

İlâhiyât

TETKİKLERİ DERGİSİ

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL: 2016/1 | SAYI: 45
ERZURUM

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ISSN: 2458-7508

İLÂHİYÂT TETKİKLERİ DERGİSİ
Journal of İlâhiyât Researches
(İLTED)



İlahiyât Tetkikleri Dergisi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler veri tabanında dizinlenmektedir.
Journal of İlâhiyât Researches has been indexed in ULAKBIM Social Sciences and Humanities Index.
İlahiyât Tetkikleri Dergisi, hakemli bir dergidir. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanmaktadır.
Journal of İlâhiyât Researches is a semiannual (Spring and Fall) publication, operates with a blind peer referee system.

(Eski Adı: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)
Sayı/Issue: 45 | Dönem/Season: Ocak/January-Haziran/June | Yıl/Year: 2016

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum

Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ



İLÂHİYÂT TETKİKLERİ DERGİSİ

Journal of İlahiyat Researches

Yıl/Year: 2016/1 | Sayı/Issue: 45

ISSN: 2458-7508

(Eski Adı: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of
Atatürk University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. Ömer KARA

ALAN EDİTÖRLERİ

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)
Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Arapça)
Prof. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ömer KARA (Yayın Kurulu Başkanı/Chief in Editorial Board)
Yrd. Doç. Dr. Muhammet KOÇAK (Editör Yardımcısı/Associate Editor)
Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Editör Yardımcısı/ Associate Editor)
Arş. Gör. Fatimetüzzehra YAŞAR (Üye/Member)
Sadi SULAN (Üye/Member)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.)	Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü.)	Prof. Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Ü.)
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (İ. 29 Mayıs Ü.)	Prof. Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Ü.)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İ. Kâtip Çelebi Ü.)	Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (Ankara Ü.)	Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Ü.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Rana Ajans / Muhammet S. KARACA

KAPAK / COVER DESIGN

Rana Ajans / Erzurum

Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2016

45. SAYI HAKEMLERİ / REFEREES ON 45TH ISSUE

Prof.Dr.	Abdurrahman ÖZDEMİR	Yalova Üniv.	İslami İlimler Fak.	Yalova
Prof.Dr.	Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Ahmet BOSTANCI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Ahmet KIRKKILIÇ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ali ÖZTÜRK	İstanbul Üniv.	Edebiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Asım YAPICI	Çukurova Üniv.	İlahiyat Fak.	Adana
Prof.Dr.	Aysel ERGÜL KESKİN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	B.Zakir ÇOBAN	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Erdinç AHATLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Halil İbrahim BULUT	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Hatice KELPETİN ARPAGUŞ	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Hüseyin HANSU	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İsmail ÇALIŞKAN	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İslami İlimler Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Levent ÖZTÜRK	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	M.Ali BÜYÜKKARA	İstanbul Şehir Üniv.	İslami İlimler Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Mehmet ATALAY	İstanbul Üniv.	Edebiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Necdet ŞENGÜN	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	Necmettin GÖKKIR	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Rıza SAVAŞ	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Zafer ERGİNLİ	Gümüşhane Üniv.	İlahiyat Fak.	Gümüşhane
Prof.Dr.	Zekeriya PAK	Sütçü İmam Üniv.	İlahiyat Fak.	Kahramanmaraş
Prof.Dr.	Zülfikar DURMUŞ	Hacı Bektaş Veli Üniv.	İlahiyat Fak.	Nevşehir
Doç.Dr.	Ali AYTEN	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Harun ANAY	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	İsmail Seçer	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Mehmet ÜMİT	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Özcan GÜNGÖR	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İslami İlimler Fak.	Ankara
Yrd.Doç.Dr.	Süleyman TURAN	RTE Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Yrd.Doç.Dr.	Tacetin ŞİMŞEK	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof.Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.	Bayburt
Prof.Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Abdurrahman HAÇKALI	Giresun Üniv.	İslami İlimler Fak.	Giresun
Prof.Dr. Abdurrahman ÖZTÜRK	Yalova Üniv.	İslami İlimler Fak.	Yalova
Prof.Dr. Adem APAK	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet BOSTANCI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet KIRKKILIÇ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Ali ÖZTÜRK	İstanbul Üniv.	Edebiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.	Kastamonu
Prof.Dr. Alim YILDIZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Asım YAPICI	Çukurova Üniv.	İlahiyat Fak.	Adana
Prof.Dr. Aysel ERGÜL KESKİN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. B.Zakir ÇOBAN	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ	Gazi Üniv.	Hukuk Fak.	Ankara
Prof.Dr. Bilal KEMİKLİ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr. Erdinç AHATLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hasan HACAK	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Halil İbrahim BULUT	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İsmail ÇALIŞKAN	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İslami İlimler Fak.	Ankara

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem **hakemli** nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr.	Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr.	Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Levent ÖZTÜRK	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	M.Abdulmuttalip MUSTAFA	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr.	M.Ali BÜYÜKKARA	İstanbul Şehir Üniv.	İslami İlimler Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	M.Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr.	M.Yunus ABDULAL	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr.	M.Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet ATALAY	İstanbul Üniv.	Edebiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet DALKILIÇ	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Mehmet Salih ARI	Yüzyüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr.	Metin AKKUŞ	Düzce Üniv.	Fen-Edebiyat Fak.	Düzce
Prof.Dr.	Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa ALICI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzincan
Prof.Dr.	Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Mustafa ÖZTÜRK	Çukurova Üniv.	İlahiyat Fak.	Adana
Prof.Dr.	Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.	Bayburt
Prof.Dr.	Naci İSPİR	Atatürk Üniv.	İletişim Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Necati KARA	Yüzyüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr.	Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Necdet ŞENGÜN	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	Necmettin GÖKİR	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Nevzat TARTI	Yüzyüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr.	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr.	Osman YILDIZ	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr.	Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Resul ÖZTÜRK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Rıza SAVAŞ	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İslami İlimler Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Sıtkı Koçman Üniv.	Edebiyat Fak.	Muğla
Prof.Dr.	Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Stileyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniv.	İlahiyat Fak.	Gaziantep

Prof.Dr.	Tahsin ÖZCAN	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Tarık Sa'd ŞELEBİ	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Mısır
Prof.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Veyis DEĞİRMENÇAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr.	Zafer ERGİNLİ	Gümüşhane Üniv.	İlahiyat Fak.	Gümüşhane
Prof.Dr.	Zekeriya PAK	Sütçü İmam Üniv.	İlahiyat Fak.	Kahramanmaraş
Prof.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Zülfikar DURMUŞ	Hacı Bektaş Veli Üniv	İlahiyat Fak.	Nevşehir
Doç.Dr.	Adem KORUKCU	Hitit Üniv.	İlahiyat Fak.	Çorum
Doç.Dr.	Ahmet ALBAYRAK	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Doç.Dr.	Ali AYTEN	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Ali İhsan PALA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Arif ULU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr.	Celal BÜYÜK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Harun ANAY	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Hasan YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüsnü KOYUNOĞLU	İstanbul Üniv.	Eğitim Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	İsmail SEÇER	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	M.Kazım ARICAN	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İns.veTopl.Bl.Fak.	Ankara
Doç.Dr.	Mehmet ÜMİT	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Doç.Dr.	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Özcan GÜNGÖR	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İslami İlimler Fak.	Ankara

İÇİNDEKİLER

Tuncay İMAMOĞLU

Mehmet Âkif Ersoy'da Düşünce-Eylem İlişkisi
*The Relation Between Idea and Action in the
Thoughts of Mehmet Akif Ersoy*

15-25

**Mustafa MACİT /
Fatih ÖZTAŞ**

'Kalbinize Bir Sorun Hayat Vermek İster mi?':
Kadavradan Organ Nakli ile İlgili Tutumlar,
Tıp ve Toplum (İnternet Gazete Haberleri Üzerinden
Bir İnceleme)
*'Ask Your Heart, Does it Want to Give a Life?':
Attitudes Towards Cadaveric Organ Transplantation,
Medicine and Society (An Analysis on Internet
Newspaper Reports)*

27-44

**Mehmet YILDIZ /
M. Fatih GENÇ**

Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve
Değerlendirme Tekniklerini Kullanma
Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar
*Secondary School Religious Culture and Ethic
Teachers' Level of Using Alternative Techniques of
Measurement and Evaluation and the
Problems Which They Have Encountered*

45-80

Kürşat Haldun AKALIN

Göğün Kraliçesi Isis'in Geri Dönüşü:
Hıristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması
*The Queen of Heaven Isis Come Back:
The Mary Worship in Christianity*

81-107

Hanifi ŞAHİN

İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde
Dini-Mezhebî Kabullerin Rolü
*The Role of Religious-Sectarian Acknowledgements in
The Socio-Political Relations of The Ilkhanate*

109-138

Orhan BAŞARAN

Ömer Nasuhî Bilmen'in "Kur'an-ı Kerim'den
Dersler ve Öğütler" Adlı Eserinde Fars
Edebiyatından Yapılan Alıntılar ve Kaynakları
*Quotations from Persian Literature Utilized
in the Work Named "Kur'an-ı Kerim'den
Dersler ve Ogutler" of Umar Nasuhî Bilmen
and Their Sources*

139-171

Mehmet GÖKTAŞ	Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru <i>Concept of Intellect in Ottoman Divan Poetry</i>	173-186
Tevhit BAKAN	Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet <i>The Sunnah According to Qadi Abd Al-Jabbar</i>	187-213
İsmail BAYER	İbn-i Kemâl'in "El-Üslûbu'l-Hakîm" Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâkî Eleştirisi <i>İbn-i Kemal's View in his Epistle "al-USloobu'l-Hakeem" in Relevant Verses and Criticism Against al-Sakkaki</i>	215-231
Mohamad Alahmad	el-Binaü'l-Fennî liş-Şahsiyyati ve Eb'aduhâ'l-İctimaiyye ve'n-Nefsiyye fi Rivâyeti 'Yevme Kutile'z-Za'im' li'r- Revai Necîb Mahfûz Necip Mahfuz'un "Başkan'ın Öldürüldüğü Gün" Adlı Romanındaki Karakterlerin Sanatsal Yapısı, Toplumsal ve Psikolojik Boyutları <i>The Technical Construction of Personalities, Its Social and Psychological Dimensions in The Novel "The Day The Leader was Killed" by Naguib Mahfouz</i>	233-259
Yusuf AKÇAKOCA	Arap Dilinde Tenâzu' <i>Al-Tanâzu' in The Arabic Language</i>	261-287
Mücahid Cemal el-HOUT	Men Huve es-Sahabî Abdurrahman Gazi fi'l-Erzurum Erzurum'daki Sahabe Abdurrahman Gazi Kimdir? <i>Who is The Companions (Sahaba) Ghazi Abd Ar-Rahman in Erzurum?</i>	289-312
Mehmet ÇINAR	Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma <i>A Research on the Relationship Between The Style of Attachment to God and Death Anxiety</i>	313-338

KİTAP TANITIMI

Sıddık AĞÇOBAN

Küreselleşme Çağında İslam
Yazar: Mahmud Hamdi ZAKZUK

339-344

GEZİ NOTLARI

Sadık KILIÇ

Erasmus Çerçevesinde Akademik
Ürdün Seyahatimiz

345-351

İLTED, 45. sayıyla okurlarımızın huzuruna çıkmış bulunmaktadır. Dergimiz her sayıda daha bir gelişip, daha bir olgunlaşacaktır. Kuşkusuz bunun gerçekleşmesi kaliteli, orijinal ve özgün makaleleriyle akademisyenlerin katkısıyla olacaktır. Bu yüzden akademisyenlerin himmetlerine ve çalışmalarına muhtaç olduğumuzun altını tekrar çiziyoruz. Bir diğer husus, hakemlik meselesidir. Makale incelemeleri öncelikle editoryamız tarafından yapılmakta; makaleler hakeme gidebilir onayı aldıktan sonra hakeme gönderilmektedir. Türkiye’de hakemlik müessesisi halen arzulandığı düzeyde ciddiye alınmamaktadır. Hakemlerimizin yol haritası olması için makale değerlendirme formumuzu detaylı bir şekilde hazırlayıp her bir hakeme gönderiyoruz. Hakemlerimizden istirhamımız, bir bilirkişi olarak istenilen sorulara ciddiyetle cevap vermeleri; eleştirilerini temellendirmeleri ve en önemlisi gelen makale sahibini yönlendirecek alternatifler ve katkılar sunmalarındır. Bu şekilde hareket ettığımız zaman makalelerin daha bir olgunlaşacağı kuşkusuzdur. Bu noktada azami derecede hassasiyet bekliyoruz.

Dergimizin çeşitli ulusal ve uluslararası indekslerde taranmasına ilişkin çabalarımız sürmektedir. Ayrıca doçentlik başvurusu yapan adayların makalelerinin yetişmesi için yılın Haziran ve Aralık aylarında çıkan dergimizi bir veya iki ay öncesine almak için uğraşyoruz. Önümüzdeki sayı veya daha sonraki sayıdan sonra bu konuyu netleştirmeye çalışacağız.

Gönderilen 30’a yakın makaleden editöryanın ve özellikle de hakemlerin değerlendirmeleri neticesinde 45. sayımızı 13 makale, bir bilimsel seyahat yazısı ve bir kitap tanıtımıyla oluşturduk. Makalelerin tasnifi, önceki sayımızdaki gibi, önce alan tasnifine, her alanı da akademik unvana göre sıraladık.

Tuncay İmamoğlu’nun “Mehmet Akif Ersoy’da Düşünce-Eylem İlişkisi” adlı çalışması, derginin ilk makalesini oluşturmaktadır. İlgili makalenin düşünce-eylem birlikteliğine sahip dinamik insan modeli oluşturmaya yönelik çabalara Akif perspektifinden ciddi bir katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Mustafa Macit ve Fatih Öztaş’ın ortaklaşa hazırladıkları “Kalbinize Bir Sorun Hayat Vermek İster mi? Kadavradan Organ Nakli ile İlgili Tutumlar, Tıp ve Toplum (İnternet Gazete Haberleri Üzerinden Bir İnceleme)” adlı makale, ikinci sırayı almaktadır. Yazarlar, bu makaleleriyle internet gazete haberlerinden hareketle Türk toplumunun organ nakline bakışını ve yorumunu analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Yine Mehmet Yıldız ve M. Fatih Genç’in müştereken yazdıkları “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tek-

niklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar” adlı çalışma, Sivas ili özelinde 147 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeniyle oluşturulan araştırma evreniyle, DKAB öğretmenlerinin AÖD tekniklerini kullanma düzeylerini belirlemeye, uygulamada karşılaşılan sorunları tespit etmeye ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerinde bulunmaya çalışmaktadır.

Kürşat Haldun Akalın, “Gögün Kraliçesi İsis’in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması” adlı çalışmasıyla Antik Mısır’daki İsis ile Hristiyanlıktaki Meryem’in etkileşimlerini ve Hristiyanlıktaki Meryem ana tapınmasına yansımaları konu edinmektedir.

Hanifi Şahin’e ait olan “İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dini-Mezhebi Kabullerin Rolü” adlı makale, Moğolların İslamlaşma sürecinde sufilerin katkısını; dini ve mezhebi kabullerin İlhanlıların sosyal ve siyasi ilişkilerindeki rollerini tartışmaya açmaktadır.

Orhan Başaran’ın “Ömer Nasuhi Bilmen’in Kur’an-ı Kerim’den Dersler ve Öğütler Adlı Eserinde Fars Edebiyatından Yapılan Alıntılar ve Kaynakları” adlı makalesi, Bilmen’in ilgili eserinde dini konuları açıklarken müracaat ettiği Arap, Fars ve Türk Edebiyatından alıntılardan sadece Fars Edebiyatıyla ilgili alıntıları ve bunların kaynaklarını tespitine odaklanmıştır.

Mehmet Göktaş, “Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru” adlı makalesinde Divan şairlerinin eserlerinden hareketle akıl tasavvurunu ve bunun sanat zemininde nasıl ilmek ilmek örüldüğünü ortaya koymaktadır.

“Kadi Abdülcebbar’a Göre Sünnet” makalesiyle Tevhit Bakan, Mutezile’nin önemli simalarından Kadi Abdülcebbar’ın sünnet anlayışını yazar tarafından tahkiki yapılan *Nizamü’l-Fevaid* başta olmak üzere müellifin eserlerinden hareketle incelemektedir.

İsmail Bayer, “İbn-i Kemal’in el-Üslubu’l-Hakim Risalesinde İlgili Ayetlere Bakışı ve es-Sekkaki Eleştirisi” adlı makalesiyle ilgili sanatın Sekkaki tanımı ve uygulamasının eleştirisiyle zenginleştirilmiş bir analizle dergimize katkı yapmaktadır.

Muhammed el-Ahmed adlı Arap yazarımız, “el-Binaü’l-Fenni liş-Şahsiyyat ve Eb’adüha’l-İctimaiyye ve’n-Nefsiyye fi Rivayeti Yevme Kutile’z-Ze’im li’r-Rivâi Necib Mahfuz” adlı makalesinde Necip Mahfuz’un ilgili romanında roman kahramanının karakter tahlili yanında kahramanın karakteristik özelliklerinin günlük hayattaki karşılıklarını; yazarın toplumsal yaşam tarzını sanatsal olarak nasıl işlediğini irdelemektedir.

Yusuf Akçakoca, “Arap Dilinde Tenazu” adlı çalışmasıyla nahiv literatüründe tartışmalı bir konu olan “tenazu” tartışmasını bütüncül bir şekilde sunmaktadır.

Arap yazarımız Mücahid Cemal el-Hout, “Men hüve’s-Sahabi Abdurrahman Ğazi el-Erzurumi?” adlı makalesinde Palandöken sırtlarında türbesi mevcut Abdurrahman Gazi diye meşhur olan şahsın kim olduğunu sorgulamaktadır.

Son olarak Mehmet Çınar, “Tanrı’ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” adlı makalesiyle 30-60 yaş aralığında 416 bireye anket tekniğini uygulayarak tanrıya bağlanma tarzı ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi teorik ve pratik düzeyde incelemektedir.

Makalelerin dışında, Sıddık Ağçoban’ın Mısır’ın tanınmış yazarlarından Mahmud Hamdi Zakzuk’un Sümevra Özkan tarafından çevirisi sunulan “Küreselleşme Çağında İslam” adlı eserinin tanıtımıyla Sadık Kılıç hocamızın Erasmus programı çerçevesinde bir ekip olarak Ürdün Devlet Üniversitesi Külliyyetü’ş-Şeria’ya yapmış oldukları akademik rihlenin serancamını ve dönütlerini sunduğu “Erasmus Çerçevesinde Akademik Ürdün Seyahatimiz” adlı seyahat denemesi derginin temmet kaydını oluşturacaktır.

Yenilenmiş ikinci sayımızda 13 makale, bir kitap tanıtımı, bir seyahat yazısıyla tekrar huzurunuzda çıktık. Bir sonraki sayıda daha kaliteli, daha dolgun, daha etkin ve yetkin makalelerle yenileneceğimizi umuyoruz. Eleştiri ve katkılarınızı bekliyoruz. Son olarak dergimize yazılılarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, değerlendirmeleriyle makalelerin seçiminde yardımcı olan hakemlerimize, derginin bu aşamaya gelmesinde yoğun tempoyla çalışan editörya ekibime şükranlarımı arz ediyorum.

Bir sonraki sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

Mehmet Âkif Ersoy'da Düşünce-Eylem İlişkisi

Tuncay İMAMOĞLU*

ÖZ

Mehmet Âkif Ersoy Türk düşüncesinin önemli bir şahsiyetidir. Âkif Müslüman toplumların belli bir dönemden sonra kaybettikleri misyonu yeniden kazanmalarına yönelik çabalar ortaya koymaktadır. O, Müslüman toplumlar üzerindeki cehalet bulutlarını dağıtmak istemektedir. Ona göre bu, Kur'an'a yeniden dönülmediği müddetçe gerçekleşmez. Âkif, İslam toplumlarında dinamik bir insan modeli oluşturmayı istemektedir. Bu makalede de biz Mehmet Âkif Ersoy'un bu düşüncelerini tahlil etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Âkif, din, düşünce, tevekkül, tasavvur, eylem, dinamik insan, statik insan, cehalet.

ABSTRACT

The Relation Between Idea and Action in The Thoughts of Mehmet Akif Ersoy

Mehmet Akif Ersoy is one of the most important figures of modern Turkish thought. Âkif has struggled to revive a mission lost to Muslim societies. He wants to scatter ignorance clouds on the societies of muslim and according to him, this will not be realized without returnig to the Qur'an. Âkif wants to train a dynamical man in the societies of Islam. In this article we will try to analysize the thoughts of Mehmet Akif Ersoy on the subject.

