Mervân'a (öl.86/705), insanın irade hürriyetini savunan ve kader fikrine hücum eden mektubunu yazdığı zamanki niyetinin, hukukun (metafiziksel) öncüllerini savunmak ve fıkhi temize çıkarmakla bir ilgisinin olmadığını, buradaki temel motivasyonun Allah'a, adaletsizlik ve abeslik atfedilmesine itiraz olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, Hasan-ı Basrî'nin kaygısının ahlaki kaygıdan çok uzak olup teolojik temelli kaygı olduğu yorumunu yapar. Bu konuda Fazlur Rahman'a katılmadığımızı ifade etmemiz gerekiyor. Zira Hasan-ı Basrî'nin hayatı incelendiğinde onun teolojik konuları salt teorik birer konu olarak ele almadığı, özellikle Emevi iktidar döneminde dinin temel ilkelerinden uzak uygulamaya konulan iktidar icraatlarına karşı ciddi bir muhalefet geliştirdiğini görmekteyiz.⁶²

Hasan-ı Basrî gibi Mu'tezilenin de benzer bir tavır içinde olduğunu söyleyen Fazlur Rahman, onların insan iradesine yaptıkları ısrarcı vurguya rağmen hukuka ait alanlarda muhalifleri kadar nakle dayandıklarını söyleyerek bu yaklaşımla Mu'tezileyi eleştirmektedir. Fazlur Rahman'a göre bu da, bize şunu gösterir: "Mu'tezile'nin ana ilgisi de insan değil Allah idi. Yine, kendilerine yakıştırdıkları *adalet ve tevhid ehli* ünvanı da, insanın adaleti ve sorumluluğuyla değil, Allah'ın adaleti ve birliği ile meşgul oldukları anlamına gelir."⁶³ Dolayısıyla

⁶⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, 79.

⁶¹ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 79.

⁶² bk. Lütfü Doğan-Yaşar Kutluay, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (Nisan 1954), 75-84.; Süleyman Ulu-dağ, "Hasan-ı Basrî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/291-293.

⁶³ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 79- 80.

Kelâmî ekoller yöntem noktasında birbirinden farklı olsalar da Kelâm-hukuk ilişkisi noktasında yaklaşık bir tavrın içinde olduklarını söyler. Mu'tezilenin devlet kademesinde egemen olduğu dönemdeki uygulamalarına bakıldığında bu gerçeği görmek mümkündür.

Mu'tezileyi bu şekilde eleştiren Fazlur Rahman, Eş'arî'de ise Kelâm ve hukuk arasındaki ilişkinin neredeyse birbirinden bağımsız iki alan olduğunu söyler. Eş'arî'nin bu iki sayıyı iki farklı bilgi türü olarak algılayıp, birbiriyle karışmaması gerektiğini, ikisi de dine ait olmakla birlikte, her birinin kendi hareket yörüngesine ve kendi alanına sahip olduğu şeklinde formüle ettiğini ifade etmektedir. "Hukuk tikellerle, yani tarihsel (zamansal-mekânsal) oluşlarla (emergents of history) ilgilenir; Kelâmî meseleler ise, herhangi bir zaman veya mekânla kayıtlı olmayıp evrenseldir."⁶⁴ Eş'arî'den almış olduğu şu pasajla görüşünü delillendirir.

"Fıkıh, (ilk dönem hukukçularının) tekillerden oluşan şeriat kurallarına dayandırdıkları ve kuralları ancak gelenek ve peygamberin öğretilerine atıfla formüle edilebilir olan tekil meselelerle (havadis el furu') ilgilenen hükümlerden müteşekkildir. Evrensel ilkelere (usul) ilişkin olarak doğan sorunlara gelince... Her akıl sahibi Müslüman onları, akıl, duyuşal gözlem ve açık hakikatler vs. vasıtasıyla ittifakla kabul edilmiş olan ilkelere dayandırmak durumundadır. Bunun sebebi, naklî alana ait olan ile şer'î meselelerin, yine nakil alanına ait olan şer'at ilkelerine ircâyla ele alınmasıdır; akıl ve duyu tecrübesinin çıkardığı meselelerin ele alınışı ise, kendi özel alanlarına (yani akıl ve duyu alanlarına) ircâ olur. Akıl ve naklî sorunlar (el-akliyat ve's-sem'iyat) hiçbir zaman birbiriyle karıştırılmamalıdır."⁶⁵

Eş'arî'den yaptığı bu alıntıda çıkardığı sonuç, Fazlur Rahman'ın hukuk (şer') ve Kelâm (tevhid, Usul al-Din) tamamen farklı alanlara ait olmakla kalmayıp yöntem ve fikirleri de içerikleri kadar birbirinden ayrı olduğudur. Bu anlamda hukuk, hem ilkeleri, hem onu oluşturan ayrıntıları, naklî/sem'i otoriteye dayanır. Ancak, yukarıda iktibas edilen ifadelerin öncesinde Eş'arî'nin Kelâm ilkelerinin Kur'an'da imaeen bulunduğunu ileri sürmesinin çelişkiyi de beraberinde getirdiğini söyleyen Fazlur Rahman, bu çelişkinin şu şekilde çözülebileceğini ifade eder:

"Kur'an ve peygamber, muhalifleri ile aralarında çıkan teolojik sorunları çözmek için akla başvurmuştur. Mesela Allah'ın varlığı ve hüküm günü gibi sorunlar, Kur'an tarafından salt akli zeminde ispat edilmiştir. Bundan dolayı Eş'arî'ye göre, Kur'an'ın açık isteği, Kelâmî sorunları geleneksel (aklî/sem'i) olarak değil, akli olarak çözmektir."⁶⁶

Fazlur Rahman, Eş'arî ile ilgili değerlendirmesini bu şekilde dile getirdikten sonra Ebû Hanîfe'nin de aynı yaklaşım tarzına sahip olduğunu dile getirmektedir:

"Denilebilir ki, Kelâm çalışması olup, Ebû Hanîfeye atfedilen bir eserin adı olarak gördüğümüz el-Fıkh el-Ekber risalesi, ihtiyari insan davranışlarını -halkdan ayrı olarak- kesb ve fiil olarak nitelemek dâhil, Kelâm'ın standart kaziyelerini içerse de, Kelâm'ın, Hukuk veya Fıkh-ı Ekberî'nin, (bilinen anlamda) Hukuk ile ilişkisine dair en küçük bir ihsasta bile bulunmaz. Mamafih, "Ekber" terimi, büyük ihtimalle, Kelâm'ın daha yüce ve şerefli bir ilim olduğunu telmih eder; ancak o, hukukun mantıksal kaziyelerini verdiği için değil, bizzat mevzusunun -Allah, sıfatları ve nübüvvet-hukukun konusundan-ilahi emre nispetle insan davranışları-daha üstün olduğu için, daha yüce ve şereflidir."⁶⁷

Buna göre her ne kadar Ebû Hanîfe tarafından erken dönemde Kelâm "el-Fıkhü'l-ekber" olarak nitelendirilmişse de, tanımlamada fıkıh kavramı olmakla birlikte, Kelâm'ın en yüce ilim olmasını ihsas etmenin ötesinde doğrudan fıkıhla/hukukla herhangi bir irtibat içinde düşünmediğini ifadeyle Kelâm-hukuk arasında bir irtibatın kurulmamış olması noktasında eleştiride bulunmaktadır.

⁶⁴ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 80.

⁶⁵ Ebü'l- Hasan Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelem* (Haydarabat: y.y., 1344), 94-95.

⁶⁶ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 80-81.

⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 81.

Ebû Hanîfe için dile getirdiği değerlendirmelerin bir benzerini Gazzâlî için de tekrarlamaktadır. Gazzâlî ile daha sorunlu bir sürecin devreye girdiğini söyleyen Fazlur Rahman, Kelâm'ın hukuk ile ilişkisini belirlemede Gazzâlî'nin ilimleri tasnif ederken *dinî ilimler* ve *aklî ilimler* tarzında ikili bir tasnif yaparak Kelâm ile hukuk arasında temelli bir ayrıma gittiğine değinmektedir. Bu durum öncelikle, dini ilimlerin (*el-ulum el-diniyye*), salt aklî ilimlerden (*el-ulum el-aklîyye*) şeklinde yapılan keskin ayrımla birincisinin temelini, ikincisinden daha yüce olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşımla bir din ilimleri hiyerarşisi ortaya çıkarılmıştır.

Fazlur Rahman, Gazzâlî'nin ilim tasnifini onun el-Mustasfa eserinden hareketle değerlendiren, Gazzâlî'nin, Kelâmî din ilimlerinin en kapsamlısı ve en üstünü olarak belirlediğini, fıkıh, hadis, tefsir ve benzer ilimlerinin ise *ilmu'l furu* olarak adlandırdığını ifade eder. Bu iki temel ayrımın ilimlerin en üstünü olan Kelâm; Allah'ın varlığı, peygamberlik, meâd gibi dinin temel inanç konularını açıklamaya çalışmakla sınırlandırılmıştır. Kelâmcının temel görevi budur, bunu ifa etmişse görevi bitmiş ve faaliyet sahası son bulmuştur şeklinde dile getirilmesi mümkün bir yaklaşımla Gazzâlî'nin, Kelâmî ve hukukî alana ait konular arasında keskin bir ayrıma gittiğine işaret eder.⁶⁸

Gazzâlî, Kelâm ilminin sınırlarını belirlerken Allah'ın varlığı, sıfatları, nübüvvet ve meâd ile varlığa dair konular olduğunu ifadeyle, diğer ilimler ile arasındaki farka dikkat çeker ve ilgilendiği konular nedeniyle en üstün ilim olduğuna vurgu yapar. Şeriata ait alanlarda ise Kelâmdan tamamen âzâde müstakil bir alan olarak belirler, dolayısıyla Kelâm ile hukuk arasında neredeyse hiçbir irtibat kurmaz. Burada mütekellimin yapması gereken sadece ilkeler belirlemektir. *İlkeler mütekellim tarafından ortaya konulmalıdır* biçiminde formüle eder. Yine Gazzâlî'ye göre der Fazlur Rahman, bir insanın davranış hürriyetine sahip olup olması, davranışlarının Allah'ın ezeldeki hükmüne göre meydana gelip gelmemesi, hatta bunların belirlenip belirlenmediği gibi diğer Kelâmî fikirlerin fıkıh açısından herhangi bir önemi yoktur: "Bir mükellefin tercih hürriyetine sahip olduğunu ispat eden deliller getirmek fakihinin görevi değildir. 'Kadercî'(cebrî) kelâmcılar, (hür) insan davranışlarının imkânını kesinlikle reddetmişlerdir; diğer yandan, insan fiilleri arazlar dünyasına ait olsa da arazları reddeden kelâmcılar da vardır."⁶⁹

İyilik ve kötülük konusundaki genel Kelâmî değerlendirmelere de değinen Fazlur Rahman, gerek Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün bizatihi iyi veya kötü olduğu düşüncesi, ya da Ehl-i sünnet'in iyilik ve kötülüğün Şâri' tarafından belirlendiğini söylemelerinin fıkıhla hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemektedir. Zira fakih iyilik veya kötülüğün bizatihi olup olmadığı ile ilgilenmez. Bu konuda hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet uygulamada aynı tavrın içinde olmuşlar ve hukuku benzer bir şekilde oluşturmuşlardır.

Bu konuda Gazzâlî Ehl-i sünnet Kelâm'ının, insanın gerçek anlamda davranış gücüne sahip olmadığı ve iyi ile kötünün sadece Şâri' tarafından bildirilip, aklî olmadıkları akîdesine katılır ve onlarla fıkıh arasında doğrudan ilişki görmez. Onlar tamamen akîdevi olup, fıkıh için önemli değildir.⁷⁰ Dolayısıyla Gazzâlî, Kelâmî tamamen fıkıhtan ayrı bir alan olan belirlemede, Kelâmî teolojik alanla fıkıhı da sosyal alanla sınırlı görmektedir. Bu durumun bir neticesi olarak Kur'an'da ahlakî bir toplum oluşturma emrinin yerine getirilmesi için Kelâm'ın sosyal alanla irtibatlı ele alınması gerektiği ihmal edilmiş ve yalın olarak teorik alana hasretilmiştir.

Fazlur Rahman'a göre Kelâmî fikirler, ahlak ve hukukun *metafiziksel ilkeleri* dir. Bu nedenle Kelâm, hukuk ile ilişkili, hukuk da insan eylemlerinin hükmü ile alakalı olduğundan ikisi arasında insan eylemleri ile ilgili bir alanın olması gerektiğini ifade ederek bunun da ahlak olduğunu söyler. Bu yüzden Fazlur Rahman'a göre Kelâm, sadece Allah ile ilgili sahip olmanız gereken bilgilerin değil insan eylemlerinin dayandırılacağı fikri üstyapıdır. Yani biz, diyor Fazlur Rahman "Allah'ın kâdir olması, mürîd olması, hâlık olması, rızık vermesi, hüküm sahibi olması" ile ilgili düşünürken, aslında insan ile ilgileniyoruz. Yani aslında, biz *nasıl bir*

⁶⁸ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 81-82.

⁶⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min İlmî'l-Uşûl* (Beyrut: Darû Sâdir, 1322), 1/5.

⁷⁰ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme, Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 82-83.

Allah? sorusunu soruyor olsak da hakikatinde "nasıl bir insan ve toplum?" sorusunu soruyordur. Bu sebeple, Hukuk her şeyden önce; Allah, peygamberlik, insan, tabiat ve ahiret hakkında temel kabulleri önceden varsaymalıdır. Bundan dolayı, insanın Allah ve insanlar karşısındaki durumunun temel ilkelerini veren Kelâm'ın, insan özgürlüğü ve iradesi hakkındaki farâzîyeleri dolayısıyla insanın sorumlu olup olmadığını belirlemesi ve bunların hukukî muamelelerle arasında yakın bağ kurması elzemdir⁷¹ sonucuna ulaşmaktadır.

Sonuç

Tarihsel süreçte Kelâm eleştirilerini iki kategoride ele almak mümkündür. Birincisi erken dönemde başlayan ve temelde sistem olarak Kelâma karşı gösterilen Selefî tepkidir. Bu tepki daha ziyade kendisini rivayetle sınırlamakta ve Hz. Peygamberden gelmeyen hiçbir değerlendirmenin geçerli olamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Diğer bir tepki ise modern dönem olarak ifade edilebilecek son iki yüzyılda Müslüman toplumunun içine girdiği düşünce ve gelişim krizine karşı Kelâm üzerinden yeniden insanın gerekliliği yaklaşımıdır. Metin içerisinde geçen isimlerin, Müslüman toplumunun içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmek için zamanın ve zeminin dikkate alınarak dinin anlaşılması ve yaşama geçirilmesi gerektiği yönündeki düşünceleridir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden birisi de hiç şüphesiz Fazlur Rahman'dır.

Fazlur Rahman, dini düşüncenin yeniden gözden geçirilmesi konusunda İslamî ilimlerin tamamında yeni bir sistemle ele alınması gerektiğini söyler ve buna dair pek çok eser te'lif eder. Özellikle İslamî ilimlerdeki metodoloji sorunu üzerinde durur ve mevcut olan çeşitli yönleriyle eleştirirken ne olması gerektiğini de belirlemeye çalışır. Bu çerçevede değerlendirmede bulunduğu ve eleştiri yönelttiği temel disiplinlerden birisi de Kelâm ilmi olmuştur. Eleştirilerini iki temel üzerinden anlatmaya çalışır: Bunlardan birincisi Kelâm'ın kullandığı yöntemdir. Farklı düzeylerde de olsa bütün Kelâm okullarının Kur'an'a yaklaşımlarının, kendi düşüncelerini desteklemeye matuf olduğu ve Kur'an'a bütünlüklü yaklaşmadığı şeklindedir. Dolayısıyla Kelâmcıların en temel sorunu, Kur'an'a parçacı yaklaşmış olmalarıdır. Diğer bir eleştirisi ise Kelâmı salt teorik teoloji konularıyla ilgilenen bir disiplin olarak görmüş olmasıdır. Oysa diyor Fazlur Rahman gerek Kur'an'ın önerdiği *ahlakî toplum* ve gerekse Hz. Peygamberin kendi yaşadığı dönemde hayata geçirdiği pratik, sonrasında oluşturulan bu teorik çerçevenin tamamen dışındadır. Bu nedenle ahlakî olandan ve alandan soyutlanmış bir Kelâm, çözüm üretemeyen bir disiplin olmuştur.

Modern dönem ile birlikte bu ilmin tekrar kurgulanması ve mevcut olan birikimin gözden geçirilmesi gerektiği üzerinde duran Fazlur Rahman, geleneksel anlayışı eleştirerek işe başlar ve Klasik Kelâm ekollerinin görüşlerini kendi metodolojisi doğrultusunda tekrar değerlendirir. O, canlı bir ilim olması gereken Kelâm'ın, gelenekte mevcut olan haliyle bugünün dünyasına pek bir katkısının olmadığını, klasik söylemin eleştirisi üzerinden temellendirir. Özellikle inanç ve davranış bütünlüğü noktasında Kelâm'ın sakil kaldığını ifade eden Fazlur Rahman, Kelâm-hukuk ve Kelâm-ahlak arasındaki ilişkisizliğe değinir ve örnekler üzerinden bunu temellendirerek, davranışa dokunmayan bir Kelâm'ın, dinin temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in insan davranışlarını temel alan öğretisi ile çatıştığını ortaya koyar. Buradan hareketle yeni bir Kelâm anlayışının gerekliliğini ifade eder.

Fazlur Rahman statik bir Kelâm anlayışı yerine dinamik bir Kelâm'ın inşa edilmesi gerektiğini söyler. Zira geleneksel Kelâm'da takip edilen usul geçmişe ait olanın aktarılması veya anlaşılması ile sınırlanmıştır. Geçmiş kültür mirasını bilmenin önemli olduğunu ancak yeterli olmadığını ifadeyle, yaşanan dönemin sorunlarını çözecek ve güne hitap edebilecek dinamik bir Kelâm önermektedir. Sözü edilen bu dinamik yapının da ancak temel ahlakî değerleri esas alan, hukuk ve Kelâm arasında ciddi bir korelasyonla yeniden mecedilmiş bir Kelâm ile mümkündür. Zira başlangıçta Kelâm bir disiplin olarak ortaya çıkmadan önce Müslüman toplumunun inanç ve sosyal yaşamda karşılaştığı sorunlara bir cevap mahiyetinde

⁷¹ Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 175.

872 | Saadet Altay. Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman...

aşama aşama mesafe almıştır. Başka bir ifadeyle yaşanan siyasal ve sosyal gelişmeler sonrasında birer Kelâmî problem olarak yer almıştır. Bu açıdan bakıldığında Kelâmın toplumsal olandan azade düşünülmesi mümkün değildir. Bu doğrultuda Kelâm müferdatının yeniden gözden geçirilmesi, zamanın ruhuna uygun, Müslüman bilincini yenileyen, dinamik, inşâ eden, ileriye taşıyan, karşılaşılan yeni soru ve sorunlara cevaplar üretebilen bir disiplin haline getirilmesi, mevcut halin değişimi için zorunlu bir durumdur.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. "Fazlur Rahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/280-286. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Arvas, Mehmet Sait. "Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında" *Fıkıh Usûlü Kelâm ilişkisi*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aydın, Mehmet S.. "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990), 273-284.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduh ve mâ lâ yecûzu el-cehl bihi*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1420/2000.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas-Yilmazer, Ziya (ed.). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Çetres, Recai. *Kelâm- Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmamü'l Haremeyn el-Cüveyni Ekseninde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Doğan, Lütfü – Kutluay, Yaşar. "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Merwan'a Mektubu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Nisan 1954), 75-84.
- Ebu Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Fıkıh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1981.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 1996.
- Erkol, Ahmet. "Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2002), 67-94.
- Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*. Ankara: Fecir Yayınları, 2007.
- Erkol, Ahmet. *Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler Selef Alimleri ve Gazali Örneği*. İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2018.
- Erkol, Ahmet. *Kelâmî Akıldan Tasavvufi Keşfe Sufi Düşüncede Kelâm Eleştirisi*. İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2018.
- Ersoy, Mehmet Âkif. *Safâhat*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Eş'arî, Ebû'l- Hasan. *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keâm*. Haydarabat: y.y., 2. Basım, 1344/1926.
- Fazlur Rahman. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 16. Basım, 2018.
- Fazlur Rahman. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç- Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Fazlur Rahman. *İslamî Yenilenme, Makaleler II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Gardet, Luis- Anawati, George. *İslam Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Aslan. İstanbul: İdea Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*. 1 Cilt. Beyrut: Darü Sâdır, 1322/1904.

874 | Saadet Altay. Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlur Rahman...

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kavâidü'l-akâid*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l Kutub, 1985.
- Güler, İlhami. "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (Nisan 1991), 92-99.
- Harputi, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- İbn Asâkir. *Tebyînü kezîbi'l müfterî fî mâ nüsibe İle'l İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-'Arabî, 1399/1979.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: Dergâh Yayınları, 1998.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm*. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Özervarlı, Mehmet Sait. *Kelâm'da Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Rebi'î, Fâlih. *Târîhu'l-mu'tezile fikruhum ve akâiduhum*. Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 2001.
- Shu'ayb, Fiazuddin. "Gazzâlî'nin Kelâm Hakkında Son Sözü". çev. Sibel Kaya-Mehmet Çiftçi. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 415-434.
- Suluoğlu, Muhammed Hanefi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri*. Rize:Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 3 cilt Beyrut: Dâru'l-Kütübi'lİlmiyye, t.s.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1992.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde Fî mevzu'âtî'l-'ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî-Abdulvahhâb Ebü'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 3. Basım, 1387/1968.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ. *Ana Konularıyla Kelâm*. çev. Şerafettin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Hasan-ı Basrî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16/291-293. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Sarıcaç Yayınları, 3. Basım, 2010.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 875 - 892

**Mâtürîdî'de *Delâletü's-Şâhid Ale'l-Gâib* Metodu Açısından Âhiretteki
Ödül ve Cezanın Mâhiyeti**

*The Nature of the Reward and Punishment in the Hereafter in Terms of the
Method the Visible As an Evidence for the Invisible in Mâturîdî*

Nail Karagöz

Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
*Associate Professor, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Faculty of Theology,
Department of Kalâm
Bishkek / Kyrgyzstan
nail.karagoz@manas.edu.kg orcid.org/0000-0001-6409-6513*

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 2 July / Temmuz 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 10 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 875 - 892

Cite as / Atıf: Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de *Delâletü's-Şâhid Ale'l-Gâib* Metodu Açısından Âhi-
retteki Ödül ve Cezanın Mâhiyeti [*The Nature of the Reward and Punishment in the Hereafter
in Terms of the Method the Visible As an Evidence for the Invisible in Mâturîdî*]". *Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 875 - 892.

<https://doi.org/10.18505/cuid.961356>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuri-
yet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**The Nature of the Reward and Punishment in the Hereafter in Terms of the Method the Visible
As an Evidence for the Invisible in Mâtürîdî**

Abstract: The vast majority of theologians accept true news, sound senses and healthy working mind as sources of knowledge. Due to the fact that the mind is counted among the sources of knowledge, reason-based evidence has been used in many subjects. It is known that Mâtürîdî was the first theologian who dealt with the mentioned sources of knowledge in his work. At the very beginning of his *Kitâb al-Tawhîd*, he determined the ways of acquiring knowledge as correct news, sound senses and reason, and elaborated them in detail. Mâtürîdî mostly prefers the term *inference* to describe the use of reason. He has proven his views on theological issues with many types of inference as well as true news and sense knowledge. These include matters related to the hereafter, too. The visible over the invisible, which is a type of inference, was used as evidence by Mâtürîdî to prove almost every subject. Many definitions of the method of *the method the visible as an evidence for the invisible* have been made. However, it is possible to understand the structure on which it is built as follows: There are areas that human beings cannot comprehend and have will no definite knowledge about. These areas called as *al-ghaib* "the invisible" may be related to ontological differences or may be due to differences in time and space. The difference between humans and Allah is ontological difference, and Allah is an ontological invisible for humans. While events that have not yet happened are invisible in terms of time, happenings what beyond the mountain for example, are invisible in terms of spatial difference. It is not possible for human beings to fully understand (perceive) the attributes of Allah, who is ontologically invisible. For this reason, many theologians have used *the method the visible as an evidence for the invisible* especially in making the attributes of Allah understandable and have tried to explain the divine attributes with this method. Belief in the hereafter is also related to the realm of the invisible. There are a lot of revelations (true knowledge) about the hereafter. However, because of the conditions of the hereafter are different from this world, it is necessary to make the revelations about that place comprehensible. Accordingly, it is interesting how Mâtürîdî uses the aforementioned method to understand the nature of reward and punishment in the hereafter, which is the area of the invisible. Mâtürîdî sometimes understood the verses about reward and punishment in the hereafter with their real meanings, and sometimes attributed different meanings to these verses. In this context, while dealing with the verses about the afterlife, he listed the possibilities regarding what they might mean, and included interpretations based *the method the visible as an evidence for the invisible*. Thus, Mâtürîdî tried to make the hereafter, intelligible based on human being's experiences in this world. According to Mâtürîdî, the mind also has a function in understanding the hereafter. The mind has the capacity to go beyond the senses and gives us information about that field. Our mind, based on what we can perceive and understand, can go beyond itself and make inferences about the issues that are incapable of understanding. Knowing the pleasures and tortures of the world in order to understand the reward and punishment that will be given to humans in the hereafter happens in a similiary way. In addition, he makes inferences based on events, situations, characteristics, etc. (visible) that people know from worldly life in order to better understand the expressions in such verses, which is quite remarkable for our study. In this context, while interpreting many verses, Mâtürîdî bases on the aspects of the realm of the visible similar to the realm of the hereafter. He explains the similarities of the hereafter to the worldly life, mostly through human nature, the Arabs' perception of reward and punishment, and people's perception of color and direction. In addition to these, he takes our knowledge, which has increased to the knowledge of observation, as a basis even though we learn through news, and evaluates the divine narrations for the hereafter on these principles. For the hereafter can be understood through things known, visible, lived and experienced in the life of this world. Mâtürîdî emphasizes the similarity of the world and the hereafter as well as the different aspects of the hereafter and uses these differences as a basis for his inferences. Our study is aimed at un-

derstanding how Mâtürîdî brings evidence to what people know from worldly life while explaining the nature of reward and punishment in the hereafter. In this context, methods such as interpretation, comparison, concept analysis, and literature review were used, and the study was limited to the books of *Kitâb al-Tawhîd* and *Ta'wîlât* of Mâtürîdî.

Keywords: Kalâm, Mâtürîdî, Visible, Invisible, Hereafter, Reward, Punishment.

Mâtürîdî'de *Delâletü's-Şâhid Ale'l-Gâib* Metodu Açısından Âhiretteki Ödül ve Cezanın Mahiyeti

Öz: Kelamcılarının büyük çoğunluğu doğru haber, sağlam duyular ve sağlıklı çalışan akli bilgi kaynakları olarak kabul etmektedirler. Akıl bilgi kaynakları arasında sayılmasına bağlı olarak pek çok konuda akla dayalı delillendirme yoluna gidilmiştir. Adı geçen bilgi kaynaklarını ilk defa eserinde ele alan kelamcının Mâtürîdî olduğu bilinmektedir. O, *Kitâbü't-Tevhîd*'in hemen başında bilgi edinme yollarını doğru haber, sağlam duyular ve akıl olarak belirlemiş ve etraflıca işlemiştir. Mâtürîdî, akıl kullanımını daha çok istidlâl terimiyle karşılamaktadır. O, itikadi konulardaki görüşlerini doğru haber ve duyu bilgisiyle birlikte istidlâl pek çok türüyle delillendirmiştir. Bunlara ahiretle ilgili konularda da dâhildir. İstidlâl bir türü olan delâletü's-şâhid ale'l-gâib, Mâtürîdî tarafından hemen her konunun delillendirilmesinde kullanılmıştır. Delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunun pek çok tanımı yapılmıştır. Ancak üzerine inşa edildiği yapıyı anlaşılır bir şekilde şöyle ele almak mümkündür: İnsanoğlunun kavrayamayacağı, hakkında kesin bilgi sahibi olamayacağı alanlar vardır. "Gayb" olarak adlandırılan bu alanlar ontolojik farklılıkla ilgili olabileceği gibi zaman ve mekân farklılığından kaynaklı da olabilir. İnsanlarla Allah'ın farkı ontolojik farklılıktır ve Allah insanlar için ontolojik gaybdır. Henüz yaşanmamış olaylar zaman açısından gayb iken söz gelimi dağın ötesinde olup bitenler mekân farkına dayalı gaybdır. Ontolojik gayb olan Allah'ın sıfatlarının insan tarafından tam anlaşılması (idrak) mümkün değildir. Bunun için pek çok kelamcı özellikle Allah'ın sıfatlarının anlaşılır hale getirilmesinde delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunu kullanmış ve ilahi sıfatları bu metotla açıklamaya çalışmışlardır. Ahirete iman da gayb alanıyla ilgilidir. Ahiretle ilgili pek çok vahiy bilgisi (doğru haber) bulunmaktadır. Ancak ahiret şartları bu dünyadan farklı olduğu için orasıyla ilgili vahyin anlatımlarının anlaşılır hale getirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin adı geçen metodu gayb alanı olan ahiretteki ödül ve cezanın mahiyetini anlama hususunda nasıl kullandığı ilgi çekici bir durumdur. Mâtürîdî, ahiretteki özellikle ödül ve cezadan bahseden ayetleri kimi zaman gerçek anlamlarıyla anlamış, bazen de bu ayetlere farklı anlamlar yüklemiştir. Bu kapsamda ahiret ahvaline dair ayetleri ele alırken bunların hangi anlamlara gelebileceği ile ilgili ihtimalleri sıralamış, bunların içinde delâletü's-şâhid ale'l-gâibe dayanan yorumları da yer almıştır. Böylece Mâtürîdî, gayb alanı olan ahireti, insanın dünyadaki tecrübelerine dayanarak anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Mâtürîdî'ye göre akıl ahireti anlamada da fonksiyonu vardır. Akıl duyu alanından duyu ötesine geçerek bize o alanla ilgili bilgi verebilecek kapasiteye sahiptir. Algılayıp anlayabildiklerimizi dayanak yapan aklımız, kendini aşır anlamaktan aciz kaldığı hususlarla ilgili istidlâlde bulunabilir. Âhirette kullara verilecek olan ödül ve cezayı anlayabilmek için dünya lezzetlerinin ve eziyetlerinin bilinmesi de böyledir. Bunun yanında o, bu tür ayetlerdeki anlatımların daha iyi anlaşılması için insanların dünya hayatından bildikleri olay, durum, özellik vs.den (şâhid) hareketle de çıkarımlarda bulunmaktadır ki çalışmamız açısından bu hayli dikkat çekici bir durumdur. Bu bağlamda o, pek çok ayeti anlamlandırırken şehâdet âleminin ahiret âlemine benzer yönlerini temele almaktadır. Ahiretin dünya hayatına benzerliklerini daha çok insan tabiatı, Arapların ödül ve ceza algısı, insanların renk ve yön algıları üzerinden anlatır. Bunlara ilave olarak haber yoluyla öğrenmemize rağmen müşahede bilgisine yükselmiş bilgilerimizi esas alır ve bu esaslar üzerine ahirete yönelik ilahi anlatımları değerlendirir. Çünkü ahiret, dünya hayatında bilinen, görülen, yaşanan, tecrübesine sahip olunan şeyler sayesinde anlaşılabilir. Mâtürîdî, dünya ve ahiretin benzerliği yanında ahiretin dünyadan farklı yönlerini de vurgular ve bu farklılıkları istidlâllerine dayanak olarak kullanır. Çalışmamız, Mâtürîdî'nin ahiretteki ödül ve cezanın mahiyetini açıklarken insanın dünya hayatından bildiği şeyleri nasıl delil ge-

tirdiğini anlamaya yöneliktir. Bu kapsamda yorumlama, karşılaştırma, kavram analizi, literatür taraması gibi yöntemler kullanılmış, çalışma Mâtürîdî'nin *Te'vilat* ve *Kitâbü't-Tevhid* kitaplarıyla sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Şâhid, Gâib, Âhiret, Ödül, Ceza.

Giriş

İstisnaları dışarıda tutarsak genel manada kelamcılara göre bilgi edinme yolları doğru haber, sağlam duyular ve akıldır. Aklın bilgi kaynağı oluşu kelamcılarca kabul edilmiş ve pek çok delillendirme akıl yoluyla yapılmıştır. Bu manada bir kelam kitabında bilgi kaynaklarını ve bunların ürettiği bilginin değerini ilk defa Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* de açıkça ele alan kişi olduğunu biliyoruz. Aklın kullanımını daha çok istidlâl terimiyle karşılayan Mâtürîdî, görüşlerini delillendirirken haber ve duyu bilgisiyle birlikte bilgi edinme yollarından biri olan istidlâlin pek çok türünü kullanmıştır.

Mâtürîdî için delâletü's-şâhid ale'l-gâib, bu metotlar içinde özel bir yere sahiptir. Delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunun pek çok tanımı yapılsa da üzerine inşa edildiği yapıyı basitçe şöyle ele almak mümkündür. İnsanoğlunun idrak edemeyeceği, kesin bilgi sahibi olmayacağı alanlar vardır. Bu alanlar din dilinde *gayb* olarak adlandırılır. İnsanlarla yaratıcının farkında olduğu gibi gayb bazen ontolojik farklılıktan kaynaklanabilir. Bazen de insanın konumu, zamanla kayıtlı oluşu veya bilgi potansiyeli açısından bazı şeyler onun için gayb pozisyonunda olabilir. Sözelimi dağın ardındaki varlıklar veya olup bitenler o an için insana gayb pozisyonundadır. On yıl sonrası da insan için zaman açısından gaybdır. İnsanın gayb alanını anlaması, onunla ilgili bilgi, inanç, tahmin veya kanaat sahibi olabilmesi için ya doğru habere (genellikle vahiy bilgisi) veya duyularıyla ve aklıyla elde ettiği tecrübeye ihtiyacı olur.

Vahiy kaynaklı doğru haberin insana gelmiş olması da gaybı anlama açısından yeterli olmayabilir. İnsan anlamadan veya zorunda olarak da bir şeye iman edebilir. Ancak bu iman, Mâtürîdî'ye göre öncesinde istidlâl bulunmayan zoraki bir imandır. Bu bakımdan neye nasıl inandığımızın bilinmesi gerekmektedir. Bu manada Mâtürîdî'nin gayb alanı olan âhiret ve âhittetteki ödül ve cezanın nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili görüşleri önemlidir. Mâtürîdî, pek çok konuda kullandığı delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunu âhireti tasvir eden âyetlerin anlaşılmasında da kullanmıştır. Çalışmamızın merkezini teşkil eden bu konuya geçmeden önce konuyla ilgili yapılmış çalışmalardan bazılarına değinmek istiyoruz.

Gerek kelâmda istidlâl gerekse istidlâlin bir türü olan delâletü's-şâhid ale'l-gâib metoduyla ilgili bazı tez çalışmalarının yapıldığını görmekteyiz. 2001 yılında Hilmi Demir tarafından yapılan doktora tezinde ilk dönem sünni kelamında delil ve istidlâl ele alınmıştır. Bu konudaki en kayda değer çalışmalardan biri olan tez, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı-İlk dönem Sünnî Kelâm Örneği* adını taşımaktadır.¹ Tez, 2012 yılında İsam tarafından aynı adla basılmıştır.² 2014 yılında Nail Karagöz *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl: Hulviyyât Örneği* başlıklı bir doktora tezi hazırlamış, bu tezde yazar, kelâmda kullanılan istidlâlin özellikle kıyas içerikli olanlarını incelemiştir.³ Yazarın tezi 2015 yılında aynı adla Serüven Yayınları tarafından basılmıştır.⁴ Fatmanur Ceran'ın 2016 yılında yaptığı *İlk Dönem Kelâmında İstidlâl Problemi- Mu'tezili ve Sünnî Yaklaşım Açısından Bir Değerlendirme* adlı yüksek lisans tezinde

¹ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

² Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İsam, 2012).

³ Nail Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl: Hulviyyât Örneği*, (Adana: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁴ Nail Karagöz, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl: Hulviyyât Örneği*, (Ankara: Serüven Yayınları, 2015).

yazar ilk dönem Müslümanlarının Kur'an'dan, sünnetten ve icmaktan delil getirmede istidlâli nasıl kullandıklarını tespit etmeye çalışmıştır.⁵

Bu tezler yanında konuyla ilgili makale çalışmaları da bulunmaktadır. Metin Özdemir'in 2001 yılında yayınladığı *Kelami İstidlalin Problematigi* adlı makalesi kelâm ilminde istidlâli pek çok yönüyle ve eleştirel olarak ele alan bir çalışmadır.⁶ 2003 yılında Hulusi Arslan *Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi's-Şâhid Ale'l-Gâib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)* başlıklı makalesinde bu metodu şahıs merkezli çalışmanın örneğini vermiştir.⁷ Ahmet Erkol ise 2004 yılında yayınladığı makalesini *Kelâm İlminde "Kıyâsu'l-Gâib 'Ala's-Şâhid" Metodunun Kullanımı* ismiyle hazırlayarak metodun başka bir isimle kullanıldığına da dikkat çekmiştir.⁸ Ömer Türker 2007 yılında hazırladığı makalesine metoda eleştiri yöneltenlerden bir olan Cüveynî'yi merkeze alarak *Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltilmiş Eleştiriler* adını vermiştir.⁹

Bunlara ilave olarak istidlâl ile ilgili Mâtürîdî özelinde yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Nail Karagöz'ün iki makalesi bu şekildedir. Karagöz, ilk makalesinde Mâtürîdî'de istidlâli genel olarak çalışmış ve adını *Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları* koymuştur.¹⁰ İkinci makalesinde ise istidlâlin bir türü olan şâhidin gâibe delâletini Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu başlığıyla çalışmıştır.¹¹ Karagöz'ün çalışmaları makale konumuz olan istidlâl metodunu Mâtürîdî özelinde ele alması bakımından önemlidir. Bu çalışmamızda konuyu biraz daha özelleştirerek söz konusu metodun Mâtürîdî tarafından âhiretteki ödül ve cezanın mâhiyetini anlamada nasıl kullanıldığını tespit etmeye çalışarak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktayız.

1. Mâtürîdî'de Âhirete Yönelik Anlamlandırma

Âhirete iman da gayb alanıyla ilgilidir. Âhiretle ilgili pek çok vahiy bilgisi bulunmaktadır. Ancak âhiret şartları bu dünyadan farklı olduğu için orasıyla ilgili vahyin anlatımlarının anlaşılır hale getirilmesi gerekmektedir. Bir şeyin anlaşılır hale getirilmesi için ise kişinin önceki bilgilerinin harekete geçirilmesi, yeni bilgilerinin önceki bilgilerine dayandırılması esastır. Bu yaklaşım eğitimde *bilinenlerden harekete bilinmeyene ulaşma* olarak ifade edilmektedir.¹² Kelam alanında bu yaklaşımın adı delâletü's-şâhid ale'l-gâibdir.

Din insan içindir, insana göredir. Gerek ödüldeki teşvik gerekse cezadaki caydırıcılık insan tabiatının tanıdığı türden olmalıdır. Aksi halde anlamı, özendiriciliği veya caydırıcılığı kalmaz. Bu bakımdan Allah'ın insanları kendi tabiatlarına uygun şekilde teşvik ve tehdit etmesi olağan bir durumdur. İşte bu gerçekten ötürü Mâtürîdî, âhiretle ilgili açıklamalarını insanın tabiatını dikkate alarak yapmıştır.

Mâtürîdî, delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunu *Kitâbü't-Tevhîd*de ayrıntı vererek açıklamış, tefsirinde ise sık sık kullanmıştır.¹³ Bu kapsamda âhiret ahvaline dair âyetleri ele

⁵ Fatmanur Ceran, *İlk Dönem Kelamında İstidlâl Problemi -Mu'tezilî ve Sünnî Yaklaşım Açısından Bir Değerlendirme* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁶ Metin Özdemir, "Kelami İstidlalin Problematigi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2001).

⁷ Hulusi Arslan, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelami Bir Metodu Olarak el-İstidlâl-bi's-Şâhid- ale'l-Gâib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)", *Tabularasa* 3/9 (Aralık 2003).

⁸ Ahmet Erkol, "Kelâm İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Ankara, Yaz-2004).

⁹ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltilmiş Eleştiriler", *İslâm Araştırmalar Dergisi*, 18 (2007).

¹⁰ Nail Karagöz, "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16/2, (2018).

¹¹ Nail Karagöz, Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu", *Kader* 17/2 (Aralık 2019).

¹² TC. Milli Eğitim Bakanlığı, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara, 2017), 22.

¹³ Fethi Ahmet Polat, "Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2012), 263.

alırken bazı ihtimaller sıralanmış bunların içinde delâletü's-şâhid ale'l-gâibe dayanan yorumları da yer almıştır.¹⁴ Böylece Mâtürîdî, gayb alanı olan âhireti, insanın dünyadaki tecrübelerine dayanarak anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken bazen metodun adını söylemiş bazen de söylememiştir.

Mâtürîdî, genel yaklaşımına paralel olarak âhiretle ilgili âyetleri anlamlandırırken de âyetlerin birden fazla anlama gelebileceği esasına dayalı olarak açıklamalarda bulunmuştur. Bu kapsamda daha önce âyet hakkında yorum yapanların görüşlerine ayrı ayrı yer verir. Bunlardan reddettikleri olduğu gibi kabul ettikleri de vardır. Kendi görüşlerini verirken bazen benzer âyetleri delil getirir. Bazen de görüşler içinden tercihini belirtir. Rivâyetlere karşı ise bazen mesafeli durur ve genelde onları şartlı kabul eder. Yani "şâyet bu rivâyet sahihse, sabitse"¹⁵ gibi şartlı ifadeler kullanır.

Mâtürîdî'nin âhiretle ilgili değerlendirmelerinde öne çıkan husus, âyetlerin gerçek manaları dışında da anlatımlara sahip olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmasıdır. Bunu bazen mecaz, bazen sembolik anlatım, bazen de benzetme, kinaye vs. kavramlarıyla dile getirir.¹⁶ Temelde bir dil meselesi olan metin yorumlamada mecaza ve sembolik ifadelerle başvurulması kaçınılmaz görülmektedir. Belagat üstünlüğüne sahip Kur'an'ın yorumu da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Bu çerçevede literalist yorumcuların bile zaman zaman yorumlarında mecaz ve sembolizmden kaçamadıkları kabul edilmektedir.¹⁷ Bununla birlikte Mâtürîdî, gerçek anlamı reddetmez. Özellikle insan tabiatını, Arap adet ve inanışlarını¹⁸, dünya-âhiret karşılaştırmasını öne çıkartır, bunlara dayalı olarak âhiret hayatını anlamlandırmaya çalışır.¹⁹ Düzgün'ün de dediği gibi aslında ölüm, kıyamet, âhiret, cennet ve cehennem gibi insanın henüz tecrübesine sahip olmadığı alanlarda yazılanları okuyanla bunları yaşayan birisinin yaşadığı gerçeklik hiçbir zaman özdeş değildir.²⁰

Mâtürîdî âhirete yönelik delillendirmelerinde duyu alanımıza ait olan insan tabiatını, dünya hayatı gibi tecrübelerimizi, duygularımızı, haber yoluyla öğrenmemize rağmen müşahede bilgisine yükselmiş bilgilerimizi esas alır ve bu esaslar üzerine âhirete yönelik ilahi anlatımları değerlendirir. Ona göre algılayıp anlayabildiklerimizi dayanak yapan aklımız, kendini aşım anlamaktan aciz kaldığı hususlarla ilgili istidlâlde bulunabilir. Âhirette kullara verilecek olan ödül ve cezayı anlayabilmek için dünya lezzetlerinin ve eziyetlerinin bilinmesi de böyledir.²¹ Mâtürîdî'nin fıkıh kavramını da lafızların zahiri anlamına takılıp kalmanın ötesinde o lafızlardan kastedilen hâkim mananın kavranması, hükümlerin hangi maksada yönelik konulduğunun farkına varılması olarak anladığı değerlendirilmektedir.²² Bu manada onun,

¹⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 14/300, 350; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 14/324, 374.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/367-368; 2/24; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020). 1/399, 400; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 2/37.