Keywords: Âkif, religion, thinking, resignation, imagination, action, dynamic man, static man, ignorance.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

Giriş

İnsan kavramlarla düşünen bir varlıktır. Kavram ise kavramak fiilinden gelip bir şeyin zihindeki tasavvuruna denir. Buna göre tasavvir nesne ya da şeylerin insan zihnindeki imajı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da tasavvirun, aklın kurucu öznesi, bir başka ifadeyle düşüncenin ana rahmi olduğunu göstermektedir. Terim de tasavvir edilen kavramın dil ile ifade edilmesidir.¹ Yani kavramlarla tasavvir ettiğimiz varlık âlemi kendini dilde göstermekte², Heidegger'in ifadesiyle dil, varlığın meskeni olmaktadır³. İnsan tasavvir ettiği şeyi dil ile ifade ettiği gibi, onu eylemlerinde de gösterir. Bu anlamda insanın sergilemiş olduğu eylemlerin, onun tasavvirleriyle yakın bağlantısı vardır. O hâlde diyebiliriz ki, insan zihni doğru tasavvirulara yani doğru kavramlara sahipse sergilemiş olduğu eylemler doğru, yanlış tasavvirulara sahipse sergilemiş olduğu eylemler de yanlış olacaktır. “Yanlış bakan, yanlış görür” şeklindeki söylem bu durumu güzel bir şekilde ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak, Hz. Peygamber'in “ameller niyetlere göredir” hadisi de, tasavvir ile eylem arasındaki zorunlu ilişkinin varlığını göstermesi açısından son derece önemlidir.

1. Düşünce ve Eylem İlişisine Genel Bir Bakış

Bilgilenme sürecinin başlangıç noktasını oluşturan tasavvir, insanın ölçme ve değerlendirmede kullandığı temel değerlerin oluştuğu noktadır. Bu yüzden Kur'an'ın insan düşüncesinde yaptığı ilk köklü devrim, onun tasavvirunu dönüştürmek olmuştur. Kur'an insanı inşa ederken işe onun kullandığı kavramlardan başlamış, insan hayatında bir özne, bir inşa edici görev üstlenmiştir. Kur'an'ın bu inşa hareketini dört aşamada gerçekleştirdiği görülmektedir: Kur'an kelime ve kavramlarıyla tasavviru, önerme ve hükümleriyle aklı, Peygamber örnekleriyle kişiliği ve son olarak maksat ve ruhuyla da bütünüyle hayatı inşa etmiştir.⁴

Bunları somut olarak ortaya koymak gerekirse şöyle söyleyebiliriz: Bilindiği gibi, Mekke toplumu Tanrı'nın varlığına inanmakla birlikte, Onun aşkın ve ulaşılmaz bir varlık olduğunu dolayısıyla O'nunla iletişim kurmanın aracı varlık yani putlar vasıtasıyla mümkün olabileceğini düşünüyordu. Mekke toplumunun zihin dünyasında var olan Tanrı tasavviru Onun insandan uzak ve aşkın bir varlık olduğu şeklinde idi. İşte Kur'an bu yanlış Tanrı tasavvirundan işe başlamış, öncelikle Mekke toplumunun zihin dünyasında devrim yaparak onların inandıkları Tanrı tasavvirunu değiştirmiştir. Bu anlamda Kur'an'ın sunmuş olduğu Tanrı ta-

1 Yazoğlu, Ruhattin, İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum, 2015, s. 23-26; İslamoğlu, Mustafa, *Kur'ani Hayat Yazıları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 203.

2 Yazoğlu, Ruhattin, “Dil-Kültür İlişkisi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, sayı: 5, Ankara, 2005, s. 128.

3 Heidegger, Martin, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 52 vd.

4 İslamoğlu, *age.*, s. 217.

savvuru insana şah damarından çok daha yakın olan, onun yaptığı her türlü eylemden haberdar olan, kalbinde gizlediklerini bilen, dua ve yakarışlarına karşılık veren bir Tanrı tasavvurudur. Dolayısıyla Kur'an, Mekki ayetleriyle önce insanların düşünce dünyasına müdahale ederek onların doğru tasavvurlara sahip olmasını sağlamıştır. Bu tasavvur inşasıyla doğru kavramları insan zihnine nakşeden Kur'an, ikinci aşamada bu kavramlarla oluşturduğu önermelerle insan aklına rehberlik ederek doğru sonuçlar çıkarmasına yardımcı olmuştur. Üçüncü aşamada ise Peygamber örneği ile insanın zihin dünyasında oluşturduğu bu kavram ve önermelerin eylemlerine yansımaları sağlamıştır. Medeni ayetlerin insanın amelî boyutuyla ilgili olması bunu göstermektedir. Bu aşamada insan sahip olduğu doğru kavramları eylem dünyasına yansıtmaya başlamıştır. Son aşamada ise tüm toplumsal hayatı dönüştürmüş ve sağlıklı bir toplum modeli ortaya koymuştur.

Dört aşamada gerçekleştirilen bu inşa faaliyetinde Kur'an insana dinamik bir uluhiyet anlayışı sağlamış, kazandırdığı bu anlayışla insanın da dinamik bir kişiliğe bürünmesini isteyerek, onu, tevekkül inancıyla çalışmaya teşvik etmiştir. Çünkü İslam'ın Allah'ı; çalışana emeğinin karşılığını adaletle veren, dualarını işitip icabet eden ilim ve irade sahibi aşkın bir güçtür. Kur'an insana böyle bir uluhiyet tasavvuru kazandırmakla onu, üzerine düşen tüm sorumlulukları yerine getiren, çalışan, eylemde bulunan ve tüm bunları yaptıktan sonra da Allah'a tevekkül eden bir aksiyon adamı olarak görmek istemektedir. Bunun içindir ki, bu doğru tasavvurla inşa edilmiş insanlar, dünyanın gelmiş geçmiş en büyük fütuhatını yapmış, çok kısa bir zaman diliminde Doğuda Hindistan'a, Batıda İspanya'ya, Kuzeyde ise Azerbaycan'a kadar uzanmışlardır. Müslümanların çalışma ve fedakârlıklarını motive eden bu büyük enerji, sahip oldukları doğru tasavvurdur. Onların oluşturduğu medeniyetin kurucu öznesi, temel dinamiği Kur'an olmuştur.

2. Mehmet Âkif'de Düşünce ve Eylem

Mehmet Âkif, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız düşünce ve eylem ilişkisinin uygunluğunun ortaya koyduğu olumlu sonuçları şu dizeleriyle etkili bir şekilde ifade etmektedir:

*Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz:
Gelmişiz dünyaya milliyet nedir öğretmişiz!
Kapkaranlıkken bütün âfâki insaniyyetin
Nûr olup fıskırmışız ta sinesinden zulmetin;*

Yarmışız edvar-ı fetretten kalan yeldaları;
 Fikr-i ferda doğmadan yağdırmışız ferdaları!
 Öyle ferdalar ki: Kaldırmış serâpâ âlemi;
 Dideler bir câvidânî fecrin olmuş mahremi
 Yirmi beş yıl, yirmi beş bin yıl kadar feyyaz imiş!
 Bak ne ânî bir tekamül! Bak ki: Hâla mündehiş
 Yâd-ı fevka'l-i'tiyadından onun tarihler;
 Görmemiş benzer o müdhiş seyri, hem görmez beşer
 Bir taraftan dinimiz, ahlâkımız, irfanımız;
 Bir taraftan seyfe mekrun adlimiz, ihsanımız;
 Yükselip akvamı almış fevc fevc aguşuna;
 Hepsi dalmuş vahdetin aheng-i cûş-a-cûşuna.⁵

Âkif'in dizelerinden naklettiğimiz yukarıdaki söylemler, Müslüman toplumlarının ilk dönemlerde sahip olmuş oldukları doğru tasavvur-doğru eylem ilişkisini yansıtmaması bakımından son derece önemlidir. Onların kendileri dışındaki toplumlara önderlik etmelerinin ve o toplumlara etkilemelerinin ana unsuru sahip oldukları tasavvur ve eylem ilişkisinin tutarlılığıdır. Ancak daha sonraki devirlerde Kur'an'ın inşa etmiş olduğu bu insanın yerini, tabiri caiz ise insanın inşa ettiği bir din almıştır. Yani fütuhât dönemlerinde kitabına uyulan bir din varken, sonraki dönemlerde kitabına uydurulan bir din tasavvuru inşa edilmiştir.

Ünlü düşünür Erich Fromm'un ilginç bir tespitini burada paylaşmak istiyorum. Fromm der ki, "Her toplum kendine uygun karakteri yaratır." Bu anlamda Fromm'a göre, İbrani ve Hıristiyan geleneklerinde peygamber dinlerinin temel konusu olan putperestlikle mücadele aynı zamanda narsizme karşı da bir mücadeledir. Putperestlikte insanın belli bir yanı mutlaklaştırılır ve bir puta dönüştürülür. İnsan daha sonra yabancılaşmış bir tarzda kendine tapmaya başlar. Önünde eğildiği, kutsadığı put, onun narsistçe tutkusunun nesnesidir. Hâlbuki der Fromm, tek tanrı görüşü narsizmin olumsuzlanmasıdır. Çünkü insan değil sadece Tanrı her yerde vardır ve her şeye kadirdir. Ancak tanımlanamaz ve anlatılamaz bir tanrı kavramının putperestliğin ve narsizmin olumsuzlanması olmasına karşın, Tanrı da zaman geçmeden tekrar bir put olmuş, insan narsistçe bir yoldan kendini tanrıyla özdeşleştirmiş ve böylece Tanrı kavramının başlangıçtaki işlevinin tersine din de grup narsizminin bir dışı vurumu olmuştur.⁶ Aynı şekilde

5 Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s.191-192; Âkif'in hayatı ve düşüncesiyle ilgili daha fazla bilgi için bk. Gökçek, Fazıl, *Mehmet Âkif'in Şiir Dünyası*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005; Okay, M. Orhan, *Mehmet Âkif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998; Kuntay, Mithat Cemal, *Mehmet Âkif-Hayati, Seciyesi, Sanatı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986; Karakoç, Sezai, *Mehmet Âkif*, 16. Baskı, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013.

6 Fromm, Erich, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1995, s. 89.

tek tanrılı dinlerin ilk ortaya çıktıkları dönemlerde, onların sunmuş oldukları tanrı tasavvuru mükemmeldir. Ancak sonradan insanlar ya kendilerinde bulunan birtakım özellikleri Tanrı'ya atfederek onu antropomorfik bir varlığa dönüştürmüşler ya da onu tamamıyla aşkın, dünyadan bütünüyle bağımsız addederek kendilerinden uzaklaştırmışlardır. Bu şekilde tek tanrılı dinlerin ulûhiyet anlayışları bozulmuş, bu bozuk Tanrı tasavvurları da insanların eylemlerinde yansımaları bulmuştur.

İşte İslam dünyasının eski ihtişamını kaybettiği sonraki dönemlerde durum buna benzemektedir. Kitabına uyulan bir din değil kitabına uydurulan bir din. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İslam'da Allah, çalışanın emeğinin karşılığını kat be kat veren bir mutlak varlık olarak sunulurken, sonraki anlayış âdeta bu tasavvuru tersine çevirmiş, Allah çalışana emeğinin karşılığını adaletle veren olarak değil de, tembellik eden Müslümanın yerine sanki kendisi çalışan olarak düşünölmeye başlanmıştır. Böyle bir anlayış ise İslam dünyasının üzerine çökmüş en büyük felakettir.

Âkif bu felaketler devrinin çocuğudur. O, Akdeniz'i bir Türk gölü hâline getiren, üç kıtada at oynatan, kuvveti, ilmi, adaleti ve insanlığı ile dünyada varlığını ortaya koyarak bir denge unsuru oluşturan Osmanlı devletinin son evresinde dünyaya gelmiştir. O dönemde bu medeniyetin unsurları olan marifet, fazilet, emri bil maruf nehyi anil münker, mesuliyet, hayâ, diğerkâmlık, fedakârlık, iffet, azim gibi meziyetler ve onlarla birlikte yurt köşeleri, kış habercisi rüzgârlara tutulmuş kuru hazan yaprakları misali birer birer uçuşup kaybolmaktaydı. İşte bu milletin mensubu olan M. Âkif, yaşanan bu acıları tüm kalbiyle hissederek bir çıkış yolu arama cihetine gitmiştir. O İslam dünyasının problemlerini doğru teşhis edip hal çaresi arayan bir şair ve mütefekkindir. Çünkü Âkif, İslam dünyasında ortaya çıkan olumsuzlukların, yanlış tasavvurun bir sonucu olduğunun farkındadır. O, insanların sahip oldukları tasavvurları tartışmadan, yaptıkları eylemleri ele almanın yetersizliğinin bilincinde olup, yanlış tasavvuru düzeltmeden eylemleri düzeltmeye kalkışmanın boşa harcanmış bir emek olduğunu çok iyi bilmektedir. Örneğin, hayat ve ölüm, iyi ve kötü, adalet ve zulüm, kazanç ve kayıp, değerli ve değersiz, kalıcı ve geçici, tevekkül vb kavramlar, hayatı belirleyen koordinatlar olduğu için bu koordinatların yanlış verilmesi, hayatı yanlış bir noktaya doğru götürecektir. Vahyin insan bilincini inşa etmeye dönük tüm çabası, insan hayatının koordinatlarını belirleyen bu kavramların içeriğini doğru anlamlarla doldurmaktır. Nitekim tasavvur atlanarak, eyleme yapılmış her düzeltme çabası sonuçsuz kalacaktır. Çünkü yanlış tasavvur ilk fırsatta akli ve eylemi de kendisine uyduracak, düzeltilmiş eylemi, tekrar eski haline döndürecektir.⁷ Bunun içindir

7 İslamoğlu, *age.*, s. 205-209.

ki Âkif bu dönemde Müslümanların sergiledikleri eylemlerin yanlış bir tevekkül anlayışından kaynaklandığını görmüş ve bunu şu dizeleriyle ortaya koymuştur:

*“Çalış!” dedikçe Şeriat, çalışmadın durdun,
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!
Sonunda bir de “tevekkül” sokuşturup araya,
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya.⁸*

Âkif’in üzerinde ısrarla durduğu işte bu yanlış tevekkül anlayışı, İslam’ın uluhiyet anlayışında paralel bir değişikliğin ortaya çıkmasına neden olmuş, tevekküle yanlış anlamlar yüklendiği için Müslümanlar, çalışmadan çalışanların gelebildiği seviyeye ulaşmayı, bilgili olmadan bilgili olanlarla eşit noktada olmayı ister hâle gelmişlerdir. Böylece insanı çalışan olarak değil, Allah’ı, insanın yerine çalışan olarak düşünmeye başlamışlardır. Âkif’in Fatih Kürsüsü’nden dile getirdiği şu mısralar bunu anlatmaktadır:

*Bırak çalışmayı, emr et oturduğun yerden,
Yorulma, öyle ya, Mevlâ ecir-i hasın iken
Yazıp sabahleyin evden çıkarken işlerini,
Birer birer oku tekâmül edince defterini;
Bütün o işleri Rabbim görür: Vazifesidir...
Yükün hafifledi Sen şimdi doğru kahveye gir!
Çoluk çocuk sürünmüş sonunda aç kalarak...
Huda vekil-i umûrun değil mi? Keyfine bak
Onun hazine-i inâmı kendi veznedir!
Havale et ne kadar masrafın olursa Verir
Silahı kullanan Allah, hududu bekleyen O;
Levazımın bitivermiş, değil mi? Ekleyen O!
Çekip kumandası altında ordu ordu melek
Senin hesabına küffârî hâk-sâr edecek!
Başın sıkıldı mı kâfi senin o nazlı sesin:
“Yetiş!” de, kendisi gelsin, ya Hızr’ı göndersin!
Evinde hastalanan varsa, borcudur: Bakacak;
Şifa hazinesi derhal oluk oluk akacak.
Demek ki: Her şeyin Allah... Yanaşman, ırgatın O;
Çoluk çocuk O’na aid: Lalan, bacın, dadın O;
Vekil-i harcın O; kâhyan, müdir-i veznen O;
Alış seninse de, mes’ul olan verişten O;
Denizde cenk olacaktı... Gemin O, kaptanın O;*

Ya ordu lâzım imiş Askerin, kumandanın O;
 Köyün yasakçısı; şehrin de muhassılı O;
 Tabib-i aile, eczacı...Hepsi hasılı O.
 Ya sen nesen mütevekkil! Yutulmaz artık bu!
 Biraz da saygı gerektir...Ne saygısızlık bu?
 Huda'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Huda;
 Utanmadan da tevekkül diyor bu cür'ete...Ha?
 Yehud Üzeyr'e, Nasara Mesih'e ibnu'llah
 Demekle unsur-i tevhid olur giderse tebah;
 Senin bu kopkoyu şirkin sığar mı imana?
 Tevekkül öyle tahakküm demek mi Yezdan'a?
 Kimin hesabına inmiş, düşünmüyor, Kur'an...
 Cenab-ı Hak çıkacak, sorsalar muhatab olan!
 Bütün evamire i'lan-ı harb eden şu sefih,
 Mükellefiyeti Allah'a eyliyor tevcih!⁹

Bu şiirinde görüldüğü gibi Müslümanın inandığı Allah kişinin özel işlerini yapmak için adeta ücretle tutulmuş bir işçiye veya tüm işlerinden sorumlu bir vekile benzetilmektedir. Böyle olunca da kendisinin çalışmasına gayret etmesine gerek kalmamakta ve her işi Allah onun yerine yapmaktadır. Böyle bir ulûhiyet ve tevekkül anlayışında ise insan Kur'an'ın muhatabı değil haşa sanki Kuran'ın muhatabı Allah'mış gibi bir algı ortaya çıkmakta; Allah-insan ilişkisi ters çevrilmiştir. Oysa Âkif'e göre Allah'ın çalışmaya ihtiyacı olmamakla birlikte O her an yeni bir işte olduğunu söyleyerek insanların da çalışmasını istemektedir.

Âkif, Kur'an'ın ulûhiyet anlayışında na mütenahi bir faaliyet ve yaratma görür. Âkif'teki İslami dinamizmin kaynağı budur. O bunu 'Durmayalım' adlı şiirinde şu şekilde ifade eder:

Yer çalışsın gök çalışsın sen sıkılmazsan otur!
 Bunların hakkında bilmem bir bahanen var mı? Dur!
 Masiva bir şey midir, boş durmuyor Halık bile
 Bak tecelli eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile
 Ey bütün dünya ve mâfihâ ayaktayken yatan
 Leş misin, davranmıyorsun? Bari Allah'tan utan.¹⁰

Âkif'e bu mısralarda ilham veren şey Rahman suresinin 29. ayetidir. Bu ayette "O (Allah) her an ayrı bir iştedir" buyrulmaktadır. Bir vaazında Âkif aynı konuyu şu şekilde dile getirir: "Allahu Zülcelal, her an bu kâinata hayat veriyor, her an bir

9 Ersoy, *age.*, s. 229-231.

10 Ersoy, *age.*, s. 26.

ş'e'n, her an bir hadise meydana getiriyor. Cenab-ı Hak, âlemi yalnız bir kere yoktan var etmedi. O'nun halkı daimidir. Şimdi mademki yer çalışıyor, gök çalışıyor. Yerleri ve gökleri yaratan Allah yaratmaktan bir an farıg olmuyor, sen nasıl âtil ve batıl oturuyor da hayat umuyorsun. İşte bütün kâinatı gördün; hiçbir yerde, hiçbir zerrede sükûn var mı? Atalet var mı?"¹¹

Âkif'in burada ortaya koyduğu statik insan anlayışı, Aydınlanma düşüncesinin önemli bir siması olan Kant'ı çağrıştırmaktadır. Çünkü bilindiği gibi Kant da Aydınlanma dönemine gelinceye kadarki Batı insanını aklını kullanmamakla suçlamış ve Aydınlanmayı "insanın ergin olmama durumundan ergin olma durumuna yükselişinin bir ifadesi" olarak görmüştür. "Aklını kullanma cesaretini göster" sloganıyla Kant, dinamik bir insan anlayışı ortaya koyma gayretindedir. Âkif'in de yaptığı tüm şey, dinamik bir insan modeli ortaya koymaktır. Ancak Kant ile Âkif dinamik insan modeli konusunda aynı kanaati sergilemekle birlikte kullandıkları referanslarda farklı noktadadırlar. Kant Aydınlanma dönemine kadar Batı insanını statik olarak yorumlayıp, onun Aydınlanmayla birlikte kendi geleneklerinden sıyrılmak koşuluyla dinamik hâle geleceğini söylerken, Âkif, Müslümanların kutsal referanslarından uzaklaşıp, yanlış bir algı içine girerek statik hale geldiklerini belirtmekte ve bu durumdan kurtulmanın yolunun tekrar Kur'an'a dönmekle olabileceğini beyan etmektedir. Onun kanaatine göre Müslümanlar bu durağan hale cehaletleri yüzünden düşmüşlerdir. Âkif, yapılacak ilk işin cehaletten kurtulup ilim sahibi olmak bir başka ifadeyle statik hâlden dinamik hâle geçmek olduğuna inanır. Zümer suresinin 9. ayetindeki "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" ifadesini bir şiirinde manzum olarak yorumlayan Âkif, bu ayetin bütün zamanlarda âdeta yeniden nazil olduğunu söyler gibidir:

*"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"
Olmaz ya... Tabii... Biri insan biri hayvan!
Öyleyse "cehalet" denilen yüzkarasından
Kurtulmaya azmetmeli baştanbaşa millet.
Kafi mi değil yoksa bu son dersi felaket?*

*Ey millet, uyan! Cehline kurban gidiyorsun!
İslam'ı da "batsın" diye tutmuş, yediyorsun!
Allah'tan utan! Bari bırak dini elinden...
Gir leş gibi topraklara kendin, gireceksen!
Lâkin ne demek bizleri Allah ile iskat?
Allah'tan utanmak da olur ilm ile...Heyhat!¹²*

11 Geniş bilgi için bk. Aydın, Mehmet, "Âkif'in İslam Algısı", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 1983; Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yayınları, Ankara, 2002, s. 146-159.

12 Ersoy, age., s. 189-190.

Âkif'in dinamik bir ulûhiyet ve dinamik bir insan anlayışı konusunda ileri sürdüğü bu görüşler, Pakistan'ın manevi kurucusu olan Muhammed İkbâl ile paralellik arz etmektedir. İkbâl de Müslümanların dinamik ulûhiyet ve dinamik insan anlayışlarını kaybetmelerini Yunan felsefesinin, özellikle de Platon'un etkisine bağlamaktadır. İkbâl'e göre Tanrı bu dünyayı yaratmış ve onunla bağlantısını devam ettirmektedir. Oysa Platon düşüncesinde Tanrı pasif bir konuma itilmiş, bu da dünyaya değer vermenin önemli olmadığı şeklinde bir tasavvurun ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹³ "Platon'un atı, akıl karanlığında kaybolmuş ve nalını vücut dağında bırakmıştır" diyen İkbâl, onun varlık hengâmesini inkâr ettiğine ve görünmeyen dünyanın teorisyeni olduğuna işaret etmektedir.¹⁴ Ona göre Platon'un ilk dönem düşünürler üzerinde bırakmış olduğu etki, Müslümanların gözlerini karartmış ve onların bu dünyaya yönelik faaliyetlerine darbe vurmuştur. Bilindiği gibi Platon, gerçek âlemin ideler âlemi olduğunu, bu dünyanın ise bir gölgeden ibaret bulunduğunu belirterek, önemli olanın ideler âlemine yönelik faaliyette bulunmak olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşım tarzı da görünen bu dünyayı ikinci plana itmiştir. Müslüman dünyaya bu etkinin olması Müslümanların da dünyayı öteleyerek, gerçek olanın ahiret olduğunu dolayısıyla onu kazanmanın daha yerinde olacağı şeklinde bir anlayışın yaygınlaşmasına neden olmuş, bu da Müslümanları geri bırakmıştır. Oysa Allah Kur'an'da bal arısından sineğe varıncaya kadar verdiği örneklerde bu dünyanın önemine vurgu yapmaktadır. Kur'an'ı Kerim gözle görülür, elle tutulur gerçeklere ağırlık veren bir ruh taşırken, Yunan felsefesi hayal ve faraziyelere dayanır ve gerçeklere göz yumar. Onun içindir ki, İkbâl, bu tür çabaların eninde sonunda başarısız olmaya mahkûm olacağını ifade etmektedir. Bu yüzden İkbâl'e göre daha sonraki zamanlarda Yunan felsefesine karşı zihni ve ilmi bir isyan başlamış ve bu her alanda hissedilmiştir.¹⁵ Müslümanların dünyaya bakışları konusunda İkbâl ile aynı kanaatte olan Âkif'e göre de İslam dünyasında statikliğin oluşmasında ahiretin ebediliğini, dünyanın geçiciliğini vurgulayan ayetlerin, dünyanın tamamen önemsiz olduğu şeklinde yorumlanmasının payı oldukça büyüktür. Böyle bir yorum, dünyanın terk edilmesi gerektiği gibi bir yanlış çıkarıma yol açmış Müslümanları dünya karşısında pasif bir konuma getirmiştir. Oysa Âkif dünya ve ahiretin bir denge içinde var olduklarını, birinin bir diğeri için feda edilmesinin yanlış olacağı kanaatindedir. Nitekim bir şiirinde şunları haykırır:

13 Muhammed İkbâl'in dinamik Tanrı anlayışıyla ilgili bu düşünceler Batı düşüncesinin önemli bir siması olan Alfred North Whitehead'ın görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Bu konuyla ilgili bk. Yazoğlu, Ruhattin, "Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 29, Erzurum, 2006, s. 135 vd.

14 İkbâl, Muhammed, *Benlik ve Toplum*, çev. Ali Yüksel, Eksen Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 47.

15 İkbâl, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Arsar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, tzs, s. 176 vd.

*Hatâdır ahiretten beklemek dünyada her hayrı:
 Öbür dünya bu dünyadan değil, hem hiç değil, ayrı.
 Sen ey sersem ki “üç günlük hayatın hükmü yok” der de,
 Sanırsın umduğun âmâdedir ferdâ-yı mahşerde
 Ne ekmiştin ki mahsul istiyorsun bir de ferdâdan
 Senin meşru olan hakkın: Bugün hüsrân, yarın hüsrân!
 Eğer maksudu ancak ahiret olsaydı Yezdan'ın
 Ne hikmet vardı ibdâında bu dünyanın*

*Nedir dünyaya gelmekten garaz gitmek midir ancak?
 Velev bir anlamak hırsıyla olsun yok mu uğraşmak.*

*Bu âlem imtihan meydanıdır ervah için mâdâm,
 Demek: İnsan değilsin eylemezsen durmayıp ikdam.*

*Çalış dünyada insan ol, elindeyken henüz dünya;
 Öbür dünyada insanlık değilmiş yağma gördün ya!
 Dilinden ahiret düşmüyor ey Müslüman, lâkin
 Onun hakkında âtil bir heves mahsul-i idrakin!¹⁶*

Sonuç

Âkif'in düşüncesinde insanın statikliğinin nedeni İslam toplumuna belli bir dönemde hâkim olan yanlış din tasavvurudur. Bu anlayış İslam toplumunda varlığını hâlâ sürdürmektedir. Bu yanlış tasavvurla mücadele eden Âkif, Müslümanların kurtuluşunu Kur'an'ın rehberliğinde aramaktadır. O bunu şu şekilde ifade eder:

*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı
 Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı¹⁷*

Bu dizeleri ile Âkif, reformist ya da modernist bir tavır içinde olmayıp, aksine “kökü mazide olan bir âti”nin peşindedir. Bir başka ifadeyle o, kökü mazide gözü atide olan dinamik bir insan ve aksiyon adamı yetiştirme gayretindedir. Âkif bu ifadeleriyle kıyamete kadar varlığını sürdüreceği olan bir içtihat kapısının Kitabı, Sünneti ve İcma'yı doğru anlayacak ilim ehli aksiyon adamlarına açık olduğunu göstermek istemiştir.

16 Ersoy, *age.*, s. 271-272.

17 Ersoy, *age.*, s. 378.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bizden sonraki kuşaklara çok daha güzel bir gelecek bırakmak istiyorsak, toplumun dinamiğini oluşturan Âkif gibi şahsiyetlerin fikirlerini zihin dünyamızda hep diri tutmalıyız. Bu örnek şahsiyetlerin yaşatıldığı toplumlar, ideallerini er ya da geç gerçekleştireceklerdir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet, “Âkif’in İslam Algısı”, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 1983.
- Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Fromm, Erich, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1995.
- Gökçek, Fazıl, *Mehmet Âkif’in Şiir Dünyası*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005.
- Heidegger, Martin, *Özdeşlik ve Ayrım*, (çev. Necati Aça), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.
- İkbal, Muhammed, *Benlik ve Toplum*, çev. Ali Yüksel, Eksen Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- _____, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, tarihsiz.
- İslamoğlu, Mustafa, *Kur’ani Hayat Yazıları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Karakoç, Sezai, *Mehmet Âkif. 16. Baskı*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013.
- Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002.
- Kuntay, Mithat Cemal, *Mehmet Âkif-Hayati, Seciyesi, Sanatı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986.
- Okay, M. Orhan, *Mehmet Âkif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Yazoğlu, Ruhattin, İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015.
- _____, “Dil-Kültür İlişkisi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, sayı:5, Ankara 2005.
- _____, “Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı:29, Erzurum 2006.

‘Kalbinize Bir Sorun Hayat Vermek İster mi?’ Kadavradan Organ Nakli ile İlgili Tutumlar, Tıp ve Toplum (İnternet Gazete Haberleri Üzerinden Bir İnceleme)

Mustafa MACİT*
Fatih ÖZTAŞ**

ÖZ

Bu çalışma Türkiye’de kadavradan organ nakline/bağışına bakış ile toplumsal anlamlandırma ve yorumlama süreçleri arasındaki ilişkiyi gazete haberlerine yansıyan boyutları üzerinden betimleme amaçındadır. Söz konusu amacı gerçekleştirme yolunda etkileşimci bir bakış açısı referans alınmış, tematik gazete haberlerinin içeriği analize tabi tutulmuştur. Bu analiz bize Türk toplumunda beden ve organlara, ölüme, ölü bedene yüklenen toplumsal, dini anlamların hem kadavradan organ nakli ve bağışına ilişkin düşünceleri hem bu konudaki direnci hem de motivasyonu şekillendiren bir düzlemde söylemlere yansıdığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Beden, organ, ölüm, organ nakli, tıp, toplum, din.

ABSTRACT

‘Ask Your Heart, Does it Want to Give a Life?’: Attitudes Towards Cadaveric Organ Transplantation, Medicine and Society (An Analysis on Internet Newspaper Reports)

This study, aims to describe the relationship between the views to organ transplantation/donation in Turkey and the process of social meaning and interpreting on the aspects of the subject reflected in newspaper articles. To achieve the aim in hand, a symbolic interactionist perspective was taken as reference, the content of thematic newspaper articles were subjected to analysis. This analysis has showed us that in Turkish society, social and religious meanings attributed to body and organs, death and dead body reflect to the statements upon a platform which forms the thoughts about cadaveric organ transplantation and donation, the resistance about that idea and the motivation.

Keywords: Body, organ, death, organ transplantation, medicine, society, religion

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi,
e-posta: macitm@atauni.edu.tr; mmacit25@hotmail.com.

** Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: fatih.oztas@atauni.edu.tr.

Giriş

Organ nakli tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de önemi gittikçe artan bir konudur. Buna binaen hem konuyu çeşitli yönleriyle ve farklı bakış açılarıyla ele alan bilimsel çalışmaların hem de duyarlılığı artırmaya yönelik proje ve uygulamaların sayısı her geçen gün artmaktadır. Ancak organ nakli ve bağıışı üzerine var olan literatürde, ilgili araştırmalarda ve özellikle de bağıışı artırmaya yönelik proje ve uygulamalarda organ bağıışı ve naklinin toplumsal etkileşim, anlamlandırma ve yorumlama süreçlerine bakan yönlerinin hak ettiği düzeyde dikkate alınmadığı da gözlenmektedir. Bu çalışmanın araştırma fikri böyle bir gözlemden mülhemdir.

Organ bağıışı konusu üzerine düzenlenmiş bir panelde konuşmacı olarak katılan tıp doktorlarının konunun tıbbi/teknik yönüne ilişkin değerlendirmeleriyle, ilgili toplumsal anlamlandırma ve yorumlamalar arasında hemen olmasa da biraz yakından bakınca kendini açığa vuran bir tezat dikkatimizi çekmiştir. Örneğin, beyin ölümünün anlatıldığı konuşmada beyin ölümü gerçekleştiği andan itibaren hasta, tıbbi teknikler yardımıyla soluk alıp verse de kalp atışı devam etse de tıbben artık geri dönüşünün mümkün olmadığı ve ölümün gerçekleştiği izah edilmekteydi. Hâlbuki panelin sloganı olarak *Kalbinize bir sorun hayat vermek ister mi?* şeklinde bir ifade seçilmişti. Üstelik Türkiye’de organ bağıışı kampanyalarında hem bu sloganın hem de kampanya görsellerinde kalp resminin oldukça sık kullanıldığını görmek işten bile değildi.¹

Beyin ölümünü tam anlamıyla kabul edememiş, kalbin sembolik anlamlarla yüklü bir organ olarak öne çıktığı Türk toplumunda bu durum hiç şaşırtıcı olmasa da bir tezadın dışavurumudur. İlgili görseller bir yana öncelikle, *Kalbinize bir sorun hayat vermek ister mi?* şeklindeki bir soru, açıkça bilişsel bir süreç, düşünmeye teşvik etmekte ve kalbi düşüncenin merkezi ilan etmekteydi. Oysa beynin düşüncenin merkezi olduğu artık sıradan bir bilgi haline gelmiş değil miydi? Kaldı ki insanların kafalarını kurcalayan beyin ölümünün, beyin ölümü gerçekleştikten sonra kalp atışının tıbbi açıdan önemsiz olduğunun anlatıldığı, anlatılacağı organ bağıışını artırmaya yönelik projeler, kampanyalar, kalp görselleri ve kalbe vurgu yapan sloganlarla yani bir tezatlâ işe koşulmuş olmuyorlar mıydı?²

1 Organ bağıışıyla ilgili görsellerde kalp resminin kullanım sıklığı konusunda bkz. <https://www.google.com.tr/search?q=organ+ba%C4%9F%C4%B1%C5%9F%C4%B1&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=n33FUUsu6PK6h7AbOqIGQAQ&ved=0CDwQsAQ&biw=1438&bih=685&dpr=0.95>, Erişim Tarihi: 15.06.2014.

2 ABD’de yapılan bir araştırma doğru, anlaşılır içerikte ve doğru mesajlar içeren broşür ve donör kartlarının bağıışı yönelik tutumu olumlu etkilediğini ortaya koymaktadır (Özdağ, 2001:50). Her ne kadar ABD de yapılmış bu araştırmanın sonuçları Türk toplumuna genellenemez olsa da bağıışı oranını artırmaya yönelik uygulamalarda kullanılacak, broşür ve sloganların dikkatle seçilmesi gerektiğini ifşa etmektedir. Örneğin, hem yukarıdaki ifade de hem de organ bağıışı ile ilgili sloganlarda geçen “hayat ver” me ifadesinin geleneksel-dini anlam sistemleri içerisinde “hayat verme”nin ancak Allah’a mahsus olduğuna inanan insanların çoğunlukta olduğu bir toplumda bulacağı karşılık bu sloganların amacı açısından oldukça sorunlu gözükmektedir.

Bu, değiştirilmeye çalışılan toplumsal anlamlandırmaların, kendini değiştirmeye çalışan proje ve kampanyaların söylemine, görsellerine dahi dökülmekle gücünü açık etmesinden başka bir anlama gelmese gerekir.

Organ bağıışı ve nakli sembolik anlamlara sahip, değer, inanç ve tutumlarla bileşik; tıbbi olduğu kadar toplumsal nitelikli bir konudur. Bu konunun toplumsal boyutu onun bizzat insan ve insan bedeniyle ilgili olmasına ve bireyin toplum ve sosyokültürel anlam dünyası ile ilişki ve etkileşimine uzanmaktadır. Bilindiği üzere organ nakli canlı beden ve kadavradan yapılmakta, kadavradan yapılan nakiller noktasında ölüme, ölü bir bedene ve ölüm sonrası hayata yüklenen toplumsal anlam, yorum ve inançlar da işin içine girebilmektedir. Buradan alarak bu çalışmanın problemi, Türkiye'de kadavradan organ naklinin beden, organ ve ölüme bakışı şekillendiren toplumsal etkileşim, anlamlandırma ve yorumlama süreçlerine dair yönlerinin ne ya da nasıl olduğu sorusu çerçevesinde şekillenmiştir. Amacımız sembolik etkileşimci perspektifin rehberliğinde bu yönleri gazete haberleri örnekleminde betimlemek ve anlamaktır.

A. Teorik Boyut: Beden/Organ ve Ölüm Üzerine Sembolik Etkileşimci Bir Yaklaşım

Organ nakli insan ve özellikle insan bedeni odaklı bir konudur. İnsan, bir yandan diğer organizmalar gibi bir bedendir. Öte yandan insan bir beden olduğu kadar diğer organizmalardan farklı olarak bir bedene sahiptir. Bu, insanın kendisini hem bedeniyle özdeş hem de bedeni üzerinde tasarruf sahibi, onun hakkında düşünen, ona anlam yükleyen bir varlık olarak tecrübe ettiğinin ifadesidir (Berger, Luckman, 2008:77). "Hem nesne hem özne olarak beden, insanın sahip olduğu aynı zamanda olduğu şeydir" (Synnott, 2002: 2) ve "insanın kendisine yönelik tecrübesi bir "beden olmak" ile bir "bedene sahip olmak" arasındaki dengede, tekrar tekrar düzeltilmesi gereken bir dengede salınır durur" (Berger, Luckman, 2008:77). Bu salınımına binaen bireyden söz edilirken sık kullanılan kavramlar olarak *beden*, "bireyin bir nesne olarak kendisine yönelik düşünce ve duygularının toplamı"; *benlik* (Marshall, 1999:63), "bir bireyi diğerinden ayırt eden (başkalarının değerlendirmeleri ve yargılarına göre) az ya da çok kalıcı özellikler kümesi"; *kişilik* (Marshall, 1999:409)ve bütün bunların sosyal veçhesi; *kimlik* iç içe geçer. Bedenin sosyal olarak nasıl inşa edildiği konusunda hemfikir olmasalar da "sosyal inşacı yaklaşımların üzerinde birleştikleri, bedenin saf bir biyolojik fenomen olarak anlaşılmasının yeterli olmadığı" görüşü (Shilling, 2003:62) bir yönüyle bu iç içe geçişi açıklamaya matuf bir düşüncedir.

Genel etkileşimci bir bakış açısıyla beden, “her zaman somut, fiziksel, maddi nesneden daha fazlasıdır” (Waskul, Vannini, 2006:3). “İnsan bedeni ve organları kamusal ve özel, politik ve ekonomik, olumlu ve olumsuz, seksüel, moral ve genellikle tartışmalı kültürel değer ve anlamlar ile yüklüdür” (Synnott, 2002:2). Bireyin toplumla, diğer insanlarla girdiği sembolik etkileşim boyunca bu anlamlar içselleşip, öznellesir; yeniden üretilip değiştirilir. Son tahlilde “beden, aktif olarak tecrübe edilen, üretilen, sürdürülebilin ve dönüştürülen”; (Waskul, Vannini, 2006:3) “sürekli insan emeği aracılığıyla ve insan kültürü ile yorumlanan” (Turner, 2008:34) fiziksel aynı zamanda kişisel ve sosyal bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar.

Tıpkı beden gibi bedeninin canlılığını kaybetmesi anlamında “ölüm de biyolojik, kişisel ve aynı zamanda toplumsal anlamlandırma ve yorumlama süreçlerinin konusu olan toplumsal bir gerçekliktir” (Haddow, 2005:95-96). Ölümün ne olup olmadığı hakkındaki değerlendirmeler, ölüye ve ölüme karşı tutumlar bu anlamlandırma ve yorumlama süreçlerinin belirlemelerine tabidir. Bu belirlenimin etkisiyle, bütün insanların değişmez ve temel gerçekliklerinden biri olmasına rağmen ölümü tanımlama biçimleri, ölüye ve ölüme karşı tutumlar kültürden kültüre değişiklik gösterebilmektedir.