¹⁶ Fatih Kurt, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhiret Aşamaları", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Eylül 2019), 641-662.

¹⁷ Polat, "Te'vilâtü Ehlî's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği", 250.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/240; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 8/266.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/118; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan- Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 17/133.

²⁰ Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 31.

²¹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 56.

²² Talip Özdeş, "Matürîdî'nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2, (Sivas 1998), 345.

zahirden/şahitten veya ilk görülenden görülmeyene/gâibe yönelmeyi bir düşünme biçimi olarak gördüğü söylenebilir.

Mâtürîdî'ye göre dünyadakiler âhiretin delilidir. Dünya ve âhiretten ibaret iki alem vardır. Övgü veya yergi niteliği taşıyan her davranış, âhiretteki olaylara yönelik bir delildir. Her akıllı insanın yaptığı davranışlar ya sonucu övülen ya da yerilen bir niteliğe sahiptir. İnsanın âhiret âlemindeki durumu bu dünyadaki davranışlarını nasıl yönettiği ve işlettiğine göre şekillenir.²³ İnsanın âhireti ciddiye almaması, dünyayı eğlenceden ibaret görmesi ile hem dünyası hem de âhireti anlamsız hale gelir.²⁴ Her ikisinin bir bütünlük içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu bakımdan âhiret dünya hayatında yapılanların karşılığı konumundadır ve dünya hayatında bilinen, görülen, yaşanan, tecrübesine sahip olunan şeyler sayesinde anlaşılabilir. Dünya âhiret bütünlüğü bunu gerektirir.

Mâtürîdî, aklın ve doğru haberin âhireti anlamadaki fonksiyonlarına da değinir. Ona göre akıl duyu alanından duyu ötesine geçerek bize o alanla ilgili bilgi verebilecek kapasitededir. Aynı şekilde peygamberlerin haberleri de duyularla algılanamayan alanlara dair bilgileri duyu seviyesine yükseltir. Mâtürîdî'nin akıl, doğru haber ve şehâdet âleminin âhiret âlemine nasıl delil olabileceğine dair değerlendirmelerini başlıklar halinde şöyle ele alabiliriz:

2. Gayb Alanı Olan Âhireti Anlamada Aklın Fonksiyonu

Sem'iyât gayb alanı olduğundan onunla ilgili bilgi doğru haber sayesinde elde edilir. Duyu organları şehâdet alanıyla ilgili bilgiler verir. Akıl ise, her ikisiyle de ilgili bilgi üretebilir. Ancak bu sınıflandırma, bir bilgi kaynağının diğer alanlarla ilgili bilgi üretemeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla aynı nesne grubu üç bilgi kaynağının da konusu olabilir.²⁵ Eşyanın hakikati, Allah'ın koyduğu hükümlerin hikmetleri vs. pek çok konu yanında gaybi meseleleri anlayabilmek için duyu organlarıyla elde edilen bilgilerin vahyin de desteğini alarak akıl yoluyla değerlendirilmesi anlamındaki istidlâli ve ictihâdi bilgiye ihtiyacımız vardır.²⁶

Bununla birlikte Mâtürîdî aklın hareket alanının sınırlı olduğu sem'iyatla ilgili konularda sadece nasların zahirine sarılır ve -eğer bu nas rivâyetse sahihlik şartını saklı tutar- bu alanlarda insan aklının yetersizliğini vurgular. Onlar üzerinde dünyevî hâdiselerden hareketle kıyaslamalar yapılmasını doğru bulmaz.²⁷

Mâtürîdî'ye göre akıl, iyilik ve kötülüğü tanımak, hikmetli ve akılsızca yapılan davranışlarla amacı düzgün veya saçma fiilleri ayırt edebilir. Allah akli, neyin övüleceğini veya yerileceğini, neye özenileceğini veya neden sakınılması gerektiğini anlama aracı olarak yaratmıştır. Allah'ın kendisinin âlemi hikmete uygun yaratması bizzat akıllıca bir iştir. Aksi akılsızlık olurdu. Allah'ın hikmete uygun yarattığı âlemin bir cüzü oluşu ve övgünün ve yerginin onunla bilinebiliyor oluşu aklın da bir hikmete bağlı olarak yaratıldığını gösterir.²⁸ Mâtürîdî'nin aklın yaratılış hikmetini ayrıntılı olarak anlatması, övgünün ve yerginin akilla bilinebildiğini vurgulaması boşuna değildir. Zira o, Allah'ın âhiretteki ödül ve cezaya yönelik hatırlatmalarının aklın bu fonksiyonuyla kavranabileceğine inanır. Bütün âlemin imtihan için

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/269; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 5/397.

²⁴ Yunus Cengiz, "Ölüm ve Sonrası", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 484.

²⁵ Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2012), 533.

²⁶ Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Rolü", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara Kitâbiyat Yay., 2003), 246; Hulusi Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu*, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı, 2/4 (Temmuz-Aralık 2009), 88.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/367-368; 2/24; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/399, 400; 2/37; Polat, "Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği", 255.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/368-369; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/396-397.

yaratılmış olmasının anlamı budur ve akıl sahibi her insan fayda ve zarar niteliği taşıyan her fiil için ödül ve cezanın gerekli olduğunu anlayabilir.²⁹

Öte yandan akıl, duyu organlarıyla algılanabilen âlemdeki güzellik ve kötülüğü esas alarak duyu ötesinde de bunların benzerlerinin olabileceğini kavrar. Zira duyu organlarının algıladığı nesnelere iyi ve kötü olması, duyuyla algılanamayan şeylerin de iyi ve kötü olduğuna şahitlik eder. Bunun gibi duyu alandaki güzelliklere dayanarak, duyu ötesi güzelliklere özenilmesi ve yine duyu alanındaki kötülükler bakarak duyu ötesindeki kötülüklerden kaçınılması işte bu akıl sayesinde gerçekleşir. Mâtürîdî için Allah'ın insanlara misaller getirmesi³⁰ demek insanlara açık olan nesne ve olayların gayb âlemine işaret ettiğini anlatmak demektir. Bunu anlayabilecek güç ise insandaki akıl mekanizmasıdır.³¹ Zira akıl hem dünya hem de âhiret için insan bünyesine konulmuştur. Böyle olmasaydı insanın hayvanlardan farkı kalmazdı. Çünkü hayvanlar da dünyada fayda ve zararlarını bilebilirler. O halde insan bünyesine akıl, amellerinin âhiretteki ceza veya mükâfatı gerektirdiğini anlaması için konulmuştur.³²

3. Âhireti Anlamada Nübüvvet Kurumunun Fonksiyonu

Mâtürîdî'ye göre peygamberler, ebedi hayat anlamına gelen âhiret yurdunun kolaylıklarını ve zorluklarını insanlara anlatırlar. Aslında bu dünyada duyularımız bizi çepeçevre kuşatmıştır. Fakat manevi ilerlemenin yolu duyular ötesinde/âhirettedir ve öğüt almak insanlara zor gelebilir. Peygamberleri müşahade etmek âhireti hatırlattığı için onların öğütlerine ve âhiretle ilgili anlatımlarına ihtiyaç vardır. Böylece onların anlatımları sayesinde duyu ötesi de müşahade âlemi konumuna gelir, iyi davranışlar insan yaratılışına kolay gelmeye başlar.³³ Peygamberin haberleri duyu ötesi âhireti müşahade bilgisi seviyesine ulaştırır.³⁴

Öte yandan insan davranışlarının akıbetinin ne olacağı duyular dünyasında bilinemez. Davranışların akıbetini insanlara peygamberler bildirir. Gayb, peygamberlerin ona dair verdiği her hakikat ve bu hakikatlerin anlamlarına dair açıklamaları sayesinde bilinebilir. Bu da "haber bilgisi" demektir. İnsanların davranışlarına nasıl karşılıklar verileceği peygamberlik kurumunu ve onların vereceği haberi kabul etmekle bilineceğinden peygamberlik kurumunu kabul etmek de gerekli olur.³⁵ Mâtürîdî'ye göre Resûlullah'ın (s.a.s.) gönderiliş amacı, insanların dünyaya tutkuyla sarılmasını önlemek, onları âhirete özendirme, dünyanın bütün şehvetlerinden ve sonu gelmeyen emellerinden koruyup bütün bunları âhirete ertelemeye davet etmektir. Âhirete inanan kişiye, dünya nimetlerini terk etmek kolay gelir, nefsinin bütün isteklerine karşı koymak zor gelmez.³⁶

4. Delâletü's-Şâhid Ale'l-Gâib Metodu Açısından Âhiretteki Ödül ve Cezanın Mâhiyeti

Mâtürîdî'nin âhirete ve âhiretteki ödül ve cezanın mahiyetine yönelik delillendirmelerinde şehâdet âlemini iki açıdan delil gördüğü söylenebilir. Birincisi dünyadaki yapıp etmeleri, istekleri, beklentileri, özellikleri vs. gibi insanın bizzat tecrübesine sahip olduğu durumlar. Bunlar dünya hayatında insan tarafından tecrübe edilmektedir ve iyi bilinmektedir. Mâtürîdî, insan tarafından iyi bilinen bu hususları şâhid tutarak gayb alanı olan âhiretteki ödüllendirme ve cezalandırmanın anlaşılacağı şeklinde bir delillendirmeye gider. İkincisi

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/368-369; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/396-397.

³⁰ İbrâhîm 14/25. "... وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ..."

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/492; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 7/523.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/56; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/71.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 231-232.

³⁴ Hasan Gümüşoğlu, "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberin Bilgi Değeri", *Journal of History Culture and Art Research* 6/2 (2017).

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/369; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/397.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/306; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 13/329.

bunun tersidir ve insanın âhirette karşılaşacağı ödül veya ceza dünyada bildiklerinden tamamen farklı olacağı şeklindedir. Burada benzerlikten değil benzememe durumundan yararlanma söz konusudur.

4.1. Dünya Âhiret Benzerliğinin Şâhid Kabul Edildiği Delillendirmeler

4.1.1. Dünya Hayatının Âhirete Şâhitlik Etmesi

Mâtürîdî, Kur'an-ı Kerim'deki âhirete yönelik anlatımların anlaşılabilmesi için dünya hayatının temel alındığını ısrarla vurgular. Ona göre hâlihazırdaki şu âlem âhiretin kılavuzu konumundadır. Bu sebeple âhiretle ilgili anlatımlar dünyada insanların bilip tanıdıkları, tecrübe ettikleri şeylerle karşılaştırılarak şekillendirilmiştir. Aslında bu, insan tabiatının iyi davrandığında ödüllendirileceği, kötü davrandığında ise cezalandırılacağını kavrayacak şekilde yaratılmasına dayanmaktadır. Böylece insanlar âhiretteki ödüllendirmeyi ve cezalandırmayı kavramış olurlar.³⁷

Dinen sorumlu tutulan insanlar meylettikleri ve korktukları çeşitli nesne ve olayları tabiatta gözlerler. Buradan hareketle âhiretteki ödül ve cezanın varlığını dünyadakilere kıyas ederek kavramaları gereklidir. Çünkü bilgi elde etmenin esas yolu duyu ve gözlemdir.³⁸ Yani âhirete yönelik bilgi, his ve müşahedeyle elde edilir. Buradaki kıyası fikhî kıyastaki gibi ortak özelliklere sahip olan iki eşit şeyin kıyası olarak anlamamak gerekir. Zira böyle bir durum dünya ve âhiretin birebir benzerliği sonucunu doğurur. Oysaki Mâtürîdî'nin kastı birebir benzerlik değildir.

Mâtürîdî'ye göre Allah insanlara dünya hayatı ile âhirete istidlal etme imkânı sunar. Şöyle ki; kötülük Allah tarafından süslemiş olmasaydı duyular dünyasından duyular ötesine yani dünya hayatından âhirete istidlâl edilemezdi. Allah dünyada insan davranışlarını dinen yasak olmayan ve olan şekilde ikiye ayırmıştır. Bu ayırımı va'd ve va'fd ölçüsü bulunmaktadır. Yani iyi davranışlar ödüllendirilecek, kötü davranışlar ise cezalandırılacaktır. Bu iki farklı davranış türü olmasaydı dünyada iyilik ve kötülük anlayışı oluşmazdı. Zira Allah insanın dünyada arzu ettiği şeylerin aslını âhirette var etmiştir. Böylece insanlar âhiretteki bu güzelliklere rağbet etsinler, geçici dünya heveslerini terk etsinler.³⁹ Bu açıdan bakıldığında dünyada zalimlik yapanlar âhirette ne ile karşılaşacaklarını istidlâl ile bilebilirler. Dolayısıyla istidlâlî bilgi önemlidir ve insanlar istidlâlden hem dünyada yararlanabilirler hem de ölümden sonra karşılaşma ihtimalleri olan durumları istidlâlle kavrayabilirler.⁴⁰

Allah insanların yüksek tahtlarda oturma, kadeh, yatak, yastık vs. ile ödüllendirileceklerini vadetmektedir. Bunlar insanların dünyada özlem duydukları şeylerdir. Hatta *kulpu olmayan bardaklar* anlamındaki *ekvâb* denmesinin sebebi de bu kapsamdadır. Çünkü cennetliklerin etrafında hazır bulunup dönen huri ve hizmetçiler arzu ettikleri anda bunları kendilerine sunacaklarından dolayı bardakları kendilerine yaklaştırmak için tutacakları bir kulpun olmasına bile ihtiyaçları olmayacaktır. Yani insanlar dünya hayatında neyi arzu ediyorlarsa Âhirette kendilerine verilecek olan ödül de aynı tarzda olacaktır.⁴¹

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/54; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/86.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 217.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/257; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/287.

⁴⁰ İbrahim Çapak- Harun Kuşlu, "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 203.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/181; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 17/199.

4.1.2. İnsan Tabiatına Dayalı Delillendirme

Mâtürîdî'ye göre dünya ve âhiret birbirlerine denk olmasa da dünyayı bilen o bilgisi kendisini âhireti bilmeye götürür.⁴² Onun bu genel bakış açısının âhirete dair yorumlamalarında hayli etkin olduğu görülmektedir. Mâtürîdî cenneti tasvir eden âyetlerdeki "...*altlarından ırmaklar akan...*"⁴³ ifadesini açıklarken Allah'ın kullarını dünyada sevdikleri şeylerle cennete özendirdiğini anlatır. Ona göre insanlar tabiatları gereği dünya hayatında akmakta olan nehirlerle ilgi duymakta, onları seyretmeyi sevmektedirler. Allah bu durumu bildiğinden dolayı âyette bunu belirtmektedir. Böylece Allah insanların dünya hayatında tabiatlarının ve gönüllerinin arzu ettiği şeyleri dile getirmekte, insanları âhirette de onlara sahip olmaya özendirmektedir. Kendisinin emirlerine uyan ve yasaklarından kaçınan insanlar bu nimetlere erişeceklerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan saraylar, çadırlar, cariyeler, genç hizmetçiler, bardaklar, ibrikler ve benzeri şeylerin hepsi bu kapsamdadır.⁴⁴

Burada şehâdet âleminde insanların akan nehirleri seyretmeyi sevmeleri temel alınarak âhiret yönelik bir delillendirme yapılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah kullarının dünyadaki arzularının ne yönde olduğunu bildiği için âhiretteki nimetlere özendirmeyi onların arzularına göre yapmaktadır. Mâtürîdî bu delillendirmeyi yaparken âyetteki cennet tasvirinin gerçek manada olacağını da reddetmez. Ancak Allah'ın böyle bir delillendirmeyi niçin tercih ettiğini anlamak için Mâtürîdî'nin izah tarzının hayli etkili olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî, insanın dünyaya meylinin meşruluğu ile ilgili muhtemel itirazları da dikkate almaktadır. Ona göre insan tabiatında dünyayı sevme özelliği vardır. Herkes bu sevgi üzerine yaratıldığı için yaratılışlarında var olan bu sevgiden dolayı kınanmazlar. Ancak bu sevgi, insanın ve dünyanın yaratılış amacına ters olmamalıdır. Zira dünya, insanın âhiret nimetini ve devamlı hayatını kazansın diye yaratılmıştır. Bu maksatla dünyayı sevmek ise kınanacak bir davranış değildir.⁴⁵

"مُرْتَقًا..."⁴⁶ kelimesinin ev anlamına da gelebileceğini söyleyen Mâtürîdî'ye göre, Allah böylece insanların dünyadayken hoşlandıkları, nefislerinin arzu ettiği şeylerin onlara ödül olarak verileceğini vadederek insanları dünya hayatında bunlardan uzaklaştırmayı hedeflemiştir. İnsanların dünya nimetlerini arzulamasından dolayı kınanmaması gerektiğine inanan Mâtürîdî'nin Allah'ın kullarını dünyada hoşlandıkları şeylerden uzaklaştırmak istediğini söylemesi çelişki gibi görünse de devamındaki ifadelerden onun insanların arzularına gayr-ı meşru yollardan ulaşarak âhiretteki güzel nimetlerden mahrum kalmamalarını kastettiği söylenebilir. Aynı şekilde O, insanların dünyadayken nefret ettiklerinden de âhirette sakındır-mıştır. Böylece onların âhirette vadedilen cezaları hak etmelerini engellemek istemiştir.⁴⁷

Zümer Sûresi'nde yer alan cennet tasvirindeki "...*birbiri üzerine yapılmış odalar...*"⁴⁸ ifadesini ele alır. Ona göre dünyada oda üstüne oda yapmak ancak arazinin yetersizliğinden kaynaklanır. Yani bu, ödül olacak bir durum değildir. Dünyada insanlar bu durumdan hoşlanmazlar. Oysaki Allah cennet tasvirlerinde insanların dünyada hoşlandıkları şeyleri dile getirmektedir. Mâtürîdî'ye göre üst üste oda inşası şeklindeki anlatımın başka bir anlamı vardır. İnsanlar alt katlardan hoşlanmazlar, tam tersine yüksek katları arzu ederler. Bundan dolayı oda üstüne oda tasviri konaklayacakları katların tam da arzu ettikleri gibi üst katlar olacağını bildirmek içindir. Böylece Allah insanlara dünyada sevip arzu ettikleri şeylerin âhirette varlı-

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/174; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 15/177-178.

⁴³ en-Nisâ 4/57; el-Ankebût 29/69.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/350; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/377.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/331; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. İbrahim Tüfekçi, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 16/343.

⁴⁶ el-Kehf 18/31.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/54; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. İbrahim Tüfekçi, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 9/75.

⁴⁸ ez-Zümer 39/20.

ğini haber vererek onları âhirete ulaşımaya özendirilmekte, arzu ettikleri şeyleri elde etmelerini de imana ve salih amellere bağlamaktadır. Bunları yaptıkları takdirde istediklerine ulaşacaklarını onlara vadetmektedir.⁴⁹

Öte yandan insanın yapısında hoşlandığı nesne ve olayları sevmeye, acı duyduğu olay ve nesnelere ise nefret etme özelliği olsa da lezzetli olanı, daha fazla lezzetli olan uğruna terk etme karakteri de insanda bulunur.⁵⁰ Yine insanda istenmeyen durumlara sabırla dayanma özelliği de bulunmaktadır. İşte insan dünya nimetini âhiret nimetiyle kıyasladığında daha fazla nimetin bulunduğu âhiret için dünyayı terk etmek ona zor gelmez. Aynı şekilde âhiretteki çok daha zor ve kalıcı elemeleri göz önünde bulundurduğunda dünya sıkıntılarına katlanmayı göze alır. Bu ise insanın eğitilebilir olma özelliğini gösterir.⁵¹ Mâtürîdî -burada açıkça söylemese de- insanın bu eğitilebilirlik özelliğine dayanarak Allah'ın dünya nimetlerini veya çilelerini âhiretteki çok daha fazla olanları anlayabilmesi için şâhidin gâibe delâleti yoluyla insanı eğittiğini ima etmektedir.

4.1.3. İnsan Tabiatının Ödül ve Cezaya Karşı Tutumu

Mâtürîdî'ye göre insan türü, sonucunun yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemeyi mânâsız bulacak bir yapıda yaratılmıştır. Bu yüzden yarar-zarar ilkesi onun davranışlarıyla daima irtibatlandırılmalı ve va'd ve va'id kendisine hatırlatılmalıdır. Nefsi hoşlanmadığı şeylerden kaçınsa da imtihan dünyasındaki insan nefsinin yenmek için va'd ve va'id hatırlayarak nefsinin karşı güçlü bir pozisyona gelebilir. Zira va'd ve va'id içten benimseyen insanlar için iyi olanlara yönelmek, nefsin arzu ettiği şeylerden uzak durmak ve büyük güçlüklerle göğüs germek önemli bir problem teşkil etmez. Va'id dikkate almayıp iyiliğe yönelmeyen ve Allah düşmanı hale gelen insan ile Allah dostu olanın farkı olmalıdır. Çünkü bunların tercihleri aynı değildir. Dolayısıyla akıbetlerinin de aynı olmaması gerekir.⁵²

Mâtürîdî insanın yararlı ve zararlı şeylerle imtihan edilmesini, "yaptıklarının sonuçlarını göz önünde bulundurma" tabiatıyla açıklar. Yani insan yaptıklarının ne gibi sonuçlar doğurabileceğini fark edebilecek bir kapasiteye sahiptir. Bu bakımdan gayb âlemi olan âhirette karşılığı görülecek fiillerin örnekleri duyuyla algılanabilen dünya hayatında bulunur. Böylece insan, dünyadaki örneklerle bakarak âhirette ne gibi durumlarla karşılaşabileceğini zihninde canlandırabilir.⁵³ Mâtürîdî'nin yararlı-zararlı kavramlarıyla dile getirdiği dünya hayatına ait eylem-sonuç ilişkisini şöyle örneklendirmek mümkün görünmektedir: İbadetlerine özen gösteren birisinin aldığı haz ile ibadetsiz bir yaşantının kişiye vereceği iç sıkıntısı bir değildir. Veya yenilen sağlıklı bir gıdanın vücudu daha sağlıklı ve dinç yaptığı tecrübeyle sabitken aynı tecrübe bize zararlı gıdaların vücutta açtığı tahribatı da göstermektedir. Netice itibarıyla olumlu-olumsuz, faydalı-zararlı vs. kendi tercihlerimizin sonuçlarını şahadet âleminde de görmekteyiz. Dolayısıyla dünyadaki tecrübemiz, gayb âlemi olan âhirette kendi eylemlerimizden dolayı bizi bekleyen akıbeti anlamamızı çok kolaylaştıracak bir durum olsa gerektir.

Mâtürîdî, dünya lezzetlerinin âhirettekileri hatırlatmak için olduğuna inanır. Her ne kadar geçici olsalar da Allah'ın bu dünyada verdiği nimetler âhirettekileri hatırlatmak içindir.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/318; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 12/340.

⁵⁰ Ramazan Biçer, "Mâtürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 50.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/103; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 16/113.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 128.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 137.

O'nun birçok âyette âhiretteki türlü nimetlerin varlığını bildirmesi âhîret hayatına özen göstermeye teşvik içindir.⁵⁴ Nitekim özendirme ve sakındırma kaçınılmaz bir durumdur. Zira sorumlulukların tabiatında bu vardır. Bu aynı zamanda âhîretin varlığına inanmayı da gerektirir. Böylece ödül ve ceza gerçekleşmiş olur.⁵⁵ Âhîret inancından yoksun biri hayatın amacına ilişkin bir bilinçten de yoksun olacaktır. Zira amaçtan yoksun olanlar tam bir sorumluluk bilincine sahip olamazlar.⁵⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî âhîret inancıyla yaşamın amacı ve sorumluluk arasında karşılıklı bir ilişki kurarak, âhîret inancından yoksun bir kimsenin hayatın amacına ilişkin bir bilinçten de yoksun olacağını, gayeden yoksun kimselerin de tam bir sorumluluk duygusuna sahip olmayacağını belirtmiş olmaktadır.

4.1.4. Arapların Ödül Algısına Göre Anlatım

Mâtürîdî Allah Araplara, kendi kullandıkları kavramlarla hitap ettikleri kanaatinde-dir.⁵⁷ Buna ilave olarak o, Kur'an'daki âhîretle ilgili olarak vadedilen nimetlerde insan tabiatı yanında özel olarak Arapların gelenek ve dünyayı algılama biçimlerine de dikkat edildiğine inanır. Fâtır Sûresi'nin 33. âyetinde⁵⁸ geçen adn cennetlerindeki altın bilezikler ve incilerle ipek giysilerin ne anlama geldiğini bu çerçevede yorumlar. Ona göre dünyada erkek cinsinin bu türden zinet eşyalarına ilgileri yoktur. Ancak Allah Arapların bu türlü süslenme biçimine özindiklerini bilmekteydi. Dolayısıyla Allah onlara böyle ödüller vadetmiştir.

Mâtürîdî, bu görüşüne iki delil getirir. Birincisi yolculuk sırasında zorunluluktan kullanılan çadır, baraka, kulübe gibi sığınaklar müminlere cennette ödül olarak vadedilmiştir. Oysaki bunlar mekân darlığından veya başka imkân bulunmadığında kullanılır. Başka bir imkân varsa bunlar kullanılmaz. Yani ilk bakışta bunların ödül olması anlamsız gelmektedir. Ne var ki Araplar bunlara fazlaca özenmektedir. İşte bu yüzden âyette cennet nimetleri olarak vadedilmiştir.⁵⁹

Mâtürîdî'nin ikinci delili Zuhruf Sûresi'nin 53. âyetidir. Bu âyette "*Eğer O'nun dediği doğru ise üzerine altın bilezikler atılmalı veya kendisiyle beraber onu tasdik eden melekler gelmeli değil miydi?*"⁶⁰ buyrulmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu âyetteki muhatapların nazarında bahsi geçen süs eşyalarının çok büyük değeri olduğu için onlar peygamberlik iddiasındaki birinin⁶¹ de bunlara sahip olması gerektiğini düşünüyorlardı.⁶²

Mâtürîdî bu durumun başka bir izah tarzı olabileceğini de göz ardı etmez. Ona göre adn cennetlerinde verileceği vadedilen altın, gümüş, ipek ve benzeri süs eşyalarının şekil ve içerik yönünden dünyadakilerle isimleri dışında bir benzerliği yoktur. Mahiyetleri bilinmeyen bu nimetler müminlere cennette verilecektir Mâtürîdî bu iddiasını da iki hadis rivâyetine dayandırır: "Orada (yani cennette) hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, insanın kalbine veya hayaline bile gelmeyen şeyler vardır." Başka bir rivâyette de şöyle buyrulur: "Cennette olan şeyler dünyadakilere benzemez yahut sadece isimleri benzer."⁶³ Mâtürîdî'nin cennet nimetleri ile ilgili âyetleri sunuş tarzına baktığımızda onun konuyu bu rivâyetler çerçevesinde gördüğü söylenebilir. Yani âhîretteki ödül ve cezanın aslında dünya hayatından

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/286; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Fadıl Aygün, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 11/324.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/512; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/566-567.

⁵⁶ Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 86.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/240; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/266.

⁵⁸ Fâtır 35/33.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/43; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 12/55.

⁶⁰ ez-Zuhruf 43/53.

⁶¹ Bu ayette bahsedilen peygamber Hz. Musa'dır. Onun muhatapları olan Firavun ve Mısır halkı olmasına rağmen Mâtürîdî'nin onları da Araplarla aynı beklentilere sahip olarak gördüğü anlaşılmalıdır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/258; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 13/279.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/43; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 12/55.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/44; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 12/56.

bambaşka bir muhtevaya sahip olduğu ancak insanların anlayabilmeleri için dünya tecrübe-
siyle bildikleri şeyler dikkate alınarak kendilerini sunulduğu şeklinde bir kanaate sahip ol-
duğu söylenebilir.

Vâkıa suresinin 22-23. âyetlerinde güzel gözlü hurilerin incilere benzetilmesinin iki manası olabilir. Birincisi inci ve yakuttan daha saf bir nesne yoktur. Huriler de saf ve temiz oldukları için incilere benzetilmiş olabilirler. İkincisi Araplar inci ve yakuta çok fazla önem verirlerdi ve onların nazarında bunlardan daha değerli bir şey yoktu. Bundan dolayı huriler Araplar nazarında değerli olan şeylerin zirvesindeki incilere benzetilmiştir.⁶⁴

4.1.5. Renklere ve Yönler Bağlı Delillendirme

Mâtürîdî, insanların dünya hayatındaki değer ölçülerine dayalı âhireti anlamlandırma yaklaşımını renkler ve yönler üzerinden de sergilemektedir. Yine temel dayanak noktası insan tabiatıdır. Ona göre Cennet içeceklerinin beyaz olması anlamsız değildir. Beyazlık, içindeki toz, kir veya zararlı ne varsa onu açığa çıkarır. Diğerleri ise içini çok az gösterdiğinden zararlı şeylerin görülmesini engeller. Beyaz renk insan tabiatına hoş gelir, bu bakımdan tercih edilir.⁶⁵

Buna karşılık Allah cehennemliklerin yüzünü gece karanlığına benzetmiştir. Cehennemliklerin yüzünü siyah olarak vasıflandırsaydı bu yeterli olmayabilirdi. Zira dünyada siyah yüze sahip olmak, çirkinliği tam olarak anlatmaz. Çünkü aynı cins ve renge sahip olanlar, yani siyah yüzlü olanlar kendileri gibi siyah olanlara özenebilirler. Gece karanlığına gelince; insan tabiatı ondan nefret eder ve insanlar içinde onu güzel bulan yoktur. İşte bundan dolayı Cenab-ı Hak cehennem ehlinin yüzlerini gece karanlığına benzetmiştir.⁶⁶ Mâtürîdî, insan tabiatının kendisi gibi olana meyletme ihtimalini dikkate almış, Allah'ın bu ihtimali ortadan kaldırarak âhiretteki cezaları caydırıcılığını artırmak için cehennemliklerin yüzünün siyah olduğunu söylemek yerine onları insan tabiatının hiç hoşlanmayacağı gece karanlığına benzettiğine dikkat çekmiştir.

Yine yönlerin de dünya hayatındaki değer ölçüleri açısından anlamı vardır. Buna göre duyulur âlemde bir kimsenin birine, bir şeye değer verdiği, onu sağ eliyle tutmasından anlarız. Âhirette müminlere amel defterlerinin sağlarından verilmesi onlara saygı duyulduğunun göstergesidir. Zira müminin amel defterinde güzellikler ve bereketler vardır. Müminler Allah'ın emirlerini ve yasaklarını kabul etmişler ve onları saygıyla karşılamışlardır. Aslında sağ elin bereketli ve hayırlı işlerde kullanılmasına dayanılarak *bereket*, *uğur* anlamındaki *yümn* kelimesi türetilmiştir. Kâfir böyle değildir. Onun amel defteri solundan verilecektir. Çünkü sol el, çirkin ve kötü işlerde kullanılmaktadır. Bu yüzden kâfirin yaptığı itaatsizliğe karşılık amel defterleri solundan verilmiştir ki kıyamet gününde aşağılanmış ve hor görülmüş olsun. Amel defterlerinin arkadan verilmiş olmasına gelince; Mâtürîdî'ye göre bu iki şekilde açıklanabilir: Ya görülmesi hoş olmadığı için ondan tiksiniyor bu nedenle arkadan verilmiştir. Ya da kâfirin daha önceden (dünyada) yaptıklarına misli ile karşılık vermeden kinayedir. Zira kâfir dünyada Allah'ın kitabını arkasına atmış, göz ardı etmiş, emir ve yasakları terk etmişti. İşte bundan dolayı kâfirin amel defteri arkasından verilmiş olabilir.⁶⁷

4.2. Dünya Şartlarının Tersine Delillendirme

Mâtürîdî, hem dünyanın âhirete benzer yönleriyle hem de âhiretin dünyadan farklı olduğunu esas alarak delillendirmeler yapmıştır. Buralarda insanları dünya hayatında alışa geldikleri davranış biçimlerinin, ilişkilerin, olayların vs. âhiret hayatında geçerli olmadığı vurgulanmaktadır. Bu tür delillendirmeler, dünyadaki mal ve itibarlarına güvenerek âhirette de

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/300; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 14/324.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/145; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/168.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/47; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 7/57.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/130; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/145.

öyle olacaklarını zanneden günahkârlara yönelik olduğu gibi cennetteki ödüllerle ilgili de olabilmektedir.

Her şeyden önce âhiret hayatında olup bitenlerin dünyadakilerden *sonsuz olma* gibi bir farkı vardır. Bu yönüyle dünya hayatı âhiret ile kıyaslanamaz. Oradaki azabın da kurtuluşun da ebedi olduğu bilinmelidir. Mâtürîdî, En'âm Sûresi'nin 16. âyetindeki *apaçık kurtuluş*⁶⁸ ifadesini açıklarken buradaki apaçık kurtuluşun sonu gelmeyen sürekli bir kurtuluş olduğunu, böylelerinin bir daha azaba maruz kalmayacaklarını söyler. Âhiretteki kurtuluş dünyadaki zaman ölçülerine göre değildir. Çünkü dünyada kurtuluş sürekli değildir, sonradan yok olabilir. Oysaki âhiret dünyadan farklıdır ve buradaki kurtuluş asla kesintiye uğramaz.⁶⁹ Elbette ki buna bağlı olarak âhiretin dünyadan bir farkı da insan bedenlerinin yeni hayata uygun olmasıdır. Yani insanın dünya hayatındaki bedeninin aynen devam etmesi söz konusu değildir. Başta sonsuzluk olmak üzere âhiret şartları farklı olduğundan bedende de bu yeni hayata uygun özellikler olmalıdır.

Mâtürîdî bir topluluğun insan cesetlerinin dünyadaki özellikleriyle aynen diriltileceklerini söylediğini aktarır. Ona göre durum böyle değildir. Cesetler sonlu bir hayat için inşa edilmiş, sonluluk izleri ve yok olma belirtileri taşırlar. Oysaki âhirette bedenler yok olmaktan çıkar ve bozulmaları engellenir. Dünya hayatında gıdaya bağlı olarak zayıflayan veya güçlenen beden, âhirette dünyadaki gibi bir gıda ihtiyacı olmaz.⁷⁰ Mâtürîdî'nin haşrin bedenli gerçekleşeceğini ispat maksadıyla yaptığı bu açıklamalar konumuz için önem arz etmektedir. Zira Mâtürîdî, bedenli dirilişin delillendirmesini yaparken bu sayede bize âhiretin dünyadan farklı oluşunu insan bedenlerindeki değişiklik üzerinden anlatmaktadır. Aslında sonlu bir dünya hayatı için yaratılan insan bedeninin sonsuzluk yurdu olan âhirette aynen var edilmesi akla yatkın bir izah da değildir.

Dünya hayatında insanlar bir iş yaptıklarında yorgunluk hissederler veya sürekli bir şeyle meşgul olmak onları bıktırabilir. Oysaki âhirette yorgunluk yoktur. Onlar zorluk ve sıkıntılarla karşılaşmayacaklardır. Dünyada aynı yemeği yemekten bile bıkebilirler. Bu sebeple Allah cennet ehlinin çok yeme veya içmeden usanç duymayacağını, cennet yiyeceklerinin onları rahatsız etmeyeceğini haber vermektedir.⁷¹ Aynı şekilde süregelen bir nimetin tükenmesi korkusu dünyada insanları tedirgin eder ve o nimetin lezzetini almayı engeller. Bu endişelerini gidermek maksadıyla olsa gerek Allah "...*Onlar oradan çıkarılmayacaktır.*"⁷² buyurarak onların cennette ebedi kalacaklarını haber vermiştir.⁷³

Mâtürîdî, cennet ve cehennem ebedi oluşunu işlediği bir yerde aksi bir durumun için doğru olmayacağını açıklar. Ona göre cennet içindekilerle birlikte son bulacak olsaydı içindekiler korku ve üzüntü içinde olurlardı. Çünkü dünyada kendisine verilen bir nimetin bir gün sona ereceğini bilen bir kimse o nimetin elinden gideceğini bilerek huzur bulamaz, üzülür. Nimetin tadını çıkaramaz. Bu sebeple olacak ki dünya nimetleri korku ve üzüntüyle nitelendirilmişlerdir. Cennette ise korku ve üzüntünün olmadığı bildirilmesi, dünyadaki nimetin bitme üzüntüsünün cennette olmayacağını anlatmak içindir.⁷⁴

Mâtürîdî'nin âhiret hayatının dünyadan farklı oluşuna dair getirdiği başka bir örnek de âhirette yalnızca suçluların sorgulanacak olmasıdır. Ona göre dünyada insanların başkalarının işledikleri suçlardan dolayı sorguya çekilebilirler. Âhiret şartları farklıdır ve orada hiç kimse başkasının suçundan dolayı sorgulanmaz.⁷⁵

⁶⁸ el-En'âm 6/16.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/25; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/36.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/249; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 3/283.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/39; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/51.

⁷² el-Hicr 15/48.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/39; 9/11; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/51; 9/20.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/108; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/138.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/291; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/315.

Dünya hayatında varlıklı kimselerin paralarıyla çeşitli ceza ve belalardan kurtuldukları malumdur. Ancak Mâtürîdî'ye göre âhirette durum farklıdır. Hadîd Sûresi'nin 15. âyetinde⁷⁶ inkârcılardan fidyenin kabul edilmeyeceğinin bildirilmesini Mâtürîdî, temsili bir anlamıyla böylelerinin o esnada fidyeleri olsa bile kabul edilmeyeceği şeklinde anlar. Çünkü ona göre dünya hayatında belayı defetmek için bazen fidyeye verilir bazen de araçlar kullanılır. Oysaki âhiret dünya gibi değildir.⁷⁷

Mâtürîdî, En'âm Sûresi'nin 94. âyetindeki "*aranızdaki bağlar tamamen kopmuştur*"⁷⁸ ifadesini açıklarken âyete konu olan müşriklere dünya hayatında birbirleriyle olan münasebetin ve dostluğun âhirette kesileceğini haber verdiğini söylemektedir. Buna göre onlar dünyada birbirleriyle yardımlaşıyor, birbirlerine destek oluyorlardı. Allah bütün bunların âhirette olmayacağını, aksine birbirlerine düşman olacaklarını ve birbirlerinden uzak duracaklarını haber vermektedir. Mâtürîdî konuyla ilgili bazı âyetleri sıraladıktan sonra âhirette tapılanların tapanlara, tapanların tapılanlara düşman olacağını, bu dünyada aralarındaki sevgi ve yakınlığın düşmanlığa dönüşeceğini hatta akrabalığın biteceğini, herkesin birbirinden kaçacağını ilave eder.⁷⁹ Yine âhirette soy sop bağı da kalmayacaktır. Araplar, dünyada birbirlerine karşı soy soplarıyla övünürler ve aralarında soy bağı olanlar birbirleriyle yardımlaşma içinde olurlardı. Allah bildirdi ki âhirette bu durum da olmayacak, soy sop bağlantısı tamamen ortadan kalkacaktır.⁸⁰

Sonuç

Allah'ın sıfatlarının ispatı vb. alanlarda pek çok kalamcı tarafından kullanılan delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunu Mâtürîdî de kullanmıştır. Bu metodu Mâtürîdî'nin âhiretle ilgili âyetlerin anlaşılmasında kullanması ise hayli dikkat çekicidir. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, insanın tecrübesine sahip olduğu, bildiği, âşına olduğu şehâdet âleminden örnek lendirmek suretiyle âhiret âlemini anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Bu manada Mâtürîdî'nin delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunu âhiretin anlaşılmasında pratik bir çözüm olarak gördüğü söylenebilir.

Mâtürîdî, âhiret âlemiyle ilgili âyetleri açıklarken insanın şehâdet âleminden iyi bildiği bazı özellik ve değerleri temel almıştır. Bunlar başlı başına dünya hayatı olabildiği gibi insan tabiatının bazı özellikleri de olabilmektedir. Bu manada insanın kendi tabiatını, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arapların kültürel değerlerini şâhit kabul ederek gayb alanı olan âhiret ahvâline delil getirmiştir. Bazı durumlarda ise âhiretin dünya hayatına benzemediğini belirterek dünya şartlarının tersine bir delillendirmede bulunmuştur. Ancak Mâtürîdî bu delillendirmelerinde dünya ve âhiret hayatının tam bir benzerlik içinde bulunduğunu da iddia etmemiştir.

O, Kur'an'ın âhiretle ilgili anlatımlarının gerçek manasını göz ardı etmemiş, delâletü's-şâhid ale'l-gâib metodunu kullandığı yerlerde "âyet bu manada da anlaşılabilir" tarzında açıklamalarda bulunmuştur. Böylece âyetlerin gerçek manalarını kabul etmenin yanında insanın tecrübelerine dayalı izahlar da yaparak âhiretle ilgili anlatımları insan aklına yatkın hale getirmeye çalışmıştır. Bu anlamda Bakara suresinin 259. âyetinden müçtehidin idrak edebildiği olayın görünen yüzüne bakarak içtihat bulunmasının meşru olduğu çıkarımında bulunmuştur. Hatta o, bu âyete göre içtihat konusu olan hususun duyular ötesi konumunda bulunmasının sonucu değiştirmeyeceğini belirtmiştir.⁸¹ Mâtürîdî'nin bu husustaki açıklamalarının insanların âhireti anlamak için dünya hayatındaki bilgi birikimlerini, kültürel değerleri, kısaca

⁷⁶ el-Hadîd 57/15.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/350; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 14/374.

⁷⁸ el-En'âm 6/94.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/149; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/167-168.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/65; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 10/88.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/169; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/195.

kendilerine ayan olan şehâdet âlemini temel almalarını teşvik edici olduğu söylenebilir. Yani nasıl ki müçtehit olayın kendisine görünen yönüne (şâhid) bakarak görünmeyen yanı (gâib) ile ilgili hüküm verebiliyorsa gayb âlemi olan âhireti anlamak isteyen insan da kendisine ayan olan dünya hayatına bakmalıdır. İnsanın dünya hayatında olup bitenleri düşünerek âhireti anlaması mümkün hale gelebilir.