İnsan bedeni ve organlara yüklenen kültürel değer ve anlamlar, onlar hakkındaki düşünceler toplumların tarihinde sürekli bir değişime tabi olmuştur. Özellikle Hristiyan batı toplumları için bu değişimin en belirgin niteliği bedeninin geçmişten bugüne sekülerleşmesidir.³ Bugün gelinen noktada “teknolojik gelişmeler ve uzman bilgisinin işgali altındaki” (Shilling, 2003:158) beden, hemen herkes için geçerli olmasa da artık (geleneksel anlamıyla Tanrının hediyesi) “verili değil, inşa edilen; keyfe ya da ihtiyaca göre kalıplanan bir plastiktir”. “Makine ile arasındaki çizgi bulanık hale gelen beden, aynı zamanda *ortaktır* ve onun parçaları tıpkı araba yedek parçaları gibi değiştirilebilir, insandan insana nakledilebilir niteliktedir” (Synnott, 2002:34; Braver, David, 2005:84).

Modern dönemde ölüme bakış da değişmiştir. Örneğin, “geleneksel dönemlerde ölüme ilişkin tanımlamalar, ona karşı bakış açıları ve tutumlar toplumun dini

3 Örneğin, Batıda bedenin anlamı, tanımı ve değeri Antik Yunandan modern zaman kadar değişiklikler göstermiştir (Bkz. Synnott, 2002:8 vd.). Batıda geleneksel olarak beden, Hellenleşmiş Hristiyanlık tarafından şekillenmiştir. Bu anlayışta beden mantıksızlığın, tutku ve arzunun koluğuydu. Felsefedeki zihin ve beden arasındaki kontrast Hristiyanlıkta ruh ve beden karşıtlığına tekabül eder. Beden dünya düzenini tehdit eden ahlaki yolsuzluğun sembolüdür ve bedenin disiplin, özellikle de diyet ve perhiz rejimleri ile bastırılması gerekir. Yunan düşüncesinde beden form ve arzu (Apollon ve Dionysos arasında) arasındaki mücadelenin odağı olmuştur. Hristiyanlık bu bakış açısını miras aldı, fakat onu bedeni düşmüş insanın ve Tanrının mantıksız inkârının sembolü olarak görmek suretiyle kararttı. Orta çağda beden, festival ve karnavalda kutlanması mahkemenin ve sosyal kontrolün kent merkezlerinin baskın okuryazar geleneğine karşı popüler bir muhalefetin politik ifadesi oldu (Turner, 2008:38).

anlam sistemleri tarafından beslenmekte bu tanımlama, bakış ve tutumlara dini sembolleştirmeler eşlik etmekteydi” (Berger, 2011:81) ve “ölümle temas herkesin deneyimlerinin az çok yaygın bir özelliği idi” (Giddens, 2010:205). Ancak modern dönemde ölüme karşı bakış açılarının ve tutumlarının geleneksel dünyada olduğu kadar dini bir renge sahip olduğunu söylemek oldukça güç olduğu gibi “tıbbın profesyonelleşmesiyle birlikte ölüm genel bakışlardan saklanmaya başlamıştır” (Giddens, 2010:205). “Bir birey öldüğünde büyük olasılıkla o ailesi ve arkadaşlarından izole olacak, pratik uzmanlık ve tıbbi söylemin profesyonel kontrolüne tabi olacaktır” (Shilling, 2003:189). “Ölüm artık teknik bir mesele haline gelmiş ve değerlendirilmesi tıp mesleğinin eline bırakılmıştır” (Giddens, 2010:206).

Gerek beden ile makine arasındaki çizginin bulanıklaştığı gerekse ölümün artık tıbbi ve teknik bir konu olarak değerlendirildiği modern dönemde beden ve ölüm üzerine teknik söylemler ile toplumsal dünya arasında kimi zaman uyum çoğu zaman bir zıtlama kaçınılmaz olmuştur. En azından tıp, bedeni bir makine gibi görebilirken insan ya da hasta yakınları onu kişiliğin kendisi olarak görebilmektedir (Bu konuda açıklayıcı bir değerlendirme için bkz. Braver, David, 2005:91 vd.). Ayrıca modern dönem tıbbi açısından gerçek ölüm, beyin ölümüdür. Bu ölüm tanımı, söz gelimi benliğin ve bireyselliğin beyinde yer aldığına inanan Kuzey Amerikalılar için kabul edilebilir olsa da benlik ve bireyselliğin kalpte yer aldığını düşünen toplum bireyleri için aynı şeyi söylemek zor olacaktır. Nitekim kültürlerarası karşılaştırmalı bir araştırma, kuzey Amerikalıların benliğin, bireyselliğin beyinde yer aldığına inandıkları için beyin ölümü gerçekleşmiş bir bedenden yapılacak organ nakline olumlu, Japonların ise benliğin, bireyselliğin beyinden çok bedende yer aldığını düşündükleri için aynı durumda gerçekleşecek organ nakline soğuk baktıklarını ortaya koymaktadır. Üstelik “Japonlara göre karşılıksız bağış bir yaşam armağanı olarak görülüyordu. Bu, karşılıklı değiş tokuşu benimsemiş Japonların toplumsal kalıplarına uymuyordu” (Haviland vd., 2008:88-89).

B. Yöntem

Bu çalışmanın örneklemini, internet üzerinden yapılan “organ bağışı” ve “organ nakli” ile ilgili haber taraması sonucu tespit edilmiştir. Ulaşılan haberler içerisinden amacımıza uygun ve konumuz açısından kullanışlı olabilecek *Milliyet*, *Habertürk* ve *Posta* gazetelerinin internet sayfalarında yer almış 12 haber seçilmiştir. Bu seçimde özellikle *bağış yapan ailelerin, ilgili birey ya da tıp doktorlarının, haberi yapanların* organ bağışı ve naklinin toplumsal etkileşime, anlamlandırma ve yorumlama süreçlerine bakan yönlerini anlamaya kılavuzluk edebilecek ifadelerine yer veren, son yıllarda yapılmış “tematik” haberlere odaklanılmıştır.

Örneklem olarak seçilmiş haberlere konu olan kişilerin ve haberi yapanların ilgili ifadeleri onların “durum tanımları”⁴ olarak ele alınmış; bu ifadelerin analiz aşamasında öncelikle haber başlıkları, haber içerik ve metinleri değerlendirilerek tematik kategorilendirme yapılmıştır. Bunlar, a) *beden/organ ve kişisel kimlik bütünlüğüne*, b) *beden ve organlara (özellikle kalbe)*, c) *ölüme, ölü bedene*; d) *alıcılara ilişkin durum tanımları* kategorileridir. Bu aşamadan sonra haber metinlerine belirli sorular yöneltilerek aktörlerin durum tanımlarının toplumsal etkileşim, anlamlandırma ve yorumlama süreçlerine bakan yönleri incelenmiştir. Haber metinlerine sorulan sorular şunlardır:

a) *Bağış yapan kişiler veya yakınları bağışlanan organlara nasıl bakıyor, hangi anlamları yükliyorlar? Özel anlamlar yüklenen organlar hangileridir?*

b) *Bu anlamların ve anlamlandırma süreçlerinin sosyal bilişsel arka planı nedir? Bağış yapan kişi ya da yakınlarının kararlarını etkileyen inanç, değer ve anlamlar nelerdir?*

c) *Tıbbi/teknik söylemler ile toplumsal anlam ve değerlendirmeler hangi açıdan farklılaşmaktadır?*

d) *Aileler alıcı kişileri nasıl tanımlıyor ve anlamlandırıyorlar?*

Son tahlilde çalışmamız, örneklem olarak seçilmiş haber metinlerinin içeriğinin analizi ile sınırlı nitel/betimsel bir araştırmadır.

C. Bulgular ve Yorum

C.1. Beden/organ ve kişisel kimlik: *Kutuları öperek, el sallayarak uğurladılar*

• Beyin ölümü gerçekleştikten sonra organları bağışlanan Emriye Önen’in, organları hastaneden araca taşınırken *yakınları, gözyaşları içinde kutuları öperek, el sallayarak uğurladılar* (Milliyet, Posta, 2013).

• Ölmüş babasının yüzü başka bir insana nakledilmiş Leyla Kahveci, organlar bağışlanırken (başka bir insanda) *Babamın yüzünü göreceğimi, ellerini öpebileceğimi düşündüm... Babam, belki komik ama ‘Ben bir gün meşhur olacağım’ derdi. Keşke böyle meşhur olmasaydı* (Posta, 2012). (Burada kastedilen şöhret, bu yüz naklinin Türkiye kamuoyunda geniş yankı bulması nedeniyledir.)

4 “Durum tanımı”, bir toplumsal durum onu üreten veya ona katılan bireyler tarafından ne olarak ve nasıl tanımlanıyorsa odur, öyledir anlamına gelmektedir. “Bu tanımlamaların gerçekliğinden hareket eden bir metodolojik süreçte bir durumun ilk bakışta araştırmacıya nasıl görüldüğü veya araştırmacı tarafından nasıl görüldüğü değil de o durumun aktörleri ya da katılımcılarının onu nasıl gördükleri ve nasıl tanımladıkları/anlamlandırdıkları önemli addedilip anlaşılacak zorundadır” (Çiftçi, 2011:50).

- Emine Yılmaz'ın oğlu Tevfik'in sağ gözü, Cansu Akkuş'a nakledildi. *Akkuş ailesi, kızlarının görmesini sağlayan Yılmaz ailesini ziyaret etti. Bu ziyarette anne Emine Yılmaz, ölen oğlunun sağ gözünü hasretle öptü* (Posta, 2012).

Bu haberlerde geçen, *kutuları öperek, el sallayarak uğurlamak, ölmüş babanın yüzünü göreceğini, ellerini öpebileceğini*, hatta onun hayatta iken bahsettiği *şöhreti nakil dolayısıyla yakaladığını düşünmek, ölen oğlunun sağ gözünü öpmek*, bireyin bağışlanan organlarının bir başkasının bedeninde dahi olsa en azından yakınları tarafından onun kişisel kimliğinin bir temsili olarak anlamlandırıldığı ima etmektedir. Bu haberlerde açığa çıkan bakış, kişisel kimliği insanın bedeniyle birbirine bağlı olarak algılamakta; bu algılama biçiminde bireyin bedeni, benliği, kişilik ve kimliği bütünsel bir manzara içerisinde görünmektedir.

Özellikle bu örnekler çerçevesinde *yüz, el ve göz* gibi organların, kişisel kimlik ve beden/organ bütünlüğüne dair sosyal algıda önemli bir yer işgal ettiği ileri sürülebilir. *Yüzünü görmek, ellerini öpmek, gözünden hasretle öpmek* ifadeleri bu yorumu destekleyici ipuçlarını ele vermektedir. Toplumsal ilişki ve etkileşim ağı içerisinde insan bedeninin doğal parçaları; *yüz, el ve göz* çeşitli sosyal tepkilerin muhatabıdır. “Yüze bakmanın”, “el ve gözlerden öpmenin” sosyal ilişki ve etkileşimde öne çıkan anlamları vardır: Türk toplumunda “büyüklerin ellerinden, küçüklerin gözlerinden öpmek” halen yaygın ve beklenen bir davranış kalıbı olmaya devam etmektedir. Gündelik etkileşimde *yüz*, kişisel kimliğin ifadesi olduğu kadar olumlu-olumsuz beklentileri ve tepkileri beraberinde getirirken *göz*, iletişimde önemli bir yer tutar. Toplumsal olarak *göz ve yüz* ruhun, kalbin aynası olarak değerlendirilir (Haddow, 2005:103). Kısaca bu organlar, doğalarını aşan sembolik anlamlarla yüklüdürler ve doğal oldukları kadar toplumsal olarak yeniden üretilmişlerdir. “Doğal, kültürün dışındaki biyolojik yaşam ile üretilen ise bir kültürel, toplumsal ve politik dünya ile ilişkilidir” (Turner, 2008:1). Yukarıdaki ifadelerin arka planındaki sosyal bilimde *doğal* olan ile *üretilen* arasındaki bu ayrımın analitik bir ayrım olmadan öteye gitmediğini ileri sürebiliriz.

C.2. Benlik-Beden Bütünlüğünün Sembolü Olarak Kalp: *O kalp bana ait*

- Oğlu Utku'nun kalbi Melek Özcan'a nakledilmiş Kemal Yücel'in tek isteği Melek Özcan'a sarılmak ve kaybettiği oğlunun artık bir başka bedende yaşayan kalbine kulağını dayayıp atışını dinlemektir. Yücel, *...özellikle kalp naklinde, nakledilen kişinin, vericinin duygularını hissettiğine dair şeyler okumuştum. O yüzden Melek benim için çok önemli dedi.* (Muhabirin ifadesine göre karşılaşma anında) Yücel, *başını Melek'in göğsüne dayadı, gözlerini kapattı, o an aramızda değildi, sanki oğlu Utku ile buluşmuştu* (Posta, 2013).

• Beyin ölümü gerçekleşen Ahmet Berger'in böbrek, karaciğer ve pankreası ailesi tarafından bağışlandı. *Organ nakli koordinatörünün oğlunuzun, 'Kalbini de bağışlayacak mısınız?' sorusuna anne, Oğlumun sevdiği kız, kalbin bağışlanmasını istemiyor. 'O kalp bana ait' diyerek kalbi bağışlamamamızı rica etti. O nedenle kalbi bağışlamayacağız yanıtını verdi* (Habertürk, Posta, 2013).

Kalp nakliyle birlikte alıcının oğlunun duygularını hissettiğini düşünmek, o kalp bana ait diyerek sevdiği insanın kalbinin bağışlanmasına karşı çıkmak kalbi, aşkın ve benliğin dolayısıyla ruh ve beden bütünlüğünün sembolü olarak değerlendiren bir sosyal bilişin ürünü olsa gerektir. Anlaşılan, “insanlık tarihi boyunca diğer organlardan daha çok kişisel kimliğin kalıcı sembolü olarak görüldüğü bilinen kalp, bugün de aşk, irade ve cesaret duygusunun sembolü olarak güçlü bir rezonansa sahip olmaya, bilimsel söylemden bağımsız bir şekilde beden ve ruhun birlikteliğini sembolize eden bir metaforik uzayda kalmaya devam etmektedir” (Haddow, 2000:8).

Hemen her toplumda beden ve organlar bir dizi kültürel inanç ve anlamlar ile çevrelenmiş, değerlendirilmiştir. Türk toplumunun geleneksel kültüründe de dalak, ciğer⁵ vb organların organizmanın işleyişi ve bütünlüğü içerisindeki biyolojik değerini aşan anlamlara sahip olduğu görülebilse de kalbin, ruh ve beden birlikteliğinin, aynı zamanda kişisel kimliğin sembolü olarak daha da öne çıktığına tanık olunmaktadır. Kalbin Türk toplumunun sosyal bilişsel belleğindeki yeri kalp ile ilgili söz ve deyimlerin gündelik kullanımdaki sıklığına ilişkin bir gözlemlerle tespit edilebilecek niteliktedir.⁶ Bu deyimlerde şekillenen anlayışa göre kalp, aşk, sevgi, üzüntü gibi duyguların; niyet ve düşüncelerin, dürüstlük, samimiyet, cesaret, diğerkâmlık gibi kişilik özelliklerinin merkezidir.

Kalbe bakışın İslami/dinsel anlam dünyasından beslenen kökleri vardır. Nitekim kalbe yüklenen toplumsal anlamların Kur'an ve hadislerde kalbe yüklenen anlamlarla paralel olduğunu görmek için içerisinde kalbin geçtiği ayet ve hadislerin genel bir gözlemi yeterlidir. Kur'an'daki ilgili ifadelerle bakıldığında, bir organ olarak kalbin beden yapısı ve bütünlüğü içerisindeki rolünden mühlhem, manevi hayatın merkezi olarak ele alınan bir kalpten bahsedildiği görülebilir. Bu bahsediş biçiminin metaforik mi yoksa gerçekten de kalbin düşünce, duygu ve kişilik özelliklerinin merkezi olarak mı ele aldığı tartışmalıdır. Bu tartışmalara girmeden Kur'an'da kalbin birçok fonksiyonun yanı sıra özellikle iman ile ilişkilendirilmesi, (2/7; 2/283 vb) kalbe yüklenen dinsel bir anlamın göstergesidir. Kur'an ve

5 Gündelik dilde birilerinin kişilik özelliklerini tanımlamak üzere için *dalaksız, ciğersiz* vb tanımların kullanılır.

6 Kalp kır(ıl)mak, kalbe dokunmak, kalbi bütün, sıcak kalpli, kalbi temiz, kalbi zengin, kalbinden kopmak, kalbine doymak, kalbine girmek, kalbini açmak, kalbinin sesini dinlemek, kalbini kazanmak gibi deyimler burada örnek verilebilir.

hadislerde kalbe yüklenen anlam ile toplumsal düşünce ve değerlendirmede açığa çıkan benzer anlamlar arasında belirleyici bir neden sonuç ilişkisi kurmak şüpheli olsa da bir korelasyonun varlığı açıktır.

C.3. Dinsellik: Köy imamı ikna etti

• Güneydoğu bölgesi halkı, *'Verdiğimiz kalp ile kötü işler yapılır. Verdiğimiz gözle haram şeylere bakılırsa günah bize yazılır.'* düşüncesi nedeniyle organ bağıışı konusunda yıllarca sınıfta kaldı. Diyarbakır'daki Organ ve Doku Nakli Hizmetleri tabuları yıkmak için 2010 yılında çalışma başlattı. Diyarbakır İl Sağlık Müdürlüğü Organ Bağıışı Bölge Koordinasyonu, Diyarbakır'ın yanı sıra, Şırnak ve Hakkâri il ve ilçe müftülükleri ile işbirliği yaparak Cuma hutbelerinde imamların organ bağıışının önemini anlatmasını istedi. *Hutbe ve vaazlarda organ bağıışının günah olmadığı konusu işlendi. Diyarbakır, 2013 yılının ilk 5,5 ayında Türkiye'de en çok organ bağıışının yapıldığı il oldu* (Habertürk, 2013).

• Trafik kazası sonucu yaşamını yitiren Hasan Keleş'in babası Ramazan Keleş, *Oğlumun beyin ölümünün gerçekleştiği bilgisini aldığımızda cenaze hazırlığına başladık. Köyümüzdeki caminin imamı ise organları bağıışlamamız yönünde tavsiyede bulundu. Bu konuda bize bilgi vererek, uygunluğunu anlattı. Biz de aile arasında karar alıp, organlarını bağıışladık* (Milliyet, Posta, 2011).

• Türkiye'de organ bağıışı konusunda toplumdaki bilinci arttırmak amacıyla Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı işbirliğiyle yapılan proje kapsamında bir toplantıda konuşan Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez, *Geçtiğimiz günlerde Karadeniz bölgemizde organ bağıışı yapan bir aileye mikrofon uzattılar ve organ bağıışına sizi amil kılan sebep nedir diye sordular. O kişi 'Beni bu konuda ikna eden Diyanet İşleri Başkanımızın bu konuda söylediği, organ bağıışı candan cana yapılacak en büyük sadakadır, sözüdür' dediğinde ben ekran karşısında kendimi dünyanın en mutlu insanı hissettim* (TRT Diyanet, 2015).

Teorik yapısı itibariyle İslam'ın bedene ilişkin değerlendirmeleri ve talepleri söz konusudur. İslam'ın bedene ve organlara ilişkin değerlendirme ve taleplerinin inananların bakışını şu ya da bu şekilde etkilemekten uzak kalması düşünülemez. Nitekim yukarıdaki haberlerde değinildiği üzere gerçekten de Güneydoğu bölgesi halkının bir kısmının *Verdiğimiz kalp ile kötü işler yapılır. Verdiğimiz gözle haram şeylere bakılırsa günah bize yazılır.* şeklinde bir değerlendirmeleri varsa ve organ bağıışında gerek "İmam'ın tavsiyesinin dikkate alınması gibi bir durum⁷ gerekse Diyanet İşleri Başkanının bu konudaki söyleminin bir etkisi var ise bütün bunlar,

7 Özer ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmada da katılımcıların % 90,2'sinin organ bağıışı konusunda din görevlilerinin bilgi vermesi ve öncülük etmesi gerektiği düşüncesinde hemfikir olduğu görülmüştür (Özer, Sarıtaş, Karaman Özlü, 2010:6).

beden ve organlara bakışın, onlara yüklenen anlamların dini bir referansı olduğu anlamına gelir. Üstelik *Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığım şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur* (17/36). mealindeki Kur'an ayeti hatırlandığında dini içerikli bir kaygıyı açığa vuran bu ifade de göz ve kalbin öylesine seçilmiş organlar olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Organ bağıışı veya naklinin dini tartışmalara konu edilmesi, acele bir genelleme ile bedenın henüz tam anlamıyla sekülerleşemediğine yorulabilir. Ancak bilgi sosyolojisi geleneğinde izleri sürülen bedenın sekülerleşmesinin (Turner, 2008:38), mabetten makinaya dönüşümünün (Synnott, 2002:7-37) daha çok Hristiyan batı geleneği için geçerli olduğunu dikkatlerden kaçırmamalıyız. Yani bu noktada Hristiyanlık ile İslam'ın bedene bakışı arasında bir ayırım yapmalıyız. Hristiyanlık açısından Hz. İsa'nın bedeni Tanrının insan biçimine bürünmüş halidir. Bu aşamada beden, en azından İsa'nın şahsında kutsallaşmıştır. Kaldı ki insan vücudunu Ruh'u'l-Kudüs'ün tapınağı olarak gören Kilise babalarından Tertullien (160-225), meşhur İskenderiyeli teşrihçi Herophilos'u (m.ö. 335-280) kasap olarak nitelendirdiği gibi Saint Augustine de (354-430) bu lakabı teşrihle uğraşanlara uygun görmüştü (Korkmaz, 2012:319). İslam'da bedenın bu anlamda kutsallığından bahsetmeyi gerektirecek bir delil bulmak zordur. Hristiyanlık tarihinde tıbbın dini nitelikli olduğu dönemlerde bile İslam dünyasında seküler karakter arz etmesi de (bkz. Korkmaz, 2012:323 vd.) buna yorulabilir. O halde günümüz Müslüman insanın zihnini zorlayan bedenın sekülerleşip sekülerleşmemesi değil, belki de (birazdan açıklanacağı üzere) ruhun *nefes*, ölümün *son nefes* olarak bilinmesi, ölümden sonra dirilişin aynı zamanda bedensel bir diriliş olarak ele alınması, kimi organların insanların bu dünyada yaptıklarına şahitlik edecekleri; sorumlu tutulacakları şeklinde ruh ve beden bütünlüğünü önceleyen holistik dini açıklamalar olabilir. Kelamcı Erkan Yar tarafından ele alınmış ve ruh-beden bütünlüğü üzerine kelami ve felsefi tartışmaların değerlendirildiği bir araştırmanın sonuç cümlelerine bakılırsa "Kur'an, ruh ve beden ikiciliğini ileri süren bir insan tasvirini tanımamaktadır" (2000:207). Bu konudaki tartışmaları ilgili alanlara havale ederek burada, aslında ruh ve beden ayırımı ya da bütünlüğünün tartışmalı olmasının dahi inanan insanın zihnini yeterince zorlayıcı olduğu düşünülebilir.

C.4. Toplumsal tıbbın karşısında: Türk toplumu ölüye canlıdan daha çok değer veriyor

- Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balcalı Hastanesi Organ Nakli Koordinatörü Dürdane Ertürk, ... *Toplumumuz ölülerine zaman zaman canlılardan daha çok değer veriyor* (Habertürk, 2013).

• Atatürk Üniversitesi Organ Nakli Merkezi Müdürü Doç. Dr. Bülent Aydın, *İspanya'da beyin ölümü gerçekleştiği an siz devletin malısınız, yakınlarınız aksi dilekçe vermediği müddetçe sizin organlarınız alınır. İnan'da da böyle. Ama Türkiye'de değil sizin eşiniz, babanız, karar vermek için en son komşular geliyor* (Habertürk, 2012).

• Ölen oğlu Süleyman Özinan'ın organlarını bağışlayan baba İbrahim Özinan, *Doktorlar oğlumun organlarını bağışlayıp bağışlamayacağımı sordu. Ben organ bağış nedir bilmem. 'Akrabalarım ve köylülerimize sorayım' dedim. Onlar onay verince, Süleyman'ımın organlarını alabilirsiniz dedim* (Habertürk, 2012).

İlk iki haberde açıklamalarına yer verilen kişiler birer tıp doktorudur ve dikkat edilirse ikisi de aslında ölüm sonrasında aile veya sosyal çevrenin ölü bedene karşı tutumlarının organ bağışına engel olması adına bir serzenişte bulunmakta ve özellikle Aydın'ın sözleri bazı farklılıklarla birlikte Ertürk'ün ifadesinin bir nevi izahı konumundadır. Üçüncü haber ise adeta Aydın'ı doğrulayıp, açıklamakla aile ve sosyal çevrenin bakışını öne çıkarmaktadır.

Bilindiği kadarıyla "tıp mesleği bedeni, kişisel anlam ve duyguların değil, objektif bir söylem ile gerçekleştirecek soruşturmacı ve açıklayıcı uygulamaların yeri olarak ele almaktadır" (Haddow, 2000:15). "Tıpçıların bedene karşı tutumu, pratik, teknik ve biyolojiktir; onun metafizik düzeyde bir anlamı yoktur" (Braver, David, 2005:91). Yani tıbbi söylem bir açıdan düalisttir. Buna karşın toplum, ölü de olsa bedenle kişinin ve sosyal oluşun bağlantı yeri, kişisel kimliğin metaforik temsili olarak ilgilenmekle holistik bir bakışa sahiptir. Türkiye'de denizde boğulan, kaybolan insanların ailelerinin cesetlerin bulunması konusundaki istek ve beklentileri, cesede atfedilen toplumsal değer ve saygı, cesedin dini ve toplumsal uygulamalara göre yıkanması, defnedilmesi, mezarlıklara verilen önem bu anlayışın bir yansımasıdır. Bu bakış açısının bir ürünü olarak organ bağışına karşı bir karsızlığın gündeme geldiği söylenebilir. Ayrıca "insanlar beyin ve beden eşzamanlı olarak öldüğünde, içinde yaşadığı toplumun gelenek/göreneklerine göre cansız bedene ne yapacaklarını bilmektedirler. Oysa beyin ölüp, beden yaşamını cihazlar aracılığı ile sürdürmeye devam ettiğinde ne yapılacağına karar vermekte güçlük çekmektedirler" (Ünal, Elyas vd., 2010:391). Özellikle Aydın'ın açıklamasında bağışya yönelik bir karar vermeden söz edilmesi bir yönüyle bu gerçeğe atıfta bulunmaktadır.

Konuya dair alan araştırmaları, aile ve yakınların bağış kararı vermesinde vücut bütünlüğünün bozulması (Yaşar, Oğur vd.,2008:36; Vicdan, Peker, Üçer, 2011:177) dini içerikli kaygılarla birlikte ölümü; beyin ölümünü değerlendirme,

anlamama (Ünal, Elyas vd., 2010:391; Akış, Katırcı, vd., 2008:32) gibi etkenlerin devreye girdiğini ileri sürmektedir. Bilindiği üzere beyin ölümü gerçekleşmiş bir kişinin tıbbi cihaz ve teknikler yardımıyla da olsa kalp atışı ve solunumu devam etmektedir. Bu, beyin ölümünün gerçek ölüm olarak kabul edilmesini zorlaştırmaktadır; bu zorluğun nedenleri ise toplumsal kabullere uzanmaktadır. Öncelikle Türk toplumunda ölüm anı yaygın bir şekilde *son nefes* olarak tanımlanmaktadır. Gündelik dilde *son nefesime kadar* diye başlayan bütün cümlelerde kasıt *ölmüncüye kadardır*. Ölümle birlikte bedenden ayrıldığına inanılan *ruh* ile *nefes* kavramları arasında etimolojik bir birliktelik de vardır. Türkçeye Arapçadan geçmiş *ruh* kavramının anlamlarından biri de *nefestir* (Yar, 2000:36). Buna ilaveten kalbe sembolik anlamların yüklendiği, kalbin ruh-beden bütünlüğünün merkezi olarak algılandığı bir toplumda beyin ölümünün gerçek ölüm olarak kabullenilmesi ve karar vermek zorlaşabilir ki bu konuda sağlık personellerinin dahi tereddütlü olduğunu gösteren araştırma bulguları vardır. Ayrıca beyin ölümünü gerçek ölüm olarak kabul etseler de kimi insanlar yine de “beyin ölümü gerçekleşmiş birinin yaşatılabileceği kadar yaşatılmasını” isteyebilmektedirler (Ünal, Elyas vd., 2010:393-394).

Beden toplumsal ilişki ve etkileşimin bir parçasıdır. “Bu ilişki ve etkileşim bir yönüyle beden temellidir ve bu halde beden sadece kişinin değil aynı zamanda toplumun ana sembolüdür” (Synnott, 2002:2-4). Tıbbın teknik söylemi içerisinde ölü bir beden, *Ex olmuştur* bir beden; doktorlar için *herhangi bir başkası* olmaktan öte bir anlama sahip değilken toplumsal olarak derin anlamlarla kuşatılmış bakış açıları ve değerlendirmelerin konusu, bir toplumsal ilişki ve etkileşim ağının parçası, üyesi olduğu ailenin, topluluğun *anlamlı başkasıdır*. Haberlere konu olan doktorların zımni ya da açık eleştiri içeren durum tanımlarının tıpcı gözünde, teknik açıdan oldukça geçerli olduğu kabul edilse de sevdiği erkeğin kalbinin bağışlanmasına *O kalp bana ait*. diye karşı çıkan genç kız ve onun bu değerlendirmesine katılan aile örneği de hatırlandığında geçerliliğini kaybetmektedir: Nihayetinde organı bağışlanan birey, sadece ölü bir beden değil, söz gelimi birinin aşkıdır. Bütün bunlar açıkça, beden ve ölüm üzerine teknik söylemler ile toplumsallık arasında bir zıtlığa tekabül etmektedir. Toplumsal bağlamda, özellikle toplulukçu kültürel özelliklere sahip bir toplumda ölü bir beden en azından herkes için sadece ölü bir beden değil, bir sosyal grubun, etkileşim ağının kaybedilen üyesi olmakla, kimi zaman organ bağışı kararı sadece aileyi değil, diğer akraba ve komşuları hatta köylüyü ilgilendiren bir konu olabilmektedir. Kaça ve arkadaşlarının yapmış olduğu araştırmaya göre özellikle ailenin, yaşayan insanların dahi organ bağışı kararında normatif bir belirleyici olarak öne çıkması (Kaça, Amado vd., 2009:84) bu açıdan oldukça anlamlıdır.

C.5. Yeni anlamlı başkaları: *Bir Tevfik'im vardı, şimdi 8 oldu*

- *Kızının organlarını bağışlayan Sezgin Y. ...tek tesellim kızımın başka vücutlarda hayat bulması* (Habertürk, 2011).
- Ölen oğlunun (Tevfik'in) organlarıyla hayata tutunan bireylerin kendisine • yaptığı teşekkür ziyaretinde Emine Yılmaz, *Oğlumun organları ile hayata yeniden tutunan evlatlarım yaşadığı sürece oğlum da yaşayacak. Bir Tevfik'im vardı, şimdi 8 oldu* dedi (Posta, 2012).
- Geçen yıl Ekim ayında Gümüşhane'de evlerinde çıkan yangında dumandan zehirlenen ve beyin ölümü gerçekleştikten sonra ailesi tarafından organları bağışlanan Malik'in karaciğeriyle hayata tutunan yine 3 yaşındaki *Fırat'ın artık iki annesi var* (Milliyet, 2014).

Tıbbi ve teknolojik gelişmelere rağmen ölüm, halen insan kontrolü dışında birey ve toplum için en önemli marjinal durumdur. "Ölüm sırf insan ilişkilerinin sürekliliğini açıkça tehdit ettiği için değil, aynı zamanda toplumun üzerine dayandığı düzenin en temel kabullerini dahi tehdit ettiği için topluma korkunç bir problem doğurur. Özellikle anlamlı başkalarının ölümü, korkunç olup" (Berger, 2011:81) *teselli* veya *telafi* araç ve uygulamalarını çekici hale getirir.

Yukarıdaki birinci haberde geçen *tek tesellim kızımın başka vücutlarda hayat bulması* şeklindeki ifade, her ne kadar ailenin sırf *teselli* olmak için organ bağışladığı anlamına gelmese de kadavradan organ naklinin aile tarafından anlamlı başkalarının ölümüne karşı *teselliye* aracılık ettiği şeklinde okunabilir. Bu noktada ailenin gözünde organ nakli nasıl olsa önüne geçilemeyecek marjinal bir durumun yarattığı üzüntünün hafifletici aracına dönüşmüştür. *Organları ile hayata yeniden tutunan evlatlarım yaşadığı sürece oğlum da yaşayacak.* diyen Yılmaz'ın ifadesinde ise bağış, artık kaybedilmiş anlamlı başkasının yokluğunun sosyal bilişsel düzeyde *telafisidir*.

Organ nakli yapılmış *Fırat'ın artık iki annesi var* diyen gazetecinin bu ifadesi ve Yılmaz'ın, oğlunun organları ile hayata tutunan bireyleri *evlatlarım* diye tanımlaması, hem dışarıdan bakanların hem de bağış yapan ailenin gözünde verilen organın yeni bir organik bağa, *Bir Tevfik'im vardı, şimdi 8 oldu.* ifadesi ise organ naklinin yeni hatta genişlemiş sosyal bağlara ve bağlanma biçimlerine aracı işlevi gördüğü şeklinde ele alınabilir. Bu, yeni organik aynı zamanda sosyal bağ ile normalde *herhangi bir başkası* olan alıcılar anlamlı başkaları haline gelmişlerdir. Buradan alarak organ naklinin yeni sosyal bağlar, *yeni anlamlı başkaları* üretmek

gibi sosyal bir işlev gördüğü; bağışın yeni bağlanmaları hatta kimi zaman sosyal yükümlülük ve beklentiyi beraberinde getirdiği düşünülebilir.

Altı yaşındaki oğlunu kaybeden Kemal Yücel'in, *Bana 'Organlarını bağışlar mısınız?' diye sorduklarında, hasta bekleyen çocukları düşünüp 'Evet' dedim* (Posta, 2013). şeklindeki ifadesi ve benzer örnekler, bir başkasına organ bağışlamanın hiçbir karşılık beklemeden, diğerkamlık değeri temelli bir bakıştan beslendiği anlamına gelmektedir. Burada, sosyal etkileşim ağı içerisinde yaşanmış tecrübelerin; bireyin kendisini bir sosyal dünyaya ait hissetmesi, o dünyaya ve o dünyanın insanlarına bir katkıda bulunmak istemesi gibi etkenlerin bir başkasına organ bağışlama davranışını güdüleyici olduğu düşünülebilir. Konuya ilişkin alan araştırmalarının verileri de bu düşünceyi destekleyici niteliktedir (Kaça, Amado vd., 2009; 79). Ancak organ bağışı haberlerinin çoğunda bağışı yapan kişiler ve/veya ailelerin diğerkamlıkları ön plana çıkmakla birlikte bağış karşılığında bir duyarlılık ve teşekkür babından sosyal bir davranış beklediklerini gösteren haberlere de rastlanabilmektedir. Örneğin, bir habere göre *oğulları Alper Kayık'ın organlarını bağışlayan aile, yaşadıkları birtakım aksilikler ve bağış yaptıkları ailelerin duyarsızlığını, ...bir teşekkür bile etmeyişlerini gerekçe göstererek organları geri alabilmek için hukuk mücadelesi başlatacaklarını* (Habertürk, 2012) ifade etmişlerdir. Bu örnekten hareketle en azından kimileri için organ bağışının karşı taraftan açık ya da örtük bir sosyal yükümlülük beklentisini beraberinde getirdiği düşünülebilir.

Sonuç

Bu çalışma Türkiye'de kadavradan organ naklinin, organ nakline bakışın toplumsal etkileşim, anlamlandırma ve yorumlama süreçlerine bakan yönlerini değerlendirmek amacıyla yapıldı. Bu değerlendirmeden hareketle ulaşılabilecek sonuçlar şunlardır: a) Ölü bir bedenin organları, özellikle *yüz, el ve göz* kişisel kimliğin bir sembolü olarak anlamlandırılmaktadır. Bu anlamlandırmanın arka planını toplumsal ilişki ve gündelik etkileşim süreçleri doldurmaktadır. b) Kalp, kişisel kimlik veya ruh ve beden bütünlüğünün sembolü, aşk vb. duyguların merkezi bir organ olarak değerlendirilmekte, bu değerlendirme dini-toplumsal bir bellekten beslenmektedir. c) Kadavradan organ nakline bakışta dini anlamlandırma ve yorumlama süreçleri de belirleyicidir. Ölümden sonra dirilişin aynı zamanda bedensel bir diriliş olarak ele alınması, kimi organların insanların bu dünyada yaptıklarına şahitlik edecekleri; sorumlu tutulacakları şeklinde ruh ve beden bütünlüğünü önceleyen holistik dini açıklamalar bu noktada örnek verilebilir. d) Kadavradan organ naklinde tıbbi teknik söylem ile toplumsallık arasından

neredeyse uzlaşmaz bir zıtlık söz konusudur. e) Son olarak kadavradan organ nakli aynı zamanda yeni toplumsal bağ ve bağlanma biçimleri üretmekte, bazı sosyal sorumluluk ve beklentileri beraberinde getirmektedir.

Bütün bir topluma genellenmeleri zor, farklı bakış açılarından hareketle test edilip değerlendirmeye açık bu tespitlerde şekillenen ve hemen her kesimden insanın üzerinde anlaşabileceğini düşündüğümüz en genel sonuç, hem kadavradan organ nakline karşı var olan direncin hem de motivasyonel süreçlerin köklerinin toplumsal anlamlandırma ve değerlendirme kalıpları içerisinde aranması gereğidir.

Kaynakça

- Akış M., Katırcı E., (2008). "Süleyman Demirel Üniversitesi Personelinin Organ-Doku Bağıışı Ve Nakli Hakkındaki Bilgi Ve Tutumları", *S.D.Ü. Tıp Fak. Derg.* 15(4).
- Berger P. L. (2005). *Kutsal Şemsiye*. (Çev. Ali Coşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları
- Berger P. L., Luckmann T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. (Çev. Vefa Saygın Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Braver O., David B. (2005). *Organ Donation and Transplantation*. Westport: Praeger Publishers.
- Çiftçi, A. (2011), "Bilgi-Sosyolojik Din Sosyolojisinde Bir Kavram: Durum Tanımı", *Din Sosyolojisi ve Yöntem*, Ankara: Özkan Matbaacılık.
- Giddens A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik*. Ümit Tatlıcan (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Haddow G. (2000). "Organ Transplantation and (Dıs)embodiment". *Edinburgh Working Papers in Sociology*. Edinburgh: Department of Sociology, Edinburgh University.
- Haddow G. (2005). "The Phenomenology of Death, Embodiment and Organ Transplantation". *Sociology of Health & Illness*, 27(1).
- Haviland W., Prins H. E. L. vd. (2008). *Kültürel Antropoloji*. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kaç G., Amado S. vd. (2009). "Organ Bağıışına Yönelik Tutumların Planlı Davranış Kuramı Çerçevesinde İncelenmesi", *Türk Psikoloji Dergisi*, 24 (64).

- Korkmaz A. (2012). “Tıp ve Din”. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu (Ed.). *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kur'an-Kerim ve Açıklamalı Meali*. (1998). (Terc. Suat Yıldırım). İstanbul
- Marshall G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özer N., Sarıtaş S., Karaman Ö. Z. (2010). “Hemşirelik Öğrencilerinin Organ Nakli ve Bağışı Konusundaki Bilgi ve Düşüncelerinin İncelenmesi”, *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*. 13(2).
- Özdağ N. (2001). “Organ Nakli Ve Bağışına Toplumun Bakışı”, *C. Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 5 (2).
- Shilling C. (2003). *The Body and Social Theory*. London: Sage Publication.
- Synoott A. (1993). *The Body Social: Sembolizm, Self and Society*. Lonadon: Routledge.
- Turner B. S. (2008). *The Body & Society*. London: Sage Publications.
- Ünal S., Elyas Z. vd. (2010). “Sağlık Personelinin Beyin Ölümü Ve Organ Bağışıyla İlgili İnanç Ve Tutumları”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(1).
- Vicdan A. K., Peker S., Üçer B. (2011). “Akşehir Sağlık Yüksekokulu Öğrencilerinin Organ Bağışı ile İlgili Tutumlarının Belirlenmesi”, *TAF Prev Med Bull*. 10(2).
- Waskul D. D., Wannini P. (2006). “The Body In Symbolic Interaction”. Waskul D.D., Wannini P. (ed.). *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. Burlington: Ashgate.
- Yar E. (2000). *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yaşar M., Oğur R. vd. (2008). “Bir Sağlık Meslek Yüksekokulu Son Sınıf Öğrencilerinin Organ Bağışı Konusundaki Tutumları ve Tutumlarına Etki Eden Faktörler”, *Genel Tıp Dergisi*, 18(1).