Mâtürîdî'nin dikkat çektiği başka bir husus da âhireti anlamada dünya hayatının ne kadar önemli olduğudur. Ona göre Allah'ın âhiretteki ödül ve ceza ile ilgili anlatımları, dünyada hali hazırda yaşayan insanlara yöneliktir. Zira hem âhiretteki güzel nimetlere kavuşmak hem de cezalardan kurtulmak ancak dünya hayatında elde edilenlere bağlıdır. Bu bakımdan Allah, kulların dünya şartlarında beğendiği, hoşuna giden nesne ve durumların âhirette çok daha iyisinin var olduğunu bildirerek onları dünyadayken âhiretteki bu güzel nimetlere kavuşmalarına yarayacak ameller yapmaya özendirmiştir. Aynı şekilde âhiretteki cezalardan da sakındırmıştır. Mâtürîdî'nin bütün bu çabalarının, insanları âhiretin gerçekliğine ikna etmeye ve dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşabilmeleri için dünya hayatındaki tecrübelerini gözden geçirmelerini temine yönelik olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. "Maturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti". *Hikmet Yurdu İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı 2/4* (Temmuz-Aralık 2009), 71 – 90.
- Arslan, Hulusi. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelami Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi'ş-Şahidale'l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)". *Tabularasa 3/9* (2003), 65-85.
- Biçer, Ramazan. "Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1* (Haziran 2004), 41-60.
- Cengiz, Yunus. "Ölüm ve Sonrası". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- Ceran, Fatmanur. *İlk Dönem Kelamında İstidlâl Problemi -Mu'tezilî ve Sünnî Yaklaşım Açısından Bir Değerlendirme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çapak, İbrahim - Kuşlu Harun. "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- Demir Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sunni Kelam Örneği*. Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sunni Kelam Örneği*. İstanbul: İsam, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- Erkol, Ahmet. "Kelâm İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib Ala'ş-Şâhid' Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademik Dergisi 8/20* (Ankara, Yaz-2004), 157-176.
- Gümüşoğlu, Hasan. "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberin Bilgi Değeri". *Journal of History Culture and Art Research 6(2)*, (2017). 279-306. doi: <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v6i2.601>.
- Karagöz, Nail. *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl: Hulviyyât Örneği*, (Adana: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).
- Karagöz, Nail. *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl: Hulviyyât Örneği*, (Ankara: Serüven Yayınları, 2015).
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 16/2, (2018), 241-263. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419966>
- Karagöz, Nail. Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu", *Kader 17/2* (Aralık 2019), 321-347. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.622883>
- Kurt, Fatih. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhîret Aşamaları". *Diyanet İlmi Dergi 55/3* (Eylül 2019), 641-662.
- Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi* ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi I*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi II*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi III, VIII*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi IX, XVI*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.

892 | Nail Karagöz. Mâtürîdî'de Delâletü's-Şâhid Ale'l-Gâib Metodu Açısından Âhiretteki ...

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi V, VII, XII, XIII, XIV, XV*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi X*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi XI*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Fadıl Aygün, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi XVII*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan- Bekir Topaloğlu, İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Özdemir, Metin. "Kelami İstidlalin Problematikliği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2001), 185-202.
- Özdeş, Talip. "Mâtürîdî'nin Te'vîl Anlayışında Aklın Rolü". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Özdeş, Talip. "Matürîdî'nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 1998), 343-360.
- Polat, Fethi Ahmet. "Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- TC. Milli Eğitim Bakanlığı. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara, 2017.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltilmiş Eleştiriler". *İslâm Araştırmalar Dergisi* 18 (2007), 1-25.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
Dcember / Aralık 2021, 25 (2): 893 - 907

**Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi: Cahiliye
Dönemi Özelinde Şiir Zaruretleri**

*The Problem of Superiority of Language Deviations in Terms of Literary
Value: Poetic Necessity in the Period of Jāhiliyah*

Mehdi Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı
Anabilim Dalı

*Assist. Prof., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric*

Artvin, Turkey

mehdicengiz@artvin.edu.tr orcid.org/0000-0001-7593-1801

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 8 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 893 - 907

Cite as / Atıf: Cengiz, Mehdi. "Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi: Cahiliye Dönemi Özelinde Şiir Zaruretleri [*The Problem of Superiority of Language Deviations in Terms of Literary Value: Poetic Necessity in the Period of Jāhiliyah*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 893 - 907.

<https://doi.org/10.18505/cuid.856471>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Problem of Superiority of Language Deviations in Terms of Literary Value: Poetic Necessity in the Period of Jāhiliyah

Abstract: Standard language, which follows rules of dictionary and grammar, undergoes various changes when it is the subject of literature, especially poetry. These changes, called linguistic deviation, are due to the poet's expression of his feelings and thoughts by forcing the possibilities of language. In this direction, language deviations can be defined as the dispositions where the author goes out of the standard language, as in the examples of changes in the pronunciation (*şavt*), form (*şarf*) or spelling (*kitābet*) of the words, the derivation of new words that are not used in the language (*irticāl*) and the deterioration of the syntax (*naḥiv*). According to many literary critics such as Ibn Hishām al-Ansārī (d. 761/1360) and 'Abd al-Qādir al-Baghdādī (d. 1093/1682), this language used by Arab poets who were not influenced by foreign languages, namely the Cāhilī, Muḥaḍram and Islāmī poets (*ḳudemā*), was acceptable and it is considered as *darūrātus-şiriyye* (poetry necessities). In this context, deviations that do not comply with the standard language are tried to be explained with dialect differences, different variants of the couplet or various interpretations. However, some scholars such as Ibn Fāris (d. 395/1004) and Abū al-Ḥasan al-Jurjānī (d. 392/1001-1002) argue that these usages are *lahn* (linguistic mistakes). According to these names, it is not correct to explain the poets' use, which are contrary to the standard language rules, with excessive interpretations (*takalluf*). Assuming that linguistic deviations are *lahn*, they cannot represent a superiority in terms of literary value, but when considered as a necessity, they represent a superiority within the framework of certain criteria. But any specific criteria have been determined before about which linguistic deviations represent the superiority. Therefore, in our study, the theories put forward about the accuracy of linguistic deviations that exceed the standard language rules will be examined and the necessary criteria for them to represent a superiority will be determined. In this direction, the difference in meaning and form that this deviation adds to the expression becomes important. If the language deviation, which is contrary to the standard sentence structure, does not comply with the language rules in any aspect and does not add any superiority to the poem in terms of meaning and form, it does not seem possible for such uses to represent a more fluent and persuasive language (*al-Balāgha*). However, the language deviation reveals a new meaning or form that is not found in the standard expression, and if this usage complies with the standard language rules, it represents a more eloquently language. The degree of violation of the purity and perfection of language (*faşāḥa*) of a statement is related to the violation of *qiyās* (analogy?) and grammatical incongruity mentioned in the rhetoric books. The contravention of common language rules of these uses, which are not considered *faşīḥ*, varies. As a matter of fact, some of these were seen as minor mistakes that could be ignored, while others were considered as major mistakes. For this purpose, a conceptual framework about linguistic deviations is drawn at the introduction of the article, and the literary theories on the subject are examined in the first chapter. In the second part, it is argued that linguistic deviations represent a superiority depending on certain criteria by giving examples from the poems of the period of *Jāhiliyah*.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry of *Jāhiliyah*, Standard Language, Poetic Necessity, Language Deviation, *Lahn*.

Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi: Cahiliye Dönemi Özeline Şiir Zuretleri

Öz: Sözlük ve gramer kurallarına uygun olan ölçünlü dil, edebiyata bilhassa şiire konu olduğunda çeşitli değişikliklere uğrar. Dil sapmaları adı verilen bu değişiklikler, şairin, dilin imkânlarını zorlayarak duygu ve düşüncelerini anlatmasından kaynaklanır. Bu doğrultuda dil sapmaları, kelimelerin telaffuzunun (*şavt*), biçiminin (*şarf*) ya da yazımının (*kitābet*) değişmesi; ilgili dilde kullanılmayan yeni lafızların türetilmesi (*irticāl*) ve sözdiziminin (*naḥiv*) bo-

zulması örneklerinde olduğu gibi yazarın, standart dilin dışına çıktığı tasarruflar olarak tanımlanabilir. İbn Hişam el-Ensârî (öl. 761/1360) ve Abdülkadir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) gibi pek çok edebiyat tenkitçisine göre farklı dillerden etkilenmemiş Arap şairlerin, yani kudemâ olarak nitelendirilen Câhiliyyûn, Muḥâdramûn ve İslâmiyyûn adlı şair tabakalarının kullandıkları dil sapmaları makbul sayılıp *darûrâtüŝ-şi'riyye* (şiiir zaruretleri) olarak değerlendirilir. Bu çerçevede ölçünlü dile uymayan dil sapmaları, lehçe farklılıkları, ilgili beytin farklı varyantları ya da çeşitli yorumlarla izah edilmeye çalışılır. Fakat İbn Fâris (öl. 395/1004) ve Ebû'l- Ḥasen el-Cürçânî (öl. 392/1001-1002) gibi bazı âlimler, şair de olsa hiç kimsenin hatadan masum olmadığını dolayısıyla da ilgili kullanımların *lahn* (hata) olduğunu öne sürer. Bu isimlere göre şairlerin standart dil kurallarına aykırı olan tasarruflarını zorlama yorumlarıyla açıklamak anlamlı olmadığı gibi doğru da değildir. Dil sapmalarının hata olduğu varsayıldığında bunların edebî değer açısından, sapma olmayan bir metinden daha üstün olması mümkün değilken zaruret olarak değerlendirildiklerinde belirli kıstaslar çerçevesinde daha üstün olabilirler. Fakat hangi şiiir zaruretlerinin bu üst dili temsil ettiği konusunda daha önce belirli kriterler ortaya konulmamıştır. Bu yüzden çalışmamızda ölçünlü dil kurallarını aşan dil sapmalarının doğru olup olmadığı hakkında ortaya atılan teoriler incelenip bunların üst bir dili temsil etmesi için gerekli olan ölçütler tespit edilecektir. Bu bağlamda dil sapmasının sebep olduğu fesâhat ihlali ile bu sapmanın ifadeye kattığı anlam ve şekilsel form önem kazanmaktadır. Standart cümle yapısına aykırı olan dil sapması hiçbir yönü ile dil kurallarına uymuyor ve şiiire anlam ve şekil açısından hiç bir meziyet katmıyor ise bu tür kullanımların üst bir dili temsil etmesi mümkün görünmemektedir. Fakat ilgili dil sapması standart ifadede bulunmayan yeni bir anlam veya şekli ortaya koyuyor ve bu kullanım bir yönü ile ölçünlü dil kurallarına uyuyor ise üst bir dili temsil eder. Bir ifadenin fesâhati ihlal derecesi ise belâğat kitaplarında zikredilen kıyâsa muḥâlefet ve te'lif zaafi ile yakından alakalıdır. Bu çerçevede yaygın kelime kurallarına (sarf) aykırı olan kullanımlar kıyâsa muḥâlefet, cümle yapısına (nahiv) aykırı olanlar ise te'lif zaafi olarak adlandırılır. Fasih sayılmayan bu tasarrufların yaygın dil kurallarına aykırılığı, oluşan hatanın boyutu ile ilişkili olarak değişmektedir. Nitekim bunlardan bazıları göz ardı edilebilir küçük hatalar, diğerleri ise büyük fesâhat ihlalleri olarak değerlendirilmektedir. Kısaca dil sapmalarının daha üst bir dil kullanımını temsil etmesi için ilgili zaruretlere standart dil kuralları ile izah edilebilmeli ve muhatapta uyandırdığı etki ölçünlü dilden daha fazla olmalıdır. Aksi takdirde şairin yaptığı tasarruf, anlamsız; ilgili dil sapması ise hatalı olacaktır. Çünkü şair, dil sapması olan bu lafız yerine, vezne uygun başka bir kelime seçebilir ya da bu lafız yerini değiştirebilirdi. Bu doğrultuda makalenin girişinde dil sapmaları hakkında kavramsal bir çerçeve çizilip ilk bölümde konuyla ilgili edebiyat nazariyeleri incelenecektir. İkinci bölümde ise Cahiliye dönemi şiiirlerinden örnekler verilerek dil sapmalarının belirli ölçülere bağlı olarak üstünlük ifade ettiği öne sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Cahiliye Şiiiri, Ölçünlü Dil, Şiiir Zarureti, Dil Sapmaları, Lahn.

Giriş

Cahiliye dönemi şiiirinde klasik kaside formu nesîb, taşvîr, medih/faḥr bölümlerinden oluşur.¹ Kasideye sevgilinin yaşadığı eski konak yerindeki kalıntılara (talel) ağlayarak başlayan şair, sevgilinin güzelliğinden ve bazı ahlaki özelliklerinden bahseder. Nesîb adı verilen bu bölümden sonra deve ya da at üzerinde yolculuğa çıkıp bineğini ve gördüklerini ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Taşvîr bölümünün ardından ise kasideye konu olan kişiyi övmeye başlar. Bir cahiliye şairi, eski Arap kasidesinin olmazsa olmazı kabul edilen bu bölümleri aşamadan² şiiirini etkileyici ve farklı kılmak için teşbîh, mecaz, kinaye ve cinas gibi söz sanatlarına

¹ Yağmacı olarak bilinen şâ'âlik şairlerin yapıtlarında ve resâ gibi özel temalarda bu bölümler görünmez. Hüseyin Elmalı, "Kaside", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *eş-şi'r ve ŝ-şu'ara*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 1/76-77.

sıkça başvurur. Aynı amaçla daha önce kullanılan yaygın sözcükleri ve söz dizimlerini de değiştirir. Bu değişimler genellikle farklı kelime (lügat bilgisi) ve dizimlerin tercih edilmesi (me‘ânî) veya muhtedâ-i hâle uygun farklı anlatım yollarının benimsenmesi (beyân) ya da sözü güzelleştiren unsurlara yer verilmesi (bedî‘) şeklinde gerçekleşir. Söz gelimi aşağıdaki beyitte sevgilisini anlatan Cahiliye dönemi şairlerinden ‘Abîd b. el-Ebraş (öl. 555 [?]), sevdiği kadının beyaz tenli olduğunu teşbih ve istiâre sanatını kullanmadan şu sözlerle dile getirmiştir: [el-Basît]

فِيهِنَّ هُنْدُ الَّتِي هَامَ الْفَوَادُ بِهَا تَبْيَضَاءُ آنَسَةَ بِالْحُسْنِ مَوْسُومَهُ

*Onların içinde kalbin aşık olduğu Hind vardır; beyaz tenli, cana yakın ve güzelliğiyle ayırt edilen.*³

Başka bir Cahiliye şairi olan el-Esved b. Yu‘ful en-Nehşelî (öl. 600[?]) ise zikrettiği kadınların beyazlığını teşbih sanatını kullanarak şöyle ifade etmiştir: [el-Kâmil]

وَالْبَيْضُ تَمْشِي كَالْبُدُورِ وَكَالْدُمَى وَتَوَاعِمٌ يَمْشِينَ بِأَلْفِ قَادٍ
وَالْبَيْضُ يَرْمِينَ الْقُلُوبَ كَأَنَّهَا أُنْحِي بَيْنَ صَرِيمَةٍ وَجَمَادٍ

Dolunay ve tablo gibi beyaz tenli kızlar, salınarak kadehlerle yürüyorlar.

*Kalplere bakış atan o kızlar, sanki devekuşunun yumurtasını bıraktığı kumluk ve taşlık arasındaki yer gibidirler.*⁴

Bu beyitte el-Esved b. Yu‘ful, sevgilinin beyaz olma özelliğini anlatırken, kendisinden önceki diğer bazı şairlerin de kullandığı edebî sanatlardan yardım alarak farklı bir üslupla ifadeyi yeniden kompozit etmiş ve böylece hem şiirini diğer şairlerinkinden farklı kılmış hem de ilgili ifadeye, edebî bir zevk katmıştır.

Bazen lüğatin ve edebî sanatların sunduğu etkileyici ve farklı kılma imkânlarıyla yetinmeyen şair, ölçünlü dil kurallarının dışına çıkar. Söz gelimi herhangi bir zaruret olmamasına rağmen aşağıdaki beyitte Ferezdağ (öl. 114/732), gramer kurallarına aykırı bir kullanımı tercih etmiştir. [el-Basît]

مَا أَنْتَ بِالْحَكْمِ التَّرَضَى حُكُومَتُهُ وَلَا الْأَصِيلِ وَلَا نِي الرُّأْيِ وَالْجَنَلِ

*Sen hükümüne razı olunan biri değilsin, ne şerefli, ne de akıllısın, ne de tartışmayı bilirsin.*⁵

Yukarıdaki beyitte geçen التَّرَضَى kelimesi, harf-i ta‘rîf (ال) ve fiil-i muğârî‘den (تَرْضَى) oluşur. Fiillerin başına harf-i ta‘rîf dâhil olmamasına rağmen şair böyle bir tasarrufta bulunur. Üstelik bunu beytin veznini korumak gibi zaruri bir durum olmaksızın yapar. Nitekim şair التَّرَضَى kelimesini kullanmak yerine حُكُومَتُهُ التَّرَضَى حُكُومَتُهُ de şiirin vezni bozulmayacaktı.⁶ Şairin herhangi bir zaruret olmamasına rağmen bu tür dil sapmalarına yer vermesi, yapıtını diğerlerinden farklı kılma isteğiyle ilişkilendirilebilir. Buna göre dil sapmaları, işlev

³ Ebû Ziyâd el-Esedî ‘Abîd b. Ebraş, *Divânu ‘Abîd b. el-Ebraş*, thk. Eşref Ahmed ‘Adre (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1994), 110.

⁴ Ebü’l-Abbâs Mufağdal b. Muhammed b. Ya‘la Mufağdal ed-‘Dabbî, *el-Mufağdaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüselam Muhammed Harun (Kahire: Dârü’l-Ma‘ârif, 1361), 1/217-218.

⁵ *Divân’ında bulunmayan bu beyit için bk. Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, el-İnşâf fî mesâilî’l-‘hilâf beyne’n-nahviyyîn el-Başriyyîn ve’l-Küfiyyîn.* (el-Mektebetü’l-‘Aşriyye, 1424/2003), 2/424.

⁶ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâif el-Endelüsî el-Ceyyân İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli’l-fevâid*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Hicr li’t-‘Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ ve’l-İ‘lân, 1410), 1/202.

açısından bazı yiyecek ve içeceklerin malzemesinde ve hazırlanış süreçlerinde yapılan değişikliklerle yeni tatların ortaya çıkmasına, böylece farklı olanın rağbet görmesine benzetilebilir.⁷

Kısaca ölçünlü dil kurallarına aykırı olan tasarruf anlamına gelen dil sapması, kelimelerin fonetik yapısının (şavt), biçiminin (şarf) ya da yazımının (kitâbet) değişmesi; ilgili dilde kullanılmayan yeni lafızların türetilmesi (irticâl) ve sözdiziminin (naḥiv) bozulması örneklerinde olduğu gibi yazarın, standart dilin dışına çıkmasıdır.⁸ *Bir asıldan çıkış ya da bir asla muhalefet etmek* şeklinde de tanımlanan dil sapmaları,⁹ dilde alışılmış ifade biçiminin terk edilmesi anlamına gelir.¹⁰ Manzum eserlerde vezin ve kafiye ile ilgili olan dil sapmalarına ise *şiiir zarureti* (darûrât-ı şîriyye, darâir-i şîriyye, ruḥaş-ı şîriyye, cevâzât-ı şîriyye, icâzât-ı şîriyye) adı verilir.¹¹ Bu çerçevede mensur yapıtlardaki tasarrufları da içine alan dil sapmaları, manzum eserlerdeki ölçünlü dile aykırı kullanımlar anlamına gelen şiiir zaruretlerinden daha umumi bir manaya sahiptir.

Çoğu zaman dil sapması ile aynı anlamda kullanılan ‘udûl, özel bir nükte ile anlam, üslûp ve biçimsel açıdan dili güçlendirmek, dinleyicinin dikkatini çekmek, ifadeye olağanüstü bir etki kazandırmak ve ses ile anlam bakımından daha etkili bir metin oluşturmak için dilde yerleşik tarzın terk edilmesi anlamına gelir.¹² Bu bağlamda dil sapmaları ile ‘udûl arasındaki fark hakkında şöyle denilebilir: Edebî bir kaygı taşıyıp taşımadığı dikkate alınmaksızın ölçünlü dil kurallarına aykırı olan bütün kullanımlar dil sapması; anlam, biçim ve iletişim açısından standart dilden daha etkili olan kullanımlar ise ‘udûldur. Buna göre dil sapmalarının bir kısmı ‘udûl, bir kısmı ise lahn/yanlış olarak değerlendirilebilir. Aynı değerlendirme şiiir zaruretleri için de geçerlidir. Yani -güzel ve çirkin olarak ikiye ayrıldığı dikkate alındığında tüm şiiir zaruretlerinin ilgili beytin anlam ve biçimini daha etkili kıldığını görülmektedir. Buna göre ise bütün şiiir zaruretleri ‘udûl olarak değerlendirilemez.¹³

Dil sapması ile karıştırılan önemli terimlerden birisi de lahdır. Kişinin dil kurallarına aykırı davranması anlamına gelen lahn ilgili kullanımın gramer kurallarına aykırı olması ya da ifadenin anlamını bozacak bir durumun meydana gelmesidir.¹⁴ Buna göre dilin söz varlığı içerisinde anlamlı olup dil kurallarına aykırı olmayan dil sapmaları, edebî kaygı taşıyorsa ‘udûl olarak adlandırılabilir.¹⁵ Bu doğrultuda çalışmamız şiiir zaruretlerinin edebî üstünlük taşımasını yani ‘udûl niteliği kazanması için gerekli şartların tespit edilmesini konu edinmektedir.

⁷ Detaylı bilgi için bk. Özcan Başkan, *Bildirişim: İnsan Dili ve Ötesi* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1988), 383-384; Erdoğan Kul, “Şiiir Dilinde Sapmalar ve Bir Uygulama”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 3/3 (2008), 374.

⁸ Krş. Doğan Aksan, *Şiiir Dili ve Türk Şiiir Dili: Dilbilim Açısından Bakış* (Ankara: Engin Yayınevi, 1995), 166.

⁹ Temmâm Hasan, *el-Beyân fî ravâi’u’l- Kurân* (Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub, 1993), 346; Hasan el-‘Ukaylî, *el-‘Câzu’l-Kurânî fî uslûbi’l-‘udûl ‘anî’n-nizâmî’t-terkîbî en-naḥvî ve’l-belâğî* (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009), 51.

¹⁰ Abdulhamîd el-Hindâvî, *el-‘Câzu’ş-şarfî fî’l-Kurânî’l-Kerîm: dirâse nazariyye taḥbîkiyye* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Aşriyye, 2002), 142.

¹¹ Bk. Mehmet Faruk Toprak, “Zarûrât-ı Şîriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/139. Ayrıca ittirâd, şâz ve zarûret arasındaki fark için bk. Ebü’l-Me’ali Cemalüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Alûsî, *ed-Ḍarâir ve mâ yesûgu li’ş-şâ’ir dûne’n-nâsır* (Mısır: el-Matba’atü’s-Selâfiyye, 1341/1923), 35-38.

¹² Murat Tala, *Sarf Ve Nahiv Açısından Kur’an’da ‘Udûl* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 9. ‘Udûlün amaçları için bk. Tala, *Kur’an’da ‘Udûl*, 26-35.

¹³ Benzer bir yaklaşım için bk. Tala, *Kur’an’da ‘Udûl*, 69.

¹⁴ Tala, *Kur’an’da ‘Udûl*, 66.

¹⁵ Yerleşik dil kurallarının dışına çıktığı dil sapmalarındaki edebî kaygının amaçları için bk. Tala, *Kur’an’da ‘Udûl*, 69.

Şairin duygu ve düşüncelerini daha rahat ifade etmesine imkân veren dil sapmalarının, dilin standart yapısını bozması için bazı ölçütlerin bulunması gerekir. Bu yüzden şiir zaruretlerini inceleyen eserlerde, ölçünlü dile aykırı kullanımlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede şiir zaruretlerinin sayısı ve konuyla ilgili kriterler -gramer ve dil malzemesinin doğruluğunu tespit etme hususunda kendisiyle istişhâd edildiğinden- kudemâ şiiri esas alınarak belirlenmiştir. Kudemâ ile aşağıdaki tasnifte yer alan ilk üç öge kastedilir.

1. Câhiliyyûn: İmruu'l-Kays b. Hıcr (öl. 540 dolayları) gibi İslamiyet'ten önce yaşamış şairlerdir.
2. Muḥaḍramûn/müteḳaddimûn: Hayatlarının bir kısmını Cahiliye, bir kısmını ise İslâmî dönemde geçirmiş şairlerdir.
3. İslâmiyyûn: İslâmî dönemin başlarından aşağı yukarı Emevîler devrinin (661-750) sonuna kadar uzanan dönemde yaşamış şairlerdir.
4. Müvelledûn/muḥdeşûn: Yukarıda zikredilen 3 tabakadan sonra gelen şairlerdir. Yeni şairler anlamına gelen muḥdeşlerin, Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783) ile başladığı kabul edilir.¹⁶

Ḳudemâ olarak adlandırılan ilk üç grubun dil kullanımı; kelime, gramer ve dil sapmalarının tespiti konusunda esas kabul edilmiş ve bunların tasarrufları geçerli sayılmıştır. Bundan dolayı kudemânın yapmadığı dil sapmalarını sonraki dönem şairlerinin yapması caiz görülmemiş ve dil sapmaları bu dönemde yaşayan şairlere göre belirlenmiştir.¹⁷

Bahsi geçen ilk üç tabaka esas alınarak tespit edilen şiir zaruretlerinin sayısı ihtilafı olmakla beraber Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) nisbet edilen aşağıdaki beyitlere göre yaygın kullanılan zarureterler on tanedir: [el-Basît]

قَطَعَ وَوَصَلَ وَتَخَفِيفٌ وَتَشْدِيدٌ

ضُرُورَةٌ الشَّبَعِ عَشْرٌ عَدَّ جُمَلَتَهَا

وَمَنْعٌ صَرَفٌ وَصَرَفٌ تَمَّ تَعْدِيدٌ

مَدٌّ وَقَصْرٌ وَإِسْكَانٌ وَتَحْرِيكٌ

Şiir zaruretlerinin sayısı on tanedir: [Vaşıl hemzesini] kat', [kat' hemzesini] vaşıl yapmak, [şeddeli harfi] sâkin, [sâkin harfi] şeddeli yapmak;

[Maḳşûr kelimeyi] memdûd, [memdûd lafzı] maḳşûr yapmak; [harekeli harfi] sâkin, [sâkin harfi] harekeli yapmak; [Munşarîf ismi] gayri munşarîf, [gayri munşarîf ismi] ise munşarîf yapmak.¹⁸

Yukarıda zikredilen dil sapmalarının bütünüyle ölçünlü dil kurallarına aykırı olmadığını dikkate alan edebiyat tenkitçileri, şiir zaruretlerini güzel ve çirkin olarak ikiye ayırır.¹⁹ Bu çerçevede -ileride ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere- dil kurallarına açıkça aykırı olan zarureterler, fasih sayılmadığından edebî malzemenin ustaca kullanıldığı, anlam ve biçim yönünden standart dil yapılarından daha etkileyici olan üst dili temsil etmez. Daha açık bir ifadeyle dil sapmasının edebî açıdan üst bir dili temsil etmesi için şairin tasarrufunun feşâhata aykırı olmaması yani bir yönüyle dil kurallarına uyması gerekir.

Dil sapmalarının makbul olup olmadığı konusunda edebiyat tenkitçileri ihtilaf etmiştir. Bunları zaruret olarak nitelendirenler ileride açıklanacağı üzere ilgili beyitlerdeki dil sapmalarını lehçe farklılığı ve tevehhüm gibi sebeplerle izah etmeye çalışırken bunların hata olduğunu öne sürenler, şairin bu tür tasarruflarını *laḥn* olarak adlandırır.

Eski Arap şairlerinin dil malzemesini kullanırken hata edip etmediği, yanlış olan bir kullanımın edebî açıdan üstün olması mümkün olmadığından konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle ilk olarak dil sapmalarının doğruluğu konusu incelenecek, peşi sıra ise

¹⁶ Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir el-Bağdâdî, *Ḥizânetü'l-edebe ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hıncî, 1997), 1/5-6.

¹⁷ Alûsî, *ed-Ḍarâir*, 9.

¹⁸ Alûsî, *ed-Ḍarâir*, 25.

¹⁹ Alûsî, *ed-Ḍarâir*, 20-23.

bunların diğer metinlerden üstün olup olmadıkları sorgulanacaktır. Fakat öncesinde konumuzla alakalı yapılan çalışmalara yer verilecektir. Bu bağlamda Ebü'l-Hasen el-Cürcânî ve İbn Sinân el-Ĥafâcî (öl. 466/1073), şiir zaruretlerini, edebî yetkinliğin tezahürü olarak görmemiş ve bunların lahn olduğunu iddia etmiştir.²⁰ Sonraki dönem edebiyat münekkitleti ise -ileride görüleceği üzere- çoğunlukla önceki şairlerin yanlış kullarımlarını, zorlama yorumlarla açıklamıştır. Fakat bu çalışmalar dil sapmalarının edebî açıdan nasıl üstünlük ifade ettiği üzerinde durmamıştır. Benzer şekilde Aksan, dil sapmalarının ses ve mana yönünden daha etkili olduğunu;²¹ Uğur, bu tür tasarrufların şiire özgü olup şiir dilini zenginleştirdiğini;²² Harmancı ise dil sapmalarının, normal yollarla ifade edilemeyecek bir derinliğe sahip olduğunu²³ öne sürmüş fakat hangi dil sapmalarının, doğru ve normal dilden daha etkili olduğu üzerinde durmamıştır. Ayrıca bu çalışmalarda dil sapmalarının edebî açıdan üstünlüğünün, mensur metinlerde geçerli olup olmadığı tartışılmamıştır.

1. Dil Sapmalarının Doğruluğu Hakkındaki Görüş Ayrılığı

Dil sapmalarının doğruluğu hakkındaki görüş ayrılığı, temelde ihticâc döneminde yaşayan Arapların dili yanlış kullanıp kullanmadığı ile ilgilidir. Çünkü bu dönemde yaşayan bir Arapın sözü, dil verilerinin doğruluğunu tespit etme hususunda ölçüt olabiliyorsa Arap bir şairin şiiri de delil olabilir. Hatta bir şairin, dil ve edebiyatla daha ilgili olduğu düşünülürken onun beyitlerini delil olarak kullanmak evlâ olmalıdır. İhticâc döneminde yaşayan Arapların dili doğru kullanıp kullanmadığı hususunda temelde iki görüş vardır:

1. Henüz farklı kültür ve coğrafyalarla tanışmamış ve yabancı dillerden etkilenmemiş Araplar, dil malzemesini kullanırken hata etmezler. Hatta bir dil verisini yanlış kullanmak için çaba gösterse bile bunu başaramazlar. Nitekim Harun Reşid'in (öl. 193/809) huzurunda Sıbeveyhi (öl. 180/796) ve Kisâî (öl. 189/805) arasındaki bir tartışmada Sıbeveyhi, Harun Reşid'in vezirine "Araplara [bu lafzı telaffuz etmelerini] emret, konuşsunlar. Onların dilleri bu yanlış yapmaya güç yetiremez." demiştir.²⁴ İbn Hişam el-Ensârî (öl. 761/1360)²⁵ ve Abdülkadir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) bu görüşün doğru olduğunu öne sürmüştür.²⁶

2. Dil verilerinin doğru kullanımı konusunda bedevî Araplar da dâhil olmak üzere hiç kimse masum değildir. Buna göre şairler de hata edebilir. Bu durumda bir şairin, şiir zarureti adı altında dil verilerini yanlış kullanması kabul edilebilir bir gerekçe değildir. Nitekim Ebü'l-Hasen el-Cürcânî, İbn Fâris (öl. 395/1004), Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) ve İbn Sinân el-Ĥafâcî şiir zaruretlerini, dilin yanlış kullanımı için geçerli bir sebep olarak görmeyip hata olarak nitelendirmiştir.²⁷ Söz gelimi İbn Sinân el-Ĥafâcî, şairlerin, gramer kurallarına aykırı davranmasının yanlış olduğunu belirtip şairin eski ya da yeni olmasını dikkate almaksızın dil sapmalarının *lahn* olduğunu söylemiştir.²⁸

Şairlerin, hatalı dil kullanımına yer verebileceğini öne sürenlere göre ölçünlü dile aykırı dil sapmaları yanlış olduğundan bunları, çeşitli zorlamalarla açıklamaya gerek yoktur. Fakat birinci gruba yani şairlerin hatadan masum olduğunu söyleyenlere göre, zikredilen lahn

²⁰ Mehmet Faruk Toprak, "Zarûrât-ı Şi'riyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/139.

²¹ Aksan, *Şiir Dili*, 166.

²² Nizamettin Uğur, *Edebiyatın Gizi Şiirin Dili* (Ankara: Kanguru Yayınları, 2007), 39.

²³ Abdullah Harmancı, "Cemal Süreya Şiirinde Dil Sapmaları", *Turkish Studies* 8/4 (2013), 913.

²⁴ Bağdâdî, *Ĥizânetü'l-edeb*, 10/315.

²⁵ Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvî, *Muğni'l-Jebb 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Abdülâtil Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Şekâfe ve'l-Funûn, 1421), 4/55-56.

²⁶ Bağdâdî, *Ĥizânetü'l-edeb*, 4/461, 11/458.

²⁷ Toprak, "Zarûrât-ı Şi'riyye", 44/139.

²⁸ Toprak, "Zarûrât-ı Şi'riyye", 44/139.

900 | Mehdi Cengiz. Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi...

örnekleri lehçe farklarına, şiir zaruretine, beytin farklı varyantlarına ya da tevehhüme hamledilmektedir. Bu çerçevede şairin aşağıdaki beyitte ötre olması gereken أَشْرَبَ fiilini neden meczûm yaptığını incelemek uygun olacaktır. [es-Ser'î]

أَشْرَبَ مِنَ اللَّهِ وَلَا وَاعِلَ

فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ عُثَيْرَ مُسْتَحَقِّبِ

*Allah günah yazmadan içiyorum bugün, davetsiz misafir de olmadan.*²⁹

Şair yukarıdaki ilk mısradaki fiilin cezm olmasını gerektiren herhangi bir şey olmamasına rağmen أَشْرَبَ kelimesini cezm eder. Şairlerin lahn yaptığını kabul etmeyen bazı edebiyat tenkitçileri, ölçünlü dil kurallarına aykırı olan bu kullanımı açıklamak için çeşitli yorumlar yapmıştır. Mesela İbn Cinnî (öl. 392/1002) yukarıdaki dil sapmasını Temîm kabilesinin lehçesiyle ilişkilendirip açıklamaya çalışırken³⁰ Ebü'l-Hasen el-Ahfeş (öl. 215/830 [?]), bu kullanımı rivâyet farklılığıyla izah eder. Ona göre mezkûr kelimenin başına ف harfinin dâhil olduğu وَالْيَوْمَ أَشْرَبَ (bugün içiyorum) ve bu kelimenin yerine başka bir lafzın getirildiği فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ (bugün bana içki dağıtılıyor) nakli, yukarıda zikredilen rivayetten daha güzeldir.³¹ Şairlerin lahn yapabileceğini kabul edenlere göre ise bu kelime yanlış kullanılmış olup bunu açıklamak için yapılan yorumlar da zorlamadır.³²

Şairlerin yaptığı dil sapmalarına Ferezdak'ın (ö. 114/732) aşağıdaki beytinde geçen مُجَلَّفٌ (çok az kalan şey) lafzı da örnek verilebilir. [et-Tavîl]

مِنْ أَمْوَالِ إِلَّا مُسْحَقًا أَوْ مُجَلَّفًا

وَعُضُّ زَمَانٍ يَا أَيُّهَا مَرْوَانَ لَمْ يَدْعُ

*Ey İbn Mervân! Zamanın sıkıntıları mal yokluğundan ya da az bir maldan başka bir şey bırakmadı.*³³

Yukarıdaki beyitte مُسْحَقًا kelimesi üzerine atıf yapıldığından mansûb olması gereken مُجَلَّفٌ (çok az kalan şey) lafzı, dammeli olarak kullanılmıştır. Bu durumu açıklamak için مُجَلَّفٌ lafzının, mübtedanın haberi ya da haberi mahzûf bir mübteda olduğu söylenmiştir. Ayrıca bu kelimenin, muzmer bir fiilin faili olabileceği de öne sürülmüştür ki buna göre cümlenin takdiri لَمْ يَدْعُ مُجَلَّفٌ (az bir şey bırakmadı) şeklindedir.³⁴ Bu tür yorumları zorlama olarak değerlendiren İbn Kuteybe (ö. 276/889), nahivcilerin مُجَلَّفٌ kelimesinin neden ötre olduğunu açıklamak için kendilerini yorduklarını fakat ikna edici bir şey söylemediklerini iddia eder. Ona göre yapılan bu tür açıklamaların çoğu aldatma ve göz boyamadır.³⁵

2. Dil Sapmaları Edebî Açından Üstünlük İfade Eder Mi?

Dil sapmalarının edebî açıdan daha üst bir dili temsil etmesi, sapmanın yol açtığı fesahat ihlalinin derecesi ve standart cümle yapısı ile sapmanın olduğu ifade arasındaki anlam ve biçim farkı ile alakalıdır. Yani bir dil sapması, hiçbir vecihle dil kurallarına uymuyor ve şiire anlam ya da biçim yönünden bir şey katmıyorsa edebî açıdan daha üst bir dili temsil etmez. Fakat ilgili sapma bir yönüyle dil kurallarına uyuyor ve standart cümlede olmayan yeni bir

²⁹ Ebü Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâriş 'Âkîlü'l-Mürâr İmruülkays b. Hucr, *Divânu İmruülkays*, nşr. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004), 141.

³⁰ Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevşîlî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâa ve'l-îdâhi 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâşif vd. (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994), 1/15, 110.

³¹ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 8/352.

³² Ebü'l-Hasen Kâdî Ali b. Abdilazîz b. Hasen el-Cürcânî, *el-Veşâta beyne'l-Mütenebbi ve huşûmih*, thk. Muhammed Ebü'l-Fağl İbrâhim-Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/365.

³³ Ebü Firâs Hemmâm b. Galib Ferezdak, *Divânü'l-Ferezdak*, thk. Ali Fâ'ûr (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407/1987), 386.

³⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Qarâfî, *Nefâisü'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 3/1075-1076.

³⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve'ş-şu'arâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423-2003), 1/89-90.

anlamı ifade ediyorsa üst bir dili temsil eder. Bu bağlamda Ebu'n-Necm el-İclî'nin (öl. 125/743'ten önce) aşağıdaki beyti temsil gücü yüksek bir örnektir. [es-Serî']

عَلَيْ ذُنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمَّ الْخَيْرِ تَدَّعِي

*Ümmülhiyâr beni itham ediyor, hiçbirini benim işlemediğim suçlarla.*³⁶

Şair yukarıdaki beyitte herhangi bir zaruret olmamasına rağmen ذُنْبًا lafzını te'kid ettiği için fetha (üstün) olması gereken كُلَّهُ kelimesini damme (ötre) yapmıştır. Yani Ebü'n-Necm el-İclî, şiirin veznini korumak için yaygın gramer kurallarına aykırı davranmıştır.³⁷ Bu sapmanın anlam açısından şiire bir şey kazandırmadığını söyleyen edebiyatçıların aksine Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078-79), yukarıdaki beyti tenkit edenlerin anlam ile ilgili önemli bir noktayı gözden kaçırdığını iddia eder. Çünkü ona göre ilgili kelimenin üstün ve ötre olması durumunda cümlenin manası değişmektedir. Yani كُلَّهُ kelimesindeki lâm harfi fetha okunduğunda şairin bütün suçları işlemediği (selbu'l-'umûm); dammeli okunduğunda ise hiçbir suç işlemediği ('umûmu's-selb) anlaşılmalıdır. Şair, bu mısralarda Ümmülhiyâr'ın itham ettiği hiç bir suçlamayı kabul etmediğinden كُلَّهُ kelimesinin lâm harfini damme yapmıştır.³⁸ Görüldüğü gibi şair, yaygın gramer kurallarına aykırı şekilde bu kelimeyi ötre yapmış ve böylece standart cümlenin ifade etmediği yeni bir anlam ortaya koymuştur. Ayrıca şairin tasarrufu yaygın dil kurallarına tamamen aykırı olmayıp bir yönüyle de uygundur. Şöyle ki her ne kadar Sîbeveyhi (öl. 180/796) zayıf görse de كُلَّهُ lafzı mübteda, لَمْ أَصْنَعْ cümlesi ise bu lafzın haberidir. Haberde bulunması gereken 'âid zamir ise mahzûf olup cümlenin takdiri كَلَّمَهُ لَمْ أَصْنَعْ şeklindedir.³⁹

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere bir dil sapması, yaygın dil kurallarına aykırı olsa da bir yönüyle dil kuralları içerisinde anlam kazanıyor ve standart cümle yapısında olmayan bir manayı ifade ediyorsa üst bir dili temsil eder. Bu şartları sağlayan dil sapmalarının, sadece manzum eserlerde değil, mensur yapıtlarda da edebî açıdan üstünlük bildirdiği vurgulanmalıdır. Zira daha önce geçtiği üzere dil sapmaları, şiire has olmadığından mensur eserlerde de görülmektedir. Nitekim aşağıdaki âyette, *es-Şâbiûn* şeklinde zikredilen dil sapması/'udûl, standart ifadede olmayan anlamsal bir derinliği temsil etmektedir.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

*"Şüphesiz inananlar (müslümanlar) ile Yahudiler, Sabîiler ve Hıristiyanlardan (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır" (diye hükmedilmiştir.)"*⁴⁰

Âyette geçen *es-Şâbiûn* lafzı, raf alameti olan vâv harfi ile okunmuştur. Hâlbuki bu kelime *inne* sebebiyle mahallen mansûb olan *ellezîne* lafzına atfedilmiştir. Bu durumda ise *es-Şâbiûn* lafzının, mansûb olması, yani eril çoğullarda naşb alameti olan yâ ile kullanılması gerekirdi. Bu sebeple ilgili âyette yaygın dil kurallarına aykırı bir kullanım, yani bir dil sapması söz konusudur. Fakat bu kullanım edebî kaygılardan hareketle Arap diline uygun şekilde gerçekleştirildiğinden hata olmayıp daha üst bir dili temsil etmektedir. Şöyle ki bu ifade yaygın ölçünlü dile uygun olarak *es-Şâbiûn* şeklinde kullanılsaydı âyetin manası şöyle olurdu: "İman edenler, Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı işler yapan Yahudilere, Sâbiilere ve Hıristiyanlara korku yoktur ve onlar üzülecek de değildir." Fakat yaygın dil kurallarına aykırı olarak

³⁶ Ebü'n-Necm Fağl b. Kudâme b. Abdillâh b. Hâriş el-İclî, *Divânu Ebi'n-Necm el-İclî* (Dımaşk: Matbu'atu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2006), 256.

³⁷ Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevşilî İbn Cinnî, *el-Haşâiş* (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, ts.), 3/63.

³⁸ Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Matba'atü'l-medeni, 1413), 1/278.

³⁹ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârişî Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-İncî, 1408), 1/85.

⁴⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Mâide 5/69.

902 | Mehdi Cengiz. Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi...

kullanılan *es-Şâbiûn* lafzı, haberi hafzedilmiş mübtedadır. Buna göre cümlenin takdiri *وَالصَّابِئُونَ كَذَلِكَ* (Sâbiîler de böyledir) şeklindedir. Sâbiîlerin diğer dini topluluklardan farklı zikredilmesinin sebebi, Sâbiîlerin, Yahudi ve Hristiyanlara nispetle İslam dininden daha uzak olmalarıdır. Çünkü Yahudilik ve Hristiyanlık semâvî kaynaklı iken Sâbiîlik böyle değildir. Buna göre yukarıdaki âyetle "İslam dininden daha uzak olmalarına rağmen Sâbiîler dahi Allah'a inanır ve salih amel işlerse onlar da affedilir ve onlara da korku yoktur" anlamı kastedilmektedir.⁴¹

Yukarıda zikredilen mananın elde edilebilmesi için yaygın dil kurallarına aykırı olarak te'hir niyetiyle, *es-Şâbiûn* lafzının haberi hafzedilmiştir. Bu kullanım Arap dili açısından hatalı olmayıp yaygın ölçünlü dil kurallarının ifade etmediği bir manayı muhataba ulaştırma kaygısı taşıdığından feşâhati bozmaz, dolayısıyla da yanlış olarak değerlendirilemez. Bu kullanımın yaygın olmamakla birlikte Arap diline aykırı olmadığı, benzer tasarrufların istişhâd dönemi Arap şiirinde var olduğu gösterilerek ispat edilebilir. Bu bağlamda şair el-Burcumî'nin [Dâbi' b. el- Hâriş] (öl. 30/650) Medine'de hapisteyken söylediği aşağıdaki beyit kayda değerdir: [et-Tavîl]

مَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ
فَأَتَى وَقِيَارَ بِهَا لَعْرِبٍ

*Kimin evi ve eşyaları Medine'de ise ben orada değilim, [atım] Gayyâr da öyle.*⁴²

Bu beyitte *عَرِبٌ* kelimesi mübteda değil, haberdir. Çünkü bu kelimenin başında bulunan lââm-ı ibtidâ, mübtedaya dâhil olmaz. O halde cümlenin takdiri *كَيْفَ أَتَى بِهَا لَعْرِبٌ وَكَيْفَ كَذَلِكَ* şeklindedir. Burada *كَيْفَ* lafzının mübtedâ olup haberinin gizli olmasının yani yaygın dil kurallarının dışına çıkılmasının nedeni, duygu ve düşüncesi olmamasına rağmen Gayyâr adlı atın bile kendini bu yerde garip hissetmesidir.

Bişr b. Ebî Hâzim'in (öl. 22/597?) aşağıdaki beytinde geçen *entum* lafzı da yaygın dil kurallarına aykırı şekilde kullanılmıştır. [el-Vâfir]

وَأَلَّا فَاَعْمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ
يُغَاةَ مَا حَبِينَا فِي شَقَايَ

*Ve ancak bilin ki biz ayrılıkta olduğumuz süre zarfında size düşmanınız. Siz de bize karşı böylesiniz.*⁴³

Bu beyitte geçen *entum* kelimesi yaygın dil kurallarına göre *enne*'nin ismi üzerine atuf yapılmalıdır. Fakat şair bu kuralı terk edip bunun yerine haberin takdir edilmesi yolunu tercih etmiştir. Buna göre cümlenin manası "Bilin ki biz ve siz ayrılıkta olduğumuz süre zarfında birbirimize düşmanınız" değil, "Bilin ki biz ayrılıkta olduğumuz süre zarfında size düşmanınız. Siz de bu konuda bizden geri kalmazsınız" şeklinde olmaktadır.

Yaygın dil kurallarına aykırı olmakla beraber ölçünlü dil kuralları ile çelişmeyen kullanımlar, edebî kaygılar taşımak şartıyla bir yanlışı değil, daha üst bir dili temsil ettiğinden dil sapmalarının, üst bir dili temsil edip etmediği konusunda belirleyici olan unsur, ilgili kullanımın ölçünlü dil ile uygunluğudur. Bu çerçeveden bakıldığında dil sapmalarının, belâgat kitaplarında ölçünlü dile aykırı olmayı anlatan kıyâsa muhâlefet ve te'lîf zaafı ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Bir kelimenin ya da cümlenin, standart dil kurallarına aykırı olması şeklinde tanımlanan kıyâsa muhâlefete, Ebu'n-Necm el-'İclî'nin aşağıdaki beytinde geçen *الأَجَلُّ* lafzı örnek verilebilir. [er-Recez]

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلُّ
أَلْوَاسِعِ الْفَضْلِ الْوَهَّابِ الْمَجْرُلِ

⁴¹ Ebü'l-Abbas Şehâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (*Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râdî*) (Beirut: Dâru Şâdir, ts.), 2/329; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebir)* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 12/402.

⁴² Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, 1/75.

⁴³ Bişr b. Ebî Hâzim, *Dîvânü Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî*, takdîm ve şerh: Mecîd Tarâd (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415), 116.

*Hamd yüce ve ulu olan Allah'a mahsustur. Onun fazl-u keremi büyüktür, çok ihsan eder ve bol bol verir.*⁴⁴

Ölçünlü gramer kurallarına göre الأَجَلُّ kelimesindeki iki lâm harfi, birbirine idgâm edilmiştir. Fakat şair bunu yapmak yerine dil sapması yolunu tercih etmiştir. Bu yüzden de yukarıdaki dil sapması üst bir dil kullanımını temsil etmemektedir. Nitekim Desûkî (öl. 1230/1815) böyle bir kullanımın ancak şiir zarureti sebebiyle caiz olduğunu fakat bunun, ilgili kelimeyi fasih kıldığını belirtmiştir.⁴⁵

Zü'l-hirak et-Tuhavî'nin aşağıdaki beytinde geçen أَلْبَجْدُ lafzı da kıyasa muhâlefete örnek olarak zikredilebilir: [et-Tavîl]

يَقُولُ الْخَنَّا وَأَبْعَضُ الْعُجْمِ نَاطِقًا أَلَى رَبِّيَا صَوْتِ الْجَمَارِ أَلْبَجْدُ

[O adam] kötü konuşur, konuşamayanlar arasında Rabbimizin en sevmediği, kulağı kesik eşektir.⁴⁶

Bu beyitte muğârî' fiil olan أَلْبَجْدُ'nun başına lâm-ı ta'rîf dâhil olmuştur. Hâlbuki lâm-ı ta'rîf, fiillerin başına dâhil olmaz. İbn Hişâm (öl. 761/1360) fiil-i müzârinin, ism-i mef'ûle benzediğini, bundan dolayı ism-i mevşûl olan harf-i ta'rîfin, fiil-i muğârî'e eklendiğini ve bu durumun şîre has olduğunu söyler.⁴⁷ Fakat Zeccâcî (öl. 337/949) bu tür kullanımların yanlış olup bunlardan uzak durulması gerektiğini ifade eder.⁴⁸ Benzer şekilde İbn Serrâc (öl. 316/929) da bu kullanımın kıyasa ve isti'mâle aykırı olduğunu belirtir.⁴⁹ Bazıları ise bu kelime bir zaruret olmadığını, çünkü harf-i ta'rîfsiz de beytin vezninin tamamlanacağını, üstelik şairin aynı anlama gelen أَلْمُتَّقِنُ lafzını tercih edebilecekken bunu yapmadığını öne sürmüştür.⁵⁰

Te'lif zaafî ise cümlelerin öğelerinin ölçünlü dil kurallarına, başka bir ifadeyle nahiv bilgisine aykırı olarak bir araya getirildiği feşâhat ihlalidir.⁵¹ Te'lif zaafına Hâssân b. Şâbit'in (öl. 60/680 [?]) aşağıdaki beyti örnek verilebilir: [et-Tavîl]

وَأُوْنُ أَنْ مَجْدًا أَخْلَدَ الدَّهْرَ وَاحِدًا مِنْ النَّاسِ أَبْقَى مَجْدُهُ الدَّهْرَ مُطْعِمًا

Şerefli olmak bir kişiyi baki kılsaydı Mut'im'i [b. 'Adiyy] (ö. 2/623) şerefli baki kıları.⁵²

Bu beyitte مَجْدُ kelimesindeki zamir, lafzen ve rütbeten müteahhir olan Mut'im lafzına râcî'dir. Bu tür bir kullanım ise Arap dili kurallarına aykırıdır.⁵³

Antera b. Şeddâd'ın aşağıdaki beyti, kıyasa muhalif olması çerçevesinde dil sapmalarının, edebî bir kaygıdan meydana gelmesine örnek verilebilir. [el-Kâmil]

فِيهَا اثْنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ حَلْوِيَّةً سُودًا كَخَافِيَةِ الْعَرَابِ الْأَسْحَمِ

⁴⁴ 'İclî, *Dîvânu Ebi'n-Necm el-İclî*, 337-338.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtaşari's-Şa'd* (Mısır: el-Matba'atü'l-Âmira, ts.), 1/71.

⁴⁶ Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilil-hilâf*, 1/122.

⁴⁷ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-İlebb*, 1/314.

⁴⁸ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-lâmât*, thk. Mâzin Mübarek (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), 53-54.

⁴⁹ Ebü Bekr Muhammed b. Seri b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-naḥv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/57.

⁵⁰ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/31.

⁵¹ Şa'düddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Muhtaşari's-Şa'd* (*Şerḥu Telḥîşi Kitâbi Miftâhi'l-ülüm*), thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1889), 25.

⁵² Ebü'l-Velîd el-Münzir el-Hazrecî el-Enşârî Hâssân b. Şâbit, *Dîvânu Hâssân b. Şâbit*, şerh ve takdim: 'Abda Muhannâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 235.

⁵³ Ebü Ubeydillâh Muhammed b. 'Imrân b. Musa el-Merzûbânî, *el-Muveşşah fî meâhizil-'ulemâ 'ale's-şu'arâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 77; Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî el-'Aynî, *el-Maḳâşidü'n-naḥviyye fî şerḥi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn Sevved (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/239.

Orada kırk iki sağmal deve vardır, kara karganın kanadı gibi siyah (develer).⁵⁴

Yukarıdaki beyitte yerleşik dil kurallarına aykırı olarak müfred müennes olan *حَلْوِيَّة* kelimesine, *سوداً* lafzı sıfat yapılmıştır. Şair, bu beyitte standart dil kullanımına muhalif olan *سوداً* tercihi ile kırk iki sayısına vurgu yapmakta, dolayısıyla da mezkûr isim, *حَلْوِيَّة* lafzının değil, cümlede ifade edilen anlamın sıfatı olmaktadır.⁵⁵

Bir ifadenin fasih olmasının şartlarından olan kıyâsa muhâlefetin ve te'lif zaafının bulunmaması yani bir ifadenin standart dil kurallarına aykırı olmaması, dil sapmalarının üst bir dil kullanımını temsil edip etmediği noktasında temel taşı mesabesinde. Çünkü ölçünlü dil kurallarına aykırı olan bu feşâhat ihlallerinin, üst bir dil kullanımının temsili olduğu varsayılırsa lehçe farkları ya da tevehhüm gibi yorum metotları devreye girmeli, aksi durumda ise ilgili dil sapmasının hata olduğu söylenmelidir. Mesela daha öce zikri geçen *يُجَدِّعُ* fiiline harf-i ta'rîfin dâhil olduğu *يُجَدِّعُ* şeklindeki kullanım, hata olarak nitelendirilirse herhangi bir açıklama yapmaksızın bunun lahn olduğu söylenmeli, şiir zarureti olduğu kabul edildiğinde ise ilgili kullanımın sebebi açıklanmalıdır. Bundan dolayı fiil-i muğârî'in başına harf-i ta'rîfin dâhil olduğu bu kullanıma şiir zarureti diyenler, bu tasarrufu harf-i ta'rîfin, ism-i fâ'il gibi sıfatların başına gelmesiyle açıklamaya çalışır. Söz gelimi ism-i fâ'il olan *القائم* sıfatının başındaki harf-i ta'rîf, *الذي* anlamında olup sözün takdiri *الذي يَقُومُ* şeklindedir. Buna göre fiil olan *سِلا* cümlesi, aslı itibarıyla harf-i ta'rîften sonra gelmiştir. Daha açık bir ifadeyle ism-i fâ'ilin başındaki harf-i ta'rîf, ism-i mevşûl manasında olup ism-i mevşûldan sonra gelen *سِلا* cümlesi de fiil olabileceğinden *يُجَدِّعُ* denilebilmektedir.⁵⁶ Bu kullanım onaylandığında bir beytin veznini korumak için şair, elif-lâm takısını fiil-i muğârî'in başına dâhil edebilir.

Kısaca dil sapmalarının daha üst bir dili temsil etmesi için bu zaruretlerin ölçünlü dil kuralları ile açıklanabilir olması, yani bir takım zorlama yorumlamalara ihtiyaç duyulmaması ve muhatabin duygu ve düşüncelerinde uyandırdığı etkinin yaygın standart dil kullanımından daha etkili olması gerekir. Aksi takdirde şairin yaptığı tasarruf, anlamsız ve yersiz olacağı gibi ilgili dil sapması da şairin kusuru olarak kabul edilir. Çünkü şair, dil sapması olan kelime yerine vezne uygun başka bir lafız seçebilir ya da bu kelimenin yerini değiştirebilirdi. Nitekim İbn Mâlik yukarıda zikredilen *يُجَدِّعُ* dil sapmasının bir zaruret olmadığını söylemiştir. Çünkü şair sapmaya yer vermeksizin *إلى ربنا صوت الجمار يُجَدِّعُ* da diyebilirdi.⁵⁷

Yukarıda yapılan açıklamalardan hareketle dil sapmasının daha üst bir dili temsil etmesi hakkında şunlar söylenebilir: Dil sapması ya yaygın dil kurallarına aykırıdır ya da değildir. Dil sapması yaygın dil kurallarına aykırı değil ve bu tasarrufu yapan şair de kadim Arap şairleri arasındaysa ilgili şiir ile istişâd edilir, fakat şair muhdes ise ihticâc edilmez. Dil sapmasının yaygın dil kurallarına aykırı olması durumunda ise bu kullanım çok kullanılmamakla beraber ya dil kuralları içerisinde anlamlıdır ya da değildir. Eğer bu kullanım dil kurallarına aykırı ise şairin tasarrufu, şiir zarureti kabul edenlere göre zaruret; etmeyenlere göre ise yanlıştır. Dil sapması, dil kuralları içerisinde anlamlı ise bu durumda dil sapması ya muhatabin duygu ve düşüncesini ifade etme konusunda yaygın standart dilden daha etkilidir ya da değildir. Dil sapması, standart dilden daha etkili ise bu kullanım üst bir dili temsil eder. Aksi takdirde yani dil sapmasının, standart dilden etkili olmaması durumunda ise ilgili tasarruf, üst bir dili temsil etmez ve yanlıştır olarak nitelendirilir.

Sonuç

Dil sapmaları şairin ya da yazarın, yapıtını oluştururken yaygın dil kurallarına muhalefet etmesi sonucunda oluşur. Belirli kurallara bağlı olarak kendini ifade etmesi için şaire

⁵⁴ Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâtî's-seb'*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1423/2002), 248.

⁵⁵ Tala, *Kur'an'da 'Udûl*, 38.

⁵⁶ Karâfî, *Nefâisü'l-uşûl*, 3/1076.

⁵⁷ İbn Mâlik, *Şerhu Teshîlî'l-fevâid*, 1/202.

geniş imkânlar sunan dil sapmaları, her zaman şiirin veznini korumak gibi zaruri durumlardan kaynaklanmaz. Bundan dolayı sapmaların sınırının genişlememesi, yani ölçünlü dil kurallarının muhafaza edilebilmesi için -kudemâ şiiri esas alınarak oluşturulan kriterlere göre şiir zaruretlerinin çeşitleri ve sayısı tespit edilmeye çalışılmıştır.

İbn Fâris gibi bazı edebiyat tenkitçileri dil sapmalarının doğru olmadığını ve şairin bundan kaçınması gerektiğini söylemişse de edebiyat geleneği içerisinde şiir zaruretlerinin varlığı kabul görmüş ve şairler eserlerinde dil sapmalarına yer vermekten geri durmamıştır.

Sayıları ihtilafli olmakla birlikte dil sapmaları, şairin bilinçli tasarrufları olduğundan belâğî kaygılarla ya da dilin yanlış kullanımıyla doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden dil sapmaları farklı olma duygusunun, edebî esere yansımış dakik ve zarif bir şekli ya da hatalı bir dil kullanımı olarak değerlendirilebilir. Bunun tespit edilebilmesi için dil sapmasının estetik kaygılardan mı yoksa şairin eksikliğinden mi kaynaklandığı belirlenmelidir. Bu çerçevede yapılması gereken şey, sapmanın dil kurallarına ne derece aykırı olduğunun ortaya konulması ve yaygın kullanımdan daha etkili olup olmadığının araştırılmasıdır.

Arap diline uygun şekilde kullanılmasına rağmen yaygın dil kurallarına aykırı olan ifadeler, edebî kaygılardan kaynaklanıyorsa bunlar diğer metinlerde olmayan bir derinliği temsil eder. Ölçünlü dile hiçbir şekilde uymayan kullanımlar ise yanlış olarak değerlendirildiğinden üstünlük ifade etmez ve bu tür yanlışlar -her ne kadar şiir zarureti adı altında açıklanmaya çalışılmışsa da- bazı edebiyat münekketleri tarafından zorlama yorumlar olarak nitelenir.

Kaynakça

- ‘Abîd b. Ebraş, Ebû Ziyâd el-Esedî. *Dîvânü ‘Abîd b. el-Ebraş*. thk. Eşref Ahmed ‘Adre. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1414/1994.
- Aksan, Doğan. *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili: Dilbilim Açısından Bakış*. Ankara: Engin Yayınevi, 1995.
- Alûsî, Ebû'l-Me‘ali Cemalüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *ed-Darâir ve mâ yesûgu li’s-şâ‘ir dîne’n-nâsir*. Mısır: el-Matba‘atü’s-Selefiyye, 1341/1923.
- ‘Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *el-Makâşidü’n-naḥviyye fi şerḥi şevâhidi şürûhi’l-Elfiyye*. thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn Sevved. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir. *Hizânetü’l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni’l-‘Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 4. Basım, 1417/1997.
- Başkan, Özcan. *Bildirişim :İnsan dili ve ötesi*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1988.
- Bişr b. Ebî Hâzım. *Dîvânü Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî*. thk. Mecîd Tarâd. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1415/1995.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân Abdülkahir. *Delâilü’l-i‘câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. Matba‘atü'l-Medenî, 3. Basım, 1413/1993.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Kâdî Ali b. Abdilazîz b. Hasen. *Veşâta beyne’l-Mütenebbî ve ḥuşûmih*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, ts.
- Desûkî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Arafe. *Hâşiyetü’l-Desûkî ‘alâ Muḥtasari’s-Sa’d*. 2 Cilt. Mısır: el-Matba‘atü’l-‘Âmira, ts.
- Elmali, Hüseyin. “Kaside”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Enbârî, Ebû'l-Berekat Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnşâf fi mesâilil-ḥilâf beyne’n-naḥviyyîn el-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1424/2003.
- Faḥreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Ṭaberistânî. *Mefâtihü’l-gayb (et-Tefsîrül-kebir)*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420/2000.
- Ferezdağ, Ebû Firâs Hemmâm b. Galib. *Dîvânü’l-Ferezdağ*. thk. Ali Fâ‘ûr. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1407/1987.
- Hasan, Temmâm. *el-Beyân fi ravâi’u’l- Kurân*. Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub, 1993.
- Hindâvî, Abdulhamîd. *el-İ‘câzu’s-şarfi fi’l-Kurâni’l-Kerîm: dirâse nazariyye taḥbîkiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 2002.
- Ḥafâcî, Ebû'l-Abbas Şehabüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü’s-Şihâb ‘alâ Tefsîri’l-Beydâvî (İnâyetü’l-Kâdî ve kifâyetü’r-Râdî)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- Harmancı, Abdullah. “Cemal Süreya Şiirinde Dil Sapmaları”. *Turkish Studies* 8/4 (2013), 909-918.
- Ḥassân b. Şâbit, Ebû'l-Velîd el-Münzir el-Ḥazrecî el-Ensârî. *Dîvânü Ḥassân b. Şâbit*. şrh. ‘Abda Muhannâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevşilî. *el-Ḥaşâiş*. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevşilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kırâa ve’l-îdâhi ‘anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kahire: el-Meclisü’l-A‘lâ li’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1415/1995.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullah b. Yusuf. *Muğni’l-lebîb ‘an kütübî’l-e‘ârib*. thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb. Kuveyt: el-Meclisü’l-Vatanî li’s-Şekâfe ve’l-Fünûn, 1421.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi’r ve’s-şu‘ara*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma‘ârif, ts.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Ṭâi el-Endelüsî el-Ceyyân. *Şerḥu Teshîli’l-fevâid*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Maḥtûn. 4 Cilt. Ḥicr li’t-Ṭibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ ve’l-İlân, 1410/1990.

- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Seri b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-naĥv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İclî, Ebü'n-Necm Fağl b. Kudâme b. Abdillâh b. Hâriş. *Dîvânu Ebi'n-Necm el-İclî*. Dımaşk: Matba'atu Mecma'î'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 2006.
- İmruülkays b. Hıcr, Ebû Vehb Hınduc b. Hıcr b. el-Hâriş 'Âkîlü'l-Mürâr. *Dîvânu İmrii'l-kays*. nşr. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1424/2004.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahmân el-Mısrî. *Nefâisü'l-uşûl fi şerhi'l-Maĥşûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Kul, Erdoğan. "Şiir Dilinde Sapmalar Ve Bir Uygulama". *e-Journal of New World Sciences Academy* 3/3 (2008), 373-389.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. 'İmrân b. Musa. *el-Muveşşah fî meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-su'arâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- Mufađđal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs Mufađđal b. Muhammed b. Ya'la. *el-Mufađđaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1361/1942.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârişî. *Kitâbu Sîbeveyh*. thk. Abdüselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hıncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Tala, Murat. *Sarf Ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Teftâzânî, Şa'düddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh. *Muĥtaşarü's-şad (Şerhu Telĥîşi Kitâbi Miftâhi'l-'ulûm)*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1889.
- Toprak, Mehmet Faruk. "Zarûrât-ı Şi'riyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138-140. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Uğur, Nizamettin. *Edebiyatın Gizi Şiirin Dili*. Ankara: Kanguru Yayınları, 2007.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. *Kitâbü'l-lâmât*. thk. Mâzin Mübarek. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1405/1985.
- 'Ukaylî, Hasan. *el-İcâzu'l-Kurânî fî uslûbi'l-'udûl 'ani'n-nizâmi't-terkîbi en-naĥvî ve'l-belâğî*. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 2009.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1423/2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 909-940

المقدمة الطللية في الشعر العربي الإفريقي (غرب إفريقيا أنموذجا)

Afrika Arap Şiirinde Mukaddime Talaliyye (Batı Afrika Örneği)
The Introduction of Ruins of African Arab Poetry (The Example of West Africa)

Mohamadou Aboubacar Maiga

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric
Tokat/ Türkiye
aboubacar.mohamadou@gop.edu.tr orcid.org/0000-0001-7586-2754

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 February/ Şubat 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Cilt / Volume: 25 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 909-940

Atıf / Cite as: Mohamadou Aboubacar Maiga. "غرب إفريقيا (The Introduction of Ruins of African Arab Poetry (The Example of West Africa))".
Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 25/2 (December 2021): 909-940.
<https://doi.org/10.18505/cuid.881410>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Introduction of Ruins of African Arab Poetry (The Example of West Africa)

Abstract: Ancient Arabic poetry was characterized by an artistic phenomenon called standing on the ruins, and it spread strikingly to the point that it became the kiss of the eyes of writers and critics in the fields of Arabic literature. And the Arabic poetry loaned by writers of West Africa, in which the primitive precedents emerged tall. The African poet stood over the ruins of his beloved, the remains of her homes, and wept, evoking memories from this standpoint, this work seeks to monitor the precedents of the tales contained in the poetry of this region by presenting some examples from it and to know its features, manifestations, and meanings in this poetry. And the explanation of the psychological and social reasons that the poets of the region summed up in their emotional experiences, which were reflected in their primitive introductions. The importance of this research is because it is one of the studies that help to know writers of West Africa, and the extent of their interest in Arabic language sciences, especially the art of poetry. It also reveals the extent of their mastery and their ability to compose poetry in Classical Arabic. About the research limits, the study was limited spatially to the West African region (Mali, Guinea, Senegal, Nigeria, and Gambia) and from the time perspective of the poets of the nineteenth century. I have relied in this research on the descriptive-analytical method, which aims to collect poems related to the topic of ruins in West African poetry, and then analyze them by explaining their significance and characteristics. Through the analytical reading of selected models of Arab-African poetry, this study concluded that the poetry of al-Atlal in the West African region has contained many traditional formulas inherited from the beginning of the preludes. Such as "لمن الظعن", "عوجوا", "قفوا", and "لمن الطلول", asking questions about the home, and speaking to it in the manner of calling, saluting, and others. It was found that the poets of the region, in addition to their adherence to the inherited method in the formative form represented in the initiation formulas, began to replace them with formulas of a religious nature such as the initiation with the basmalah and praise of God and then prayer and greetings to His Messenger, before embarking on the heart of the subject. They also replaced standing on ruins with real things that fit their culture and environment, such as standing on shrines and on the sea. They also left mentioning the names mentioned in pre-Islamic Arabic poetry from Suad, Hind, Mayya, Layla, etc., and replaced them with names from the women of their social environment, such as Zainab, Maryam, Eve, and others. Noticeable that the general meanings found in the al-Atlal preludes, such as mentioning standing on the house, or asking about it, or mentioning the name of the owner of the house or someone acting on his behalf, or the place of the house or the time of the parking, or the animals that left its family, or the eternity of rain and wind, or Addressing her, asking her, greeting her, or praying for her, and other different meanings mentioned by critics such as Al-Amidi are all found in West African poetry. Noted through this study that the introductions may differ in terms of the number of poetic verses, but these verses are often few. Poets make it an indispensable prelude, to reach their goals. It is also worth noting that it is not necessary that the poets of the region who sang this type of poetry have lived the experience or left them by their girlfriends, but it is an artistic tradition that has found acceptance among many poets. Evident through the study that these introductions in Arabic poetry from West Africa came to represent a response to the creative need of poets, and a reason to develop their poetic talent. It is a necessary artistic style of the poetic supplies.

Keywords: Arabic Literature, West Africa, Poetry, Introduction, the Ruins.

Afrika Arap Şiirinde Mukaddime Talaliyye (Batı Afrika Örneği)

Öz: Eski Arap şiiri, Atlâl *göç edilen yurt veya sevgiliden geride kalan kalıntıları* olarak adlandırılan sanatsal bir olgu ile belirginleşmiş olup Arap edebiyatı alanlarındaki yazarlar ve eleştirmenlerin ilgisini çekecek kadar çarpıcı bir şekilde yayılmıştır. Bu olgu, Batı Afrika şairleri tarafından yazılan Arap şiirlerde de bariz olmuştur. Zira Afrikalı şair, geçmişte yaşadığı değerli

hatıra ve anıları hatırlatarak ağlayıp sevgilisinin atlâlleri ve onun evlerinin kalıntılarının üzerinde durmuştur. Bu itibarla çalışmam, bu bölgenin şiirinde yer alan emsal kaside mukaddimeleri, örnekler sunarak bu şiirdeki özelliklerini, tezahürlerini ve anlamlarını öğrenmeyi amaçlamaktadır. Aynı şekilde bölge şairlerinin ilkel tanıtımlarına yansıyan duygusal deneyimlerinde özetledikleri psikolojik ve sosyal nedenlerin açıklamaya hedeflemektedir. Bu araştırmanın önemi, Batı Afrika edebiyatçıların tanıtmaya yardımcı olan çalışmalarından biri olması, Arap dili ve ilimlerine, özellikle şiir sanatına ne ölçüde ilgili olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte, klasik Arapça şiir yazma becerilerini ve kabiliyetlerini de ortaya koymaktadır. Araştırmanın sınırlarına gelince, mekânsal olarak Batı Afrika bölgesiyle (Mali, Gine, Senegal, Nijerya, Gambiya) ve zamansal olarak ise on dokuzuncu yüzyılın şairleriyle sınırlıdır. Araştırmada Batı Afrika Arap şiirindeki atlâl konusuyla ilgili kasideleri toplamak, önemini ve özelliklerini açıklayıp tahlil etmek için betimsel analitik yöntemini kullanıldı. Yapılan bu araştırma sonucunda bir takım bilimsel sonuçlara ve bulgulara ulaşılmıştır. Bunların en önemlileri ve öne çıkanları şu şekilde sıralayabiliriz: Afrika Arap şiirinden seçmiş olduğumuz şiir örneklerinin değerlendirilmesi sonucunda, Batı Afrika Arap şiirleri, klasik edebiyatında bilinen “لمن الظنن”، “عوجوا”، “قفوا” ve “لمن الطلول” gibi geleneksel atlâl şiir kalıplarını içerdiği de tespit edilmiştir. Batı Afrika şairlerinin klasik Arap kasidesinin girizgâhı ve usule bağlı kalmalarının yanı sıra, bazıları onun yerine konunun özüne girmeden önce besmele ile, Allah'ı övmeye ve peygamberimize salavat getirme gibi dini nitelikli kalıpları kullanmak suretiyle kasidelerinin girizgâhını oluşturduklarını saplanmıştır. Batı Afrika şairleri, sevgilinin terk ettiği diyardaki kalıntılar üzerinde durmak yerine; kültürlerine uygun türbe ve deniz gibi yerleri üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Ayrıca Câhiliye dönemindeki şiirinde geçen Suad, Hind, Mayya, Leyla vb. gibi isimleri de bırakarak yerlerine; Zeynep, Meryem ve Havva gibi kendi sosyal çevrelerinde öne çıkan bayan isimlerini kullanmayı uygun görmüşlerdir. Böylece şiirlerinde bu anlamda yenilikler yaşandığı söylemek mümkündür. el-Âmidî gibi Edebiyat eleştirmenlerin bahsettiği mukaddime talaliyye'nin farklı anlamları, sevgilinin terk ettiği diyardaki kalıntılar üzerinde durmak, hakkında soru sormak, sevgilinin adı, oturduğu diyarı ve onu çevreleyen yerler, şairin durduğu vakti, terkedilen yeri hayvanalar, yağmur ve rüzgâr tarafından tahrip edilmesi, şair terkedilen eve hitap edip onunla konuşmak ve ona soru sorup soruya çekmek, ona selam vermek ve dua etmek ve benzer anlamlar Batı Afrika şairlerinin Atlâl şiirlerinde de bulunmaktadır. Bahsi geçen bu mukaddime beyit sayısı bakımından farklılık gösterebileceği, ancak bu beyitler genellikle az sayıda olduğu bu çalışmadan anlaşılmaktadır. Şairler, amaçlarına ulaşmak için bu mukaddimeler vazgeçilmez bir giriş olarak görmektedirler. Ayrıca, atlâl şiiri söyleyen bölge şairleri durumu yaşadıklarını ya da sevdikleri tarafından terk edilmeleri şart değil, ancak atlâl şiiri birçok şair arasında kabul görmüş bir sanat geleneğidir. Bu çalışma aracılığıyla Batı Afrika Arap şiirindeki mukaddime talaliye, şairlerin yaratıcılık ihtiyacına bir yanıt ve onların şiirsel yeteneklerini geliştirmek için bir gerekçe temsil ettiği da açıkça görülmektedir. Son olarak mukaddime talaliye şairlerin şiirsel malzemeleri için gerekli bir sanatsal üslubu olduğunu da söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Batı Afrika, şiir, Matla', Atlâl.

المقدمة الطللية في الشعر العربي الإفريقي (غرب إفريقيا أنموذجاً)

ملخص: تميز الشعر العربي القديم بظاهرة فنية تسمى الوقوف على الأطلال، وانتشرت بصورة ملفتة للنظر، بدرجة أنها أصبحت قبلة أنظار الأدباء والنقاد في ميادين الأدب العربي. والشعر العربي المكتوب من قبل أدباء إفريقيا الغربية برزت فيه المقدمات الطللية شامخة؛ إذ وقف الشاعر الإفريقي على أطلال محبوبته، وبقايا ديارها وبكى مستحضراً الذكريات الماضية. ومن هذا المنطلق يسعى هذا العمل إلى رصد المقدمات الطللية الواردة في شعر هذه المنطقة من خلال تقديم بعض النماذج منها، ولمعرفة ملامحها، ومظاهرها ومعانيها في هذا الشعر. وبيان الأسباب النفسية والاجتماعية التي اختزلها شعراء المنطقة في تجاربهم الشعورية وانعكست على مقدماتهم الطللية. وترجع أهمية هذا البحث إلى أنه من أحد الدراسات التي تساعد على معرفة أدباء إفريقيا الغربية، ومدى اهتمامهم بعلوم اللغة العربية، خصوصاً فن الشعر. وكذلك يكشف عن مدى إتقانهم وقدرتهم على نظم الشعر باللغة العربية الفصحى. وفيما يتعلق بحدود البحث فقد اقتصرت الدراسة من الناحية المكانية على منطقة غرب إفريقيا (مالي، غينيا، السنغال، نيجيريا،

ومن الناحية الزمانية على شعراء القرن التاسع عشر. ولقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي الذي يهدف إلى جمع القوائد التي تتعلق بموضوع الأطلال في أشعار غرب إفريقيا، ثم تحديدها وتحليلها من خلال بيان دلالتها وخصائصها. ومن خلال القراءة التحليلية لنماذج مختارة من الشعر العربي الإفريقي استخلصت هذه الدراسة إلى أن شعر الأطلال في منطقة إفريقيا الغربية قد حوى الكثير من الصيغ التقليدية الموروثة في ابتداء مقدمات الطلل، مثل "قفوا" و"عجوا" و"لمن الطعن" و"لمن الطلوع"، والاستفهام عن الديار، ومناجاتها بأسلوب النداء، وإلقاء التحية وغيرها. وقد تبيّن أنّ شعراء المنطقة إلى جانب تمسكهم بالمنهج الموروث في قالب الصيغ الممثل في صيغ الإبتداء، فقد راح بعضهم يستبدلونها بصيغ ذي طابع ديني مثل الإبتداء بالبسملة والثناء على الله ثم الصلاة والتسليم على رسوله، قبل الشروع في صميم الموضوع. كما استبدلوا الوقوف على الأطلال بأمر واقعية تتناسب مع ثقافتهم وبيئتهم، كوقوفهم على الأضرحة، وعلى البحر، كما تركوا ذكر الأسماء الواردة في الشعر العربي الجاهلي من سعاد، وهند، ومية، وليلى.. إلخ واستبدلوا بأسماء من نساء بيئتهم الإجتماعية، أمثال زينب، ومريم، وحواء وغيرها. ومن الملاحظ أيضا أنّ المعاني العامة في المقدمة الطللية من ذكر الوقوف على الديار، أو السؤال عنها، أو ذكر اسم صاحبة الديار أو ما ينوب عنه، أو مكان الديار وما يحيط بها من المواضيع، أو زمن الوقوف، أو ما خلف أهلها في الإقامة من الحيوان أو تعفئة الذهور لها بالأمطار والرياح أو مخاطبتها وتكليمها، أو سؤالها واستعجابها، أو التسليم عليها، أو الدعاء لها بالسّلام أو السّقي والخصب وغيرها من المعاني المختلفة التي ذكرها النقاد أمثال الأمدي وجدت عينا في شعر الأطلال لدى شعراء الأفارقة. ومما يلاحظ أيضا من خلال هذه الدراسة أنّ المقدمات الطللية قد تختلف من حيث عدد أبيات الشعرية، إلا أنّ هذه الأبيات تنسجم بالغة في الغالب. يجعلها الشعراء تمهيدا لا غنى عنه، للوصول إلى أغراضهم. وجدير بالذكر أيضا أنه ليس بالضرورة أن شعراء المنطقة الذين تغنوا بالأطلال قد عاشوا التجربة أو عايشوها أو رحلت عنهم أحببتهم، وإنما هي - الأطلال - سنة فنية وجدت قبولا لدى العديد من الشعراء. ويستشف أيضا من خلال هذه الدراسة أن المقدمة الطللية في الشعر العربي من الغرب الإفريقي جاءت لتمثل استجابة لحاجة الشعراء الإبداعية، ومدعاة لتفتيق موهبتهم الشعرية. فهي أسلوب فني لازمة من لوازم القرينة الشعرية.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، إفريقيا الغربية، شعر، مطلع، الطلل.

المقدمة

عني الشعراء منذ عهد الجاهلية بذكر الأطلال في افتتاحيات قصائدهم، حتى ليظنّ الباحث المتخصص في الميدان الأدبي والشعري أنّ الأمر ربما كان التزاما جماعيا أو اتفاقا ضمنيا، تعارف عليه الشعراء والنقاد. والمقدمات الطللية تحتوي على الكثير من المواقف التي دأب الشعراء على تناولها في قصائدهم، كذكرى الأحبة، والحنين إلى الماضي، واستعادة معية الصبا وريعات الشباب عبر الذكرى، ولاسيما الوقوف على الطلل، وتحديد المنازل، واستعجاب اليمّ، ووصف بقايا الآثار، وأثر الرياح والأمطار، ووصف قطعان الوحوش في عرصات زيادة على استيقاف الأصحاب وسؤالهم، والبكاء معهم، واستنكار الأيام الماضية، وتذكر أهلها الراجلين¹. إنّ دخول دين الإسلام في إفريقيا مصاحبا معه الثقافة العربية جعل الأفارقة يقبلون إقبالا شديدا على اللغة العربية تعلموا وتعلّموا، ولم يكفوا بتعلمها لأنها لغة الحضارة والثقافة فحسب، بل وظفوها في دواوينهم الرسمية وألغوا بها عدة كتب عرفت بجودة الأسلوب وسلامة التراكييب. وقد كان الشعراء الأفارقة يحفظون ما يقع على أيديهم من الشعر العربي، خصوصا الشعر الجاهلي، من المعلمات وأشعار فحول الشعراء. فاستطاعوا بعد أن نمت لديهم القدرة على الإنتاج أن يقرضوا الشعر باللغة العربية الفصحى في شتى الأغراض الشعرية، مستخدما البحور والقوافي الخليلية.

ومن خلال بحثي عن الكتب التي تناولت موضوع الأطلال وجدت كتابين يمكن عدّهما من أهم الدراسات التي اهتمت بدراسة هذا الموضوع بشكل مفصل². هذا، ولقد اشتمل البحث بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة على مبحثين. حمل المبحث الأول عنوان مفهوم الأطلال، جذورها، أسبابها وآراء النقاد حولها في الشعر العربي، وتناول المبحث الثاني عرض الأطلال في الشعر العربي الإفريقي، أنواعها، موضوعاتها ودلالات المكان فيها، ووجد فيه أمثلة كثيرة حول توظيف الشعراء الأفارقة للمقدمات الطللية. كما اعتمد في هذه الدراسة على منهج البحث الوصفي، الذي يسعى إلى استقصاء الشعراء ذوي الصلة بالموضوع في محاولة للتعرف على دورهم في توظيف المقدمات الطللية ومدى اهتمامهم بها.

¹ انظر: ابن قتيبة، كتاب الأنواء في مواسم العرب (حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، 1956م)، 96-100؛ وحسين عطوان، مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي (مصر: دار المعارف، د.ت)، 91.

² هذان الكتابان للمؤلف لحسين عطوان، وهما: كتاب (مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي)، وكتاب (مقدمة القصيدة العربية في الشعر الأموي). وهما كتابان متداولان مطبوعان.

1. مفهوم الأطلال، جذورها، أسبابها وآراء النقاد حولها

1.1. مفهوم الأطلال لغة واصطلاحاً

الطلال لغة مأخوذ من مادة [طل] الطاء واللام يدل على أصول ثلاثة: أحدها الإشراف، ومنه لفظ الطَّل: وهو ما شَخَّص من آثار الديار، وطلَّل كل شيء شَخَّصه، والجمع أَطْلَالٌ وطلول.³ والأطلال البقايا التي تظهر شاخصة ماثلة فوق الأرض؛ كالأوتاد، والأثافي، وبقايا الخيام، والأطلال واحداً طلل، وهو ما شَخَّص وبرز فوق الأرض من آثار الديار.⁴

وفي الاصطلاح الأطلال ظاهرة أدبية تتمثل في استهلال الشاعر قصيدته الشعرية بمقدمة يستحضر فيها ذكرياته الغالية، باكياً ومستبكياً، مرصداً ما أصاب ديار الحبيبة بعد أن غادرها أهلها، فتحوّلت إلى أطلال مقفرة تغمرها الرمال، وتسرح فيها أسراب الحيوانات الوحشية؛ مما يستدعي صورة المحبوبة في خيال الشاعر.

وقد عرفت هذه الظاهرة في الأدب العربي بمسميات منها: المقدمات الطللية، أو الطلليات، أو الوقوف على الأطلال. لم يخرج شعراء العرب جميعاً خلال العصور الأدبية المختلفة عن ذكرها في قصائدهم، سواء كانوا من سكان البادية أم من أهل المدن الذين سكنوا الحواضر في الجاهلية والإسلام وغيرهما من العصور، كما سيأتي في الصفحات القادمة.

1.2. جذور المقدمة الطللية

لا يُعرف بالتحديد بدايات شعر الوقوف على الأطلال، كما لا يوجد دليل قاطع يبيّن أول من سنّ هذه السنّة في الشعر، وصدّق من قلده من الشعراء. يرى بعض الرواة حسب ما نقله ابن سلام الجمحي (ت. 232هـ) أنّ امرؤ القيس (ت. 540م) هو صاحب الريادة في الوقوف على آثار الديار؛ إذ سبق الشعراء إلى أشياء ابتدعتها، واستحسنها العرب واتبعته فيها الشعراء، منها: استيقاف صحبه، والبيكاء على الديار، ورفقة النسب.⁵ سبقه شعراء إلى أشياء كثيرة لا نستطيع الجزم به مؤكدين أو نافرين. ولكن ما يتعلق بقضية البيكاء على الديار فهناك أدلة وبراهين قاطعة تثبت وجودها في عهد سبق زمن وجود الشاعر امرؤ القيس. أولها ما ورد على لسان امرئ القيس نفسه، حين ذكر أن ابن حذام قد سبقه في البيكاء على الديار في قوله:

عوجاً على الطلل المحيل لعنا
تبيكي الديار كما بكى ابن حذام⁶

وابن حذام هذا شاعرٌ أسنُّ من امرؤ القيس ولكنّه عاصره، وكان يُرافقه في تنقله بين أحياء العرب وبواديها، وكان ممّن صحبته في رحلته إلى بلاد الروم؛ للاستعانة بقيصر لردّ ملكه المفقود، واسمه هو: امرؤ القيس بن حذام بن غبيدة الكلبي، وقد ضاع معظم شعره، ومن أسباب ضياعه مشاركته لامرئ القيس بن حُجر في الاسم.⁷ ومن الأدلة التي تأكد وجود بكاء الأطلال قبل زمن كل من امرؤ القيس وعترة شداد (ت. 608م) الملقب بالفلاح، قول عترة:

هل غادرت الشعراء من مُترّم
أم هل عزفت الناز بعد توهم⁸

فمن المرجح أن يكون شعر الوقوف على الأطلال أقدم من هذين الشاعرين كثيراً. ويصعب الوقوف على تاريخه، وعلى اسم من بدأ به؛ لضياع الشعر القديم، واندثاره واستحالة الوقوف على أوليائه الحقيقية، مثل كثير من أوائل الأمور، ولقد كان شعراء المعلقات أهم من تصدى لقضية الأطلال؛ إذ جعلوه مطلقاً لمعلقاتهم، وأمعنوا في التدقيق به، معبرين عنه من خلال المعاني المتداولة، متجاوزين في الغالب عن تجربتهم الخاصة. وفيما يلي بعض من صور الوقوف على الأطلال عند أصحاب المعلقات. يقول لبيد بن ربيعة (ت. 661م):

³ انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، "طل"، مح. عبد السلام هارون (الإسكندرية: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، 1979م)؛ وابن منظور، *لسان العرب*، "طل" (بيروت: دار صادر، 1997م)؛ والجوهري، *الصاحح تاج اللغة الصحاح العربية*، "طل"، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1978م).