Elektronik Kaynaklar

<http://gundem.milliyet.com.tr/imam-aileyi-ikna-etti-organlaribagislanacak/gundem/gundemdetay/13.08.2011/1426339/default.htm>, Erişim Tarihi: 16.05.2014.

- <http://gundem.milliyet.com.tr/organlarin-ardindan-el-salladilar/gundem/detay/1768523/default.htm>; Erişim Tarihi: 16.5.2014.
- <http://www.milliyet.com.tr/oglundun-karacigerinin-nakledildigi/gundem/detay/1862131/default.htm>; Erişim Tarihi: 04.04.2014.
- <http://www.posta.com.tr/3Sayfa/HaberDetay/Bir-organi—sevdigine-ait—diye-bagislanmadi-.htm?ArticleID=195052>, Erişim Tarihi: 16.5.2014.
- <http://www.posta.com.tr/3Sayfa/HaberDetay/olen-oglundun-nakledilen-gozune-hasret-opucugu.htm?ArticleID=133759>, Erişim Tarihi: 20.06.2014.
- <http://www.posta.com.tr/turkiye/HaberDetay/Hastanede-duygusal-anlar.htm?ArticleID=106002>, Erişim Tarihi: 20.06.2014.
- <http://www.posta.com.tr/turkiye/HaberDetay/Imam-aileyi-ikna-etti—organlari-3-kisiye-hayat-verdi.htm?ArticleID=83948>, Erişim Tarihi: 20.06.2014.
- <http://www.posta.com.tr/turkiye/YazarHaberDetay/Kalbim-artik-huzurlu.htm?ArticleID=173355>, Erişim Tarihi: 25.06.2014.
- <http://www.posta.com.tr/yasam/HaberDetay/Bagislanan-organlari-operek-ugurladilar.htm?ArticleID=195985>, Erişim Tarihi: 25.06.2014.
- <https://www.google.com.tr/search?q=organ+ba%C4%9F%C4%B1%C5%9F%C4%B1&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=n33FUsu6PK6h7AbOqIGQAQ&ved=0CDwQsAQ&biw=1438&bih=685&dpr=0.95>, Erişim Tarihi: 25.06.2014.
- <https://www.haberturk.com/gundem/haber/878514-bakin-kalbini-nicin-bagislamadilar>, Erişim Tarihi: 25.06.2014.
- <https://www.haberturk.com/saglik/haber/729189-bagislanan-organlar-geri-alinabilir-mi>, Erişim Tarihi: 25.06.2014.
- <https://www.haberturk.com/saglik/haber/792208-organ-bagisina-komsu-bile-mudahale-ediyor>, Erişim Tarihi: 26.06.2014.
- <https://www.haberturk.com/saglik/haber/822210-turkler-canlidan-cok-olusune-sahip-cikiyor>, Erişim Tarihi: 26.06.2014.
- <https://www.haberturk.com/saglik/haber/855360-bir-tabu-yikildi>, Erişim Tarihi: 26.06.2014.

<https://www.haberturk.com/yasam/haber/622861-kizinin-organlarini-bagislayan-babadan-aglatan-istek>, Erişim Tarihi: 26.06.2014.

<https://www.haberturk.com/yasam/haber/732704-butun-koye-sordum-organlarini-bagisladim>, Erişim Tarihi: 26.06.2014.

<http://www.diyamet.tv/organ-bagisi-candan-cana-en-buyuk-sadakadir/>, Erişim Tarihi: 22.02.2016

Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar*

Mehmet YILDIZ**
M. Fatih GENÇ***

ÖZ

Bu araştırmanın amacı ortaokullarda görev yapan DKAB öğretmenlerinin, AÖD tekniklerini kullanma düzeylerini belirlemek, uygulamada karşılaşılan sorunları tespit etmek ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerinde bulunmaktır.

Araştırmanın evrenini 2014–2015 eğitim öğretim yılında Sivas il merkezine bağlı ortaokullarda görev yapan 147 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni oluşturmaktadır. Evreni oluşturan 147 öğretmenin tümüne ulaşılması hedeflenmiş, ancak 120'sine ulaşılabilmiştir. Buna göre hedef kitleye ulaşma oranı % 81,63'tür. Ayrıca evren içerisinden rastgele seçilen 10 öğretmenle de görüşme yapılmıştır. Öğretmenlere uygulanan anketten hem nicel hem de nitel veriler elde edilmiştir. Nicel verilerin analizinde, yüzde ve frekans kullanılarak tablolar hazırlanmış, tabloların altında ise açıklamalar yapılmıştır. Nitel verilerin analizinde ise betimsel analiz teknikleri kullanılmıştır.

Araştırma sonuçları değerlendirildiğinde performans, proje, gözlem ve kavram haritası tekniklerinin kullanılma düzeylerinin diğer tekniklere göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Öğretmenlerin cinsiyet, yaş ve mezun olunan program özelliklerinin AÖD tekniklerini kullanma düzeylerini önemli ölçüde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Ortaokul, Alternatif Ölçme ve Değerlendirme.

ABSTRACT

Secondary School Religious Culture and Ethic Teachers' Level of Using Alternative Techniques of Measurement and Evaluation and the Problems Which They Have Encountered

This study aims to identify secondary school RCE teachers' level of using alternative techniques of measurement and evaluation, to find the encountered problems and to purpose solution suggestions for those problems.

The study group consists of 147 RCE teachers who worked in secondary schools of Sivas city center in 2014-2015 academic years. It was aimed to reach 147 teachers, but only 120 teachers could be reached. So, the percentage of reaching the target group is % 81,63. Moreover, we interviewed with 10 teachers who were chosen randomly from the target group. Both quantitative and qualitative data were

* Bu makale "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar (Sivas İli Örneği)" adlı tezden gözden geçirilerek üretilmiştir..

** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Sivas Millî Eğitim Müdürlüğü Kadıburhaneddin İmam Hatip Ortaokulu

*** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

obtained from the questionnaire which was applied to the teachers. While analyzing the quantitative data, charts were prepared by using percentages and frequency values. At the subsections of charts explanations were written. While analyzing the qualitative data we used descriptive analysis techniques.

When we evaluated the results of the study, it was seen that of performance works, projects, observation and concept map techniques were used much more than the rest of the techniques. It was found that teachers' gender, age and the graduated programs dramatically affected their level of using techniques of measurement and evaluation.

Keywords: Religious Culture and Ethic, Secondary School, Alternative Techniques of Measurement and Evaluation

Giriş

Çağımızda hızla gelişen bilim ve teknoloji, eğitimin her alanını etkilediği gibi, eğitim yaklaşımlarında da köklü değişimleri zorunlu kılmıştır. Bu anlamda bilginin hızla yenilenerek üretildiği günümüzde birey ve toplumun geleceği, bilgiye ulaşma, bilgiyi kullanma ve üretme becerilerine bağlıdır. Bu becerilerin kazanılması ve hayat boyu sürdürülmesi için bilgi üretimine dayalı çağdaş bir eğitim gerekmektedir. Bu gelişim sürecinde öğrencilerin; anlama, sıralama, sınıflandırma, sorgulama, ilişki kurma, eleştirme, tahmin etme, analiz-sentez yapma ve değerlendirme, bilgiyi araştırma, yorumlama ve zihninde yapılandırma, kendini ifade etme, iletişim kurma, arkadaşlarıyla iş birliği yapma, tartışma gibi çeşitli ve üst düzey zihinsel becerileri kazanmaları ve uygulamaları beklenmektedir. ¹

Okulun en önemli işlevlerinden bir tanesi, bilginin yeni kuşaklara aktarılması, öğrencilerin hayata hazırlanması olarak belirtilmektedir. Ancak sadece bilginin aktarılması şeklinde gerçekleşen bir eğitim, öğrencileri gerçek hayata hazırlayamadığı gerekçesiyle sıkça eleştirilmektedir. Okullarda öğrenilen bilgi, okul ortamında ve okul içi bağlamlarda kullanılabilirken, bu bilginin daha sonra gerçek hayatta kullanılmasında gerekli başarı elde edilememektedir. Bunun yerine bilginin gerçek bağlamlar içinde öğrenilmesi gerektiği üzerinde durulmakta ve bunun daha anlamlı, kalıcı ve etkili olacağı vurgulanmaktadır. ² Bu bağlamda günümüzde bilim ve teknoloji alanındaki bu gelişmelere paralel olarak okulların amaçları, daha doğrusu öğrencilerde oluşması beklenen nitelikler de oldukça değişmiştir. Artık günümüz insanından bağımsız öğrenme, problem çözme, iletişim becerileri, empati, zor anlarda isabetli kararlar alıp bunları uygulayabilme, yaratıcı düşünme, işbirliğine yatkın olma, kendi kendini yönetebilme, eleştirel düşünme vb. nitelik ve becerilere sahip olarak okullarından mezun olmaları beklenmektedir. ³

1 MEB, *İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2010, s. 2.

2 Zengin, Mahmut, *Yapılandırıcılık ve Din Eğitimi İlköğretim DKAB Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Öğretmen Görüşleri Açısından Etkililiği*, Doktora Tezi, danışman: Mahmut Çamdibi, Marmara Üniversitesi, 2010, s.1.

3 Ev, Halit, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırıcı Öğrenme, İmkan ve Sınırlılıklar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 32, 2010, s. 117.

Eğitim kurumlarının bu görevlerini yerine getirebilmeleri ise, eğitim programları ile öğrencilerin nitelikleri ve bu programları öğrencilere uygulama sorumluluğunu üstlenen öğretmenlerin niteliklerine bağlıdır. Bu bağlamda çağdaş bir eğitim ihtiyacı ve çağın gerektirdiği özelliklerle donanmış bireylerin yetiştirilmesi çabası “eğitimde reform” çalışmalarını başlatmış ülkelerin eğitim sistemlerinde ve eğitim programlarının yeniden oluşturulmasına, eğitim ortamlarının yeniden düzenlenmesine kadar değişikliklerin olmasına sebep olmuştur.⁴

Eğitim alanındaki bu yeni gelişmelerin sonuçları ülkemizde de yakından takip edilmiş olup, 2005 yılında Milli Eğitim Bakanlığınca eğitim sistemimizde köklü bir değişiklik yapılmış ve yapılandırmacı eğitim anlayışı esas alınarak ders programları hazırlanmış ve uygulamaya konulmuştur. Bu doğrultuda 2007–2008 eğitim-öğretim yılından geçerli olmak üzere 28.12.2006 tarihinde yeni İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı hazırlanmıştır.

Genel olarak programda birçok yenilik getirici bakış açısı bulunmaktadır. Programın öncelikle öğrenciyi merkeze alan ve geleneksel yöntemlerden farklı yöntemler öneren bir yapısı vardır. Bu anlamda programda pozitivist bilim anlayışının eğitimdeki uzantısı olarak kabul edilen davranışçı kuramlar yerine, post-modern bilim anlayışı ile uyumlu yapılandırmacı yaklaşım tercih edilmiştir.⁵

Bir öğretim programı amaçlar, muhteva, öğretme-öğrenme süreçleri ve değerlendirme olmak üzere dört temel boyuttan oluşmaktadır.⁶ Programın bu öğeleri birbirleriyle etkileşim halinde olmakla birlikte program geliştirilirken benimsenen eğitim anlayışı programın tüm boyutlarına da yansımaktadır. Tüm boyutlarıyla yenilenen İlköğretim DKAB Programı'nın ölçme ve değerlendirme boyutu da benimsenen yapılandırmacı eğitim anlayışına göre şekillenmiştir.

Yapılandırmacı yaklaşım öğrenmede bireysel farklılıkları dikkate alıp, bireyin, kendine özgülüğünü ön plana çıkararak sahip olduğu bilgilerle yeni aldığı bilgileri kendine özgü biçimde yapılandırıdığını öne sürer. Bu durum öğretim yöntem ve tekniklerinin mümkün olduğunca çeşitlendirilmesini gerekli kılmakla beraber ölçme ve değerlendirmede öğrencilere bilgi, beceri ve tutumlarını sergileyebilecekleri çoklu değerlendirme fırsatlarının sunulmasını da gerektirir.⁷

Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla değişmeler meydana getirme sürecidir.⁸ Bir süreç olarak ifade edilen eğitimin hedefi; bireyde istenilen

4 Bahar, Mehmet v. Dğr., *Geleneksel ve Tamamlayıcı Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri (Öğretmen El Kitabı)*, Pegem Akademi Yay., Ankara 2014, s. x1.

5 Aydın, Hasan, *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık*, Nobel Yayınları, Ankara 2007, s. 7.

6 Demirel, Özcan, *Öğretme Sanatı*, Pegem A Yay., Ankara 2007, s. 36.

7 MEB, *Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2010, s. 206.

8 Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Meteksan Yayınları, Ankara 1993, s. 12.

davranışları geliştirmek, bireyin kusurlu davranışları düzeltmek ve bireyin istenmeyen davranışlarını silmektir. Bireylere verilen eğitimin sonunda istenen yönde davranışların oluşması beklenir. Bu hedeflere ulaşıp ulaşılmadığı, ulaşıldı ise ne ölçüde ulaşıldığını belirlemek için ölçme ve değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Yapılandırmacı yaklaşımda öğretim işi süreç olarak görüldüğü için ölçme ve değerlendirme işlemi de bu doğrultuda yapılır. Bu anlayışta amaç, ortaya çıkan ürünü değerlendirmekten çok, öğrencinin öğretim süreci boyunca sergilediği performansı değerlendirmektir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı bu noktalardan hareketle yeni ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarına önem vermektedir. Programa göre DKAB derslerinde geleneksel ölçme ve değerlendirme tekniklerine (kısa cevaplı, uzun cevaplı, çoktan seçmeli, doğru-yanlış, eşleştirmeli testler) ilaveten alternatif ölçme ve değerlendirme teknik ve araçlarının (performans görevi, proje ödevi, öğrenci ürün dosyası, sözlü sunum, gözlem, öz değerlendirme, akran değerlendirme, kavram haritaları, dereceli puanlama anahtarı) kullanılması öngörülmektedir.⁹

Öğretmenler bazen öğrencilerin, sınavlarında veya ödevlerinde sergilediklerinden daha fazlasını bildiklerine inanırlar. Bu sorunu aşmak için öğretmenlerin, öğrencilerin başarısını değerlendirmede birkaç yöntemi birlikte kullanması gerekir. Bu durum her öğrenciye ne bildiğini gösterme konusunda daha fazla şans tanır. Öğretmenin de birkaç aracı birlikte kullanarak öğrencinin ne bildiğini ve ne yapacağını bilmesi bu konuda kendine daha fazla güven duymasını sağlayabilir. Tartışma, açık uçlu sorular ve sunular öğrenci hakkında bilgi edinmenin en iyi yollarındandır. Bunlardan hiçbiri tek başına yeterli değildir.¹⁰

DKAB dersinde ölçme ve değerlendirme, öğrencilerin sadece ne bilip bilmediklerini belirlemek için değil, aynı zamanda neyi bildiklerini görmek ve sahip oldukları bilgi ve becerileri, günlük yaşantıda kullanma ve uygulayabilmelerine katkıda bulunmak için yapılır. Bu nedenle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, her öğrencinin bireysel farklılıklarından dolayı kendini farklı yansıtabileceği düşüncesiyle değişik ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanmayı önermektedir.¹¹ Bu bağlamda programın uygulayıcıları olan öğretmenlerin, DKAB programında öngörülen bu alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini hangi düzeyde kullandıkları ve ne tür sorunlarla karşılaştıkları araştırılması gereken bir konudur.

9 MEB, *İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 213.

10 MEB, *Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 207.

11 MEB, *İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 213.

Amaç

Araştırmanın amacı, ortaokullarda görev yapmakta olan DKAB dersi öğretmenlerinin alternatif ölçme değerlendirme tekniklerini kullanma düzeylerini belirlemek, bu düzeylerin çeşitli değişkenlerle bir ilişkisi olup olmadığını belirlemek, bu teknikler kullanılırken karşılaşılan sorunları tespit etmek ve bu sorunlara yönelik çözüm önerileri sunmaktır. Bu amaçla yapılan bu çalışmada, araştırmanın alt problemlerini de oluşturan aşağıdaki sorulara yanıt aranacaktır:

1. Ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanıp kullanmama durumları nasıldır?

2. Ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanıp kullanmama durumları; cinsiyet, yaş, mezun olunan yükseköğretim programı, hizmet yılı, lisansüstü eğitim durumu, haftalık girilen ders saati sayısı, ders yapılan sınıfların mevcudu, ölçme değerlendirme dersi alıp almama durumu ve ölçme değerlendirme konusunda hizmet içi eğitim alıp almama durumuna göre nasıl bir farklılık göstermektedir?

3. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, bu teknikleri kullanma sıklıkları nasıldır?

4. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, öğrenme alanlarına göre bu teknikleri kullanma durumları nasıldır?

5. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, bu teknikleri kullanırken karşılaştıkları sorunlar nelerdir?

6. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanmayan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, bu teknikleri kullanmama nedenleri nelerdir?

7. Öğretmenlerin, ortaokul DKAB dersinde alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanırken karşılaşılan sorunlara yönelik çözüm önerileri nelerdir?

Yöntem

Sivas il merkezinde ve merkeze bağlı köylerde görev yapan Ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeylerini ve karşılaştıkları sorunları konu alan bu çalışma hem nicel hem de nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı bir alan çalışmasıdır. Çalışmanın nicel boyutunda betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli, nitel boyutunda ise yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır.

Eğitim biliminde ve sosyal bilimlerde yapılan alan araştırmaları, laboratuvar dışında yani gerçek hayatın ve günlük yaşamın içinde gerçekleşir. Bu nedenle herhangi bir yapaylık söz konusu değildir. Saha araştırması da denilen alan araştırmalarında elde edilen sonuçlar, diğer gruplara ve gerçek hayata genellendiğinde oluşabilecek hata oranı azdır. Alan araştırmalarında veriler gözlem, anket, mülakat vb. tekniklerle toplanabilir.¹²

Tarama modeli, geçmişte ya da halen varolan bir durumu varolduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma modelidir. Araştırılmak istenen konu ya da olay, doğal ortamında ve olduğu gibi tanımlanır.¹³ Betimsel çalışmalarda ihtiyaç duyulan veriler, hedef kitle olarak tanımlanan çalışma evrenindeki birey ya da objelerden çeşitli araçlar kullanılarak toplanır. Betimsel çalışmalarda en çok kullanılan veri toplama tekniği anket ve mülakattır.¹⁴

Araştırmanın evrenini 2014–2015 eğitim öğretim yılında Sivas il merkezine bağlı ortaokullarda görev yapan 147 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni oluşturmaktadır. Evreni oluşturan tüm öğretmenlere ulaşılması hedeflendiği için ayrıca bir örneklem alınmamıştır. Araştırmanın nicel bölümü için evreni oluşturan 147 öğretmenin tümüne ulaşılması hedeflenmiş, ancak 120'sine ulaşılabilmiştir. Buna göre hedef kitleye ulaşma oranı % 81,63'tür. Bu oranın çalışma evrenini temsil edecek nitelikte olduğu kabul edilmiştir. Araştırmanın nitel kısmı için ise evren içerisinden rastgele seçilen 10 öğretmenle yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile mülakat yapılmıştır. Mülakatta öğretmenlerin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanırken karşılaştıkları sorunları, bu sorunlara yönelik çözüm önerilerini ve kullanılmayan tekniklerin kullanılmama nedenlerini belirlemeye yönelik 4 görüşme sorusu yöneltilmiştir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veri toplama aracı olarak anket ve mülakat tekniği kullanılmıştır. Deneklere araştırmacı tarafından ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeylerini ve karşılaşılan sorunları belirlemek amacıyla geliştirilen anket kullanılmıştır. Anket 3 bölümden oluşmaktadır. 1. bölümde örneklemin kişisel bilgilerini belirlemeye yönelik sorular yer almaktadır. 2. bölümde örneklemin adı geçen alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeylerini ve karşılaştıkları sorunları belirlemeye yönelik sorular yer almaktadır. 3. bölümde ise örneklemin alternatif ölçme ve değerlendirmede kar-

12 Şahin, Çavuş, "Eğitim ve Bilimsel Araştırma", Eğitim Bilimine Giriş, editör: Remzi Y. Kıncal, Grafiker Yayınları, Ankara 2011, s. 140.