⁴ انظر: عزة حسن، *شعر الوقوف على الأطلال من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث، دراسة تحليلية* (دمشق: مطبعة الترقى، 1968م)، 25.

⁵ انظر: ابن سلام الجمحي، *طبقات الشعراء*، مح. محمود محمد صافي (جدة: دار المدني، 1974م)، 46؛ ابن رشيق، *العمدة في محاسن الشعر وأدابه*، مح. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1972م)، 1/ 94؛ ابن قتيبة، *الشعر والشعراء*، مح. أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، 1982م)، 57.

⁶ انظر: امرؤ القيس، *ديوان امرؤ القيس*، مح. أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 4ط، 1985م)، 114.

⁷ انظر: عبد الحق حمادي، *ابن حذام بين الوهم والحقيقة*، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية 8/5 (أغسطس 2016)، 605.

⁸ انظر: عترة بن شداد، *ديوان عترة بن شداد*، مح. حمدا طماس (بيروت: دار المعرفة، 2ط، 2004م)، 11.

عَفَّتِ الدِّيَارُ مَحَلَّهَا فَمُقَامُهَا بِمَنْى تَأَبَّدَ غَوْلَهَا فِرْجَانُهَا

فَمَدْفَعُ الزَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُهَا خَلْفًا كَمَا ضَمِنَ الْوَجِيَّ سِلَامُهَا⁹

ويقول زهير بن أبي سلمى (ت.609م):
أَمِنْ أُمَّ أَوْفَى بِمَنْةً لَمْ تَكَلِّمْ

وَدَارٌ لَهَا بِالرَّقَمَتَيْنِ كَأَنَّهَا مَرَاجِعُ وَشَمِّ فِي نَوَاشِيرِ مِعْصَمِ¹⁰

ويقول النابغة الذبياني (ت.605م):
يَا دَارَ مَيْتَةٍ بِالْعَلْبَاءِ فَالْسَّنْدِ

وَقَفْتُ فِيهَا أَصِيلَانًا أَسَانِلُهَا عَنَّتْ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ¹¹

ويقول طرفة بن العبد (ت.569م):
لِخَوْلَةِ أَطْلَالٍ بَبْرِقَةٍ ثَمَّهْدِ

تلوح كبقايا الوشم في ظاهر اليد¹²

ولم تغب المقدمة الطللية في العصور الأدبية الأخرى، حيث برزت ملامحها وصورها في قصائد شعراء عصر صدر الإسلام والأموي والعباسي مع تغيير طفيف في الأسلوب. فنجد شعراء عصر صدر الإسلام أمثال عبد الله بن رواحة (ت.629م)، وكعب بن زهير (ت.662م) وحسان بن ثابت (ت.674م)، بسيرورون على نهج سابقينهم من بكاء على الطفل. ومن نماذج ذكر الأطلال في عصر صدر الإسلام قول حسان بن ثابت:

عَفَّتْ ذَاتُ الْأَصَابِعِ فَالْجَوَاءِ إِلَى عِذْرَاءِ مَنْزِلِهَا خَلَاءُ

دِيَارٌ مِنْ بَنِي الْحَسْحَاسِ قَفَّرَ تَعْفِيهَا الرُّوَامِسُ وَالسَّمَاءُ¹³

وقد جرى أيضا الشاعر كعب بن زهير على منوال شعراء الجاهلية حين قال:
أَمِنْ يَمْنَةٍ قَفَّرَ تَعَاوَزَهَا الْبَلْبَى لِعَيْنَيْكَ أَسْرَابٌ تَقْبِضُ غُرُوبُهَا

تَعَاوَزَهَا طَوْلُ الْبَلْبَى بَعْدَ جِدَّةٍ وَجَرَّتْ بِأَذْيَالِ عَلَيْهَا جُنُوبُهَا¹⁴

استمر هذا النظام في العصر الأموي أيضا، فقد برع فيه مجموعة من الشعراء أمثال ذي الرمة (ت.735م) الذي أكثر من ذكر الأطلال ومناظر الرحيل والإبل والقوافل في شعره. وقد وقف بكل عواطفه عند أطلاله، فقال:

وَقَفْتُ عَلَى رَبْعٍ لِمَيْتَةٍ نَاقَتِي قَمَا زَلْتُ أَبْكِي عِنْدَهُ وَأَخَاطِبُهُ

وَأَسْقِيهِ حَتَّى كَادَ مِمَّا أُبَيْتُهُ تُكَلِّمُنِي أَحْجَازُهُ وَمَلَأَعِيهِ¹⁵

ويظل هذا التقليد المتبع دون أن يحاول أحد المساس به إلى أن جاء العصر العباسي، حيث ظهرت ثورات تمردت ضد التقاليد الفنية التي أرستها حركة الشعر الجاهلي. وقد حمل لواء هذا التمرد أكثر من شاعر، على رأسهم بشار بن برد (ت.784م)، وأبي نواس (ت.814م) الذي يستنكر نظام القصيدة الجاهلية واستهلالها الطللي، ويدعو إلى التجديد وإلى نبذ الوقوف على الأطلال، فيقول:

إِنْسَ رَسَمَ الدِّيَارِ ثَمَّ الطُّلُولَا وَاهْجَرَ الرَّبْعَ دَارِسًا وَمَحِيلَا

⁹ انظر: ليبيد بن ربيعة، ديوان ليبيد بن ربيعة العامري (بيروت: دار صادر، د.ت)، 163.

¹⁰ انظر: زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، جمع. علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م)، 102.

¹¹ انظر: النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط2، د.ت)، 14.

¹² انظر: طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، شرح. محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2002م)، 19.

¹³ انظر: حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، مح. عبدا مهنا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ص 1994م)، 17.

¹⁴ انظر: كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، مح. علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 12.

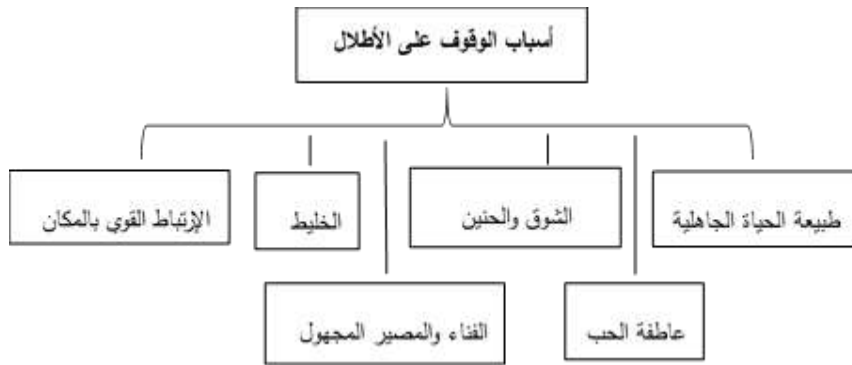
¹⁵ انظر: ذو الرمة، ديوان ذي الرمة، مح. أحمد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 23.

هكذا كان شأن المقدمة الطللية في العصور الأدبية الساقطة . ويمكن الحديث عن الأسباب التي أسهمت في إفران ظاهرة الوقوف على الأطلال في الصفحات الآتية.

1.3. أسباب الوقوف على الأطلال

سبق الذكر أن الوقوف على الأطلال هو وصف منازل الأحيّة الدارسة والبكاء عليها. فالاستطراد إلى وصفها دليل ساطع على التعلّق بها. وهذه الوقفة الطللية كانت لها أسبابها ودوافعها التي دفعت الشعراء بقفون على الأطلال في مقدمات قصائدهم. وقد عدّ الباحثون والدارسون من النقاد هذه الأسباب، ولخصوها في العناصر الآتية:

الجدول 1: دوافع وأسباب الوقوع على الأطلال



فكلّ هذه العناصر التي تم ذكرها قد مهدت السبيل والمجال للشعراء للتعبير عن إحساسهم، كما أنها مثلت دورا كبيرا في ظهور شعر الأطلال عند العرب.¹⁷ وهذا ما يلمس في كل القصائد العربية التي استهلّت بالطلليات.

1.4. آراء النقاد في الوقوف على الأطلال

قد اعتنى كثير من النقاد -القدامى منهم والمعاصرون عربا كانوا أم عجماء- بالمقدمات ومضامينها. ولهم آراء مختلفة حول مقاصد المقدمات الطللية. ولعل أقدم من أشار إليها وتناولها بالذكر العلامة ابن قتيبة (ت.276هـ) في كتابه الشعر والشعراء، حيث ذكر كيف يستميل الشاعر قلوب السامعين ويستدعي اسماعهم بما يقدمه من غزل ونسيب.¹⁸ فتركز آراؤه على جوانب ثلاث هي الجانب الواقعي والجانب النفسي والجانب التأثيري. أما ابن رشيق القيرواني (ت.456هـ) فيرى أن الوقوف على الأطلال والبكاء على الديار دلالة على طبيعة الحياة الجاهلية، فهو طبع عند أهل البدو تقليد عند أهل الحضرة.¹⁹

ويرى الأمدى (ت.371هـ) أنّ "العرب لا تقصد الديار للوقوف عليها، وإنما تجتاز بها".²⁰ ولقد استحسّن كثير من الأدباء والبلاغيين والنقاد أمثال القاضي الجرجاني (ت.392هـ) وأبو هلال العسكري (ت.395هـ) والثعالبي

¹⁶ انظر: أبو نواس، ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ، مح. إيفالد فاغنز - غريغور شولر (ألمانيا: نشرات الإسلامية، جمعية المستشرقين الألمانية، 1972م)، 703-704.

¹⁷ انظر: عزة حسن، شعر الوقوف على الأطلال من الجاهلية إلى القرن الثالث، 356.

¹⁸ انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 75 - 76.

¹⁹ انظر: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وأدابه، 1/ 229.

²⁰ الأمدى، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، مح. السيد أحمد صقر - عبد الله المحارب (القاهرة: دار المعارف - مكتبة الخانجي، 1994م)، 1/ 409.

(ت.429هـ) وابن الأثير (ت.630هـ)²¹ رأي ابن قتيبة ومالوا إليه، لذلك نراهم يرددونه مع تغيير يسير في العبارة وإتفاق في الفكرة.

ويرى ابن طباطبا (ت.322هـ) أنّ "للشعر فصولا كفصول الرسائل. والمجيد من الشعراء من أحسن ابتداء شعره بما يجلب له محبة السامعين، المتلذذين بالشعر أو الناقدين، محترزا مما يُستخفى* من الكلام، محملا جنبات ابتدائه مغزاه من القول. وكانت فكرته قائمة على أن الكلام كالجسد، تعاضد لفظه بمعناه ككمال الجسد بالروح"²². أما النقاد المعاصرون فلهم تفسيرات ووجهة نظر أخرى تختلف عن رأي ابن رشيق في قضية الأطلال. فقد لخص طه حسين (ت.1393هـ) تعليقه للطلل في القصيدة العربية بأنه "لم يكن إلا مجرد وسيلة عمد إليها الشعراء للتعبير أو التوصل إلى موضوعات أخرى"²³.

وهناك تفسير فني ذهب إليه كارل بروكلمان (ت.1956م)، مؤكدا فيه رأي ابن قتيبة في استهلال القصيدة بالنسيب، والحنين إلى الحبيبة النائية، الحنين الذي يلزم قلب الشاعر حال رؤيته الأطلال الدائرة، هو راكب في القفار، وواصفا قطعه للمفاوز وراحلته من حيوان الوحش خلال الرحلة. فبروكلمان يتناول له هذا الجزء من رأي ابن قتيبة جعل تفسيره للمقدمة تفسيرا فنيا واقعا له ارتباط بحياة الشاعر.²⁴

ويرى المستشرق الألماني فالتر براون (ت.1957م) أنّ "القطع التي تطالعنا في صدور القصائد، ليست وسيلة إلى غاية أبعد منها، وإنما هي غاية في نفسها. ويلخص وجهة نظره في أن المقدمة الطللية تخضع لفكرة واحدة هي التعبير عن المشكلة الوجودية الكبرى، وهي (القضاء والفناء والتناهي)"²⁵.

هذا ويستخلص مما مضى: أنّ الرجح من هذه المقدمات صرف انتباه المتلقي إلى الموضوع الرئيسي باستمالاته إليه عن طريق الغزل والنسيب لقرب هذا الموضوع من النفوس. وبعد هذا العرض المستفيض، وطول النظر في آراء النقاد القدامى والمحدثين حول الطلليات، يمكن القول بأن ظاهرة الوقوف على الأطلال كانت من روائع المقدمات الشعرية، وقد أضافت رونقا خاصا إلى الشعر العربي في مختلف العصور الأدبية، فأصبح يتميز برهافة الحس والجمالية في القصائد. ويتفق معظم النقاد على أن ظاهرة الوقوف على الأطلال من أجمل ما قام به شعراء العصر الجاهلي ومصدر لجمال قصائدهم.

2. الأطلال في الشعر العربي الإفريقي، أنواعها، عرضها، ودلالات المكان فيها

2.1. الأطلال في الشعر العربي الإفريقي

يوجد كثير من فحول الشعراء الأفارقة الذين وهبوا قدرة فائقة على الشعر وقرضه باللغة العربية الفصحى. بلغ هذا الشعر في مستواه الفني مبلغ أشعار شعراء العرب في مختلف العصور. كما توافرت فيه أيضا كل العناصر الفنية التي يشترط وجودها في القصائد الشعرية، من وصف حيّ ودقيق، وخيال مبدع وجميل، وجمعت بين متانة التركيب وجزالة اللفظ وحسن السبك ما يدرجها في مصاف القصائد العربية المشهود لها بالجودة. وهذا الشعر العربي الذي قرضه الشعب الإفريقي بخصائصه المختلفة يعكس قضايا المجتمع الإفريقي وحياتهم بمختلف جوانبها. وهو -إجمالاً- شعر ذو طابع عربي أصيل، من حيث: ألفاظه، وأبنيته، وصوره، ومحسناته البيديعية، ووروده على البحور الخليلية. فهو امتداد طبيعي للشعر في منابعه الأصلية في الوطن العربي. ولا نبالغ عندما نقول بأن الأفارقة قد برعوا في الشعر العربي، ووصلوا فيه إلى ما وصل إليه فحول شعراء العرب، ونبغوا في الوصف لدرجة يصعب معها التفرقة بينهم وبين فحول الشعراء العرب. وتوجد من بين ما تركه شعراء كل من مالي، والسنغال، ونيجيريا، وغينيا وغيرها من الدول المجاورة إنتاج شعري غني الفحوى، وكذلك مجموعة من القصائد بلغت من الجودة ما بلغت قصائد شعراء العربية، ومن جمال التعبير ما ضارح الشعر العربي إبان مجده في العصرين الأموي والعباسي.²⁶

كما تناولوا في قصائدهم الموضوعات التي تناولها الشعراء العرب قديماً، فوصفوها كما وصفها هؤلاء الشعراء، وبرعوا في وصف الناقة والفرس كما برع العرب في وصفها. ومن بين ما تناولوه أيضا الطلليات. فقد

21 انظر: علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار إحياء الكتب العربية)، ط3، 1951م، 47؛ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعيتين، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار إحياء الكتب العربية)، ط1، 1952م، 437؛ والثعالبي، بئيمة الدهر في محاسن أهل العصر، مح. محمد محي الدين عبد الحميد (مصر: مطبعة السعادة، ط2، 1956م)، 1/161.

* يريد بذلك الكلام الركيك، السخيف الألفاظ والمعاني.

22 ابن طباطبا، عيار الشعر، مح. عباس عبد الستار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م)، 9.

23 طه حسين، حديث الأربعماء (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 1925م)، 2/90؛ عنان غزوان، أصول نظرية نقد الشعر عند العرب ومدارات نقدية (صنعاء: مركز عباد للدراسات والنشر، 1998م)، 133.

24 انظر: بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي، مترجم. عبد الحليم النجار (مصر: دار المعارف، ط2، 1969م)، 59-60.

25 فلتر براون، "الوجودية في الجاهلية"، مجلة المعرفة 2/4 (حزيران 1963م)، 154.

26 انظر: يوسو منكايلا، "دور الشعر العربي في النهوض بالفصحى في إفريقيا"، مجلة قرأت إفريقية 13 (سبتمبر 2012م)، 78.

برزت وشغلت مكانا مرموقا في أشعارهم، وبرزت ملامحها في أغلب القصائد التي قرصوها، وخاصة تلك التي كتبت من قبل شعراء صحراء مالي، والسنغال، ونيجيريا.

ويتتبع مقدمات الطلل عندهم نجد أن أبيات الطلل تتراوح بين بيتين وخمسة أبيات، وعلى الأغلب لا تتعدى سبعة أبيات، ينتقل الشاعر بعدها للحديث عن المحبوبة، ثم الغرض الذي من أجله نظم القصيدة. وقد انقسم شعراء المنطقة تجاه هذه المقدمة الطللية إلى قسمين: قسم يرى أنها ضرورة، لا غنى عنها في مستهل القصائد، وقسم آخر يذهب إلى رفضه، ويدعو إلى نبذها وتركها، محاولين استبدالها بما يوافق واقعهم. وفيما يلي أمثلة بيانية لكل قسم من القسمين الأنف ذكرهما:

2.1.1. السير على المنهج التقليدي

لقد التزم معظم شعراء المنطقة بهذا المنهج، وعليه أسسوا قصائدهم تقليدا؛ لأنهم يرونها ضرورة، وخاصة أساسية في القصيدة؛ لذا جاؤوا بها في جميع أغراضهم الشعرية. فمن ملامح التقليد لدى شعراء منطقة إفريقيا الغربية احتواء قصائدهم الكثير من الصيغ التقليدية الموروثة في ابتداء مقدمات الطلل، مثل "قفوا" و"عوجوا" و"لمن الظعن"، و"لمن الطلول"، والإستفهام عن الديار، ومناجاتها بأسلوب النداء "يا"، وإلقاء التحية وغيرها. فهي حاضرة فيه بشكل كبير. ونضرب لها أمثلة في الصفحات القادمة.

ومن ملامح التقليد في المقدمة الطللية لديهم أيضا التزامهم بذكر الأسماء الرمزية، أمثال: هند، ودعد، وسلمى، وسليمي، وليلى، ولبنى، وسعاد، وأسماء، ورباب، ومية، وأميمة وغيرها من الأسماء التي أتى بها شعراء العرب الجاهليون، وجاء أسلوهم في ذلك جاهليا في فنيته ومعناه، كقول الشاعر الغيني عبد الرحمن باه(ت.1434هـ)27 في نونيته يمدح بها صديقه فودي المراسي:

أيا سلمى إلام تقاطعيني وأيم الله حيك قد براني

وظالت بي ليالي واعترتني هموم هيجت لي ما أعاني28

ونجد أيضا ذو النون لي29 الشاعر السنغالي (ت.1927م) مستفتحا رائيته في مدح الشيخ أحمد بمقدمة طويلة، مطلعها:

مغنى سعاد عفته هوج العشير وسقته واكفة الغمام الممطر30

ويقول الشاعر السنغالي إبراهيم دات31 (ت.1987م):

27 هو الحاج جرنو عبد الرحمن بن جرنو علي بوبديم (الشيخ اللبوي)، وُلد في مدينة لابي عام 1335 هـ. تلقى تعليمه الأولى في مجلس والده المرحوم الشيخ علي اللبوي، وبعد وفاة أبيه تعلم على يد أحد تلمذة والده يُقال له الشيخ عمر الداري، مكث عنده ثمانية أعوام، تعمق خلالها في علوم العربية والعلوم الإسلامية. وهو مؤسس المجلس الإسلامي الوطني الغيني سنة 1972م. تولى العديد من مناصب في دولة غينيا. انظر: عمران كبا، الحياة الأدبية في غينيا من أوائل القرن 19 إلى أواخر القرن 20 الميلاديين، (طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، قسم الدراسات العليا، رسالة الماجستير، 1996)، ص 86.

28 انظر: الحاج عبد الرحمن باه، نبات أفكاري (غينيا: مكتبة الشاعر الخاص، دبت)، 37.

29 هو يونس بن محمد الفتوى لي يقبل بذي النون، ولد في قرية جاية سنة 1877م. عاش في السنغال وموريتانيا. نشأ في كنف أسرة تتصف بالعلم والأدب، فولده أديب وشاعر، تلقى على يديه مقدمات اللغة العربية، وعلى يديه تعلم القرآن الكريم، كما أخذ عن غيره من علماء عصره. رحل إلى بلدة فوتاتورو، وإلى موريتانيا رغبة منه في طلب العلم، كما أخذ عن أحمد انجنج في سان لويس الذي اكتمل على يديه نبوغه، وتوقدت قريحته الشعرية. عمل مدرسا على عادة أمثاله من العلماء، فقد كان يعد من أعلام السنغال المشهود لهم بجزارة العلم، وعميم الفضل. انظر: عامر صمب، الأدب السنغالي العربي (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، 1978)، 236/1.

30 انظر: كتاب مجموعة من الباحثين، كتاب دواوين الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم (طوبى: المكتبة السنغالية، 1985م)، 21.

31 هو الحاج أحمد بن إبراهيم دات من جمهورية السنغال. ولد في بلدة جيم جبر سنة 1906م وتوفي في دكار. قرأ القرآن الكريم على والده، ومن بعده على حماد القارئ، وحفظه على الشيخ ليمام في قرية جل، التحق بعدها بمدرسة محمد باب (حمى باب) حيث أخذ العلوم اللغوية والتفسير ونظم الشعر. فهو أديب وشاعر وكاتب، وله آراء جاهر بها في قضايا دينية واجتماعية. عمل شيخ محاضرة علمية، وانتهت إليه رئاسة علماء فوتاتورو في عصره. انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 335/2؛ عمر محمد صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا (بيروت: دار المنهاج، 2015)، 401.

عفتِ الدَّيَّارِ بذي الطلوح لوائي ذات المصيف لميَّة وسعاد

فتغيَّرت من بعدنا أعلامها تدرى عليها الرِّيح فضلَ رماد³²

ومثاله أيضا قول الشاعر أحمد بن يوراه³³ (ت.1921م) من صحراء مالي:

تناءيت عن سلمى مخافة حبها وراشيت عنها القلب لو كان
بيرتشي³⁴

ونجد عند بعض شعراء المنطقة ظاهرة تعداد أسماء الحبيبات في مقدمة القصيدة الواحدة، على عكس ما كان عليه الشعراء الجاهليون، الذين يكتفون عادة بذكر اسم واحد في مقدمة القصيدة. فمثال هذه الظاهرة ملحوظة عند قصيدة الشيخ محمد الهاشمي المالي – شاعر حديث معاصر – حيث ذكر في رائيته الأسماء الآتية: سعاد، ورباب، وميَّة، قائلا:

قد تَلَطَّى في القلب نار غرام وهيام ولوعة وحراره

ذهلتني أيامه عن سعاد ورباب ومية بإشاره³⁵

ومن ملامح سيرهم على المنهج التقليدي وقوف الشاعر الإفريقي أمام الأطلال والديار ونبذوه، وراحوا يستبدلون به الديار؟ أو من أهلها؟ وأين رحلوا؟ وهو يعلم في حقيقة الأمر أنها ديار الأحيَّة. فمن ذلك قول العلامة محمد البشير الأنصاري السوقي المعروف (سله)³⁶ (ت.1984م) لما مر على ديار قبيلة كل (تجلالت) السوقية:

لمن طلل أبصرته فشجاني كخط زيور في عسيب يمان

ديار لقوم قدبنوها وشيدوا بناها بين دائم اللمعنان³⁷

2.1.2. الدعوة إلى التجديد والإبتكار

ألغى بعض شعراء المنطقة المحدثين المنهج التقليدي في ذكر الأطلال والديار ونبذوه، وراحوا يستبدلون به أمورا واقعية تتناسب مع ثقافتهم وبيئتهم التي يعيشون فيها. فإذا أراد الشاعر الإفريقي إنشاد قصيدة ما، شرع بدون اللجوء إلى تلك المقدمة الطللية يسلك مسلك الإبتداء بالبسملة والتناء على الله أحيانا، قبل الشروع في لب الموضوع.

فمن مظاهر التجديد في المقدمة الطللية لدى شعراء المنطقة ترك ذكر الأسماء الواردة في الشعر العربي الجاهلي واستبدالها بأسماء من نساء بيئتهم الإجتماعية، أمثال زينب، ومريم، وحواء. ولا نعرف ورود هذه الأسماء مثلا في مقدمات شعراء العرب. ومثاله موجود في مطلع بانية الشاعر السنغالي عبد الرحيم قال – من المعاصرين –:

³² انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2 / 335.

³³ هو أحمد ولد أحمد بورة ولد محمذن ولد أحمد ولد محمد العاقل العالم والفقير والشاعر الصحراوي الكبير. ولد في جنوب موريتانيا سنة 1845م. درس القرآن الكريم مبكراً، والفقه واللغة والسيرة على عمِّيه: سيد الأمين، والقاضي محمد فال، ولأزم الأخير ملازمة طويلة للدراسة وفصل القضاء، غير أنه، ومع اتساع معارفه، لم يُنصَّب نفسه للتدريس. مارس التجارة والتنمية الحيوانية. كان صوفيا على الطريقة القادرية. انظر: سعيد القشاش، أعلام من الصحراء (بيروت: دار الملتقى للطباعة والنشر، 1997)، ص 40.

³⁴ انظر: القشاش، أعلام من الصحراء، 195.

³⁵ انظر: محمد الهاشمي حيدرا، قصيدة مجيبة للسيد خليل العقل اللباني (سيفو: مكتبة الشاعر الخاص، مخطوطة)، 89.

³⁶ هو الشيخ القاضي محمد الصالح المعروف بسله بن قاضي القضاة محمد البشير بن قاضي القضاة محمد، علامة وفقير شاعر متمكن. حسن الصيت، من علماء السوقيين البارزين في صحراء مالي، عاش في عصر الاستعمار وبعده. انظر ترجمته في الجواهر الثمين في تاريخ صحراء الملثمين ومن يجاورهم من السوادين، للشيخ العلامة العتيق بن الشيخ سعد الدوغوي (الجزائر: دن، دت)، 430.

³⁷ انظر: الدوغوي، الجواهر الثمين في تاريخ صحراء الملثمين، 430.

أسرى بقلبك طيف زينب كاعبا من بعد ما وُلّيت عنها تائبا³⁸

وفي مطلع قصيدة الشاعر محمد الأمين كيمورين (ت.1975م)،³⁹ أحد علماء غامبيا، يهوى ذكر مريم:

تذكرت دوراً مقفات لمريما غدون كناساً للمهاة ومجثما⁴⁰

وقد تكون هذه الأسماء لزوجات الشعراء أنفسهم، كما هو الحال في قول الشاعر السنغالي محمد جولدي الفلاني (ت.1991م):

يا دار حواء جودي بالتحيات حياك نو العرش جبار
السموات⁴¹

ومثاله أيضا لدى أحد شعراء غامبيا هو الأستاذ سرنج مودو كاه – من المعاصرين – في ذكر زوجته إشراقا السودانية في قصيدة غزلية مطلعها:

عج نحو أجزاع الأحبة من مد واشرب من الأم شاج ماء الأجود

وافض الدموع على مراتبهم بها وانفس الصدور من الغيوم الأسود

قف عندها سائلا بها فعسى ترد سوداء أو بيضاء تشفي من صد⁴²

ومن مظاهر التجديد أيضا الدعوة إلى نبذ التغزل، ووصف الحبيب، والإعراض عن النسب في المقدمة الطللية. ومن أمثلة ذلك قول الشيخ طاهر فال⁴³ حين يفرض ذلك على تلميذه الشيخ عباس صل (ت.1990م):⁴⁴

ألا خلّ التغزل والتصابي وداو الداء بالقلب المصاب

وعد عن المعاهد خاليات عن السكان في طلل بياب

وغض الطرف عن سلمى وسعدى وعن هند وجارتها الرباب⁴⁵

³⁸ انظر: عمر محمد صالح، الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي (بيروت: دار المنهاج، ط3، 2015م)، 616.

³⁹ محمد كيمورين بن إبراهيم خليل جايتي. ولد في قرية جاروكتا سنة 1908م، وفيها توفي. تلقى تعليمه عن عمه محمد الأمين جايتي، وتعلم العروض على يحيى سيلا في قرية باجار شمالي غامبيا. تتلمذ عليه عدد كبير من علماء بلاده، منهم: عبدالله جوب، ومحمد الأمين كرنا، ومحمد بامين سري جايتي. كان من كبار شيوخ الطريقة القادرية الصوفية.

⁴⁰ انظر: محمد الأمين كيمورين، تسليمة الفؤاد في مدح خير العباد (غامبيا: مكتبة محمد بامين سري جايتي، مخطوطة)، 57.

⁴¹ انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 537.

⁴² انظر: هارون الرشيد مادغو مادغو، هناءة الفيضة الإبراهيمية (أكرا: مكتبة الشاعر الخاص، دت)، 2-3.

⁴³ الشيخ طاهر فال من علماء جمهورية السنغال، أحد الشعراء المتمكنين في عصره. فلم أفت له على ترجمة في كتب تراجم الشعراء الأفارقة.

⁴⁴ عباس بن عباس مئير صل. ولد في قرية أنكيك سنة 1909م، وتوفي في سنكل السنغالية. ينتمي إلى أسرة ذات مكانة في الثقافة العربية الإسلامية، وفي العقيدة الصوفية. تلقى تعليمه المبكر على يد والده، ثم اتصلت دروسه في القرآن الكريم خلال تلمذته على الشيخ سرنج علي، ثم اتسع في طلب العلم على يد الشيخ سرنج عمر جوب، كما لازم الشيخ علي صمب، وهكذا درس النحو والمقامات والمنطق والعروض

والفقه والتفسير والحديث. انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 211/1.

⁴⁵ انظر: غاي شيخ تجان، الشيخ عباس صل التجاني حياته وأعماله (السنغال: المكتبة السنغالية، دت)، 146.

وصار هذا الإعراض عن النسب ظاهرة عند الكثيرين؛ لأن العلماء يتزعمون عن التغزل الإيجابي الذي تبدو فيه جديتهم، وإن أجادوا فيه فسرعان ما ينصرفون عنه لصالح الممدوح والشيوخ الصوفية، كيميية كرامو قطب الغيني (ت.1905م)⁴⁶ في المديح النبوي:

فدع سلمى ولا تبجع غراما
لمن يغويك فاقصد ذا النمام
أحبك يا وسيلتنا الكريمة
عليك صلاة رب مع السلام⁴⁷

وقد أحسن الشيخ حامد الفتوي السنغالي(ت.1956م)⁴⁸ التصريح بهذا الإعراض الذي لا يترك شكاً في دعوته إلى هجر النسب وهو يقول في قصيدته:

عن الغواني وعن ترجيع قبائلي
نكب وعن ذكر ألحان ورتات
وعن شباب وعن كأس المجون وعن
ذكر المعاهد حول العائد يات
ولا تكن بلوى حزوى أخا طرب
ولا بنكرة آرام بمومات⁴⁹

وقد لَبَّى الشعراء هذه الدعوة المستوحاة إلى نبذ النسب، فصرح بذلك بعضهم، كهذا الشاعر الشيخ سليمان ميسونا⁵⁰ من شمال بنين:

دع وصف سعدى والرباب وزينب
واصرف عنائك للمديح محمد⁵¹

ومال الحاج عبد الرحمن باه إلى هذه الدعوة في بعض قصائده:

خلّ عن هند وعن دعد ومي
والبكا في طلل أو ذكر حي
وانح نهج البوصري في مدح من
هو من أولاد كعب ولؤي⁵²

وكأنه كان يعزز دعوة أبيه جرنو الشيخ علي بوبديم اللبوي (ت. 1927م)⁵³ قبله الذي نادى إلى ذلك أكثر من مرة في مطالع قصائده حيث يقول في مطلع خاتمة ثم في مطلع دالية أخرى:

خل ادكار الطول العافيات إلى
مدح النبي تذق أنواق أشياخ

⁴⁶ عبدالقادر بن محمد التسليمي بن سالم كراموبا جابي. ولد في بلدة طوبى سنة 1830م وتوفي فيها. عاش في غينيا. تعلم في مجلس أبيه، وأفاد من أعمامه ومنهم محمد السنوسي، وأفاد من علماء موريتانيا في رحلته إليها. تقلد الخلافة في طوبى، وتذكر مصادر دراسته أنه جدد في أسلوب التعليم والمناهج الدراسية فيها. انظر: عمر السالمي، الكنز الأوفر في سيرة شيخ الإسلام في غرب إفريقيا الشيخ الحاج سالم الأكبر (باريس: البستان، 1983)، 182.

⁴⁷ انظر: طلبي كرام، فتوة المولود (طوبى: المكتبة السنغالية، دت)، 63 .
⁴⁸ جبرنو حامد بن عثمان بن عبدالقادر الفتوي النثري أن. ولد في السنغال سنة 1889م. حفظ القرآن الكريم على يد عمه أحمد مختار أن، ثم انتقل إلى مدينة بوقي لمواصلة تعليمه؛ فدرس علوم الفقه واللغة على أحمد مختار ساكو. تذكر مصادر دراسته أنه كان كثير الترحال، وعلى علاقات مع كبار علماء السنغال في عصره، خاصة أحمد مبما مؤسس الطريقة المرديية. انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 182/1.

⁴⁹ انظر: أحمد سعيد، دواوين الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم (دم، دت)، 90.
⁵⁰ من شعراء جمهورية بنين المعاصرين. لم أقف له على ترجمة.

⁵¹ انظر: ميسونا سليمان محمد، عقد تميمين في مدح النبي الأمين (جوغو: مكتبة الشاعر الخاص، مخطوطة)، 2.
⁵² انظر: باه الحاج عبد الرحمن، نبات أفكار، 31.

⁵³ هو العلامة النحبر، السري الشهير، الفقيه اللوذعي المتقن، اللغوي المتقن، صاحب الصيت الطائر، والشعر السائر الشيخ علي الشهير بجرن علي بوبديم بن محمد بن محمد بنو بن عبد الرحمن بن الشيخ ملل بن موسى بن محمد آل كل باه ولد الشيخ في قرية دنقول جرنيا سنة 1847م الموافق 1265هـ. وثناً فيها. بدأ الشيخ دراسته الأولى عند والده محمد في مسقط رأسه حتى غيب القرآن حفظاً وتجويداً في سن مبكر، -فقد كان غاية في الحفظ والذكاء-، ثم ذهب به أبوه إلى ابن عمه: الشيخ عبد الله، فتعلم عنده مبادئ التوحيد والفقه واللغة والنحو، كما تعلم عند العلامة بوبكر بوتى العلوم العليا كالإلفية لابن مالك، وكتاب ابن بون في النحو أيضاً، ولامية الأفعال في الصرف لابن مالك.

دع الخيل والأطلال وامدح محمدا

وقل فيه خير المرسلين محمد⁵⁴

ومن مظاهر تجديد المقدمة التقليدية لدى شعراء المنطقة وقوف بعضهم على أماكن بيئتهم الواقعية إذا اقتضى المقام لذلك، كالوقوف على الضريح، وعلى البحر بدلا من الأطلال والديار. ومثال ذلك ما فعله الغامبي بك كهُـ من المعاصرين- حين وقف على الضريح وهو يرثي جده:

قف بنا قبلة الضريح نناجي واهب الفضل للعباد الكرام⁵⁵

وقول الشاعر النيجيري جيرنو سعيد الدمغوي - من المعاصرين-:

يا قاصداً لِشِلين بالقاصدين غدوا شيما لنور ضريح لامع بسدوا

عني بَلِّغْ سلاما ليس يعدله سلام غيري إذا ما قارئه حكوا

ضريح حوى علما ومعرفة وحكمة فإليه الطالبون غدوا⁵⁶

وأوقف الأستاذ محمد المختا- شاعر حديث ومعاصر -من نيجيريا إخوانه على نعي أحد شيوخه ليبيكي ويستبكيهم بل يرون ضرورة البكاء حتى أضحي لفظ " حقّ البكاء " في مطالع مقدمات مراثيهم. وقد روي أنّ القاضي مخجت (ت.1901م)⁵⁷ قد أرسل هذا اللفظ إلى تلميذه أحمد بامبا(ت.1927م)،⁵⁸ ففهم قصد أستاذه، فدبج به قصيدة رائعة اشتهرت بعنوان " حقّ البكاء ":

حقّ البكاء على سادات أموات تبكي الأراضي عليهم كالسموات⁵⁹

وضرب على غراره الشاعر القاضي علي ساغ -من جمهورية غامبيا، وهو شاعر معاصر -حين قال:

حقّ البكاء على روح الهدى سُربا من بالمعارف والأنوار قد سُربا⁶⁰

ويقول الشاعر أحمد تجان انجاي - شاعر حديث معاصر - في مطلع مرثية للشيخ دناب واكي (ت.1978م):⁶¹

54 انظر: الشيخ بوبديم علي، ديوان شعر (غينيا: د.م، دت)، 98، 132.

55 انظر: الشيخ كه بك، رثاء معاذ كاه (غامبيا: مكتبة سرنج مودو كاه الخاصة، مخطوطة)، 58.

56 انظر: جيرنو سعيد الدمغوي، مجموع الخرائد ومنظوم الفرائد (نيجيريا: د.م، دت)، 195-196؛ كبا عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي (إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم، 1432هـ/2011م)، 3/1034.

57 ولد القاضي في قرية "كركمكل" بمنطقة ناكل سنة 1835م، وقد نزح أهله من منطقة انجابور واستقروا بباكل. وانتقل من قرية جده "كركمكل"، في سن متأخرة من عمره، وأسس قرية "عين ماضي"، الشهيرة بـ"عينمان" في منطقة كجور، وبإقليم لوغا الحالي. غرّف القاضي مخجت كل يتفوق أقرانه في الشعر العربي، كان شاعرا متمكنا من اللغة العربية والعروض في وقت مبكر. وكان مولعا بمبارزة ومقارعة شعراء وعلماء. انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 48/2.

58 هو أحمد بن المصطفى بن أحمد نمبا امبكي. ولد في بلدة طوبى سنة 1853م وفيها توفي. تعلم القرآن الكريم على إمام جامع طوبى حبيب الله امبكي، ثم التحق بمدرسة أحمد دم لدراسة العلوم الشرعية واللغوية، وقد أخذ كثيرا من الفنون على العلماء الموريتانيين الزائرين لمدينة طوبى في السنغال، كما تعلم اللغة الفرنسية، وذكر أنه قضى مدة في موريتانيا مستزيدا من العلم والتلقي. انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 321/2.

59 انظر: صمب، الأدب العربي السنغالي، 2/63؛ محمد البشير امبكي، من الباقي القديم في سيرة الشيخ الخديم (السنغال: د.م، دت)، 172؛ عبد القادر ثاني، فن الرثاء عند علماء غسو من سنة 1967-1997م (نيجيريا: جامعة بايرو، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1998م)، 174.

60 انظر: القاضي علي بن عمر ساغ، فقيد الإسلام الحاج سربا قسم (غامبيا: مكتبة سيريكوند، مخطوطة)، 223.

61 هو عبدالله بن أبي بكر بن محمد البشير بن عثمان واكي. يلقب بدنب واكي. ولد في مدينة طوبى قسي (مالي) سنة 1978م، وتوفي في بامكو. حفظ القرآن الكريم على والده وهو في الحادية عشرة ثم قصد عالم منطقة مرجا محمد بن عمر نوكوري وتلمذ على يديه طيلة تسعة عشر عامًا حتى أجازته. عمل مدرسا في تعليم الأولاد، ثم افتتح مدرسة في مدينة بارا وولي التي ذاع صيتها بين الربوع، كما اشتغل بالفتوى. انظر: سيدي ديار، شخصية المرحوم ننب واكي وأثاره (بامكو: جامعة بامكو، كلية الآداب واللغات والفنون والعلوم الإنسانية، بحث التخرج 2003م)، 18.

حقّ البكاء لذوي الإسلام للحون إذا فات شيخ شيوخ العصر والزمن⁶²

وقد دبّت روح التجديد في النيجري محمد عثمان- من المعاصرين- فوقف على البحر:

حدث عن البحر لا فخر ولا حرجا واشرب بحافته إياك واللججا

وانظم لئالنه في سلك مدحته وانثر مآثره واستنشق الأرجا⁶³

ويقول الشاعر السنغالي إبراهيم فال (ت.2005م)⁶⁴ داعيا إلى نبذ الوقوف على الأطلال والديار:

خل الديار ولا تقف بلواها دعنى فإني لا أحب بكأها

ودع المعاهد والمحاضر كلها وانح المدينة لا تريد سواها⁶⁵

ومن ملامح التجديد أيضا افتتاح القصائد بالحمدلة والثناء على الله تعالى بدل ذكر الأطلال والبكاء على الديار. وهو ظاهرة لم يتفرد بها شعراء إفريقيا فحسب، بل سبقوا إليه. ويمكن أن نمثل لاستهلال القصائد بالحمدلة والصلصلة لدى شعراء غرب إفريقيا بقول الشاعر الشيخ عبد القادر مشطو (ت.1925م):⁶⁶

ثناء وحمد لمن عمنا بألانه وأزال الفسادا

تولى علينا اللبيب الأريب سليل الكرام النجيب النجيد⁶⁷

واستفتح الشاعر ألفا عمر الداري الغيني (ت.1937م)⁶⁸ قصيدته (همة ثم رتبة) بالحمدلة حين قال:

حمدت الذي ما شاء في خلقه جرى وصلّى على مختاره خالق الورى

لقد حلّ بي ما حال جفني عن الكرى أتى الدهر بالشيء الذي يُحزن الورى⁶⁹

ويقول الشاعر النيجيري أحمد بن أبي بكر غوربيري (ت.1989م)⁷⁰ في مطلع قصيدته سيد الجمع:

انظر: سيدي ديار، شخصية المرحوم ننب واكي وأثاره (بماكو: جامعة بماكو، كلية اللغات والعلوم الإنسانية، بحث التخرج، 2003م)، 21.

انظر: عيسى علي السخو، الحياة الأدبية في قبيلة كدالة (النيجر: الجامعة الإسلامية بالنيجر، كلية اللغة العربية، بحث التخرج، 2000 م)، 27.

هو إبراهيم بن محمد بن يوسف فال. ولد في مدينة دار السلام جنوبي السنغال على الحدود مع غينيا سنة 1955م، وتوفي في كولدا ودفن في دار السلام. تعلم القرآن الكريم صغيراً، ثم درس الأدب والفقه على يد الشاعر محمد الأمين بن الزبير، ثم على عدد آخر من العلماء، وقد قادته رحلة العلم إلى «فوت تورو» على الحدود مع موريتانيا حيث أمضى عدة سنوات، وقد اتصف بحدة الذكاء وقوة الحافظة. انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب أفريقيا، 620.

انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب أفريقيا، 636.

هو الشيخ عبد القادر الوزير محمد البخاري، وهو الأخ الأكبر للوزير الجنيد. من علماء القرن الثامن عشر. وقد تولى منصب الوزارة بعد وفاة والده الوزير محمد البخاري، وتولى بعده الجنيد. انظر: يوسف معاذ، ملامح تطور الشعر العربي في ولاية كشنه (نيجيريا) (السودان، جامعة أم درمان الإسلامية، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، رسالة الماجستير، 2010)، 139.

انظر: يوسف معاذ، معالم تطور الشعر العربي في ولاية كشنه (نيجيريا)، 139.

من علماء غينيا في القرن الثالث الهجري وهو أستاذ الفقيه الحاج عبد الرحمن باه السابق ذكره. وهو من أبرز من ساهموا في نشر الإسلام بغينيا في أوائل القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

انظر: محمد بن محمد سعيد الكومباوي، مجموعة الفوائد الدينية في الثقافة الإسلامية (غينيا: مكتبة خاصة، مخطوطة)، 145.

ولد في مدينة غوربيري محافظة تلابيري - النيجر سنة 1945م، وتوفي في مدينة كيوتامياكي. تلقى علومه الأولى في مدينة ساي فحفظ القرآن الكريم على ألفا جوب، ثم قصد مدينة أغاديس، فأخذ علوم النحو والصرف عن جبريل الأغداسي، ثم تلقى علومه الدينية والفقهية والصفوية عن أبي بكر هاشم الجوتي. نشط في إلقاء الشعر في المحافل والمجالس التعليمية. انظر: يوسو منكلا، الشعر العربي في النيجر منذ عام 1951 حتى عام 2000م (طرابلس: جامعة الفاتح، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2001 م)، 76.

الحمدُ لله حمدَ العبدِ شوقه
لقاؤه بضیوف الخالق الصّمد
أهلاً وسهلاً بكلِّ الخير أهله
هلاله لظهور الخير والرغد⁷¹

2.2. أنواع الأطلال في الشعر العربي الإفريقي

مواقف الشعراء الأفارقة إزاء المقدمة الطللية وأحداثهم، ومشاهدتهم، وصورهم، ومعانيهم، وتقاليدهم غير متشابهة، يعني أنّ المقدمة الطللية جميعها لم تأت على صورة واحدة كما لم تأت أيضا على نمط واحد، بل جاءت متنوعة مختلفة عند الشعراء الأفارقة. فمن بين أنواع الأطلال الوارد في شعر المنطقة ما يلي:

2.2.1. الرُّبْع

وهو المنزل والدار بعينه، والوطن متى كان وبأيّ مكان كان، وهو مشتق من ذلك، وجمعه "أربع" و"ربوع" و"أرباع. فالربوع هو المنزل ودار الإقامة.⁷² وقد ورد هذا النوع من الطلل في شعر المنطقة، ومثاله قول الشاعر أحمد البكاي الكنتي (ت. 920هـ):⁷³

يا صاح عُجّ بالجمال
على الربوع البوالي
ديار سلمى قديماً
من الليالي الخوالي⁷⁴

ومنه أيضا قول الشاعر ابن أحمد يوراه (ت. 1925م) من شعراء الصحراء أيضا:

قف بالربوع التي بالخط أدراسا
لا عار في وقفة فيها ولا باسا⁷⁵

ويقول الشاعر الحاج مالك سيه (ت. 1922م):⁷⁶

أبدا بروق تحت جناح ظلام
أم وجه ميت أم ربوع شمام
إنّ الربوع بشارتي وأمانتي
وربيع قلبي وهي خير شيام⁷⁷

⁷¹ انظر: منكبلا، الشعر العربي في النيجر منذ عام 1951 حتى عام 2000م، 76.

⁷² انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة "ربيع".

⁷³ هو العلامة النحيري الشيخ سيد أحمد البكاي بن الشيخ سيدي محمد الكنتي الكبير. ولد على وجه التقريب في الثلث الأول من القرن الهجري التاسع، في تمبكتو ونشأ بها. وهناك تلقى الشيخ تعليمه الأولي على والدته، ثم أكمل تعليمه العالي في زاوية والده الشيخ سيد محمد الكنتي الكبير ذات الشهرة والصيت. انظر: القشاش، اعلام من الصحراء، 19.

⁷⁴ انظر: محمد سعيد القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء (بيروت: شركة المتلقي للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م)، 55.

⁷⁵ انظر: أحمد يوراه، ديوان أحمد يوراه (موريتانيا: مكتبة المؤلف مخطوطة)، 56.

⁷⁶ هو مالك بن عثمان بن معاذ سي التكروري. ولد في قرية غايه بمنطقة داغنا السنغال عام 1855م، وتوفي في مدينة تاون السنغالية. ولد بيتيما، ولكنه ورث عن أبيه مكتبة عامرة، وجهت نشأته وسددت مسيرته العلمية. حفظ القرآن الكريم على يد شيوخ قريته (غايه)، ثم انتقل إلى كايور فتعلم مختصر الخليل في علم الأصول على يد مغاي أوأ، وتنتقل في مدن أخرى من السنغال لدراسة علوم النحو والأدب وعلوم الحضارة الإسلامية. انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 118/2.

⁷⁷ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 143/2.

2.2.2. الرَّسْم

وهو الأثر، وقيل هو بقية الأثر أو هو ما ليس له شخص من الأثار أو هو ما لصق بالأرض منها. ورسم الذار ما كان من أثارها لأصقا بالأرض، والجمع "أرسم" و"رسوم" ورسم الغيث الدار: عفاها وأبقى فيها أثرا لأصقا بالأرض. أورد شعراء المنطقة هذا النوع من الطلل في مقدمات قصائدهم، ومثاله قول الشاعر شويعر البوحسني (ت.1906م)⁷⁸ وهو من شعراء الصحراء:

أمن ذكر سلمى أن عرفت لها
رسما
كما رجعت حسناء في المعصم
الوشما

به الورق تشدو والطباء مرية
ومور السوافي ما تركن له وسما⁷⁹

2.2.3. الأثافي

جمع أئف، والأئفية هي الحجر الذي توضع عليه القدر، وجمعها أئافي وأئاف. فالأئفية هي الحجارة التي تنصب وتجعل القدر

عليها فهي تحتضن الرماد الذي يشبه الكحل. وتكون في الأصل لإعانة الإنسان على الاستمرار في حياته لإعداد الطعام.⁸⁰ ورد ذكر الأثافي في شعر المنطقة. ونمثل له بقصيدة عنوانها "عفت الديار" للشاعر السنغالي إبراهيم دات (ت.1987م) يقول فيها:

وقفاً فنسأل أم نخس بنازل
من حيتها أو من يجيب لنادي

بل ويك نرقب ما ترى من معلم
إلا أئافي تلمت بسواد⁸¹

ويستدل أيضا بأبيات الشاعر الصحراوي عبد الله الأحول الحسني (ت.1835م)⁸² حين قال:

سقيا لها من ديار بعدما جلبت
سحب بلاها ونكب طرفها قد

بل لم تلح من بقايا هن باقية
إلا الأثافي وإلا النوي والنوي⁸³

2.2.4. النوى

هو الدار، مشتق من الفعل انتوى الذي هو الانتقال من مكان إلى مكان آخر، أو من دار إلى دار غيرها، كما تنتوي الأعراب في باديتها. يقال: انتوى منزلاً بموضع كذا، أي: أقام به. والنوى أيضا هو البعد، مشتق من الفعل انتأى الذي بمعنى بعد. وقد ورد هذا النوع في شعر المنطقة على لسان الشاعر أحمد بن يوراه (ت.1921م):

⁷⁸ هو أبو بكر بن فتي بن فال الحسن البوحسني، الشاعر البليغ. والبوحسني لقب غلب عليه، كما هو من قبيلة أبناء أبي الفال. ويقال له: شويعر الأنبياء، لأنه كثيرا ما يذكرهم في شعره الغزلي. انظر: أحمد بن محمد الشنقيطي، كتاب الوسيط في تراجم أدياء شنقيط (القاهرة: مكتبة الخاتجي، 1989)، 340.

⁷⁹ انظر: القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 108-109.

⁸⁰ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة "أئف".

⁸¹ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/ 335.

⁸² هو عبدالله بن محم الفك. ولد بمنطقة الغفل بنواحي الركيز سنة 1805م، وتوفي في تندوج بولاية الترازو بموريتانيا. درس في صباه القرآن الكريم، والمتمون الشرعية واللغوية، كما قرأ دواوين الشعر الجاهلي والإسلامي، خاصة ديوان الشعراء الستة الجاهليين، للأعلم الشنمري، وديوان غيلان ذي الرمة، وغيرهما. تتلمذ بعد ذلك على باب أحمد بيبه وتلقى أهم العلوم التي تدرس ذلك الوقت. انظر: محمد المختار ولد أباه، الشعر والشعراء في موريتانيا (الرباط: دار الأمان، ط2، 2003م)، 90.

⁸³ انظر: ولد أباه، الشعر والشعراء في موريتانيا، 91.

وتشاءيت عن سلمى مخافة حبها وراشيت عنها القلب لو كان يرتشي

فما زاد هذا النأي إلا صباية وعاودني منها بما كنت أختشي⁸⁴

ومنه أيضا قول الشاعر ابن الطلبة (ت. 1856م):

منازلُ قد كان السرور محالفي بها هي عندي بين سلمى ومنعج

ألا ليت شعري هل إليهن عودة وهل أنا من عمّ التنائي بمخروج⁸⁵

2.2.5. الدمنة

هي ما تبقى من آثار الناس أو الديار، وما سؤدوا من آثار البعر وغيره. والجمع "دمن" و "دمن" . ودمن القوم هو الموضع سؤدوه وأثروا فيه بالدمن.⁸⁶ ورد هذا النوع من الطلل عند شعراء المنطقة، مثاله قول الشاعر الصحراوي مختار ولد حامدون (ت. 1994م):⁸⁷

أجتك تسكن الدمن البيابا كأن بها خياما أو قبابا

وتصبر للظباء بها العواطي كأن ليس فيها والريابا⁸⁸

ومنه أيضا قول الشاعر عثمان بن حوالن الأنصاري،⁸⁹ وهو يمدح أمير الأنصار اللود الأنصاري لحربه للفرنسيين:

رح الزمانُ بأمرٍ مبرمٍ همم ما بين مبتدئ منه ومختتم

بين الأحبة والأوطان أو يمن وقعد نادي الكرام السادة التجم⁹⁰

يستخلص مما سبق أن شعراء غرب إفريقيا لم يتفردوا بذكر هذه الأطلال، بل ساروا مسير من كان قبلهم من شعراء العرب. إذ نجد كلا من الربوع والرسوم، والدمن والأثافي مذكورة عند الشعراء الاقدمين. وبذلك لم يكونوا مبدعين بل مقلدين.

⁸⁴ انظر: القشاش، أعلام من الصحراء، 41.

⁸⁵ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 98-99.

⁸⁶ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة "رسم".

⁸⁷ هو المؤرخ والأديب والشاعر والفقير واللغوي المختار بن حامد بن مخلص بن أبيه بن أعني. ولد في أنورجه الجنوب الموريتاني سنة 1897م، وتوفي في المدينة المنورة. حفظ القرآن الكريم صغيراً ودرس على يد والده وأفراد أسرته، ومتخرجي مدرسة جده، ثم درس النحو على يد العلامة يخطية بن عبدالودود الملقب بسبيويه عصره، كما درس الفقه على العلامة عبدالقادر بن محمد سالم. انظر: القشاش، أعلام من الصحراء، 196.

⁸⁸ انظر: القشاش، أعلام من الصحراء، 197.

⁸⁹ هو من شعراء القرن الثامن عشر الميلادي، شاعر بليغ ومجيد من قبائل الطوارق في جمهورية مالي.

⁹⁰ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 36.

نهج الشعراء الأفارقة منهج المتقدمين من شعراء العصور الأدبية القديمة في استفتاح قصائدهم بالمقدمة الطليية؛ حابسين أنفسهم في تفاصيل الصور والمعاني من وصف للأطلال، ومخاطبة الربع، ووصف للدمن والآثافي، والوحوش، ومحو الريح للآثار، وسؤال الدار واستعجامها عن الجواب، واستيقاف الصحب، وغيرها من القوالب القديمة والموضوعات المختلفة التي كانت معروفة في الشعر العربي القديم. والصفحات التالية تتف على مجموعة نماذج لمطالع قصائد شعراء المنطقة حسب الموضوعات التالية:

2.3.1. ذكر الوقوف على الأطلال

سبق الذكر بأن الوقوف على الطلل طبع عند أهل البدو وتقليد عند أهل الحضرة. فلا عجب من أن يعزها الشاعر، وأن يقف بها ويطوف حولها. ويكون ذكر الوقوف بها في مفتتح قصيدته. ومن القصائد التي تمثل ذلك قصيدة الشاعر الوزير جنيد بن محمد البخاري النيجيري (ت. 1999م):⁹¹

ظعن الذين عهدت في ذا النادي	ماذا وقوفك في الطلول تنادى
وعلام تبكى من بكاء حمامة	في أيكة تشدو على الترداد
والدمع يجرى فوق نهرك سائلا	كالماء يجرى في مسيل الواد
ذهبوا وغير رسم دارهم البلا ال	مردى وطول تهجر ويبعاد
حتى كأن نراهم لم يغشها	نو حاجة من راتح أو غاد
صارت مراتع للوحوش بعيد أن	كانت مقا صد حاضر أو باد ⁹²

حيث بدأ قصيدته تلك بمقدمة طليية، صور فيها الدمن البالية الدارسة وما اعترها من متغيرات جزاء الرياح السواقي، والأمطار، وصور الحيوانات التي تسرح في أفنائها.

2.3.2. التسليم على الديار

ومما اعتاده الشعراء أيضا بعد الوقوف على الطلل أن يقرؤوا السلام على ديار أحبائهم الخالية، ويلقون إليها التحية، مستحضرين الذكريات الماضية. قال الشاعر الحاج محمود با السنغالي (ت. 1978م)⁹³ في مطلع قصيدة مدح بها الشيخ عمر تال:

⁹¹ هو جنيد بن محمد البخاري بن أحمد بن غدادو بن ليم. ولد في مدينة صُنْكو (نيجيريا) سنة 1906م، وفيها توفي. درس على عبدالقادر بن أبي بكر: قراءة القرآن الكريم، وأصول الدين لعثمان بن فودة، ومنظومة يحيى القرطبي في الفقه، وقصائد العشرنيات.. وغيرها، وعلى المعلم يحيى بن الخليل: مقامات الحريري، وبقية قصائد العشرنيات، وكتاب ملح الإعراب، وغيرها، ثم أخذ اللغة عن بعض علماء عصره. انظر: شيخو أحمد سعيد غلادنت، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا (القاهرة: دار المعارف 1982م)، 127.

⁹² انظر: جنيد الوزير، ديوان شعر (نيجيريا: دم، دبت)، 9-12.

⁹³ ولد الحاج محمود با في بلدة جوارول في جنوب موريتانيا، وهو فلاتني فح. أخذ القرآن الكريم من علماء فوتا، وكان قد أظهر نبوغا مبكرا في العلم، وقابلية تادرة في تقبل المعرفة. كما أخذ عن الشيخ عبد الرحمن التركي علوم التجويد والقراءات. فهو متبحر ف علوم اللغة العربية. انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 733.

سلام للديار الخاليات وأيام مضيين مومات⁹⁴

ويقول الشاعر السنغالي أحمد عيان سبة (ت. 1984م)⁹⁵ في مقدمة القصيدة التي مدح بها الشيخ سعيد النور
تال:

أمن تنكر من في البان والبان أمن تغزل غزلان بغزلان
تأتي إلى طلل تبكي لساكنه وحيّ عني تحايا الخير أوطاني⁹⁶

ويقول الشاعر محمد جولدي الفلاني (ت. 1991م):⁹⁷

يا دار حواء جودي بالتحيات حياك نو العرش جبار
السموات⁹⁸

2.3.3. التحديد الجغرافي لمواقع الطلل

جرت العادة في هذه المقدمة الفنية أن يحدد الشعراء الأماكن؛ وذلك بذكر أسماء المواضع التي يقع فيها الأطلال،
ومن ذلك قول الشاعر محمد البخاري بن عثمان بن فوديو (ت. 1849م)⁹⁹ الذي يقول في مدح عمه عبد الله:

أصحت أم هاجت هواك منازل عفى معارفها البلى وهواطل

(بتلاثامي) أو (بجن) فسما بها إلا نعام ترتعي وفراعل¹⁰⁰

فقد وقف شاعرنا بقريتين (تلاثامي) و(جن) وبكى على أطلالها التي لا يرى فيها إلا نعاما وفراعل، وذكر عهده
للنزول بها من قبل حيثما كان غضا وباجلا.

2.3.4. تعفية الدهور والأزمان للديار

الرياح والأمطار وحدها لا تكفي في إعفاء الطلل وطمس معالمها، بل مرور الأزمان والدهر بما فيها من تقلب
الأمور وتغيير الأحوال يعد أيضا عاملا من العوامل، ومن الأمور التي لا تبقى للديار أثرا، وفي هذا المعنى يقول
الشاعر محمد ذو النون في مطلع قصيدة:

⁹⁴ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 85؛ وصالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 738.

⁹⁵ هو أحمد عيان سي بن عثمان بن أبي بكر بن أحمد بن محمد بن سليمان. ولد في مدينة سان لوي سنة 1913م، وبها توفي. ظل مقيما في
بلده السنغال، إلى أن أجبرته السلطات الاستعمارية على الخدمة العسكرية، فكان أن شارك في الحرب العالمية الثانية. كان مدرسا قبل القيام
بهذه الخدمة الإجبارية، وبعد عودته منها. وكان والده مدرسا، فعهد به لمن درس له القرآن الكريم، حتى حفظه، وتكفل الوالد بتكوينه في اللغة
العربية ونحوها وآدابها وعلومها، واستمر تحصيله العلمي بعد رحيل والده على يد بعض تلاميذ الوالد، وبعض مشاهير علماء موريتانيا.
انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 102/1.

⁹⁶ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 115.
⁹⁷ هو محمد بن عمر سيدي، المشهور باسم محمد جولدي، فلاني قح. ولد في قرية كلاجيا بغينيا سنة 1900م. أخذ العلم عن أخواله. وتلقى علوم
اللغة العربية والشريعة في محضرة الشيخ مودي بوكر جلو. بلقب بصخر يج العلم لتكنه في سائر المجالات العلمية والأدبية، يقول الشعر
بعربية العرب. انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 525.

⁹⁸ انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 537.
⁹⁹ هو محمد البخاري بن عثمان بن محمد فودي. ولد في منطقة صكتو غرب من نيجيريا سنة 1794م، وتوفي في مدينة تمبول، إبان إمارته لها
في عهد خلافة أخيه أبي بكر العتيق. أحد أبناء عثمان بن فودي مؤسس دولة صكتو في غربي أفريقيا. تلقى علومه على والده وعمه، وعلى
علماء آخرين اختارهم له والده، فمهر في علوم العربية، وحفظ أشعار العرب وخطبهم وأسجاعهم وأيامهم وأنسابهم. انظر: شيوخ أحمد
سعيد، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، 105.

¹⁰⁰ انظر: شيوخ، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا من 1804 إلى 1966م، 109.

عفت لسعاد من بيرين دور
على أطلالها أسفا ندور

وقد كنا بها والعيش صاف
وكاسات الهوى كنا نذير

فأمسى الربع لم يؤنس ملما
به إلا ننيم أو زئير¹⁰¹

ونمثل له أيضا بقصيدة عنوانها "عفت الديار" للشاعر السنغالي إبراهيم دات (ت.1987م) يقول فيها:
عفتِ الديارِ بذِي الطلوحِ لوادي
ذاتِ المصيفِ لميةٍ وسعادِ

فتغيرت من بعدنا أعلامها
تذري عليها الرّيحِ فضلِ رمادِ

وأبادها حقّب قديم عهدا
ومن اللبالي تطاول الأعداد¹⁰²

2.3.5. تعفية الرياح للديار

الرياح عنصر طبيعي في الأطلال؛ لذلك نجد بعض شعراء المنطقة يصوّرون منازل الأحبة وديارها التي اعتراها البلى بسبب العوامل الطبيعية من العواصف، والرياح، والأمطار، وغيرها؛ محاولين استعادة بنائها واستحضار روح قاطنيها. من ذلك قول الشاعر عبد الله النجيب¹⁰³ من شعراء صحراء مالي:

لاحت لهند بذات الدبّ أطلال
عفا معارفها هوجّ وأسبال

فذاث عنس وذات التوأمين إلى
وادي الصناديق فالقرعاء فالخال

أضحت كأن لم تكن للأهل مرتبعا
ولم تكن لهم بالقبيظ محلال¹⁰⁴

وإذا رجعنا إلى الشاعر السنغالي ذو النون ليه فإننا نجد صور منازل محبوبته سعاد، وقد تسبب إعفاء أطلالها هبوب رياح كثيرة من بينها رياح خفية قالعة، مصاحبة للأمطار الغزيرة، فيقول:

مَعْنَى سَعَادَ عَفْتَهُ هُوَجُّ العَيْثِيرِ
وَسَقْتَهُ وَكَفَّهُ العَمَامِ المُمْطِرِ

وَالعَيْنُ تَرْقُلُ فِي مَرَاقِدِ حُورِهَا
تَرْزُو الرِّيَاضِ بِكُلِّ طَرْفِ أَحْوَرِ

وَتَرْزَى مَهَاهَا البَيْضَ تَرْعَى رَوْضَهُ
مَطْلُولَةً تَمَصَّتْ بِبِطْنِ
مُحْسِرِ¹⁰⁵

101 انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 266-267.

102 انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/ 335.

103 من شعراء القرن التاسع عشر، أظنه من قبيلة كل أنصار إحدى قبائل الطوارق المقيمة حديثا بتينيكو بشمال مالي. لم أعر على تاريخ وفاته.

104 انظر: الفشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 11-12.

105 انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 251.

وقد تهيل الرياح السوافي، وهي التي تحمل التراب وتنتثره، على الأطلال حتى تعفيها وتطمس معالمها، ومن ذلك قول شويعر البوحسني:

أمن نكر سلمى أن عرفت لها رسما كما رجعت حسناء في المعصم الوشما

به الورق تشدو والظباء مرية ومور السوافي ما تركن له وسما¹⁰⁶

2.3.6. في البكاء على الديار

البكاء محاولة لتخفيف حدة الحالات الإنفعالية المعبرة عن الحالة النفسية التي يمرّ بها الإنسان؛ فذلك كان البكاء الخطوة الأولى التي يبدأ الشعراء بعد وقوفهم على الطلل. وهو رمز للتوحد بين الطلل والأحبة. ومن النصوص التي تمثل ذلك قصيدة الشاعر محمد الهادي توري (ت.1979م):¹⁰⁷

أه على أطلال دار أحبه لي البرق حيلها كرؤبا المخفق

فتخيلت لي دار عزي والربا ب وفرتني والكل طالمتحق

فوقفت أبكيها ولا كبكاء خن ساء على صخر ولا كالخرنق¹⁰⁸

2.3.7. سؤال الديار واستعجابها عن الإجابة

كانت عادة لدى الشعراء عندما يقفون على الأطلال أن ينادوا منازل محبوباتهم وديارهم، وأن يسألوها بلسان الحال أو بلسان المقال

عن قاطنيها، من الذين كانوا حلولا فيها في الماضي، طالبين من هذه الديار تكليمهم، وإجابتهم، محولين غير معقول إلى معقول، والجماد إلى كائن حي. وملامح ذلك ملحوظ لدى بعض شعراء المنطقة، على سبيل المثال قول الشاعر¹⁰⁹ من صحراء مالي:

وسل المنازل عن بثينة بعدما طعنث وودعت الرُبوع رحأها

علّ المنازل إن سألت تحجيبُ سا ثلها وإن لا لم يفتك سؤلها¹¹⁰

وقد يقف الشاعر أمام الطلل الذي خضع، رغم أنفه، لقوة الرياح وغيرها كالأطمار مثلا سائلا نفسه، أو صحبه لمن هذه الديار؟ أو من أهلها؟ وأين رحلوا؟ وهو في حقيقة الأمر يعلم علم اليقين أنها ديار الأحبة، وما بقي فيها يمثل الزمن الماضي المندثر الذي طوته الرياح. ومن هذا القبيل قول الشاعر محمد المبارك حمّال الأنصاري:¹¹¹

لمن الطلول على شفير المنهل كدريس بيرة عائلي متبيل

¹⁰⁶ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 108-109.

¹⁰⁷ محمد الهادي بن سرنج فاس بن أحمد سيبي. ولد في بلدة فاس شمالي دكار سنة 1894م، وتوفي في السنغال. تعلم القرآن الكريم وأخذ علومه عن والده، ثم قصد مدينة توارون حيث علوم التفسير والفقه والهندسة والحساب والفلك والأدب العربي ونال إجازة فيها، ثم انتقل إلى مدينة كيبير قبل أن يستقر في بلدة فاس ويمارس نشاطه في مسقط رأسه. انظر: صمب، الشعر السنغالي العربي، 96/2.

¹⁰⁸ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 101/2.

¹⁰⁹ هذا الشاعر لم أعتز على اسمه، ولكنه من الصحراء، وقال هذه القصيدة في مناسبة مدح الشيخ حبيب الله الكنتي المعروف.

¹¹⁰ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 31.

¹¹¹ من فحول شعراء صحراء مالي. عاش في القرن الثامن عشر الميلادي. لم أقف له على ترجمة كاملة.

أرخت عليها كل مزن ردتها وألح عنها كل جون حومل¹¹²

ويقول الشاعر محمد كيمورين الغامبي في قصيدته حوار المنازل:

سألت الدور أين الأهل؟ قالت غدا كل إلى خبر حلي¹¹³

2.3.8. ما يخلف الطاعنين في الديار من الوحش وما يقاربه وما يماثله

بقايا آثار ديار الأحبة المتمثلة في النوى والأحجار والوحش شاهد ومنار يؤكد بها الشاعر وجود الديار ويقنع بها نفسه وعقله بحيلولة الانهيار والخراب. ففي هذا المعنى يقول الشاعر القاضي محمد يحيى (ت.1979م)¹¹⁴ من شعراء الصحراء المجيدين:

وجدتكن شبيهات المهى حدقا ما زال قلبي بكن الدهر معتلقا

وما ارعويت وما خنت العهود وما سلوتكن وما قولتي لكن لقي

وما بكيت على أطلال ماوية وما تذكرت منها منزلا خلقا¹¹⁵

2.3.9. فيما تهيجه الديار وتبعته من جوى الواقفين بها

إنّ الحالات النفسية التي تعترى معظم الشعراء والمشاعر التي يحسن بها حين وقوفهم على الأطلال كثيرة ومتعددة، وهي تتصف في معظم الأوقات بالحزن والكآبة. فبقايا الأطلال تهيج في نفوسهم الذكرى ذكرى الأحبة وذكرى الأيام الماضية السعيدة التي قضوها مع الأحبة. فيسأل الشعراء الطلل ويكي ويبحث من وراء ذلك عن إجابات توارت خلف ستار العتمة. وفي هذا المعنى يقول الشاعر عبد الله النجيب من شعراء صحراء مالي:

ومنزل الأتس أمسى بعد ساكنه مُستوحشا حين غابث عند أقمار

يا ساكنين بقلبي أينما قطنوا وراجلين بقلبي أينما ساروا

عَبْتُم فأظلمت الدنيا لغيبكم وضاق من بغيكم رحب وأقطار¹¹⁶

2.3.10. في الدعاء للدار وأهلها بالسقيا والخصب والنبات

ومن مضامين المقدمات الطللية دعوة الشاعر الإفريقي للديار وأرضها بالسقيا وتوالي السحاب المملوء بالمطر. ومثال ذلك قول الشاعر المرشد أحمد عيان سه (ت.1984م) في مقدمة قصيدة أجاب فيها للكولخي أحمد الذي رحبه في مدينته كولخ:

¹¹² انظر: القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 14.

¹¹³ انظر: محمد بامين سري، حياة الشيخ كيمورين، (غامبيا: مكتبة المؤلف، مخطوطة)، 56.

¹¹⁴ ولد القاضي محمد يحيى عام 1919م قرب بلدة تليميت بجنوب موريتانيا، وهو ينتمي إلى بيت علم وثقافة ودين. حفظ القرآن هلى أشياخ المنطقة، وتعلم علوم الدين وعلوم اللغة. ثم شرع في دراسة دواوين شعراء العرب. فسرعان ما تبحر في نظم الشعر. له ديوتن شعر مخطوط.

انظر: القشاط، أعلام من الصحراء، 195.

¹¹⁵ انظر: القشاط، أعلام من الصحراء، 195.

¹¹⁶ انظر: القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 13.

ربع ليلي بقة الرياح عم صباحا سقاك كل يمانى¹¹⁷

ومثاله أيضا قول الشاعر القاضي محمد يحيى بن الدنبجة (ت. 1979م):¹¹⁸

سقى مربع العوجاء أرمية غزُر وإن يك من عرفانه عزب الصبُر

عرفنا بقايا آيه بعدما جرت وجرّت عليه الذيل صبّفة كثر

رعى الله أهلاً قد تصرّم ودهم وروى بلادًا قد أقاموا بها القطر¹¹⁹

2.3.11. لوم الأصحاب في الوقوف على الديار

ذكر الأمدي في كتاب الموازنة أنّ العرب لا تقصد الديار للوقوف عليها وإنما تجتاز بها فإن كانت على سنن الطريق قال الذي له أرب في الوقوف لصاحبه أو أصحابه: "قف"، و"قفاه"، و"قفوا"، وإن لم تكن على سنن الطريق قال: "عوجا"، و"عوجاء"، و"عوجوا"، و"عوجوا".¹²⁰ ونجد مثالا لذلك في شعر المنطقة على سبيل المثال قول الشاعر حمّاه بن محمود من صحراء مالي:¹²¹

يا صاحبي عَجّ بالطلول الرُكوب نساءن عن الأهل ونَبِك الغروب¹²²

وقول الشاعر محمد جولدي الفلاني:

خيلبي عوجا مأوى الأقراب نحبي على الأتراب بيض الثرائب¹²³

ويقول الشاعر محمد جولدي الفلاني أيضا:

يا صاحبي تحملا أثقال عوجا على طلل الملى إجمالي¹²⁴

2.3.12. استعانة الشاعر بأصحابه في الوقوف على الأطلال

ومن ملامح الطلل في مفتتح القصائد أن يستوقف الشاعر أصحابه ورفقاءه ليجعل ذلك سببا لذكر أهل الديار الطاعنين عنها. ومن أمثلة ذلك في شعر المنطقة قول الشاعر ابن أحمد يوراه من شعراء الصحراء:

قف بالربوع التي بالخط أدراسا لا عار في وقفة فيها ولا باسا¹²⁵

¹¹⁷ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/116.

¹¹⁸ من شعراء الطوارق القاطنين في جمهورية مالي. لم أف له على ترجمة.

¹¹⁹ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 82-83.

¹²⁰ انظر: الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، مح. السيد أحمد صقر - عبد الله المحارب (مصر: مكتبة الخانجي، 1994م)، 1/409.

¹²¹ من طوارق مدينة تمبكتو، شاعر مجيد، أحد فحول الشعر العربي في صحراء مالي. توفي في حدود سنة 1989م.

¹²² انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 17.

¹²³ انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 533؛ كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 3/1038.

¹²⁴ انظر: صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا، 543.

¹²⁵ انظر: يوراه، ديوان أحمد يوراه، 56.

ومنه أيضا قول الشاعر أبوبكر بوبي النيجيري (ت. 1932م)¹²⁶ في مدح الوزير محمد البخاري، يقف أولاً على الأطلال كعادة الشعراء الجاهليين ثم ينتقل إلى موضوعه فيقول:

قف بالديار وإن سكانها غبروا
واستودعوا في بطون الأرض
وحفروا

واسكب عليها دموعاً منك سائلة
تحكي سحاباً ثقالاً حين تنهمر¹²⁷

وكذلك قول الشاعر الحاج مالك سبه أيضاً:

قفي نيكى الأحبة كي نداوي
ضنى فينا بأخراء الشئون¹²⁸

ومما يمثل به أيضا قصيدة محمد بن عبد الله بن سعاد¹²⁹ المالي في رثاء أبيه التي افتتحها بالبكاء على الأطلال كعادة الشعراء:

قفوا أيها الواردون فيقوا وانصتوا
لأبكي على شيخي وحصني
ووالد¹³⁰

ويقول الشاعر أحمد التجاني عثمان النيجيري (ت. 1997م)¹³¹ في قصيدته "قف بالديار":
قف بالديار وسل عن السُّبَّاق
ما بين مستسقيهِ والساقى¹³²

2.3.13. في أوصاف الديار ووصف أطلالها وآثارها

عندما يقف الشاعر على الأطلال يشرع في وصف الديار المقفرة وطلولها البالية الدوارس، التي تعاورها الرياح، وغمرت معالمها، وما فعلت بها الأمطار الغزيرة. فيقول في هذا المعنى الشاعر هم بن محمد الأنصاري¹³³ من قبيلة الأنصار المتواجدة بشمال مالي بتمبكتو:

لا حت لريا بسفح الطود أطلال
كأنها من برود الوشي اسمال

¹²⁶ هو أبوبكر بوبي بن عبدالقادر. ولد في مدينة صكتو شمالي نيجيريا عام 1871م، وتوفي في مدينة الورن. تلقى تعليمه عن عدد من شيوخ عصره، منهم: أحمد بن ساد، أحد جماعة عبدالله بن فودي. عمل قاضياً في مدينة صكتو، وأشارت المصادر إلى أنه عمل مستشاراً للأمير ولاية الورن الذي استقدمه ليتولى التدريس في ولايته وليكون مؤدباً لأبنائه. انظر: يحيى محمد الأمين، مساهمة بعض علماء كبي في الشعر العربي في القرن العشرين الميلادي (كنو: جامعة بايرو، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1997م)، 95. انظر: محمد الأمين، مساهمة بعض علماء كبي في الشعر العربي في القرن العشرين الميلادي، 95.

¹²⁷ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/ 145.

¹²⁸ لم أقف على تاريخ وفاة هذا الشاعر الجليل، ويذكر أنه توفي في مدينة ديننا من جمهورية مالي.

¹²⁹ انظر: محمد بن عبد الله بن سعاد الفتوي، قصيدة في رثاء أبيه وشيخه (تمبكتو: معهد أحمد بابا، مخطوط)، 5882.

¹³⁰ هو أحمد التجاني بن عثمان بن محمد الكنوي. ولد في مدينة كنو سنة 1916م وفيها توفي. قرأ القرآن الكريم وختمه على المقرئ مالم عمر، وأخذ مبادئ الفقه عن الشيخ موسى والشيخ عبدالرزاق، وتتلّمذ على عدد من العلماء. كان صاحب محاضرة كبيرة في مدينة كنو تتلمذ عليه عدد كبير من طلاب العلم، وكان صوفيًا على الطريقة التجانية وقد انتهت إليه رياستها. انظر: محمد الطاهر ميغري، الشيخ إبراهيم انياس السنغالي حياته وأراؤه وتعاليمه (كنو: جامعة بايرو، كلية الآداب رسالة ماجستير، 1979م)، 136.

¹³¹ انظر: حافظ شروما كبر، الشعر الإسلامي لدى بعض علماء مدينة كنو (كنو: دم، دت)، 95.

¹³² هو الشاعر النابغ مجود الشعر هم بن محمد الطاهر بن محمد الأنصاري، من شعراء القرن الثامن عشر. كان قاضيا لمدينة تمبكتو أيام دولة أحمد بن الشيخ أحمد الماسني الفلاني رئيس مملكة الماسنة. انظر: القشاط، أعلام من الصحراء، 206.

دُرُّ تكنفها من كل ناحية
مع الحماية أمواه وأجيال

جاءت لها من هوامي المزن غادية
وكل جون غزير الوبل هطال

تنتاب ربا بها دارا ممتعة
ما يخاف بها ضميم واذلال¹³⁴

2.4. دلالات المكان

يتخذ المكان أهمية كبيرة في الشعر العربي الإفريقي. وقد ذُكرت أماكن كثيرة كانت ذات صلة وثيقة بتجارب شعراء الأفارقة وحياتهم الخاصة والعامة. فالمكان هو البيئة التي عاش فيها الشاعر الإفريقي بكل ما تشمل من مظاهر الطبيعة المتحركة والسكنة، والمظاهر الأخرى، وربما سيطر المكان على بعض الشعراء سيطرة تامة. وجدير بالذكر أن الارتباط بالمكان يترك أثراً عميقاً في نفس الإنسان، وأن الشوق والحنين من أشدّ مثيرات الوجدان، وأن المكان في شعر الأطلال قد اكتسب دلالات رمزية عبر عنها الشعراء بمعان ذاتية، من بينها:

2.4.1. رمزية تعداد الأماكن في مشهد الظل

برز المكان في الشعر العربي الإفريقي من خلال المقدمات الطللية وأشار شعراء المنطقة إلى أماكن بعينها نظراً لارتباطهم القوي بها، فقد كانت التجربة التي عاشها الشاعر الإفريقي مصدراً مهماً من مصادر إلهامه. واتبع الشعراء الأفارقة أساليب شعرية في إبراز صورة المكان من أهمها: كثرة الأماكن وتتابعها في البيت الواحد أو القليلية. ومن ذلك قول الشاعر محمد البخاري (ت. 1754م) في مدح عمه:

أصحوت أم هاجت هواك منازلُ
عفى معارفها البيلى وهواطئ

(بتلاثامي) أو (بجن) فسمما بها
إلا نعام ترتعي وفراعل¹³⁵

تظهر أمامنا في الأبيات السابقة مجموعة من الأماكن منها (تلاثامي) و(جن) وهما قرينتان بكى الشاعر على أطلالها. فهي مرتبطة بحالة تذكر يعيشها الشاعر. ومثاله أيضاً قول الشاعر عبد الله النجيب من شعراء صحراء مالي:

لاحت لهند بذات الدب أطلالُ
عفا معارفها هوج وأسيال

فذاث عنس وذات التوأمين إلى
وادي الصناديق فالقراء فالخال¹³⁶

فقد ورد ذكر أسماء ثلاثة مواضع في عجز البيت الثاني، وهي وادي الصناديق، والقرعاء، والخال، وهي أماكن معروفة حالياً في شمال جمهورية مالي.

2.4.2. رمزية الحياة

تشبث الشاعر الإفريقي بالمكان الذي يتمثل له في الأطلال المندثرة، ورغبته القوية في إثبات وجوده وإنكار فنائه، يجعله يذكر كل ما هو من شأنه يثبت وجود الحياة فيه، من أشجار، وعشب، وكلاء، ونبات، وروضة وغيرها.

¹³⁴ انظر: القشاش، أعلام من الصحراء أعلام من الصحراء، 206-207؛ القشاش، من نقائض الشعراء العرب في الصحراء (بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م)، 131-132.
¹³⁵ انظر: شيخو، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، 105.
¹³⁶ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 11-12.

فكان وجود العنصر النباتي في المكان المقفر يبعث روح الحياة فيه من جديد. مثال ذلك ملحوظ في قصيدة الشاعر السنغالي ذو النون ليه عندما يصور منازل محبوبته سعاد قائلاً:

مَعْنَى سَعَادَ عَفْتَهُ هُوَجُ الْعَيْبَرِ
وَسَقْتَهُ وَكَفَّهُ الْعَمَامِ الْمُطِيرِ
وَالْعَيْنُ تَرْفُلُ فِي مَرَاقِدِ حُورِهَا
تَرْزُو الرِّيَاضِ بِكُلِّ طَرْفِ أَحْوَرِ
وَتَرَى مَهَاهَا الْبَيْضِ تَرَعَى
مَطْلُولَةً نَمَصَتْ بَيْطُنِ
رَوْضَةً

مُحْسِر 137

يتضح من خلال ذكره للمها وهي الأبقار الوحشية المعروفة التي ترعى في الأراضي الخضراء رمزية الحياة في ديار محبوبته سعاد. فهذا العنصر النباتي هو الذي يعكس رغبة الشاعر العميقة في إسقاط معنى الحياة على المكان المقفر، فكان هذا العنصر في المكان يبين عميق الإحساس بالحياة التي تتنامى في المكان المقفر الخالي.

2.4.3 رمزية الموت والسكينة وفقد عناصر الحياة

ذكر الشاعر صمت الديار وسكوتها وعجزها عن الرد، محاولاً استنطاقها وتكليمها دليل ورمز لمحو معالمها التي تبعث الخوف

في النفس وعدم اليقين مما ستؤول إليه. فصمت المنازل وعدم قدرتها على جواب سائلها، ومحاولة استنطاق الشاعر لها يعبر عن فقدان لعنصر الحياة. ومثاله في شعر الأطلال عند الأفارقة قول الشاعر من صحراء مالي:

وسل المنازل عن بئينة بعدما
طعنت وودعت الرُّبُوعِ رِحَالَهَا
عَلَّ الْمَنَازِلُ إِنْ سَأَلْتُ تَحْجِيبُ سَا
تِلْهَا وَإِنْ لَمْ يَفْذُكْ سَوَالَهَا
إِنْ لَمْ تُجِبْكَ دِيَارُهَا فَسَلِ الْهَوَى
عَنْهَا يُجِبْكَ جَمَالَهَا وَكَمَالَهَا¹³⁸

أصبحت هذه الحجارة التي لا تجيب عن سؤال وجه إليها رمزاً من رموز الفناء ومشكلة من مشكلات الوجود التي أفلقت الشاعر وتأتي قيمة أسلوب الخطاب لتبرز مدى إحساس الشاعر بالحياة وما يكتنفها من تغيير. والشاعر عندما يتحدث عن المنازل والديار بهذه اللهجة فإنه يبرز لحظة الانفجار الانفعالي، فالشاعر لا يصف حالة المنازل، وإنما يصف انفعاله العميق إزاءها.

2.4.4 رمزية الزمان والوقت

الوقت هنا الشاهد على الحياة العابرة. فالوقت بتقسيماته المختلفة يحتل حيزاً كبيراً في الشعر. وله دلالات ترمز إليه. فالليل رمز للهموم والأحزان، والصبح رمز للخير ودوام النعمة، والمساء رمز للراحة والهدوء. فمثال رمزية الوقت في شعر الأطلال لدى شعراء المنطقة قول الشاعر الشاعر المرشد أحمد عيان سبه في مقدمة قصيدة هذه:

ربيع ليلي بقنة الريحان
عم صباحاً سقاك كل يمانى

¹³⁷ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 251.

¹³⁸ انظر: القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 31.

نكتفي بهذا العرض القليل كأنموذج لدلالات المكان المختلفة الكامنة في شعر الطلل عند شعراء المنطقة مخافة الإطالة والخروج عن المغزى.