13 Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler Teknikler*, Nobel Yayınları, Ankara 2014, s. 77.

14 Kaptan, Saim, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*, Tekışık Web Ofset Tesisleri, Ankara 1998, s. 61.

şlaşılan sorunlara yönelik çözüm önerilerini belirlemeye yönelik sorular yer almaktadır. Söz konusu anket gerekli izinler alındıktan sonra evreni oluşturan öğretmenlere araştırmacı tarafından bizzat ulaştırılmış ve yine aynı yolla toplanmıştır.

Görüşme ise evren içerisinde rastgele seçilen 10 kişiyle yapılmıştır. Görüşmede öğretmenlerin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanırken karşılaştıkları sorunları, bu sorunlara yönelik çözüm önerilerini ve kullanılmayan tekniklerin kullanılmama nedenlerini belirlemeye yönelik 4 görüşme sorusu yöneltilmiştir.

Öğretmenlere uygulanan ankettten hem nicel hem de nitel veriler elde edilmiştir. Araştırmanın birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü alt problemleri için elde edilen nicel verilerin analizinde SPSS 20.0 (Statistical Package for the Social Sciences) bilgisayar programından yararlanılmıştır. Verilerin analizinde yüzde ve frekans kullanılarak tablolar hazırlanmış, tabloların altında ise açıklamalar yapılmıştır. Karşılaştırma yapılması gereken durumda karşılaştırmalar yüzde oranları kullanılarak yapılmıştır. Araştırmanın beşinci, altıncı ve yedinci alt problemleri için elde edilen nitel verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz, çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin, daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren bir nitel veri analiz türüdür.¹⁵ Bu doğrultuda katılımcılardan elde edilen veriler, görüşme formunda yöneltilen sorulara göre sorunlar, nedenler ve öneriler ana temaları altında incelenmiştir. Daha sonra her bir tema için alt temalar belirlenmiştir. Öğretmenler birden fazla sorun, neden ve öneri belirttikleri için, bazı ana temalarda alt temaların toplamları katılımcı sayısından fazla olmuştur. Ayrıca tabloların altında açıklamalarda bulunulmuş ve bu açıklamalarda, öğretmenlerle yapılan görüşmelerden elde edilen verilere de yer verilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, araştırmanın amacına yönelik olarak ifade edilmiş sorulara, bu sorular bağlamında sınıflandırılmış bulgulara ve bulgulara yönelik yorumlara yer verilmiştir. 2. sorunun verileri iki ana tablo halinde gösterilmiştir.

1. Ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanıp kullanmama durumları nasıldır?

Tablo 1: Ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanıp kullanmama durumları

	Performans Görevi		Proje Görevi		Gözlem		Öz ve Akran Değerlendirme		Öğrenci Ürün Dosyası		Sözlü Sunum		Kavram Haritası		Dereceli Puanlama Anahtarı	
	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f
Evet	68,3	82	85,8	103	61,7	74	16,7	20	20,8	25	90,8	109	86,7	104	45,0	54
Hayır	31,7	38	14,2	17	38,3	46	83,3	100	79,2	95	9,2	11	13,3	16	55,0	66

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, öğretmenlerin en çok kullandığı ölçme değerlendirme tekniğinin % 90,8 ile sözlü sunum olduğu görülmektedir. Sözlü sunumdan sonra en çok kullanılan teknikler sırasıyla kavram haritası (% 86,7), proje görevi (% 85,8) ve performans görevidir (%68,3). Öğretmenlerin en az kullandığı ölçme değerlendirme tekniği ise öz ve akran değerlendirme (% 16,7) ve öğrenci ürün dosyasıdır (% 20,8).

2014'te İlköğretim Kurumları Yönetmeliği'nde yapılan değişiklikle öğrenci başarısını değerlendirme konusunda performans görevine yer verilmemesi¹⁶ (İKY 2014: 22), bu tekniğin kullanılma oranını azaltmıştır. Daha önceki araştırmalarda,¹⁷ bu teknik en çok kullanılan AÖD tekniği iken, bu araştırmada 3. sıraya gerilemiştir. Bu durum; İKY'de öğrenci başarısını değerlendirme konusunda yer alan tekniklerin, öğretmenlerin bu teknikleri kullanıp kullanmama durumlarını etkilediğini ve yönetmelikte yer alan tekniklerin daha çok kullanıldığını göstermektedir.

2. Ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanıp kullanmama durumları; cinsiyet, yaş, mezun olunan yükseköğretim programı, hizmet yılı, lisansüstü eğitim durumu, haftalık girilen ders saati sayısı, ders yapılan sınıfların mevcudu, ölçme değerlendirme dersi alıp almama durumu ve ölçme değerlendirme konusunda hizmet içi eğitim alıp almama durumuna göre nasıl bir farklılık göstermektedir?

16 İlköğretim Kurumları Yönetmeliği, madde: 22.

17 Çakmak, Alaaddin, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminde ölçme ve değerlendirme teknikleri ve öğretmenlerin bunları kullanma düzeyleri*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 173; Gündoğdu, Yusuf Bahri, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri*, Doktora Tezi, danışman: Fahri Kayadibi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 151; Ulu, Anıl, *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin derslerinde kullandıkları ölçme ve değerlendirme teknikleri ile programın önerdiği tekniklerin karşılaştırılması: Kahramanmaraş örneği*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Yıldız Kızılabdullah, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 62.

Tablo 2 incelendiğinde, performans görevi tekniğini kullanma oranının bayanlarda daha çok olduğu görülmektedir. Bulgular yaş bakımından incelendiğinde, 20-30 yaş ve 51 yaş ve üzeri olan öğretmenlerin performans görevi tekniğini daha yüksek oranlarda kullandıkları ortaya çıkmaktadır. Mezun olunan yükseköğretim programı açısından bu tekniğin kullanılma durumunda önemli bir fark yoktur. Örneğin, hazırlık sınıfı olmayan ilahiyat fakültesinden mezun olan 59 öğretmenden 19'u bu tekniği kullanmazken, 40 öğretmen kullanmakta; benzer şekilde DKAB programından mezun olan 44 öğretmenden 14'ü kullanmazken, 30'u kullanmaktadır. Ayrıca lisansüstü eğitim almanın performans tekniğini kullanmada farklılık oluşturduğu görülmektedir. Haftalık ders saati açısından, 15-20 saat aralığında derse giren öğretmenlerin performans tekniğini daha çok kullandığı sonucuna varılmıştır.

Ortalama sınıf mevcudu bakımından ise, öğrenci sayısı 1-20 arasında olan öğretmenlerin bu tekniği diğerlerine oranla daha çok kullandığı görülmektedir. Ölçme değerlendirme dersi almanın performans tekniğini kullanma üzerinde etkili olduğu görülürken, hizmet içi eğitim alıp almamanın bu tekniği kullanma üzerinde önemli bir etkisinin olmadığı görülmektedir.

Tablo 2 incelendiğinde, proje tekniğini kullanma oranının erkeklerde daha yüksek olduğu görülürken, yaş değişkeni açısından, 31-40 yaş aralığında olan öğretmenlerin proje tekniğini kullanmayı daha çok tercih ettikleri görülmektedir. Mezun olunan yükseköğretim programı açısından ise, hazırlık sınıfı olmayan ilahiyat fakültesinden mezun öğretmenlerin proje tekniğini kullanmamayı tercih ettikleri görülürken, DKAB mezunlarının oldukça yüksek oranda bu tekniği kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. Lisansüstü eğitim, ortalama sınıf mevcudu, ölçme değerlendirme dersi alma ve hizmet içi eğitim alma gibi faktörler proje tekniğinin kullanımı üzerinde önemli bir farklılık göstermezken, haftalık ders saati açısından özellikle 21-25 saat derse giren öğretmenlerin önemli oranda proje tekniğini kullandıkları görülmektedir.

İlköğretim Kurumları Yönetmeliği'ne göre, her öğrencinin bir eğitim yılında en az bir dersten proje görevi alması gerekmektedir.¹⁸ Bu durum aynı zamanda tüm öğretmenlerin proje tekniğini kullanıyor olmaları anlamına da gelir. Bu durumda sonuçlarda değişkenlere göre önemli bir fark oluşmaması gerekirdi. Ancak sonuçları incelediğimizde erkek olan, 31-40 yaş aralığında olan, DKAB mezunu olan ve 21-25 aralığında dersi olan öğretmenlerde proje tekniğini kullanma oranının çok daha yüksek olduğu görülmektedir. Sonuçlarda ortaya

18 İlköğretim Kurumları Yönetmeliği, madde: 22.

Tablo 2: Performans, Proje, Gözlem, Öz ve Aktan Değerlendirme Tekniklerine İlişkin Bulgular

Bağımsız Değişkenler	Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri																							
	Performans Görevi						Proje Görevi						Gözlem						Öz ve Aktan Değerlendirme					
	Kullanıyor		Kullanmıyor		%		Kullanıyor		Kullanmıyor		%		Kullanıyor		Kullanmıyor		%		Kullanıyor		Kullanmıyor		%	
Cinsiyet	Bay	57,3	47	68,4	26	62,1	64	52,9	9	63,5	47	56,5	26	45,0	9	64,0	64							
	Bayan	42,7	35	31,6	12	37,9	39	47,1	8	36,5	27	43,5	20	55,0	11	36,0	36							
Yaş	20-30	28,1	23	13,2	5	22,3	23	29,4	5	24,3	18	21,7	10	25,0	5	23,0	23							
	31-40	45,1	37	60,5	23	52,4	54	35,3	6	47,3	35	54,3	25	35,0	7	53,0	53							
	41-50	20,7	17	23,7	9	20,4	21	29,4	5	23,0	17	19,6	9	35,0	7	19,0	19							
	51 ve üzeri	6,1	5	2,6	1	4,9	5	5,9	1	5,4	4	4,3	2	5,0	1	5,0	5							
	Mezun Olunan Yüksek Öğretim Programı	1,2	1	2,6	1	1,9	2	0	0	0	1,4	1	2,2	1	0	0	2,0	2						
Lisansüstü Eğitim	İlahiyat Fak. (Eski)	48,8	40	50,0	19	45,6	47	70,6	12	50,0	37	47,8	22	65,0	13	46,0	46							
	İlahiyat Fak. (Yeni)	12,2	10	10,5	4	10,7	11	17,6	3	10,8	8	13,0	6	5,0	1	13,0	13							
	DKAB	36,6	30	36,8	14	40,8	42	11,8	2	36,5	27	37,0	17	25,0	5	39,0	39							
	Diğer	1,2	1	0	0	1,0	1	0	0	0	1,4	1	0	0	0	0	0	0						
	Evet	34,1	28	28,9	11	32,0	33	35,3	6	29,7	22	37,0	17	35,0	7	32,0	32							
	Hayır	65,9	54	71,1	27	68,0	70	64,7	11	70,3	52	63,0	29	65,0	13	68,0	68							
Haftalık Ders Saati	15-20	20,7	17	7,9	3	15,5	16	23,5	4	16,2	12	17,4	8	15,0	3	17,0	17							
	21-25	35,4	29	44,7	17	41,7	43	17,6	3	36,5	27	41,3	19	30,0	6	40,0	40							
	26-30	43,9	36	47,4	18	42,7	44	58,8	10	47,3	35	41,3	19	55,0	11	43,0	43							
Ortalama Sınıf Mevcudu	1-20	11,0	9	7,9	3	8,7	9	17,6	3	8,1	6	13,0	6	10,0	2	10,0	10							
	21-30	64,6	53	63,2	24	65,0	67	58,8	10	62,2	46	67,4	31	70,0	14	63,0	63							
	31-40	23,2	19	28,9	11	25,2	26	23,5	4	28,4	21	19,6	9	20,0	4	26,0	26							
Ölçme Değerlendirme Dersi Alma	41-50	1,2	1	0	0	1,0	1	0	0	1,4	1	0	0	0	0	1,0	1							
	51 ve üzeri	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0							
	Evet	98,8	81	89,5	34	96,1	99	94,1	16	94,6	70	97,8	45	100	20	95,0	95							
Hizmet İçi Eğitim	Hayır	1,2	1	10,5	4	3,9	4	5,9	1	5,4	4	2,2	1	0	0	5,0	5							
	Evet	29,3	24	26,3	10	27,2	28	35,3	6	35,1	26	17,4	8	30,0	6	28,0	28							
	Hayır	70,7	58	73,7	28	72,8	75	64,7	11	64,9	48	82,6	38	70,0	14	72,0	72							

çıkaran bu farklılığın, öğrencilerin DKAB dersinden proje görevi alıp almama durumlarından kaynaklandığı söylenebilir. Araştırmamızın 6. alt problemine ilişkin sonuçlardan da anlaşılacağı üzere öğrencilerin, proje almak için DKAB dersini tercih etmedikleri ve bu tekniği kullanmayan öğretmenlerin de bu nedenle kullanmadıkları görülmektedir (Bkz. Tablo 15).

Tablo 2 incelendiğinde, erkek öğretmenlerin gözlem tekniğini kullanmayı daha çok tercih ettikleri görülmekle beraber, cinsiyet açısından önemli bir farklılık görülmemektedir. Ayrıca yaş, mezun olunan yükseköğretim programı, lisansüstü eğitim, haftalık ders saati, ortalama sınıf mevcudu ve ölçme değerlendirme dersi alma değişkenlerinin bu tekniğin kullanımında önemli bir farklılık oluşturmadığı bulunmuştur. Bununla birlikte, hizmet içi eğitim almanın gözlem tekniğini kullanmada etkili olduğu, hizmet içi eğitim alanların bu tekniği kullanmayı daha çok tercih ettikleri görülmektedir.

Tablo 2 incelendiğinde, öz ve akran değerlendirme tekniğini bayanların erkeklerden daha çok kullandıkları görülmektedir. Yaş değişkeni açısından ise 31-40 yaş aralığındaki öğretmenlerin bu tekniği daha az kullandıkları görülürken, 41-50 yaş aralığındaki öğretmenlerin ise öz ve akran değerlendirme tekniğini kullanmayı daha çok tercih ettikleri görülmektedir. Mezun olunan yükseköğretim programı değişkeni açısından, hazırlık sınıfı olmayan ilahiyat fakültesi mezunlarının öz ve akran değerlendirme tekniğini kullanmayı daha çok tercih ettikleri görülürken, DKAB programından mezun olanların daha az kullandığı ortaya çıkmaktadır. Bulgulara göre lisansüstü eğitim durumu, haftalık ders saati, ortalama sınıf mevcudu, ölçme değerlendirme dersi alıp almama durumu ve hizmet içi eğitim durumu öz ve akran değerlendirme tekniğinin kullanılmasında üzerinde önemli bir farklılık oluşturmadığı bulunmuştur.

Tablo 3 incelendiğinde; cinsiyet, yaş, lisansüstü eğitim, haftalık ders saati, ortalama sınıf mevcudu ve ölçme değerlendirme dersi alma değişkenlerinin öğrenci ürün dosyası tekniğini kullanmada önemli bir farklılık oluşturmadığı görülmektedir. Bununla birlikte yeni ilahiyat fakültesi mezunlarının, bu tekniği daha çok kullanmama eğilimi gösterdikleri görülürken, hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin almayanlara göre bu tekniği daha çok kullandıkları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre öğretmenlerin öğrenci ürün dosyası tekniğini kullanıp kullanmama durumlarında, öğretmenlerin bu teknik hakkındaki bilgi durumlarının etkili olduğu söylenebilir. Ölçme ve değerlendirme konusunda hizmet içi eğitim

alan öğretmenlerde, bu tekniği kullanılma oranının kullanılmama oranına göre daha yüksek olması, bu durumun göstergesidir.

Tablo 3 incelendiğinde, erkek öğretmenlerin sözlü sunum tekniğini daha çok kullandıkları görülmektedir. Yaş değişkeninin ise sözlü sunum tekniğini kullanmada önemli bir değişken olduğu; 20-30 yaş arası öğretmenler daha çok kullanmama eğilimdeyken, 31-40 yaş arası öğretmenlerin önemli oranda kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. Aynı şekilde hazırlık sınıfı olan ilahiyat fakültelerinden mezun öğretmenler, kullanmamayı tercih ederken; DKAB programından mezun öğretmenler, bu tekniği önemli oranda kullanmayı tercih etmektedirler. Ayrıca lisansüstü eğitim de sözlü sunum tekniğinin kullanımında önemli bir değişkendir. Lisansüstü eğitim gören öğretmenler, bu tekniği kullanmayı daha çok tercih ederken, lisansüstü eğitim görmeyenler kullanmamayı tercih etmektedirler. Haftalık ders saati 15-20 saat arası olan öğretmenler, sözlü sunum tekniğini pek kullanmazken, 21-25 saat arası dersi olan öğretmenler bu tekniği daha çok kullanmaktadırlar. Aynı şekilde ortalama sınıf mevcudu 21-30 arasında olan öğretmenler de sözlü sunum tekniğini kullanmayı daha çok tercih etmektedirler. Ölçme değerlendirme dersi almış olmak da bu tekniğin kullanımı üzerinde etkilidir. Bu dersi alan öğretmenler sözlü sunum tekniğini kullanmayı daha çok tercih ederken, ölçme değerlendirme dersini almayan öğretmenlerin daha çok kullanmamayı tercih ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte, hizmet içi eğitimin sözlü sunum tekniğinin kullanımı üzerinde önemli bir fark oluşturmadığı görülmektedir.

Tablo 3 incelendiğinde, kavram haritası tekniğini kullanma oranı bayanlarda daha yüksektir. Bulgular yaş açısından incelendiğinde, 20-30 yaş aralığındaki öğretmenlerde bu tekniği kullanma oranı daha yüksek iken; 41-50 yaş aralığındaki öğretmenlerde bu tekniğin kullanılma oranı daha düşüktür. Yani 41-50 yaş arasındaki öğretmenlerin bu tekniği daha az kullandıkları ortaya çıkmaktadır. Hazırlık sınıfı olan eski ilahiyat fakültesinden mezun olan öğretmenlerde kavram haritası tekniğini kullananların oranı kullanmayanlara göre daha düşük iken; DKAB programından mezun olanların bu tekniği kullanma oranları daha yüksektir. Bu sonuca göre mezun olunan yükseköğretim programı kavram haritası tekniğinin kullanımını önemli ölçüde etkilemektedir. Aynı şekilde lisansüstü eğitim yapanlar da bu tekniği daha yüksek oranda kullanmayı tercih etmektedirler. Ortalama sınıf mevcudu 21-30 olan öğretmenlerde bu tekniği kullanma oranı daha yüksekken, sınıf mevcudu 31-40 arasında olanlarda kullanmama oranı daha yüksektir. Bulgulara göre öğretmenlerin, ölçme değerlendirme dersi ve

Tablo 3: Öğrenci Ürün Dosyası, Sözlü Sunum, Kavram Haritası ve Dereceli Puanlama Anahtarı Tekniklerine İlişkin Bulgular

Bağımsız Değişkenler	Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri																							
	Ürün Dosyası						Sözlü Sunum						Kavram Haritası						Dereceli Puanlama Anahtarı					
	Kullanıyor		Kullanmıyor		%		Kullanıyor		Kullanmıyor		%		Kullanıyor		Kullanmıyor		%		Kullanıyor		Kullanmıyor		%	
Cinsiyet																								
	Bay	64,0	16	60,0	57	61,5	67	54,5	6	56,7	59	87,5	14	53,7	29	66,7	44							
	Bayan	36,0	9	40,0	38	38,5	42	45,5	5	43,3	45	12,5	2	46,3	25	33,3	22							
Yaş	20-30	16,0	4	25,3	24	22,0	24	36,4	4	26,0	27	6,2	1	24,1	13	22,7	15							
	31-40	52,0	13	49,5	47	52,3	57	27,3	3	51,0	53	43,8	7	51,9	28	48,5	32							
	41-50	20,0	5	22,1	21	20,2	22	36,4	4	18,3	19	43,8	7	16,7	9	25,8	17							
	51 ve üzeri	12,0	3	3,2	3	5,5	6	0	0	4,8	5	6,2	1	7,4	4	3,0	2							
Mezun Olunan Yüksek Öğretim Programı	Yüksek İslam Enst.	4,0	1	1,1	1	1,8	2	0	0	1,0	1	6,2	1	1,9	1	1,5	1							
	İlahiyat Fak. (Eski)	48,0	12	49,5	47	49,5	54	45,5	5	46,2	48	68,9	11	46,3	25	51,5	34							
	İlahiyat Fak. (Yeni)	4,0	1	13,7	13	10,1	11	27,3	3	12,5	13	6,2	1	11,1	6	12,1	8							
	DKAB	40,0	10	35,8	34	37,6	41	27,3	3	40,4	42	12,5	2	40,7	22	33,3	22							
	Diğer	4,0	1	0	0	0,9	1	0	0	0	0	6,2	1	0	0	1,5	1							
Lisansüstü Eğitim	Evet	36,0	9	31,6	30	34,9	38	9,1	1	35,6	37	12,5	2	35,2	19	30,3	20							
	Hayır	64,0	16	68,4	65	65,1	71	90,9	10	64,4	67	87,5	14	64,8	35	69,7	46							
Haftalık Ders Saati	15-20	16,0	4	16,8	16	14,7	16	36,4	4	16,3	17	18,7	3	18,5	10	15,2	10							
	21-25	32,0	8	40,0	38	39,4	43	27,3	3	40,4	42	25,0	4	37,0	20	39,4	26							
	26-30	52,0	13	43,3	41	45,9	50	36,4	4	43,3	45	56,3	9	44,5	24	45,5	30							
Ortalama Sınıf mevcudu	1-20	8,0	2	10,5	10	7,3	8	36,4	4	9,6	10	12,5	2	9,3	5	10,6	7							
	21-30	60,0	15	65,3	62	66,1	72	45,5	5	66,3	69	50,0	8	72,2	39	57,6	38							
	31-40	28,0	7	24,2	23	25,7	28	18,2	2	23,1	24	37,5	6	16,7	9	31,8	21							
	41-50	4,0	1	0	0	0,9	1	0	0	1,0	1	0	0	1,9	1	0	0							
	51 ve üzeri	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0							
Ölçme Değerlendirme Dersi Alma	Evet	100	25	94,7	90	98,2	107	72,7	8	96,2	100	93,8	15	96,3	52	95,5	63							
	Hayır	0	0	5,3	5	1,8	2	27,3	3	3,8	4	6,2	1	3,7	2	4,5	3							
Hizmet İçi Eğitim	Evet	40,0	10	25,3	24	29,4	32	18,2	2	27,9	29	31,2	5	31,5	17	25,8	17							
	Hayır	60,0	15	74,7	71	70,6	77	81,8	9	72,1	75	68,9	11	68,5	37	74,2	49							

hizmet içi eğitim alma durumları ile haftalık ders saatlerinin bu tekniğin kullanımında önemli bir farklılık oluşturmadığı görülmektedir.