الخاتمة

تناول هذه الدراسة موضوع المقدمة الطللية لدى شعراء إفريقيا الغربية. ولقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج تتمثل في النقاط التالية:

1. أن شعراء منطقة إفريقيا الغربية قد أولوا بجميع أنواع مقدمات القصائد عامة، وبموضوع المقدمات الطللية بصفة خاصة، عناية كبيرة في قصائدهم التي بلغت نضجها في البناء الفني على الإطلاق. حيث افتتح معظمهم قصائدهم بالطلليات وافقن عليها، باكين ومستبكين على أطلال أحببتهم الدارسة المقفرة، وديارهم المهجورة العافنة، رسوماً البالية الخالية، مستخضرين ذكرياتهم الغالية، واصفين آثار الديار وما اعتراها من خراب ودمار بسبب عوامل الطبيعة من رياح عاتية وأمطار غزيرة على مر الأزمان.
2. تبين للباحث أن الأطلال ظاهرة بنائية في قصائد غرب إفريقيا العربية، يلاحظ أنها مليئة بالرموز والدلالات الإيحائية التي تستحق الكشف عن تجلياتها، وما تحيل عليه من أشياء مبهمة. وقد حملت هذه البنية انعكاسات نفسية لها صلة مباشرة بالشعراء الأفارقة.
3. ومما يستخلص أيضاً أن من يعن النظر فيما عرضناه من مقطوعات شعرية في هذه الدراسة يدرك أن شعراء المنطقة قد وصفوا الطلل من زوايا عدة، وأنهم قد نجحوا في رسم لوحة الطلل عن طريق توفير المسلمات الفنية ضمن إطار تجربتهم الشعرية.
4. ومما يلاحظ أيضاً أن شعراء المنطقة وخاصة الذين يعيشون في الصحراء قد استعانوا بالطلل للتعبير عن رؤيتهم للواقع الذي يعيشون فيه، معتبرين إياه المنقذ والمعين على ما يعانونه من اغتراب وهموم اجتماعية، لا تزول في نظرهم إلا بالعودة إلى زمن الأطلال والوقوف عليها، وتذكر الماضي الجميل. فهم بذلك يحاولون ترويح أنفسهم وتسليتها بها.
5. أن ما يمكن ملاحظته أيضاً من خلال هذه الدراسة أن المقدمات الطللية قد تختلف من حيث عدد الأبيات، إلا أن هذه الأبيات تنسم بالقلة في الغالب. يجعلها الشعراء تمهيدا لا غنى عنه، ويتوسلون بها للوصول إلى أغراضهم. وجدير بالذكر أيضاً أنه ليس بالضرورة أن شعراء المنطقة الذين تغنوا بالأطلال قد عاشوا التجربة أو عايشوها أو رحلت عنهم أحببتهم، وإنما هي - الأطلال - سُنَّةٌ فنية وجدت قبولا لدى العديد من الشعراء.
6. وأخيراً يمكن القول بأن الشعر العربي الإفريقي بخصائصه يستوحي الطابع التقليدي للشعر العربي، ويستخدم مخزوناً ثرياً من الثقافات الشعرية، كما امتاز هذا الشعر بلغة شعبية يفهمه الجمهور، فمن سماته أنه بعيد عن التعقيد الفلسفي والفكر العميق، وقريب من العفوية والبساطة، ويتجنب التصنع، ويتميز بالفصاحة، وأحياناً بالغرابة.

- أباه، محمد المختار ولد. *الشعر والشعراء في موريتانيا*، ط.2، الرباط: دار الأمان، 2003م.
- ابن طباطبا، محمد بن أحمد. *عيان الشعر*، مح. عباس عبد الستار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م.
- ابن فارس، أحمد. *مقاييس اللغة*، مح. عبد السلام هارون، الإسكندرية: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، 1979م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، 1997م.
- أبو عقيل، ليبيد بن ربيعة. *ديوان ليبيد بن ربيعة العامري*، بيروت: دار صادر، د.ت.
- أبو نواس، الحسن بن هانئ. *ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ*، مح. إيفالد فاغنز - غريغور شولر، ألمانيا: النشرات الإسلامية، جمعية المستشرقين الألمانية، 1972م.
- أحمد يوراه، *ديوان أحمد يوراه*، موريتانيا: مكتبة المؤلف مخطوطة.
- أحمد، سعيد. *دواين الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم*، دم، د.ت.
- امبكي، محمد البشير. *من الباقي القديم في سيرة الشيخ الخديم*، السنغال: دم، د.ت.
- الأمدي، الحسن بن بشر. *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري*، مح. السيد أحمد صقر - عبد الله المحارب، مصر: مكتبة الخانجي، 1994م.
- الأمدي، الحسن بن بشر. *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري*، مح. السيد أحمد صقر - عبد الله المحارب، القاهرة: دار المعارف - مكتبة الخانجي، 1994م.
- امرؤ القيس، جندح بن الحارث. *ديوان امرؤ القيس*، مح. أبو الفضل إبراهيم، ط.4، القاهرة: دار المعارف، 1985م.
- الأنصاري، حسان بن ثابت. *ديوان حسان بن ثابت*، مح. عبداً مهنا، ط.2، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 1994م.
- باه، الحاج عبد الرحم، *بنات أفكاره*، غينيا: مكتبة الشاعر الخاص، د.ت.
- بروكلمان، كارل. *تاريخ الأدب العربي*، مترجم. عبد الحلیم النجار، ط.2، مصر: دار المعارف، ص 1969م.
- بلك، الشيخ كه. *رثاء معاذ كاه*، غامبيا: مكتبة سرنج مودوكاه الخاصة، مخطوطة.
- البكري، طرفة بن العبد. *ديوان طرفة بن العبد*، شرح. محمد ناصر الدين، ط.3، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.
- بوبديم، الشيخ علي. *ديوان شعر*، غينيا: دم، د.ت.
- تجان، غاي شيخ. *الشيخ عباس صل التجاني حياته وأعماله*، السنغال: المكتبة السنغالية، د.ت.
- ثاني، عبد القادر. *فن الرثاء عند علماء غسو من سنة 1967-1997م*، نيجيريا: جامعة بايرو، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1998م.
- التعالبي، أبو منصور. *بتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*، مح. محمد محي الدين عبد الحميد، ط.2، مصر: مطبعة السعادة، 1956م.
- جابي، محمد الأمين. *الشاعر والأديب الغيني*، غينيا: دم، د.ت.
- الجرجاني، علي بن عبد العزيز. *الوساطة بين المتنبي وخصومه*، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط.3، مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1951م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصاحح تاج اللغة صحاح العربية*، مح. أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1978م.
- الحجمي، ابن سلام. *طبقات الشعراء*، مح. محمود محمد صافي، جدة: دار المدني، 1974م.
- حمادي، عبد الحق. *ابن حزام بين الوهم والحقيقة*، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية 8/5 (أغسطس 2016)، 597-617
- حيدرا، محمد الهاشمي. *قصيدة مجيبة للسيد خليل العقل اللبناني*. سيقو: مكتبة الشاعر الخاص، مخطوطة.
- الدغوي، العتيق بن الشيخ سعد. *الجواهر الثمين في تاريخ صحراء الملثمين ومن يجاورهم من السواديين*، الجزائر: دن، د.ت.
- الدمغوي، جبرنو سعيد. *مجموع الخرائد ومنظوم الفرائد*، نيجيريا: دم، د.ت.
- ديارا، سيدي. *شخصية المرحوم نوب وافي وأثاره*، بماكو: جامعة بماكو، كلية اللغات والعلوم الإنسانية، بحث النخرج، 2003م.

- ديارا، سيدي. شخصية المرحوم دنوب واكي وآثاره، بماكو: جامعة بماكو، كلية الآداب واللغات والفنون والعلوم الإنسانية، بحث التخرج 2003م.
- الدينوري، ابن قتيبة. الشعر والشعراء، مح. أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، 1982م.
- الدينوري، ابن قتيبة. كتاب الأنواء في مواسم العرب، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1956م.
- الذبياني، النابغة. ديوان النابغة الذبياني، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، القاهرة: دار المعارف، دت.
- ذو الرمة، غيلان بن عقبة. ديوان ذي الرمة، مح. أحمد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.
- ساغ، القاضي علي بن عمر. فقيد الإسلام الحاج سربا قسم، غامبيا: مكتبة سيريكوند، مخطوطة.
- السالمي، عمر. الكنز الأوفر في سيرة شيخ الإسلام في غرب إفريقيا الشيخ الحاج سالم الأكبر، باريس: البستان، 1983م.
- السوخو، عيسى علي. الحياة الأدبية في قبيلة كدالة، النيجر: الجامعة الإسلامية بالنيجر، كلية اللغة العربية، بحث التخرج، 2000 م.
- سري، محمد بامين. حياة الشيخ كيمورين، غامبيا: مكتبة المؤلف، مخطوطة.
- شروما كبر، حافظ. الشعر الإسلامي لدى بعض علماء مدينة كنو، كنو: دم، دت.
- الشقيطي، أحمد بن محمد. كتاب الوسيط في تراجم أدياء شنقيط، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1989.
- شيخو، أحمد سعيد. حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا من 1804 إلى 1966م، ط2، مصر: دار المعارف، المكتبة الإفريقية، 1993م.
- صالح، عمر محمد. الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي، ط3، بيروت: دار المنهاج، 2015م.
- صمب، عامر. الأدب السنغالي العربي الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978م.
- طلبي، كرام. قدوة المولود، طوبى: المكتبة السنغالية، دت.
- طه، حسين. حديث الأربعاء، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 1925م.
- العبيسي، عنتر بن شداد. ديوان عنتر بن شداد، مح. حمدوا طماس، ط2، بيروت: دار المعرفة، 2004م.
- عزة، حسن. شعر الوقوف على الأطلال من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث، دراسة تحليلية، دمشق: مطبعة الترقى، 1968م.
- العسكري، أبو هلال. كتاب الصنائع، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1952م.
- عطوان، حسين. مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي، مصر: دار المعارف، دت.
- غزوان، عنان. أصول نظرية نقد الشعر عند العرب ومدارات نقدية، صنعاء: مركز عباد للدراسات والنشر، 1998م.
- فلتر، براون. "الوجودية في الجاهلية"، مجلة المعرفة، 2/4 (حزيران 1963م)، 154-185.
- الفوتي: محمد بن عبد الله بن سعاد، قصيدة في رثاء أبيه وشيخه، تمكتو: معهد أحمد بابا، مخطوطة.
- القشاط، محمد سعيد. أعلام من الصحراء، بيروت: دار الملتقى للطباعة والنشر، 1997م.
- القشاط، محمد سعيد. من نقائض الشعراء العرب في الصحراء، بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.
- القشاط، محمد سعيد. نماذج من الشعر العربي في الصحراء، بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.
- القيرواني، ابن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، مح. محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: در الجيل، 1972م.
- كبا، عمران. الحياة الأدبية في غينيا من أوائل القرن 19 إلى أواخر القرن 20 الميلاديين، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، قسم الدراسات العليا، رسالة الماجستير، 1996م.
- كبا، عمران. الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 1432هـ/2011م.
- الكومبيواي، محمد بن محمد سعيد. مجموعة الفوائد الدينية في الثقافة الإسلامية، غينيا: مكتبة خاصة، مخطوطة.
- كيمورين، محمد الأمين. تسليمة الفواد في مدح خير العباد، غامبيا: مكتبة محمد بامين سري جابتي، مخطوطة.

- مادغو، هارون الرشيد مادغو. *هناة الفيضة الإبراهيمية*، أكرا: مكتبة الشاعر الخاص، دت.
- مجموعة من الباحثين. *كتاب دواوين الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم*، طوبى: المكتبة السنغالية، 1985م.
- المزني، زهير بن أبي سلمى. *ديوان زهير بن أبي سلمى*، جمع. علي حسن فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م.
- المزني، كعب بن زهير. *ديوان كعب بن زهير*، مح. علي فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- ميسونا، سليمان محمد. *عقد ثمين في مدح النبي الأمين*، جوغو: مكتبة الشاعر الخاص، مخطوطة.
- ميغيري، محمد الطاهر. *الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي حياته وأراؤه وتعاليمه*، كنو: جامعة بايرو، كلية الآداب رسالة ماجستير، 1979م.
- الوزير، جنيد. *ديوان شعر*، نيجيريا: دم، دت.
- يحيى، محمد الأمين. *مساهمة بعض علماء كبي في الشعر العربي في القرن العشرين الميلادي*، كنو: جامعة بايرو، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1997م.
- يوسف، معاذ إبراهيم. *معالم تطور الشعر العربي في ولاية كشنه (نيجيريا)*، السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، رسالة ماجستير، 2010م.
- يوسو، منكيلا. *الشعر العربي في النيجر منذ عام 1951 حتى عام 2000م*، طرابلس: جامعة الفاتح، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2001م.
- يوسو، منكيلا. *دور الشعر العربي في النهوض بالفصحى في إفريقيا*، مجلة قراءات إفريقية 13 (سبتمبر 2012)، 73-81.

Kaynakça

- Advân, Hüseyin. *Mukaddime el-Kaside el-Arabiyye fi'siir'il-Câhilî*, Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Ahmed, Said. *Devâvînu's-ş-şuara es-Senegalîyyin fi methi şeyh el-hadîm, tabaa mahallîye*, Tuba: el-mek-tebe es-Senegalliye, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sinâateyn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır: Dâru İhyâ-i'l-kutubi'l-Arabiyye, 1952.
- Bah, el-Hac Abdurrahman. *Benâtu afkârî*, Gine: özel kütüphane, b.y. ts.
- Bah, Muhammed el-Muhtar Vuld. *eş-Sî'ru ve's-suarâu fi Moritanya*, 2. Basım Rabat: Dâru'l-Emân, 2003.
- Bekka, şeyh Kâh. *Resâu Muâz Kâh*, Gambiya: özel kütüphane, ts.
- Brokliman, Karl. *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Abdulhalim en-Neccâr, 2. Basım Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1969.
- Bûbedîm, şeyh Ali. *Dîvânu şîirin*, Gine: b.y. ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *eş-Sihâh*, thk. Ahmed' Abdulgafûr Attâr, 4. Basım Beyrut: Dâru'l-İlm, 1978.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü's-şu'arâ*, thk. Mahmud Muhammed Safi, Cidde: Dâru'l-medenî, 1974.
- Cürçânî, Ali b. Abdülazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbi ve Husûmih*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 3. Basım Mısır: Dâru İhyâ-i'l-kutubi'l-Arabiyye 1951.
- Dagûgî, el-Atîk b. Şeyh Saad. *el-Cevheru's-Semîn fi tarihi sahra el-mülsümîn ve men yucâviruhum mine's-sudânîyyîn*, Cezair: b.y. ts.
- Damagavî, Çorno Said. *Mecmû-u'l-Harâid ve menzûmi'l-Ferâid*, Nijerya: b.y. ts.
- Diarrâ, Sidî. *Şahsiyetü el-merhum Demba Vake ve Âsâruhu*, Bamako: Bamako Üniversitesi, Edebiyat, Dil, Sanat ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Lisans Tezi, 2003.
- Diarrâ, Sidî. *Şahsiyetü'l-Merhum Demba Vake ve Âsâruhu*, Bamako: Bamako Üniversitesi, Diller ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Lisans Tezi, 2003.
- Ebu Akîl, Lebîd b. Rabîa. *Dîvânu Lebîd b. Rabîa el-Âmrî*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Ebû Nüvâs, el-Hasan b. Hânî. *Dîvânu Ebi Nüvâs*, thk. Ehpâd Fagner, Almanya: en-Neserâtü'l-İslamiye, 1972.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Kitâbü'l-Envâ' fi mevâsîmi'l-'Arab*, Haydarabat: Dâiretu'l--Ma'ârif el-Osmaniye, 1956.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *eş-Sî'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982.
- Absî, Antere b. Şeddâd. *Dîvânu Antere b. Şeddâd*, thk. Hamdû Tammâs, 2. Basım Beyrut: Dâru'l- Ma'ârif, 2004.
- Âmidî, el-Hasan b. Bişr. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr/Abdullah el-Muharîp, Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1994.
- Bekrî, Tarefe b. Abd. *Dîvânu Tarefe b. Abd*, şerh. Muhammed Nâsiruddin, 3. Basım Beyrut: Dâru'l-kutub' il-ilmîye, 2002.
- Fûtî, Muhammed b. Abdullah b. Suad, *Kasidetün fi resâi Abîhi ve şeyhihi*, Timbuktu: Ma' had Ahmed Baba, Y.E.
- Kombayâvî, Muhammed b. Muhammed Said. *Mecmûatü'l-Fevâid ed-Dinîye fi's-Sekâfe el-İslamiye*, Gine: Özel kütüphane, Y.E.
- Vezîr, Cüneyt. *Dîvânu şîirin*, Nijerya: b.y.ts.
- Ensârî, Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. Sâbit* thk. Abdu Ummuhana, 2. Basım Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1994.
- Sâlimî, Ömer. *el-Kenzu'l-evfer fi sîreti Şeyh el-İslâm fi Garp İfrîkya, Şey el-hac Salim el-Ekber*, Paris: el-Bostan, 1983.
- Şinkîti, Ahmed b. Muhammed. *Kitabu'l-vesit fi terâcumi üdebâ-u Şinkîti*, Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1989.
- Folter, Braun. *el-Vucûdiyye fi'l-Câhiye*, Mecelletü'l-Ma'rife 4/2, (Haziran 1963), 154-185.
- Gazvân, Anân. *Usûlu nazariyyeti nakdî's-şîir inde'l-Arabî ve medâretün nakdîyye*, San'a: Merkezu Ubbâd li'd-Dirâsâti ve'n-neşr, 1998.
- Hammâdî, Abdul-hak. "İbn Hizam beynel'-vehmi ve'l-hakika" Mecelletü Tayba li'l-âdâp ve'l-ulûmi'l-insaniye, 5/8 (Ağustos 2016), 597-617.
- Haydara, Muhammed el-Haşîmi. *Kasidetün mucîbetün li's-seyyid Halil el-Ukali el-lübnâni*, Segou: özel kütüphane, Y.E.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Harun, İskenderiye: Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1979.
- İbn Manzûr, Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- İbn Tabâtabâ, Muhammed b. Ahmed. *İyâru's-şîir*, thk. Abbas Abdu's-Settâr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîye, 1982.
- İmru'l-Kays, Cundeh b. el-Hâris. *Dîvânu İmru'l-Kays*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4. Basım Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- İzze, Hasan. *Şîiru'l-Vuf ala'l-Atlâl mine'l-câhiye ila nihâyeti'l-kayni's-sâlis, Dirâse tahliliye*, Dimeşk: Matba'atü't-terekki, 1968.

940 | Mohamadou Aboubacar Maiga. Afrika Arap Şiirinde Mukaddime Talaliyye...

- Jâbi, Muhammed el-Emin. *Eş-Şair ve'l-Edip el-gîmî*, Gine: b.y. ts.
- Kaba, İmran. *el-Hayatu'l-edebiye fi Ginya min evâli'l-kani't-tasi' aşera ila evâhiri'l-karni'l-işrin el-miladiyyeyn*, Trablus: Küliyyetu ed-dava el-islamiye, Lisansüstü Çalışmalar Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kaba, İmran. *Eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-garbi'l-İfki hilale'l-Karni'l-işrin el-milâdî*, İSESKO: Menşûrâtî'l-munazza-metî'l-islâmiyye li't-terbiye ve'l-ulum ve's-sekâfe, 2011.
- Kayrvevânî, İbn Reşîk. *el-Umdet fi mehâsini-şiiiri ve âdâbuhu*, thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid, Beyrut: Dâru Cîl, 1972.
- Keşşât, Muhammed Said. *A'lâmûn nine's-Sahara*, Beyrut: Dârü'l-Mülteka li't-tibaa ve'n-neşri, 1997.
- Keşşât, Muhammed Said. *Min Nekâid şuarâ-il-Arap fi's-Sahara*, Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi, 1996.
- Keşşât, Muhammed Said. *Nemâzicun Mine's-şiiir'il-Arabî fi's-Sahara*, Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi, 1996.
- Keymûrîn, Muhammed el-Emin. *Tesliyetu'l-Fuad fi methi hayri'l-ibâd*, Gambiya: Mektebetü Muhammed Bamîn Sîrî Diabate, Y.E.
- Madagô, Harun er-Reşit Madagô. *Hanâatul'fayza el-İbrahimiye*, Akra: özel kütüphane. ts.
- Mbakî, Muhammed el-Beşir. *Minenü'l-Bâkî el-Kadîm fi sîreti şeyh el-hadîm*, Senegal: b.y. ts.
- Meygiri, Muhammed Tahir. *Şeyh İbrahim Enyâs es-Senegali Hayâtuhu ve ârâ-uhu ve teâlîmuhu*, Kano: Bayrou Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1979.
- Meysûne, Süleyman Muhammed. *Ukadun Semîn fi methi'n-Nebîyyi el-Emin*, Jogo: Özel kütüphane, Y.E.
- Minkeyla, Yusu. *Davru's-Şiir el-Arabî fi'n-Nuhudî bi'l-fushâ fi İfrikya*, Mecelletü Kiraat İfrikya 13 (Eylül, 2012), 73-81.
- Minkeyla, Yusu. *eş-Şiiru'l-Arabî fi'n-Nijer munz âmi 1951 hatta âmâ 2000*, Trablus. Fatih üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Müzeni, Kâ'b b. Zühayr. *Dîvânu Kâ'b b. Zühayr*. thk. Ali Fa'ûr. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiye, 1997.
- Müzeni, Zühayr b. ebi Selma. *Dîvânu Zühayr b. ebi Selma*, drl. Ali Fa'ûr, Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiye, 1988.
- Nuhbetün mine'l-bâhisîn. *Divânü's-suara es-Senegaliyyin fi methi şeyh el-hadîm*, tabaa mahallîye, Tuba: el-Mektebe es-Senegaliye, 1985.
- Sâgâ, el-Kadî Ali b. Ömer. *Fakidü'l-İslam el-Hac Serba Kasam*, Gambiya: Mektebe Sirikonda, Y.E.
- Sakvu, İsa Ali. *el-Hayâtü'l-Edebiyat fi kabiletî Kadalâ*, Nijer: Nijer İslami Üniversitesi, Arap dili ve Edebiyatı Fakültesi, Lisans Tezi, 2000.
- Salih, Ömer Muhammed. *es-Sekâfe el-Arabiyye el-İslamiye fi garbi İfrikya*, 3. Basım Beyrut: Dârü'l-mena-hiç, 2015.
- Samba, Amir. *el-Adabu'l-Arabî es-Senegali*, Cezayir: eş-Şerike el-Vataniye li'n-neşir ve't-tevzi, 1978.
- Sânî, Abdulkadir. *Fennü'r-resâ inde ulemâu gôsô min seneti 1967-1997*, Nijerya: Beyra Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Seâlibî, Ebu Mansur. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-Asr*, thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid, 2. Basım Mısır: Matba'atü's-Seâde, 1956.
- Sîrî, Muhammed Bamîn. *Hayâtü's-şeyh Keymûrîn*, Gambiya: Özel kütüphane, Y.E.
- Şeyhu, Ahmed Said. *Hareketü'l-Luga el-Arabiyye ve âdâbiha fi Nijerya min 1804 ilâ 1966*, 2. Basım Mısır: Dârü'l-Ma'ârif el-Mektebetü'l-İfrikya, 1993.
- Şurûmâ, Kibar Hafz. *eş-Şi'ru'l-İslami ledâ ba'zî ulemâ-i medineti Kano*, Kano: b.y.ts.
- Tâhâ, Hüseyin. *Hadisu'l-Arbiâ*, Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-sekâfe, 1925.
- Talebî, Kiram. *Kudvetü'l-mevlûd*, Tuba: el-Mektebe el-İslamiye, ts.
- Ticcân, Gây şey. *Şeyh Abbas Sal et-Ticcânî Hayâtuhu ve a'mâluhu*, Senegal: el-Mektebe es-Senegaliye, ts.
- Yahya, Muhammed el-Emin. *Musâhametü ba'zî ulemâ-i Kebe fi's-Şiir'il-Arabî fi'l-karni'l-işin el-Milâdî*, Kano: Bayaro Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Yurâh, Ahmed. *Dîvânu Ahmed Yurâh*, Moritanya: Özel kütüphane, Y.E.
- Yusuf, Muâz İbrahim. *Maâlimu tatavviri's-Şiir'il-Arabî fi vilâyeti Kaşane (Nijerya)*, Sudan: İslami Ümmü Draman Üniversitesi, İslam Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Zirrümme, Gaylân b. Ukbe. *Dîvânu Zirrümme*, thk. Ahmed Hasan, Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2021, 25 (2): 941- 956

**Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırması ve Şiirde
Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması**

**A Comparison of Morality and Creation in Classical Arabic Literature and an
Evaluation of Its Use as a Motif in Poetry**

Adnan Arslan

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

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 August /Ağustos 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 27 November /Kasım 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 941-956

Cite as / Atıf: Arslan, Adnan. Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırması ve Şiirde Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması [*A Comparison of Morality and Creation in Classical Arabic Literature and an Evaluation of Its Use as a Motif in Poetry*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 941-956.
<https://doi.org/10.18505/cuid.986787>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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

A Comparison of Morality and Creation in Classical Arabic Literature and an Evaluation of Its Use as a Motif in Poetry

Abstract: There are many moral values that the Arab writers have written about either in prose or poetry. This emphasis on morality in classical Arabic literature has also been the subject of many academic studies. The abundance of the literary material in this field has attracted the attention of researchers. One of these is the emphasis on "naturalness" which we have seen in classical Arabic literature. In the Arab society which social ties are very strong the moral values have been summarized with the concept of *al-murūah/chivalry* over time. In these sources that is including poems, parables and anecdotes about morality allthings on the moral values are brought together. Hereunder the main thing in the moral maturity is the naturality. Criticism of ostensible behaviors has taken place in an important part of these works. For example, ancient perception of morality is a predestination that comes from creation has found its response in Arabic poetry. Many Arab poets have stated that one's innate character will beat and the reason will be defeated. On the other hand, some poets tried to establish a balance between character and wisdom. Accordingly, it has been stated that people are innately inclined to falses but they also have the potential to restrain their innate evil tendencies with the ability of mind given to them. These poets liked to explain this balance through the simile stating he ambitious horse that wants to run at full speed is restrained with a bit. According to this simile the man is like a person on the back of a raging horse with the evil inclinations cultivated in his nature. The soul he carries wants to take him wherever it wishes. However, he has a mind that is like a bridle in return for the soul inside him. On the other hand, when we look at the encyclopedic sources of Arabic proverbs we see that there are proverbs comparing many moral attributes with animals. In Turkish proverbs, cunning is identified with the fox and industriousness with the ant, and in Arabic proverbs a very rich human character-animal pairings stand out. These proverbs are based on the idea that people's character is the product of nature. Because each animal species has appreciated characteristics and these features occur without learning and education. In addition, the issue of the naturalness of morality was also used for the purpose of praise and satire in the classical Arabic poets. The poet makes his reproach or anger towards someone through his character. When describing his lover he states that the beauties that adorn him come from creation. Therefore, it can be said that the emphasises of character/nature/temperament in the poems in which these and similar emotions are aroused, are the motifs that serve the purpose of the poet. Finally Arab writers have offered many recommendations in literary form on issues such as brotherhood, solidarity and cooperation for the healthy continuity of social relations in the Muslim society, and they have included anecdotes and poems within the framework of the subject. The study is mainly based on the descriptive method, however, the way the authors handled the subject is analysed when it is deemed to be appropriate. Considering that there is no specific study in Turkish and Arabic literature within the framework of the present study, it is aimed to investigate the literary material in the subject in question.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Classical Arabic Literature, Naturalness, Naturality, Morality.

Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırması ve Şiirde Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması

Öz: İster düzyazı olsun ister şiir, Arap edebiyatçısının kalemini oynatmaya değer bulduğu pek çok ahlâki değer vardır. Klasik Arap edebiyatındaki bu ahlakiyat vurgusu pek çok akademik araştırmanın da konusunu teşkil etmiştir. Asırlar içerisinde teraküm etmiş sahadaki edebi malzemenin hayret uyandıracak derecede çokluk ve çeşitliliği araştırmacıların ilgisini çekmiş ve farklı açılardan incelenmeye değer bulunmuştur. Bunlardan birisi de pek çok şiir ve nesirde karşımıza çıkan "tabiiilik" olgusudur. Kabilecilik, din ve örf gibi etkenlerden dolayı sosyal bağların oldukça güçlü olduğu Arap toplumunda kişilerden takınılması beklenen ve zamanla

mürûet kavramıyla özetlenen ahlaki değerler manzumesi, edebiyatçılar tarafından dört başı mamur bir keyfiyette derlenmeye çalışılmıştır. Ahlâka dair şiir, mesel ve anekdotların cem edildiği bu kaynaklarda uyarı kabilinden bir şerh düşülmüştür. Buna göre ahlaki olgunluk sürecinde asıl olan tabii oluşturmaktır. Tekellûf ve tasannu ile kavramlaşan zorlama ve göstermelik davranışların eleştirisi söz konusu eserlerin önemli bir kısmında yer tutmuştur. Örneğin, ahlakın yaratılıştan gelen ve insanın iradesi dışında takdir edilmiş bir *alın yazısı* olduğu hususundaki köklü ve kadim algı, Arap şiirinde de makes bulmuştur. Pek çok Arap şairi, eninde sonunda kişinin yaratılıştan gelen mizacının galebe edeceğini, aklın mağlup olacağını dile getirmiştir. Buna karşılık bazı şairler de karakter ve akıl arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Buna göre insanların şerr/kötülüğe yaratılıştan eğilimli oldukları ancak yine kendilerine verilen akıl yetisiyle yaratılıştan gelen kötülük eğilimlerini dizginleme potansiyeline de sahip olduklarını dile getirilmiştir. Şairler, bu dengeyi doludizgin koşmak isteyen hırslı atın gem ile dizginlenmesi teşbihi üzerinden anlatmak istemiştir. Bu teşbihe göre insan, tabiatında ekilen şer meyilleriyle azgın bir atın sırtındaki kişi gibidir. İçinde taşıdığı nefis onu dilediği yere götürmek ister. Ancak içindeki nefse karşılık bir de dizgin mesabesinde olan akla sahiptir. Diğer taraftan darb-ı mesel yahut tek başına mesel olarak bilinen Arap atasözlerinin bir araya getirildiği ansiklopedik kaynaklara bakıldığında insanlara ait sinsilik, tembellik, korkaklık, cesaret vb. pek çok ahlaki sıfatın hayvanlarla karşılaştıran mesellere rastlanır. Türk atasözlerinde kurnazlığın tilki ve çalışkanlığın karınca ile özdeşleştirildiği gibi Arap atasözlerinde oldukça zengin bir insani karakter-hayvan eşleştirmeleri göze çarpar. Bu meseller, insanların karakterlerinin, tercih/irade dışı bir keyfiyet olduğu düşüncesine dayalıdır. Zira her hayvan türünün takdir edilmiş karakteristik özellikleri vardır ve bu özellikler o türde öğrenme ve tahsil olmaksızın gerçekleşir. İnsanların bazı öne çıkan ahlaki özellikleriyle hayvanlara kıyaslanması ve bu kıyasın da sözlü kültürün statik bir unsuru olan atasözlerine mal olması, yaratılış-karakter ikilisinin ayrılmaz bir bütün olarak kabul edildiğini göstermektedir denilebilir. Bunun yanında ahlakın tabiiliği hususu, klasik dönem Arap şairlerinde medih ve hiciv maksatlı olarak da kullanılmıştır. Şair, birilerine olan sitem yahut öfkesini muhatabının *karakteri* üzerinden yapmıştır. Veyahut sevgilisini vafederken onu süsleyen güzelliklerin yaratılıştan geldiğini dolayısıyla güzelliğin onda değişmez bir cevher olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla bu ve bunun gibi duyguların can verdiği şiirlerdeki *karakter/tabiat/mizaç/huy/seciye/haslet/ahlak/fitrat* vurguları şairin amacına hizmet eden birer motiftir denilebilir. Son olarak Arap edebiyatçıları Müslüman toplumda sosyal ilişkilerin selametli bir şekilde devamlılığı için kardeşlik, dayanışma ve yardımlaşma gibi konularda pek çok tavsiyeyi edebi form içerisinde sunmuşlar, konu çerçevesinde anekdot ve şiirlere yer vermişlerdir. Onların üzerinde önemle durdukları ve yeri geldikçe hatırlatmak istedikleri bir husus da konumuz olan tabiilik olgusudur. Yapmacık davranışlardan uzak durmak, göstermelik ve zorlama samimiyetlere itibar etmemek ve saygı ve sevgide hissedilenden daha fazlasını göstermeye çalışmamak yahut beklememek gibi noktalara dair sözler söylemişlerdir. Çalışmada ağırlıklı olarak deskriptif yöntem esas alınmış ve yeri geldikçe müelliflerin konuyu ele alış biçimleri eleştiriye tabi tutulmuştur. İlgili konu çerçevesinde Türk ve Arap literatüründe herhangi bir spesifik çalışmanın mevcut olmadığı göz önünde bulundurulmuş ve söz konusu alandaki edebi malzemenin araştırılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâgati, Klasik Arap Edebiyatı, Tabiilik, Doğallık, Ahlâk.

Giriş

Kur'ân'da garîb/anlaşılmayan bir kelimenin anlamını bulmak hususunda İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) şöyle dediği aktarılır: "Manasını şiirde arayınız. Zira şiir Araplar'ın divanıdır".¹ Bu söz, özellikle tefsir ve hadis çalışmalarında garîb ve müşkil kelime ve terkiplerin

¹ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/58.

doğru anlaşılmasında Arap şiirine mümtaz bir konum yüklemiş gibi görünmektedir. Zira içerisinde Arap şiiriyle istişhatta bulunulmayan klasik tefsir ve hadis kaynağı neredeyse yok gibidir.²

Teolojik metinlerin anlaşılmasında Arap şiirine atfedilen değere benzer bir şekilde Araplar, etik değerlerin kayıt altına alınması ve gelecek kuşaklara aktarılması hususunda edebiyata hayati bir önem vermiştir. Cahiliye sonrası Arap edebiyatı kaynaklarının bir görevi, toplumda İslamiyetle mezcolmuş ahlaki ilke ve esasları manzum ve mensur araçlarla muhafaza ve aktarma olmuştur. Bu türden pek çok eser kaleme alınmıştır. Söz konusu eserlerde altı çizilen ahlaki değerler genel anlamda evrensel niteliktedir ve bundan dolayı da Antik Yunan ve Hint gibi Arap olmayan unsurların filozoflarından alıntılar yapılmıştır. Başta cömertlik ve cesaret olmak üzere pek çok ahlaki erdem Arap edebiyat kaynaklarında ilgi çekici şiir, mesel, kıssa ve hikemî anlatılarla yüceltilmiş ve iyi bir insan olmanın şartı olarak takdim edildiği açıkça görülmektedir.

Klasik Arap edebiyatındaki bu ahlakîyat vurgusu pek çok akademik araştırmanın konusunu teşkil etmiştir. Asırlar içerisinde teraküm etmiş sahadaki edebî malzemenin hayret uyandıracak derecede çokluk ve çeşitliliği araştırmacıların ilgisini çekmiş ve farklı açılardan incelenmeye değer bulunmuştur. Ahlak vurgusu Arap şiirinde Cahiliye döneminde de mevcuttur ve hayli fazladır. Bundan dolayı meseleyi İslam öncesi dönemle sınırlı tutan akademik çalışmalar yapılmıştır. 2017 yılında Hartum Üniversitesinde *el-Kiyemu'l-ahlâkiyye fi's-şî'ri-'Arabîyyi'l-Câhilî* (Cahiliye Arap Şiirinde Ahlakî Değerler) başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır. Sâlih Mefkûde benzer başlıklı makalesiyle Arapların İslam öncesi dönemde de ahlak ilkelerine son derece bağlı oldukları tezini Cahiliye şiirinden örneklerle delillendirmeye çalışmıştır.³ Temim Fâhûrî ise Cahiliye şiirinde öne çıkan on dört erdemi başlıklar halinde tasnif etmiştir.⁴ Mûnisî Mustafâ ve Ubeydullâh Muhammed ise benzer bir şekilde 2014 yılında, *el-Kiyemu'l-ahlâkiyye ve cemâliyyetuhâ fi's-şî'ri'l-Câhilî Mu'allakatu Zuheyr b. Ebî Sulmâ* (Zuheyir b. Ebî Sûlmâ'nın Muallakası Üzerinde Cahiliye Şiirinde Ahlakî Değerler ve Estetizmi) başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.⁵

Arap edebiyatının Cahiliye olarak nitelendirilen İslam öncesi dönemine ait ahlak ilkeleri sadedindeki çalışmalar, İslâmî dönem ve sonrası Arap edebiyatında söz konusu temanın ne kadar yoğun bir şekilde işlendiğinin de göstergesi olmalıdır. Zira hadiste de geçtiği gibi *imanın kemali ahlakın güzelliğine bağlıdır*⁶ ve Hz. Peygamber *güzel ahlakı tamamlamak* için gönderildiğini ifade etmiştir.⁷ Namaz, zekât ve oruç gibi en temel ibadetlerin dahi ayrıntısına inilmeyen Kur'ân'da pek çok ahlak ilkesine detaylarına varıncaya kadar değinilmiştir. Buradan hareketle Arap edebiyatçıların ahlaki konuları edebiyatın sanatsal imkânlarından yararlanarak takdim etmeye çalışmalarının gayet anlaşılabilir bir vakıya olduğu söylenebilir. Bunun bir tezahürü olarak ahlakîyat temalı şiir ve anekdot derlemeleri ortaya çıkmıştır. İbrâhim Muhammed el-Beyhâkî (öl. 3. - 4. yy.) *el-Mehâsin ve'l-mesâvi* adlı telifinde pek çok ahlaki ve gayr-i ahlaki bulduğu hususlara dair yüzlerce şiir ve hikâyeciği bir araya getirmiştir. Eser ilk olarak 1902 yılında Alman oryantalist Friedrich Schwally (öl. 1919) tarafından basılmıştır.

² Abdurahmân b. Maâda, tefsirlerde dağınık bir surette bulunan yüzlerce şiir istişhat örneklerini doktora tezinde derlemiş ve kritiğini yapmıştır. İlgili çalışmanın yaklaşık bin sayfalık hacmi ve ele alınan şiirlerin çokluğu tefsir faaliyetinde şiirin önemini ortaya koyması bakımından kanaat vericidir denilebilir. İlgili çalışma için bk. Abdurahmân b. Maâda eş-Şihri, *eş-Şâhidu's-şî'ri fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1429).

³ Sâlih Mefkûde, "el-Kiyemu'l-ahlâkiyye li'l-'Arabî min hilâli's-şî'ri'l-câhilî", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 1/1 (Kasım 2001), 183-196.

⁴ Temim Fâhûrî, "el-Fedâilu'l-ahlâkiyye fi's-şî'ri'l-'Arabîyyi'l-Câhilî", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/19 (Bahar 2020), 421-446.

⁵ Mûnisî Mustafâ - Ubeydullâh Muhammed, *el-Kiyemu'l-ahlâkiyye ve cemâliyyetuhâ fi's-şî'ri'l-Câhilî Mu'allakatu Zuheyr b. Ebî Sulmâ* (Cezayir: Ebû Bekir Belkâ Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013-2014).

⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Suayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 40/242 (No. 24204).

⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/513 (No. 8952).

Ahlak-edebiyat buluşmasına dair derleme çalışmalardan birisi de Ebû Mansûr es-Seâlibî'ye (öl. 429/1038) aittir. İlgî çekici denilebilecek *Tahsînu'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen* başlığı ile genel olarak övülen ve yerilen ahlaki tutumların tam aksine söylenmiş şiir, mesel ve özdeyişleri bir araya getirmiştir.⁸

Burada sadece örnek olma niteliğinde yer verdiğimiz iki çalışmanın dışında pek çok eser, Arap edebiyatında ahlak temalı edebî malzemeyi bir araya getirmiştir. Bu meyanda kaleme alınan eserler günümüz akademik araştırmaların ilgisini çekmektedir. Örneğin Seyyid Abdullah Ahmed ve Hayrulenâm Şemsuddîn *Ethics and Moral Values in Arabic Literature* başlıklı çalışmalarında tam olarak sadedinde olduğumuz konuyu araştırmalarının merkezine almışlardır. Çalışma 2017 yılında Global Publishing House tarafından Hindistan'da basılmıştır. Arap edebiyatını bir bütün halinde tarayan mezkûr çalışmalar olduğu gibi kişi ve konu özelinde ahlaki değerleri ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Nureddîn Ahmed, Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) *el-Hamase* adlı eserini sadece etik ilkeler çerçevesinde ele almıştır.⁹ İsrâ Târik Kâmil, *el-Kiyemu'l-ictimâ'iyye ve'l-ahlâkiyye fî şî'ri Mâlik b. er-Rayb* başlıklı çalışmasında Emeviler dönemi şairlerinden olan Mâlik b. er-Rayb'ın şiirlerinde sosyal ve ahlaki değerleri incelemiştir.¹⁰ Hâmid Sa'd Alî Hadracî ise Abbâsî dönemi şairlerinden Mahmûd el-Verrâk'ın (öl. 240/854) şiirlerindeki ahlaki değerleri başlıklar halinde tasnif etmiştir.¹¹ Nedâ bint. Muhammed b. Merîsî, Emevi şairi Cerîr b. Atiyye'nin (öl. 110/728) şiirlerinde ahlaki bir değer olarak *iffet* konusunu incelemiştir.¹² Ahmed Hamed el-Mutayrî, Beşşâr b. Bürd'ün (öl. 167/783-84) şiirlerini *doğruluk ve yalancılık* teması açısından ele almıştır.¹³

Bu makalede yukarıda atıfta bulunduğumuz çalışmalardan farklı olarak, Klasik Arap edebiyatında ahlaki değerler içerisinde daha dar bir alan olan *tabiilik* olgusuna odaklanılacaktır. Arap edebiyatçıları ahlaki değerlerde asıl olanın tabiilik/doğallık olduğu prensibine dikkat çekmişler ve bu çerçevede söylenmiş sözleri bir araya getirmişlerdir.¹⁴ Çalışmada mezkûr kapsam esas alınacak ve ilgili edebî metinler seçilerek başlıklar halinde incelenecektir.

1. Akıl-Karakter Karşılaştırması

Ahlak hakkında yapılan tanımlar içerisinde en yaygın kabüle mazhar olan kuşkusuz ilkçağ ahlak felsefecilerinden olan Galen'e (öl. 200) aittir. O, ahlâkı şu şekilde tanımlamıştır: "İnsanı düşünüp taşınma ve tercih olmaksızın nefsin fiillerini gerçekleştirmeye sevk eden, nefsin bir hâlidir."¹⁵ Galen'in bu tanımının muhtevaya etki etmeyecek basit farklılıklarla İbn Sînâ (öl. 428/1037), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İbn Arabî (öl. 638/1240) gibi Müslüman bilginler tarafından ahlaka dair değerlendirmelerde esas alındığı bilinmektedir.¹⁶ Bu çerçevede

⁸ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Tahsînu'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*, thk. Şâkir el-Âşûr (Irak: İhyâu't-Turâsî'l-İslâmî, 1981), 98.

⁹ Nureddîn Ahmed, "Moral Values in The Poetry of Babul Adab of Kitabul Hamâsah", *International Journal of Current Research* 9/9 (Eylül, 2017), 58329-58332.

¹⁰ İsrâ Târik Kâmil, "el-Kiyemu'l-ictimâ'iyye ve'l-ahlâkiyye fî şî'ri Mâlik b. er-Rayb", *Mecelletu'l-Âdâb* 117 (2016), 299-320.

¹¹ Hâmid Sa'd Alî Hadracî Şâvîs, "ed-Da'vetu ilâ mekârimi'l-ahlâk fî şî'ri Mahmûd el-Verrâk", 557-618 (Erişim 14 Eylül 2021).

¹² Nedâ bint Muhammed b. Merîsî, *el-İffetu fî şî'ri Hatafâ*, Filoloji 74 (2020), 57-82.

¹³ Ahmed Hamed el-Mutayrî, "es-Sıdku ve'l-kezip fî şî'ri Beşşâr b. Burd: Medhalun tahlîlî", *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 3 (Aralık 2018), 134-151.

¹⁴ Bu bağlamdaki başlıkların bulunduğu kaynaklar için bk. Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1925), 5-7/2; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 319-321/2; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-üdebâ' ve muḥâverâtü's-su'arâ' ve'l-bülegâ'* (Beyrut: Şeriketu Dâru'l-Erkâm, 1420), 1/339.

¹⁵ Hümeyra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler* (Ankara: İlem Kitaplığı, 2015), 6.

¹⁶ Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 6.

yapılan tanımlardan anlaşılmalıdır ki insanın fiillerinde belirleyici olan şey birinci derecede onun ahlakıdır ve ahlak, insanın tercihi dışında bir etkidir. Ahlak kelimesinin etimolojik vurgusu dahi *beşeri irade dışı* bir etkeni çağrıştırmaktadır. Zira kelimenin Klasik Arap dili sözlüklerinin hemen hepsinde karşılığı; *insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı* şeklindedir ve verilen bu anlam Arap dilindeki خلق h-l-k kökünün manası olan *yaratmaya* kök anlamından gelmektedir.¹⁷ Şu var ki ahlakın yaratılışla olan ilişkisini Müslümanlar nezdinde mukarrer kılan şey bu hususta varit olan dini metinler olmalıdır. Zira İsrâ sûresindeki كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ “Herkes şâkilesine göre iş yapar”¹⁸ ibaresindeki *şâkile*, müfessirler tarafından *kişinin tabiatı* şeklinde yorumlanmıştır.¹⁹ Diğer taraftan Abdullah İbn Mesud’dan rivayet edilen فُرغ إلى ابن آدم من أربع من الخلق والخلق والرزق والأجل “Ademoğluna dört şey takdir edilmiştir: Yaratılışı, ahlakı, rızkı ve eceli.”²⁰ hadisi, yaratılış ve ahlakı yan yana getirilmekle açık bir şekilde ahlakın -Türkçede aynı anlam ağında bulunan karakter, huy, mizaç vb.- mukadderattan olduğunun altını çizmiştir.²¹ Diğer bir rivayete göre Hz. Peygamber bir sahâbîyi hilm ve hayâ sahibi olduğu için övmüş ve bu hasletleriyle Allah’ın muhabbetine mazhar olduğunu ifade etmiştir. Sahâbî bunun karşısında şöyle bir soru yönelmiştir: “Bu hasletler ben de sonradan mı hâsıl oldu yoksa cibilliyetime mi koyuldu?” Sahâbînin bu iki hasletin sonradan kendi kesbiyle mi kazanılmış yahut yaratılıştan mı vaz edilmiş olduğuna dair sorusuna Hz. Peygamber bu iki haslet üzere yaratıldığı cevabını vermiştir.²² Bu rivayetin, Müslüman ahlakiyatçıları nezdinde ahlakın kökenine dair kuvvetli bir kanıt teşkil etmekte olduğu söylenebilir.

İnsanda bazı özelliklerin yaratılıştan geldiğini ve bir damga misali ömür boyu kişide değişmez bir hüviyet kespettiğine dair kültürler üstü bir kabul söz konusudur denilebilir. Sokrates öncesi Yunan Filozof Herakleitos’un (öl. MÖ 475) “Karakter insanın kaderidir.” sözü dil-den dile aktarılagelmiştir.²³ Buna binaen pek çok sözlü kültürde, Türkçemizdeki “Can çıkar huy çıkmaz” mealine mutabık düşecek atasözlerinin bulunabileceğini söylemek mümkündür.²⁴

Araştırma konumuza dönersek, ahlakın yaratılıştan gelen ve insanın iradesi dışında takdir edilmiş bir *ahın yazısı* olduğu hususundaki köklü ve kadim algı, girişte değinildiği gibi Arap şiirinde de makes bulmuştur. Pek çok Arap şairi, eninde sonunda kişinin yaratılıştan gelen mizacının galebe edeceğini, aklın mağlup olacağını dile getirmiştir. Örneğin; karamsarlığıyla bilinen Ebü'l-’Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057), akıl ve mizacı şu şiirinde karşı karşıya getirir: [Kâmil]

يُتَحَارَبُ الطَّبِيعُ الَّذِي مُزَجَّتْ بِهِ مُهْجُ الْأَنَامِ وَعَقْلُهُمْ فَيَقْلُهُ

*İnsanların mezcedildiği mizacı ile aklı çatışır da sonunda mizaç galip gelir.*²⁵

¹⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 10/85; Suat Koca, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 135.

¹⁸ El-İsrâ 17/84.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 17/541.

²⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beirut: Muesesetu'r-Risâle, 2004), “Ahbâs”, 26. 5/356. (No. 4448).

²¹ Konu hakkında bir çalışma için bk. Suat Koca, “Hadis Rivayetlerinde Ahlak Kavramı: Literal-Semantik Bir Analiz”, *İslami Araştırmalar* 27/2 2016, 173-182.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/361 (No. 17828).

²³ Melike Molacı, “Herakleitos’un Êthos'u: Marcus Aurelius'un Daimôn'u”, *Felsefî Düşün Dergisi* 13 (Ekim 2019), 238.

²⁴ Örneğin Flemenk sözlü kültüründe *de natuur gaat boven de leer* şeklinde bir atasözü olduğundan bahsedilir. Tam olarak Türkçe karşılığı *insanın huyu eğitim öğretime galebe çalar* olan bu ifade görüldüğü gibi akıl ile karakter karşılaştırması yapmaktadır. (Not: Bu bilgi Hollanda vatandaşı kişilerden şifâhî olarak alınmıştır.)

²⁵ Ebü'l-'Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî, *el-Lüzûmiyyât*, thk. Omer et-Tabbâ' (Beirut: Dâru'l-Erkâm, 2000), 1/192.

Şair bu beyitte akıl ve mizacı birbiriyle savaşan iki rakibe benzetmekle istiare-i mek-niyye yapmaktadır. Teşhis sanatına başvuran şaire göre, bu mücadeleden galip çıkan hep mi-zaç olmaktadır. Kişi her ne kadar akli melekelerini kullanarak yapısı gereği istediği şeylere galip gelmeye çalışsa da eninde sonunda baskın gelecek olan karakteridir. Bu şiirde yaratılış-tan gelen ahlaki özellikler الطَّبْعُ /tabiat kelimesiyle ifade edilmiştir.

Karakter vurgusunu divanının birçok yerinde tekrarlayan Maarî'ye göre mizaç, insan mahiyetinde görülemeyecek kadar kadim bir gerçektir: [Basît]

وَ عَادَةُ الْمَرْءِ تُدْعَى طَبْعَهُ الثَّانِي الطَّبْعُ شَيْئٌ قَدِيمٌ لَا يُحْسُ بِهِ

Mizaç, görülmez bilinmez kadim²⁶ bir şeydir. Kişinin alışkanlıklarına da onun ikinci karakteri denilir.²⁷

Şair, ikinci mısradaki zikrettiği *alışkanlıklar kişinin ikinci karakteridir* özdeyişinin ken-disine ait olmadığını تدعى /söylenir kaydıyla ifade etmiştir. Ahlak felsefesine dair yapılmış çalışmalara bakıldığında aslı, σννθθεια, είναι η δεύτερη φύση (Alışkanlık kişide ikinci yaratı-lıştır.) olan ifadenin Aristoteles'e nispet edildiği görünmektedir.²⁸

Fâtımîler dönemi şairlerinden Zâfir el-Haddâd'ın (öl. 529/1134) şu sözleri Maarî'nin akla eninde sonunda galip gelen yaratılış vurgusuna bir itiraz gibi algılanabilir: [Mütekârib]

أَرَى الشَّرَّ طَبْعَ نَفْسِ الْأَنَامِ يُصِرُّفَهَا بَيْنَ عَابٍ وَدَامِ
وَلَكِنَّهَا رُجِرَتْ بِالْعُقُولِ كَزَجْرِ الْجُمُوحِ بِجَذْبِ اللَّجَامِ

Kötülüğün insan nefsinin tabiatında var olduğunu düşünüyorum.

Ayıplayıcı ve kınayıcıların diline düşürür onları

Fakat akılla dizginlenir şer tabiatlar, Gemi çekmekle atın dizginlenmesi gibi²⁹

Haddâd'ın bu iki beytiyle, karakter ve akıl arasında bir denge kurmaya çalıştığı anla-sılmaktadır. İlk beyitte insanların şerr/kötülüğe yaratılıştan eğilimli oldukları ancak yine ken-dilerine verilen akıl yetisiyle yaratılıştan gelen kötülük eğilimlerini dizginleme potansiyeline de sahip olduklarını dile getirir. Şair bu dengeyi doludizgin koşturmak isteyen hırslı atın gem ile dizginlenmesi teşbihi üzerinden anlatmak ister. Bu teşbihe göre insan, tabiatında ekilen şer meyilleriyle azgın bir atın sırtındaki kişi gibidir. İçinde taşıdığı nefis onu dilediği yere götür-mek ister. Ancak içindeki nefes karşılık bir de dizgin mesabesinde olan akla sahiptir.

Şair Haddâd'ın çizdiği *kötülüğe meyleden fakat akılla dizginlenen insan portresinin*, kendisinden çok önce Mütenebbî (öl. 354/965) tarafından da tasvir edildiği görülür. Hikmet

²⁶ Şairin bu mısradaki kullandığı *kadim* kelimesinin daha önce bahsedilen hilm ve hayâ hadisinden ikti-bas edildiğini söyleyebiliriz. Zira söz konusu hadisin metninde sahâbi bu iki hasletin kendisinde ya-ratılıştan mı var olduğu hususundaki sorusunda حديثًا أو قديمًا lafızlarını kullanmıştır. Bu ifadede ki-دِيمًا kelimesi ile yaratılış kastedildiği anlaşılmaktadır. Şair Maarî'nin de bu şiirde kelimeyi aynı şe-kilde yaratılış anlamında kullandığı görülmektedir.

²⁷ Maarî, *el-Lüzûmiyyât*, 2/390.

²⁸ Anna Nikolaidê, *Apopseis Pepi Arhistotelikes Êthikês*, 5th Interdisciplinary Conference on Philo-sophy and Cosmology: in celebration of the 2400th anniversary from Aristotle's birth: Volume of Proceedings, 5.

²⁹ Zâfir el-Haddâd, *Zâfir el-Haddâd: Şâirun Mısri' mine'l-Asri'l-Fâtımî*, thk. Huseyn Nassâr (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975, 8.

dolu felsefi analizleriyle Arap şiirinde haklı bir üne kavuşmuş olan Mütenebbî de insan tabiatının zulme müsait oluşunu şu şekilde dile getirir: [Kâmil]

فإن تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

والظلم من شيم النفوس

*Zulüm, nefislerin ahlakındandır. Eğer zulmetmiyorsa bil ki bir engelden dolayı etmemiştir.*³⁰

Klasik sözlüklerde *ahlak* ve *karakter* anlamı verilen السَّيِّمَة kelimesinin³¹ çoğulu شيم ile Mütenebbî'nin insan nefsinin zulme/haksızlığa müsait bir şekilde yoğrulduğu düşüncesini paylaşmak istediği anlaşılmaktadır. Zulme müsait insan tabiatı asıl olmakla birlikte onu zulümden meneden bir şeyler olmalıdır ki şair, zulme mani bu engeli عَفَّة ile tabir etmiştir. İnsan bir illet/sebepten ötürü zulmetmez. Şiir üzerine yapılmış şerhlere bakıldığında caydırıcı bu illetin *Allah korkusu, utanma duygusu ve kötü anılmak endişesi* gibi şeyler olabileceği belirtilmiştir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Mütenebbî'nin zulmün *karakter meselesi* olduğu yönündeki düşüncesini epey apartılı fakat dikkat çekici veciz bir dille ifade ettiği görülür. Ebû Hayyân'a göre والطَّيْنَةُ أَغْلَبُ، والخير تكلف، لأن الشر طباع والخير تكلف، لأن الشّر طباع والخير تكلف، والطَّيْنَةُ أَغْلَبُ *İnsanda şer bir karakter, hayır zorlama, tiynet ise galiptir.*³²

Darb-ı mesel yahut tek başına mesel olarak bilinen Arap atasözlerinin bir araya getirildiği ansiklopedik kaynaklara bakıldığında insanlara ait sinsilik, tembellik, korkaklık, cesaret vb. pek çok ahlaki sıfatın hayvanlarla karşılaştıran mesellere rastlanır. Türk atasözlerinde kurnazlığın tilki ve çalışkanlığın karınca ile özdeşleştirildiği gibi Arap atasözlerinde oldukça zengin bir insani karakter-hayvan eşleştirmeleri göze çarpar. Bu meseller, -yukarıda atıfta bulunulan şiirlerde vurgulandığı gibi- insanların karakterlerinin, tercih/irade dışı bir keyfiyet olduğu düşüncesine dayalıdır. Zira her hayvan türünün takdir edilmiş karakteristik özellikleri vardır ve bu özellikler o türde öğrenme ve tahsil olmaksızın gerçekleşir. İnsanların bazı öne çıkan ahlaki özellikleriyle hayvanlara kıyaslanması ve bu kıyasın da sözlü kültürün statik bir unsuru olan atasözlerine mal olması, yaratılış-karakter ikilisinin ayrılmaz bir bütün olarak kabul edildiğini göstermektedir denilebilir. Bunun ilgi çekici örneklerini Câhız'ın *el-Hayevân* adlı eserinde müşahade etmek mümkündür. O, eserinde hayvanları karakteristik özellikleriyle edebî üslup içerisinde tanıtip ironik bir dille de sözü insanlara getirirken sıklıkla insan-hayvan karşılaştırmaları yapar. Eser hakkında doktora düzeyinde araştırma yapan Abdülazîz Muhammed Uveyd *el-Hayevân* 'da, insanların hayvanlarla karşılaştırıldığı onlarca Arap atasözünü listelemiştir. *Kurttan daha dikkatli, yulandan daha saldırgan, köpekten daha hırslı, kargadan daha tedbirli* gibi pek çok mesel tablo halinde verilmiştir.³³ Benzer bir metotla Salâh Hassûn, Mısırlı âlim Demîrî'nin (öl. 808/1405) hayvanlar ansiklopedisi olarak hazırladığı *Hayâtü'l-hayevân* adlı eseri üzerine yaptığı araştırmasında, insani ahlak ve davranışların hayvan karakterleriyle karşılaştırıldığı onlarca meseli taramış ve alfabetik olarak tasnif etmiştir.³⁴

³⁰ Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Divânu'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1983), 571.

³¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "ş-y-m", 12/329.

³² Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîrayn*, thk. Muhammed b. Tâvî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 529.

³³ Abdülazîz Muhammed Uveyd eş-Şerârî, *el-Emsâl fî kitâbi'l-hayevân: Dirâsetun fenniyye beyâniyye* (Mute: Mute Üniversitesi, Lisansüstü Öğretim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 37-57.

³⁴ Salâh Hassûn Cebbâr, "el-Emsâlu fî kitâbi hayâti'l-hayevâni'l-kubrâ li'd-Demîrî: Dirâsetun edebiyye", *Meceletu'l-Kâdisiyye fî'l-Âdâbi ve'l-Ulûmi't-Terbeviyye* 3-4/6 (2007), 129-149.

2. Şiirde Bir Motif: Sıfatların Karakter Olması

Hiciv, methiye, mersiye, gazel gibi Arap şiirin ana temalarına bakıldığında şiirin varlığına kaynaklık eden asıl şeyin duygular olduğu anlaşılmaktadır. Rekabetten gelen aşağılama duygusu hicvi, hayranlık ve takdir duyguları methiyeyi, ölüm acısı karşısında yıkılmış ruh hali mersiye, aşk gibi kişiyi kendinden eden sihirvari bir duygu da gazeli ortaya çıkarmıştır. Nitekim duygudan tamamen soyutlanmış salt bilgi aktarımı yapan normatif şiirlere –kafiye ve vezin gibi şiirin biçimsel özelliklerini tamamen taşımalarına rağmen- şiir yerine nazım/manzum denilmiştir.³⁵ Dolayısıyla şiirin ruhu ve kalıcılığı, şairin hissettiklerini olduğu gibi hissettirebilmesine bağlıdır. Sözü konu eksenine getirdiğimizde, Arap şairlerinin yaratılışın çizdiği karakterin asıl olduğu ve ahlakın eninde sonunda aslına rücu edeceği vurgusunun arkasında yatan saikin, duygudan mücerret bir tecrübe paylaşımı olmadığı söylenebilir. Zira burada şiirlerine yer vereceğimiz şairler, ilgili beyitleri hiciv, methiye yahut gazel gibi kasidelerinde dile getirmişlerdir. Örneğin şair, birilerine olan sitem yahut öfkelerini muhatabının *karakteri* üzerinden yapmıştır. Veyahut sevgilisini vasfederken onu süsleyen güzelliklerin yaratılıştan geldiğini dolayısıyla güzelliğin onda değişmez bir cevher olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla bu ve bunun gibi duyguların can verdiği şiirlerdeki *karakter/tabiat/mizaç/huy/seciye/haslet/ahlak/fitrat* vurguları şairin amacına hizmet eden birer motiftir denilebilir.

Bu başlık altında verilebilecek ilk örnek, söz konusu karakter vurgusunun Arap şiirinde eski olduğunu göstermesi bakımından Cahiliye şairi Zülisba' el-Advânî'ye (öl. 600) ait olmalıdır. Şair akrabalarına hitaben yazdığı şiirinde kendisini övmek için şöyle demektedir: [Basît]

كل أمرئ صائر يوماً لشيئته وإن تخلق أخلاقاً إلى حين

Ahlak sahibi olmaya ne kadar da çalışsa herkesin döneceği yer, kendi ahlakıdır.³⁶

Diğer bir örnek olarak Mütenebbî, bir şiirinde Temîm Kabilesi'nden birinin hasımlarını hicvetmek için onların karakter bakımından düşük olduklarını şöyle ima eder: [Tavîl]

فما في سجاياكم منازعة العلى ولا في طباع التربة المسك والندى

Sizin seciyenizde yükseklerle çekişmek yoktur. Nitekim toprağın tabiatında misk ve kâfur kokusu olmaz.³⁷

Şairin bu şiirindeki karakter olgusu *seciyye* kelimesiyle ifade edilmiştir. Methettiği kişiyi çekiştiren hasımları karakter bakımından o kadar düşük kimseler ve övülen kişi de o kadar değerli bir şahsiyete sahiptir ki aralarında kıyaslanabilecek hiçbir münasebet yoktur. Mütenebbî burada teşbih-i zımnî'nin ilgi çekici bir örneğini sunar. Methettiği kişiyi misk ve kâfur gibi güzel bir tabiata, hasımlarını ise toprağa benzetmektedir. Güzel koku yaymak bakımından toprak ile misk –tabiatları bakımından- kıyasa gelmeyeceği gibi övdüğü kişi ile hicvettiği kimseler de öyledir. Görüldüğü gibi burada şairin seciye vurgusu hiciv ve methiye amaçlı kullanılmıştır.

³⁵ Örneğin; İbn Haldûn, Arapların bilindik üslupları üzerine olmayan sözlerin kafiye ve ölçü kuralına uymalarına rağmen şiir değil de manzum denilmesi yönünde görüş bildirmiştir. Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Şam: Dâru'l-Belhî, 2004), 2/400.

³⁶ Ebû Advân Hursân b. Muharris b. el-Hâris b. Sa'lebe el-Advânî, *Dîvânü Zi'l-İsba' el-Advânî*, thk. Abdülvehhâb Muhammed Alî el-Advânî (Musul: Matbaatu'l-Cumhûr, 1973), 94.

³⁷ Ebû'l-Bekâ Muhîbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, Şerhu *dîvânî Ebi'-t-Tayyib el-Mutenebbî*, thk. Omer Fâruk et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1997), 1/350.

Mütenebbî diğer bir şiirinde, Seyfûddeve'den (öl. 356/967) sonra saray şairliğini yaptığı Kâfûr el-İhşîdî'ye (öl. 357/968) hitaben söylediği bir methiyesinde şu beyte yer vermiştir: [Hafif]

وإذا الحلم لم يكن في طباع
لم يحلم تقادم الميلاد

Eğer kişinin karakterinde yoksa hilm, doğumun gelmesi onu kılmaz halim.³⁸

Kasidenin şerhinden anlaşıldığı kadarıyla Kâfûr el-İhşîdî iki taraf arasında yaşanan bir tatsızlıkta olgun bir davranış sergilemiştir. Mütenebbî onu methederken hilm sıfatını öne çıkarmak istemiştir. Hilm, kötü bir davranışa iyi bir şekilde mukabele etmek anlamında bir sıfattır. Kendisine yapılan haksızlık durumunda kişinin, misliyle karşılık vermek elinden geldiği halde sakin ve soğukkanlı davranış sergilemesine hilm denilmiştir. Yoksa gücü yetmediği için karşılık verememesi hilm kabul edilmemiştir. Kaynaklarda hilm sıfatının sonradan öğrenilerek kesbedilen bir erdem değil, yaratılıştan gelen bir mizaç olduğu hususunda şair Mütenebbî'nin yukarıdaki şiiri referans alınmıştır.³⁹ Bu örnekte şairin ahlak felsefesindeki tutumunu methiye bağlamında dile getirdiği görülür. Hilm gibi bir erdem, kişinin ruhuna ekilmiş bir fitrat seciyesi değilse sadece doğmuş olması ona bu seciyeyi kazandıracak değildir.

Mütenebbî'nin öveceği kimsenin taşıdığı özelliklerinin karakterinden kaynaklandığını ifade etmesi anlaşılan onun bir klişesi halindedir. Zira benzer üslupta bir beyti daha önce-sinde de Seyfûddeve için sarf etmiştir: [Kâmil]

لأنَّ حلمك حلم لا تكلفه
ليس التكلُّ في العينين كالكل

Zira senin hilmin tekellüfsüz bir hilmdir. Göze sürme çekmek kara gözülü olmak gibi değildir.

Yine Mütenebbî'nin Seyfûddeve'yi methettiği diğer bir şiirinde aynı klişe yerini söyle almıştır: [Tavîl]

وكلُّ يرى طرق الشجاعة والندى
ولكنَّ طبع النفس للنفس قائد

Herkes cesaret ve cömertliğin peşinde. Hâlbuki buna karar veren karakterdir.⁴⁰

Şair İbnu'l-Mukrî (öl. 837/433) hikemiyat bir araya getirdiği epey uzun kasidesinde Mütenebbî'nin sözlerini âyetten iktibasta bulunarak mana bakımından teyit etmektedir: [Tavîl]

وألهم طبع فلا كتب يجود به
لقوله خلق الإنسان من عجل

³⁸ Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fi el-Kindî el-Mütenebbî, *Şerhu Divâni'l-Mutenebbî*, haz. Abdurrahmân el-Berkûkî (Mısır: Muessesetu Hindâvî, 2014), 401.

³⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, thk. Ali Bûmâhim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 6/45.

⁴⁰ Abdurrahmân el-Berkûkî, *Şerhu divâni'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/279.

Hilm, mizaç meselesidir; kesbin vereceği bir şey değil. Zira Allah şöyle demiştir: İnsanı acele üzere yaratmıştır.⁴¹

Arap edebiyatı kaynaklarında karakterin yaratılış meselesi olduğuna dair benzer içerikte beyitler karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Ebû Hâtim'e (öl. 255/869) nispet edilen şu beyitte hilm yerine لبيب/zekî olmak söylenmiştir: [Vâfir]

إِذَا مَا الْمَرْءُ لَمْ يُوَلَّدْ أَبِيًّا فَلَيْسَ اللَّبُّ عَنْ قَدَمِ الْوَلَادِ

Eğer kişi zeki olarak doğmamışsa zekâ doğumla gelen bir şey değildir.⁴²

Arap edebiyatı kaynaklarının aktardığına göre bedevi bir kadın çölde yalnız başına duran bir kurt yavrusuna rastlamıştır. Annesi tarafından terk edildiği yahut kaybolduğu zamanıyla kadın yavruya acımış ve onu evine götürmüştür. Ahırlarında yavruları olup onları emziren bir koyun vardır. Kadın kurt yavrusunu koyunun altına götürür ve onu emzirmesini ister. Koyun annelik şefkatiyle olmalı ki yavru kurdu kendi yavrusu gibi besler. Kurt haliyle bir süre sonra büyür ve kendisini emziren ve annelik yapan koyunu parçalayıp yer. Ahıra gelen kadın manzarayı görünce kurdun vefasızlığı karşısında şu şiiri söyler:

فَرَسَتْ شَوْهَيْتِي وَفَجَعْتُ طِفْلاً وَنِسْوَانًا وَأَنْتَ لَهُمْ رَبِيبٌ
نَشَأْتُ مَعَ السِّخَالِ وَأَنْتَ طِفْلٌ فَمَا أَدْرَاكَ أَنْ أَبَاكَ ذَنْبٌ
إِذَا كَانَ الطِّبَاعُ طِبَاعَ سُوءٍ فَلَيْسَ بِمُصْلِحٍ طَبْعًا أَرِيبٌ

Koyuncuğumu parçaladın, çocuk ve kadınları perişan ettin, hâlbuki evlatlığıydın sen onun.

Sen küçük bir çocukken keçi yavrularıyla beraber yetiştin, sen babanın bir kurt olduğunu nereden de bildin.

Eğer karakter kötü bir karakter ise onu ıslah edecek bir akıl sahibi yoktur.⁴³

Bazı şairler de karakter olgusunu salt hiciv maksatlı kullanmışlardır. Onlara göre hedef aldıkları kişilerin kötü oluşları sonradan hâsıl olan arizi bir durum değil, yapıları gereğidir. Böyle bir üslubu hiciv şiirinde usta İbnü'r-Rûmî'de (öl. 283/896) sıklıkla görürüz: [Kâmil]

مَلِكُ النِّفَاقِ طِبَاعُهُ فَتَنَعَلْنَا وَأَبَى السَّمَاخَةِ لَوْمُهُ فَاسْتَكَلْنَا

İkiyüzlülük onun karakteri olmuş da tilkileşmiş. Alçaklığı da cömertlikten yüz çevirmiş ve köpekleşmiş.⁴⁴

⁴¹ Ahmed b. Muhammed eş-Şirvânî, *Nefhatu'l-Yemen fî mâ yezûlu bizikrihi's-şecen* (Mısır: Matbaatu't-Tekaddumu'l-İlmiyye, 1324), 148.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Ta'likun min emâli İbn Düreyd*, thk. Mustafâ es-Senûsî (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn, 1984), 202

⁴³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî emsâli'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 1/233.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 203

Şair, diğer bir şiirinde hicvettiği şahsın cimri oluşunu şöyle karikatürize eder: [Vâfir]

رَأَيْتُ الْمَطْلَ مَيْدَانًا طَوِيلًا يَرُوضُ طِبَاعَهُ فِيهِ الْبَجِيلُ

Sözünde durmamayı uzun bir meydan gibi gördüm. Cimri, bu meydanda onun karakteri ile müsabakaya giriyordu.⁴⁵

Mütenebbî bir şiirinde şairliğini övmek için irticali/doğaçlama bir şekilde rahat ve serbest hiç zorlanmadan şiir söyleyebildiğini ifade etmiştir. Ona göre kendisi içinden geldiği gibi tabii bir şekilde şiir söylerken rakipleri ise güzel bir şiir söyleyebilmek için zihindeki imge ve kelimelerle boğuşup dururlar ve uykusuz kalırlar: [Basîl]

أَنَا مِلءُ جُفُونِي عَنْ سُورِ دَهَا وَيَسْهَرُ الْخَلْقُ جَرَاهَا وَيَخْتَصِمُ

Ben aklımdan geçenleri takmadan deliksiz uyku çekerim. Başkaları manalar ile boğuşur da uykusuz kalır.⁴⁶

Çekişmeli ve sürtüşmeli bir hayat geçiren İbnu'r-Rûmî'nin şu şiirinde değerli karaktere sahip olan insanlara karşı feleğin yaptıklarını şöyle dile getirir: [Vâfir]

رَأَيْتُ الدَّهْرَ يَرْفَعُ كُلَّ وَغْدٍ وَيَخْفِضُ كُلَّ ذِي شَيْمٍ شَرِيفَةٍ
كَمَثَلِ الْبَحْرِ يَغْرُقُ فِيهِ حَيٌّ وَلَا يَنْفَكُ تَطْفُو فِيهِ جَيْفَةٌ
أَوْ الْمِيزَانَ يَخْفِضُ كُلَّ وَافٍ وَيَرْفَعُ كُلَّ ذِي زَنَةِ خَفِيفَةٍ

*Gördüm ki felek her sefili yükseltir, karakteri yüce olanı da indirir.
Aynı deniz gibi. Canlı olan onda boğulur, leş ise hep üstünde kalır.
Yahut terazi gibi. Ağırlığı olan aşağıda, bomboş olan da yukarıda.⁴⁷*

Klasik Arap şiirinde bu başlık altında derlenmesi mümkün olan pek çok beyit bulunmaktadır. Bu beyitler birbirinin hemen hemen tekrarı mahiyetindedir. Bu yüzden karakter olgusunun Arap şiirinde sıklıkla başvurulan bir motif ögesi olduğu söylenebilir. Çalışmayı gereksiz yere uzatmamak sadece birkaç beyte daha yer vererek başlığı bitirmek uygun olacaktır:

وَمَنْ يَبْتَدِعْ مَا لَيْسَ مِنْ خَيْمِ نَفْسِهِ يَدْعُهُ وَيَعْلِبُهُ عَلَى النَّفْسِ خَيْمِهَا

Kim sahip olmadığı bir mizaçla görünmeye çalışırsa da asıl karakteri ona galip gelecektir.⁴⁸

مَنْ تَحَلَّى شَيْمَةً لَيْسَتْ لَهُ فَارَقَتْهُ وَأَقَامَتْ شَيْمَتَهُ

Kim içinden gelmeyen bir kişiliğe sahip olmaya çalışsa, sözde kişilik onu terk edecek ve karakteri hükmünü icra edecektir.⁴⁹ [Remel]

⁴⁵ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Dîvânu'l-meânî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/155.

⁴⁶ Abdülazîz ed-Desûkî, *Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî şâiru'l-urubetî ve hakimu'd-dehri* (Beyrut: Dâru'l-Fâris, 2006), 250.

⁴⁷ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Muntehal*, thk. Ahmed Ebû Alf (İskenderiyye: y.y. 1936), 203.

⁴⁸ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 2/319.

⁴⁹ Ukberî, *Şerhu dîvâni Ebi'-t-Tayyib el-Mutenebbî*, 2/366.

3. Sosyal İlişkilerde Tabii olmak

Arap edebiyatçıları Müslüman toplumda sosyal ilişkilerin selametli bir şekilde devam-
lılığı için kardeşlik, dayanışma ve yardımlaşma gibi konularda pek çok tavsiyeyi edebi form
içerisinde sunmuşlar, konu çerçevesinde anektod ve şiirlere yer vermişlerdir. Onların üze-
rinde önemle durdukları ve yeri geldikçe hatırlatmak istedikleri bir husus da konumuz olan
tabiiilik olgusudur. Yapmacık davranışlardan uzak durmak, göstermelik ve zorlama samimi-
yetlere itibar etmemek ve saygı ve sevgide hissedilenden daha fazlasını göstermeye çalışma-
mak yahut beklememek gibi noktalara dair sözler söylemişlerdir.

Ebû Zeyd es-Seâlibî (öl. 875/1471), edeb-âdâb rehberi olarak kaleme aldığı eserinde
تَكَفُّتِ الْإِعْتِزَارِ بِلا زَلَّةٍ، كَتَكَفُّفِ الدَّوَاءِ بِلا عِلَّةٍ *Hata olmadan özür dilemek, hastalık olmadan ilaç almak*
gibidir sözüyle, özür dilemek gibi evrensel bir erdemin dahi yapmacık olabileceğini veciz bir
dille hatırlatmıştır.⁵⁰ Şiirleriyle çalışmanın adeta omurgasını oluşturan Mütenebbî ise bir şii-
rinde üzümlü ağlamak gibi beşeri bir olgunun dahi özde-sözde suretleri olabileceğini şöyle
ifade eder: [Vâfir]

إِذَا اشْتَبَكَتْ دُمُوعٌ فِي خُدُودِ
تَبَيَّنَ مَنْ بَكَى مِمَّنْ تَبَاكَى
فَأَمَّا مَنْ بَكَى فَيَذُوبُ شَوْقًا
وَيَنْطِقُ بِالْهَوَى مَنْ قَدْ تَبَاكَى

*Yanaklarda gözyaşları sicim sicim düşerken kimin ağladığı, kimin ağlıyormuş gibi
yaptığı belli olur.*

*Gerçekten ağlayan hasretinden eriyip gider; aşktan bahseden ise ağlıyormuş gibi
yapandır.⁵¹*

Şiirlerine muhtelif ilmi kaynaklarda atıfta bulunulan İmam-ı Şâfi'ye nispet edilen şu
beyitler, sosyal ilişkilerde tabii olmaya vurgu yapmaktadır: [Tavîl]

إِذَا الْمَرْءُ لَا يَرَعَاكَ إِلَّا تَكَلَّفًا
فَدَعُهُ وَلَا تُكْثِرُ عَلَيْهِ التَّأْسُفًا
إِذَا لَمْ يَكُنْ صَفْوُ الْوَدَادِ طَبِيعَةً
فَلَا خَيْرَ فِي وَدَّيْجِيءٍ تَكَلَّفًا

*Eğer kişi seni samimi bir şekilde sevmiyorsa bırak onu; üstüne çok da üzülme.
Eğer muhabbetin samimiliği doğal değilse, zorla gelen sevgiden hayır gelmez.⁵²*

Şair İbnu'r-Rûmî kişinin sevdiği kişilerin özelliklerini anlatırken abartıya kaçmadan,
mübalağa yapmadan sade ve doğal olmayı şöyle anlatır: [Mütakârib]

فَأَنَّكَ إِنْ تَغَلَّ تَغَلُّ الطَّنُونِ
نُ فِيهِ إِلَى الْأَمَدِ الْأَبْعَدِ
إِذَا مَا وَصَفْتَ أَمْرًا لِأَمْرِي
فَلَا تَغَلُّ فِي وَصْفِهِ وَأَقْصِدِ
فَيَنْقُصُ مَنْ حَبِثُ عَظْمَتِهِ
لِفَضْلِ الْمَغِيبِ عَلَى الْمَشْهَدِ

⁵⁰ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *Lübâbu'l-âdâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 52.

⁵¹ Beyâr Selîm Fed'ûs, *Hikemu âyâtin fî felsefeti'l-hayât* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2016), 52.

⁵² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Dîvânü'l-İmâmi's-Şâfi'i*, yh. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.), 141.

*Birine ait bir işi vafettiğin zaman onun vafında aşırı gitme orta yollu o
Eğer aşırı gidersen zanlar da onda olabildiğince aşırı gider
Hayali olan, göz önündekinden daha fazla olduğu için yücelttiğin yerde nâkıs-
ştır.⁵³*

Bu başlık altında yer verdiğimiz pasajlarda görüldüğü gibi Arap edebiyatçıları sosyal ilişkilerin sağlam bir dostluk zeminine oturması için samimi olmanın önemine atıfta bulunmuşlardır.

Sonuç

Bu çalışmada çoğunluğu şiir olmak üzere, Arap edebiyatından ahlâki tutumlarda doğal olmanın önemine dair söylenmiş sözlerden dikkat çeken örnekler bir araya getirilmiştir. Başta Mütenebbî ve felsefi şiirlerinde onun takipçisi olan Maarrî gibi şairler, davranışlara kaynaklık eden ahlâki eğilimlerin yaratılışta vaz edildiğine ve dolayısıyla sonradan edinilmeye çalışılan bazı huyların yapmacık olacağına dair şiirler söylemişlerdir. Aslında bu eğilimdeki şairlerin sözleri, ahlâkın yaratılışla ilgili olduğu yönündeki bazı bazı âyet ve hadislerle uyumaktadır. Dolayısıyla söz konusu düşünce çerçevesinde şiir inşâ eden şairlerin teolojik metinlerden ilham aldığı söylenebilir. Ancak diğer bazı edebiyatçılar da ahlâkın tabii oluşu düşüncesini kabul etmekle beraber akla behemehâl gelen irade vurgusunda bulunmayı da ihmal etmemişlerdir. Makalede özellikle Maarrî'nin daha ziyade ahlâk-yaratılış ilişkisi kurmaya çalıştığına dikkat çekilmiştir. Bunun, şairin karamsar mizacıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Öte yandan makalede ahlâki tutumların fitrattan geldiği vurgusu birçok şair tarafından medih ve hiciv amacıyla kullanılmıştır. Buna göre şair, sevdiği yahut sevmediği kişilerin davranışlarındaki güzellik yahut çirkinliği fitrata hamlederek yaratılıştan güzel-çirkin imasında bulunur. Bu suretle fitrat vurgusu aynı zamanda edebiyatçıların sıklıkla başvurmuş olduğu edebi bir motif halini almıştır. Çalışma klasik Arap edebiyatı kaynaklarında, dostlukların sağlam ve devamlı bir zemine oturması için tarafların tekellüften uzak samimi ve sade olması gerektiği yönünde birkaç tavsiye içerikli edebi malzemeyi bir araya getirmiştir. Son olarak ifade etmek gerekirse; Klasik dönem Arap edebiyatçılarından bazıları, kişinin karakterinin asıl olduğunu, ahlâkın eninde sonunda galip geldiğini vurgulayarak içinden geldiği gibi net tavırlar sergilemenin övgüsünden bahsetmişlerdir. Şiirde ve ahlakta tabii olmanın iyi bir insan olmanın gereği olduğunu defalarca dile getirmişlerdir. Överken ve yererken sıklıkla *karakter* vurgusunda bulunmaları bunun zaman içerisinde klişeleşmesine neden olmuş ve şiire renk katan bilindik bir motif halini almıştır.

⁵³ Ahmed Gabeş, *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi's-şîri'l-Arabî* (Şam: Dâru'r-Reşid, 1985), 57.

Kaynakça

- Advânî, Ebû Advân Hursân b. Muharris b. el-Hâris b. Sa'lebe. *Dîvânu Zi'l-İsba' el-Advânî*. thk. Abdolvahhâb Muhammed Alî el-Advânî. Musul: Matbaatu'l-Cumhûr, 1973.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd. 45 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Ahmed, Nureddîn. "Moral Values in The Poetry of Babul Adab of Kitabul Hamâsah". *International Journal of Current Research* 9/9 (Eylül, 2017), 58329-58332.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Dîvânu'l-meânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Berkûkî, Abdurrahmân. *Şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Cebbâr, Salâh Hassûn. "el-Emsâlu fî kitâbi hayâtî'l-hayevânî'l-kubrâ li'd-Demîrî: Dirâset edebîyye". *Mecelletu'l-Kâdisiyye fî'l-Âdâbi ve'l-Ulûmî't-Terbeviyye* 3-4/6 (2007), 129-149.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- Desûkî, Abdülâzîz. *Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî şâiru'l-urubetî ve hakîmu'd-dehri*. Beyrut: Dâru'l-Fâris, 2006.
- Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'ff el-Kindî el-Mütenebbî, *Şerhu Divânî'l-Mutenebbî*, yh. Abdurrahmân el-Berkûkî. Mısır: Muessesetu Hindâvî, 2014.
- Fâhûrî, Temîm. "el-Fedâilu'l-ahlâkiyye fî's-şî'ril'-Arabiyyi'l-Câhilî". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/19 (Bahar 2020), 421-446.
- Fed'ûs, Beyâr Selîm. *Hikemu âyâtin fî felsefeti'l-hayât*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2016.
- Gabeş, Ahmed. *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi's-şî'ri'l-Arabî*. Şam: Dâru'r-Reşîd, 1985.
- Haddâd, Zâfir. *Zâfir el-Haddâd: Şâirun Mısırî mine'l-Asri'l-Fâtımî*. thk. Huseyn Nassâr. Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Ta'likun min emâli İbn Dureyd*. thk. Mustafâ es-Senûsî. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn, 1984.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Belhî, 2004.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dineverî. *Uyûnu'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1925.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'r-Rûmî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvânu İbni'r-Rûmî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Kâmil, İsrâ Târık. "el-Kiyemu'l-ictimâiyye ve'l-ahlâkiyye fî şî'ri Mâlik b. er-Rayb". *Mecelletu'l-Âdâb* 117 (2016), 299-320.
- Koca, Suat. "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 121-135. DOI: 10.1501/llhfak_0000001455
- Koca, Suat. "Hadis Rivayetlerinde Ahlak Kavramı: Literal-Semantik Bir Analiz". *İslami Araştırmalar* 27/2 (2016), 173-182.
- Maarrî, Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *el-Lüzûmiyyât*. thk. Ömer et-Tabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 2000.
- Mefkûde, Sâlih. "el-Kiyemu'l-ahlâkiyye li'l-Arabî min hilâli's-şî'ri'l-câhilî". *Mecelletu'l-Ulûmî'l-İslâmiyye* 1/1 (Kasım 2001), 183-196.
- Merîsî, Nedâ bint Muhammed. "el-İffetü fî şî'ri Hatafâ". *Filoloji* 74 (2020), 57-82.
- Molacı, Melike. "Herakleitos'un Êthos'u: Marcus Aurelius'un Daimôn'u". *Felsefi Düşün Dergisi* 13 (Ekim 2019), 229-254.
- Mustafâ, Mûnisî - Muhammed, Ubeydullâh. *el-Kiyemu'l-ahlâkiyye ve cemâliyyetuhâ fi's-şî'ri'l-Câhilî Muallaktu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. Cezayir: Ebû Bekir Belkâ Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Mutayrî, Ahmed Hamed. "es-Sıdku ve'l-kezip fî şî'ri Beşşâr b. Burd: Medhalun tahlîlî". *Mecelletu'd-Dirâsâtî'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 3 (Aralık 2018), 134-151.
- Mütenebbî, Ebû't-Tayyib. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.
- Nikolaidê, Anna. *Apopseis Pepi Arhistotelikes Êthikês*. 5th Interdisciplinary Conference on Philosophy and Cosmology: in celebration of the 2400th anniversary from Aristotle's birth: Volume of Proceedings.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Ali Bûmâhim. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Özturan, Hümeýra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. Ankara: İlem Kitaplığı, 2015.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muhâharâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bülegâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu Dâru'l-Erkâm, 1420.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *el-Muntehal*. thk. Ahmed Ebû Alî. İskenderiyye, y.y., 1936.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Tahsînu'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*. thk. Şâkir el-Âşûr. Irak: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1981.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *Lübâbu'l-âdâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânu'l-İmâmi's-Şâfi'î*. yh. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Şâviş, Hâmid Sa'd Alî Hadracî. "ed-Da'vetu ilâ mekârimi'l-ahlâk fî şî'ri Mahmûd el-Verrâk", 557-618. https://jlt.journals.ekb.eg/article_21943_e2210463894208842ed9504daea428c8.pdf (Erişim: 17 Ağustos 2021).
- Şerârî, Abdülazîz Muhammed Uveyd. *el-Emsâl fî kitâbi'l-hayevân: Dirâsetun fenniyye beyâniyye*. Mute: Mute Üniversitesi, Lisansüstü Öğretim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Şihrî, Abdurrahmân b. Maâda. *eş-Şâhidu's-şî'rî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1429.
- Şirvânî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhatu'l-Yemen fî mâ yezûlu bizikrihi's-şecen*. Mısır: Matbatu't-Tekaddumu'l-İlmiyye, 1324.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs. *Ahlâku'l-vezîrayn*. thk. Muhammed b. Tâvî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1992.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin b. Abdillâh. *Şerhu dîvâni Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî*. thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ' 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1997.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mustaksâ fî emsâli'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.