Bulgulara göre 20-30 yaş aralığındaki öğretmenler bu tekniği daha çok kullanmaktadırlar. Bu sonucun tekniğin kendi özelliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Kavram haritası tekniği; görsel bir teknik olması, ön hazırlık gerektirmesi ve değerlendirilmesinin karmaşık olması sebebiyle, zaman alan ve okuldaki görsel araç gereçlerin kullanılmasını gerektiren bir tekniktir. Bu nedenle kavram haritası tekniğinin, daha genç ve dolayısıyla daha aktif olan öğretmenlerce daha çok kullanılması beklenir. Sonuçlar da bu tahminimizi destekler niteliktedir. Ayrıca 20-40 yaş aralığındaki öğretmenlerde, bayanların oranının yüksek olması, bayan öğretmenlerin bu tekniği daha yüksek oranda kullandıkları sonucunun ortaya çıkmasında da etkili olduğu söylenebilir.

Bulgulara göre DKAB mezunları kavram haritası tekniğini daha çok kullanmaktadırlar. Bu sonucun ortaya çıkmasında DKAB öğretmenliği programında pedagojik formasyon derslerinin daha yoğun bir şekilde yer almasının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca kavram haritası tekniğinin kalabalık sınıflarda uygulanmasının zor olmasından dolayı, mevcudu az olan sınıflarda bu tekniğin kullanılma oranının daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 3 incelendiğinde, dereceli puanlama tekniğini bayan öğretmenlerin erkek öğretmenlerden daha yüksek oranda kullandıkları görülmektedir. Tablodaki bulgulara göre; yaş, mezun olunan yükseköğretim programı, lisansüstü eğitim durumu ve haftalık ders saati gibi değişkenler bu tekniği kullanmada önemli bir fark oluşturmamaktadır. Ortalama sınıf mevcudu değişkeni açısından, 21-30 arasında sınıf mevcudu olan öğretmenlerde bu tekniği kullanma oranı daha yüksekken, 31-40 arasında sınıf mevcudu olan öğretmenlerde, bu tekniği kullanma oranı daha düşüktür. Bu sonuca göre dereceli puanlama tekniği kalabalık sınıflarda daha az kullanılmakta olduğu söylenebilir. Tabloya göre ölçme değerlendirme dersi ve hizmet içi eğitim alma gibi değişkenlerin dereceli puanlama tekniği kullanımı üzerinde önemli bir farklılık oluşturmadığı görülmektedir.

Tablolar genel olarak değerlendirildiğinde alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanılma durumları, öğretmenlerin cinsiyet, yaş ve mezun oldukları programa göre daha çok değişiklik gösterirken; hizmet içi eğitim ve ölçme değerlendirme dersi alma durumlarına göre önemli bir değişiklik göstermemektedir.

3. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, bu teknikleri kullanma sıklıkları nasıldır?

Tablo 4: DKAB Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Sıklıkları

	Hiç		Haftada bir		Ayda bir		Dönemde bir		Yılda bir	
	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f
Performans	31,7	38	5,0	6	19,2	23	43,3	52	0,8	1
Proje	14,2	17	0,8	1	3,3	4	35,8	43	45,8	55
Gözlem	38,3	46	24,2	29	22,5	27	15,0	18	0	0
Öz ve Akran Değerlendirme	83,3	100	0,8	1	9,2	11	5,0	6	1,2	7
Öğrenci Ürün Dosyası	79,2	95	1,7	2	5,0	6	10,8	13	3,3	4
Sözlü Sunum	9,2	11	40,0	48	32,5	39	16,7	20	1,7	2
Kavram Haritası	13,3	16	30,0	36	52,5	63	4,2	5	0	0
Dereceli Puanlama	55,0	66	4,2	5	11,7	14	26,7	32	2,5	3

Tablo 4 incelendiğinde, en sık kullanılan tekniğin sırasıyla sözlü sunum, kavram haritası ve gözlem olduğu, en az sıklıkta kullanılan tekniğin ise proje olduğu görülmektedir. Alternatif ölçme değerlendirme teknikleri tek tek incelendiğinde; öğretmenlerin performans tekniğini en çok dönemde bir kullandığı, bundan sonra ise en çok oranın hiç kullanmayan öğretmenlere ait olduğu görülmektedir. Proje tekniği ise en çok yılda bir kullanılırken, en az ise haftada bir kullanılmaktadır. Gözlem tekniği ile ilgili en yüksek oran hiç kullanmayan öğretmenlere aitken, kullanan öğretmenlerin ise bu tekniği en yüksek oranda haftada bir kullandığı görülmüştür. Öz ve akran değerlendirme tekniği çok az kullanılırken, kullanan öğretmenlerin ise bu tekniği çoğunlukla ayda bir kullandığı görülmektedir. Öğrenci ürün dosyası da yine öğretmenlerin büyük çoğunluğu tarafından kullanılmazken, bu tekniği kullanan öğretmenlerin çoğu ise dönemde bir kullandıklarını belirtmişlerdir. Sözlü sunum tekniği en çok kullanılan tekniklerden biridir ve öğretmenler bu tekniği çoğunlukla haftada bir ve ayda bir kullandıklarını belirtmişlerdir. Kavram haritası tekniği de sık kullanılan tekniklerden biridir. Bu tekniği kullanan öğretmenlerin büyük çoğunluğu, bu tekniği ayda bir kullanmaktadırlar. Dereceli puanlama anahtarı öğretmenlerin büyük çoğunluğu tarafından kullanılmamasına rağmen, bu tekniği kullanan öğretmenler ise dönemde bir kullandıklarını belirtmişlerdir.

Sonuçlara göre dereceli puanlama anahtarının kullanım sıklığı ile performans ve proje tekniklerinin kullanımını arasında paralellik söz konusudur. Dereceli puanlama anahtarları daha çok bir ürünü veya performansı değerlendirmek için

kullanılan tekniklerdir. Bu anlamda performans, proje ve öğrenci ürün dosyası tekniklerinin değerlendirilmesinde dereceli puanlama anahtarlarının kullanıldığını, bu nedenle de bu tekniklerin kullanım periyotlarının benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz.

4. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, öğrenme alanlarına göre bu teknikleri kullanma durumları nasıldır?

Tablo 5: Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerinin Öğrenme Alanlarına Göre Kullanımları

	İnanç		İbadet		Hz. Muhammed		Kur'an ve Yorumu		Ahlak		Din ve Kültür	
	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f
Performans	4,9	4	52,4	43	13,4	11	7,3	6	14,6	12	7,3	6
Proje	11,7	12	51,5	53	18,4	19	2,9	3	8,7	9	6,8	7
Gözlem	4,1	3	36,5	27	6,8	5	1,4	1	43,2	32	8,1	6
Öz ve Akran Değerlendirme	15,0	3	25,0	5	10,0	2	10,0	2	20,0	4	20,0	4
Öğrenci Ürün Dosyası	4,0	1	52,0	13	12,0	3	12,0	3	16,0	4	4,0	1
Sözlü Sunum	14,7	16	34,9	38	13,8	15	4,6	5	20,2	22	11,9	13
Kavram Haritası	22,1	23	57,7	60	5,8	6	1,0	1	8,7	9	4,8	5
Dereceli Puanlama	0	0	46,3	25	13,0	7	7,4	4	16,7	9	16,7	9

Tablo 5 incelendiğinde, performans görevi tekniğinin en çok ibadet öğrenme alanında kullanıldığı, en az ise inanç öğrenme alanında kullanıldığı görülmektedir. Proje görevi tekniği ise en çok ibadet öğrenme alanında kullanılırken, en az ise Kur'an ve yorumu öğrenme alanında kullanılmaktadır. Gözlem tekniği, en çok ahlak ve ibadet öğrenme alanlarında kullanılırken, en az Kur'an ve yorumu öğrenme alanında kullanılmaktadır. Öz ve akran değerlendirme tekniği en çok ibadet alanında kullanılırken, en az Hz. Muhammed ve Kur'an ve yorumu öğrenme alanlarında kullanılmaktadır. Sözlü sunum tekniği en çok ibadet alanında kullanılırken, en az Kur'an ve yorumu öğrenme alanında kullanılmaktadır. Kavram haritası en çok ibadet öğrenme alanında kullanılırken, en az Kur'an ve yorumu

öğrenme alanında kullanılmaktadır. Dereceli Puanlama tekniği ise en çok ibadet öğrenme alanında kullanılırken, inanç öğrenme alanında hiç kullanılmamaktadır. Tablonun bütününe bakıldığında, alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin en çok ibadet öğrenme alanında kullanıldığı görülürken, en az Kur'an ve Yorumu öğrenme alanında kullanıldığı tespit edilmiştir.

5. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, bu teknikleri kullanırken karşılaştıkları sorunlar nelerdir?

Tablo 6: Performans görevi tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Verilen görevi öğrenci yerine veliler yapıyor.	42
Öğrenciler araç gereç bulmakta zorlanıyor.	20
Öğrenci ve veliler için ek maliyete neden oluyor.	7
Öğrenci seviyesine göre konu bulmakta zorlanıyorum.	7
Nota dönüştürme konusunda nesnel olamıyorum	11
Verilen görevi öğrenciler internette hazır alıyor.	2
Öğrenciler ödevi yaparken üstünkörü, araştırmadan ve özenmeden yapıyor.	3
Ödevleri zamanında teslim etmiyorlar.	4
Yazılı notları ile arasında büyük bir fark olması	1

Performans görevi tekniğine ilişkin karşılaştıkları sorunlarla ilgili öğretmenler en çok verilen görevi öğrenci yerine veliler yapıyor ve öğrenciler araç gereç bulmakta zorlanıyor demişlerdir. Performans görevinin uygulanış amacına ve şekline uygun olmayan bu sorunlar öğretmenlerin bu tekniği daha az kullanmalarına yol açmaktadır. Bunların dışında öğretmenler, öğrenci ve veliler için ek maliyete neden olduğunu, öğrenci seviyesine uygun konu bulmakta zorlandıklarını ve nota dönüştürme konusunda nesnel olamadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda ankete katılan bir katılımcı anket formunun “diğer” seçeneğinde “*Yazılı notları ile performans notları arasında çok ciddi fark olabiliyor. Yazılı notları çok yüksek olan bir öğrenci ciddiyetsiz bir performans ödevi hazırlayabiliyor. Bu ödevde de hak ettiği notu verince yazılı ortalamaları düşüyor. Bu durum öğretmeni ve öğrenciyi rahatsız ediyor. Ya da bu durumun tam tersi de olabiliyor*” diyerek performans görevinin değerlendirmenin zor olduğunu belirtmiştir.

Katılımcı 5 “*Performans ve proje ödevleri verildiğinde amacına uygun olarak geri dönüt alınmadığını düşünüyorum. Çünkü çocuklar internetten çıktı alma suretiyle ya da büyüklerine yaptırarak bu görevleri yerine getiriyorlar*” diyerek performans görevinin amacına hizmet etmediğini vurgulamıştır. Yine başka bir anket katılımcısı “diğer” başlığı altında “*Öğrenciler araştırma yapmayı bilmiyor. Uygun ve doğru kaynaktan faydalanmayı bilmiyor ve konu başlığı ile örtüşmeyen ilgisiz konular yazıyor*” diyerek öğrencilerin araştırma konusundaki yetersizliğinin, performans tekniğinin kullanımını olumsuz etkilediğini belirtmiştir.

Tablo 7: Proje görevi tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Öğrenciler çalışmaları bilinçsizce yapıyor.	82
Öğrenciler materyal bulmakta zorlanıyor.	19
Öğrenci ve velilere ek maliyete neden oluyor.	7
Değerlendirilmesi çok zaman alıyor.	17
Nota dönüştürme konusunda nesnel olamıyorum.	11
Ödevleri zamanında teslim etmiyorlar.	1
Ödevler tek bir kaynaktan yapılıyor.	1
Ödevleri veliler yapıyor.	1

Proje görevi tekniğine ilişkin olarak öğretmenler, en çok öğrencilerin çalışmaları bilinçsizce yaptıklarından şikayetçi olmuşlardır. Buradaki bilinçsizlikten kastın öğrencilerin, proje ödevini sadece not aracı olarak görmeleri ve bu görevi sadece not yükseltmek için almalarıdır. Ankette kendi görüşünü ifade eden öğretmenlerden birinin “diğer” seçeneğindeki “*Öğrenciler ödevi zamanında teslim etmiyor. Ödev tek bir kaynaktan yapılıyor. Öğrenci bu işi sadece not aracı olarak görüyor. Öğrenci yaptığı çalışmanın önemini kavrayamıyor*” şeklindeki açıklaması bu bilinçsizce yaklaşımını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunun dışında öğretmenler proje görevi tekniğinin değerlendirmesinin çok zaman aldığını, öğrencilerin materyal bulmakta zorlandıklarını ve öğretmenler nota dönüştürme konusunda nesnel olamadıklarını sorun olarak vurgulamışlardır.

Proje konusunda Katılımcı 7 “*Öğrencilere proje ödevi verildiği zaman yapılmaması ya da velilere yaptırma olayı ile karşı karşıya kalıyorum*” derken Katılımcı 8 “*Öğrencinin kendisinin yapması gereken proje, performans gibi teknikler öğrenciyi hazırcılığa yönlendiriyor*” diyerek öğrencilerin bu konudaki bilinçsiz hareketlerini sorun olarak ifade etmişlerdir. Bu bilinçsizlik performans konusunda Katılımcı

5'in de belirttiği gibi proje tekniğinin amacına hizmet etmemesine neden olmaktadır.

Dikkat edilecek olursa performans ve proje görevi konusunda ortaya çıkan sorunlar benzerlik göstermektedir. Öğrencilerin verilen görevi öğrencinin kendisini yapmayıp veli ya da internet gibi kaynaklardan temin etmesinin ve göreviyle ilgili araç gereç bulmakta zorlanmasının her iki teknik içinde en çok vurgulanan sorun olması, teknikler arasındaki bu benzerliği ortaya çıkarmaktadır. Bu durumun her iki tekniğin de öğretmenlerce uygulanışının ve öğrencilerce algılanışının benzer olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Katılımcı 5, Katılımcı 7 ve Katılımcı 8'in yukarıdaki ifadeleri bu düşüncemizi desteklemektedir.

Tablo 8: Gözlem tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Her zaman yansız bir gözlem yapamıyorum.	9
Kalabalık sınıflarda uygulayamıyorum.	37
Gözlem sonuçlarını değerlendirmek çok zamanımı alıyor.	20
Gözlem formu oluşturmakta zorlanıyorum.	22

Gözlem tekniği ile ilgili en sık karşılaşılan sorun kalabalık sınıflarda uygulanamamasıdır. Ayrıca öğretmenler, gözlem formu oluşturmakta zorlanması ve gözlem sonuçlarının değerlendirilmesinin çok zaman aldığını da sorun olarak belirtmişlerdir. Bununla birlikte bazı öğretmenler ise her zaman yansız bir gözlem yapamadıklarını söylemişlerdir.

Sınıfların kalabalık olması gözlem tekniğinin kullanımını olumsuz etkilemektedir. Kalabalık sınıflarda her bir öğrenciyi ayrı ayrı gözlemlemek zor ve zaman alıcı olacağı gibi gözlem sonuçlarının değerlendirilmesi de aynı şekilde zor zaman alıcı olacağı söylenebilir.

Gözlem formu oluşturmanın uzmanlık gerektiren bir iş olduğunu düşünürsek öğretmenlerin, bu konuda yetersiz olduklarını söyleyebiliriz. Öğretmenlerin, gözlem formu oluşturmadaki bu yetersizliklerine bağlı olarak, yaptıkları gözlemlerde de yansız değerlendirme yapamadıklarını söyleyebiliriz.

Tablo 9: Öz ve Akran değerlendirme tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Öğrenciler nasıl değerlendirme yapacaklarını bilmiyorlar.	10
Öğrenciye göre değerlendirme formu oluşturmakta zorlanıyorum.	5
Sonuçları değerlendirmek zaman alıyor.	4
Öğrenciler kendilerini ve arkadaşlarını eleştirmekten çekiniyorlar.	9
Öğrenciler yansız değerlendirme yapamıyor.	11

Öz ve akran değerlendirme tekniği ile ilgili en çok karşılaşılan sorunlar öğrencilerin yansız değerlendirme yapamaması ve nasıl değerlendirme yapacaklarını bilmemesidir. Öğretmenler bunun dışında, öğrencilerin kendilerini ve arkadaşlarını eleştirmekten kaçındıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda anket katılımcılarından biri “diğer” seçeneğinde “*Öğrenciler öz ve akran değerlendirme yapacak düzeyde değil. Objektif olamıyorlar veya olayı anlayamıyorlar. Ayrıca bu teknik çok akit alıyor*” diyerek öğrencilerin birbirlerini ve kendilerini değerlendirecek düzeyde olmadıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte, Katılımcı 1’in “*Öğrenciler akran değerlendirmede ya da öz değerlendirmede subjektif davranabiliyorlar*” şeklindeki ifadesi, bu tekniğin nesnel sonuçlar vermediğini ortaya koymaktadır.

Öğrencilerin; nasıl değerlendirme yapacaklarını bilmemeleri, kendilerini ve arkadaşlarını değerlendirmekten çekinmeleri nedeniyle de yansız değerlendirme yapamamaları öz ve akran değerlendirme tekniğinin kullanımını olumsuz etkilemektedir.

Tablo 10: Öğrenci ürün dosyası tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Değerlendirmek çok zamanımı alıyor.	10
Öğrenciler gerekli araç-gereç ve malzeme bulmakta zorlanıyor.	3
Ürünlerin depolanmasında yer sıkıntısı oluyor.	15
Öğrenciler ürünleri kendileri hazırlamıyor.	8
Öğrenci ve veliler bu konuda bilgisiz.	7
Hepsini değerlendirmek zor oluyor.	1

Öğrenci ürün dosyası tekniği ile ilgili olarak en çok karşılaşılan sorunlar ürünlerin depolanmasında yer sıkıntısı olması ve değerlendirmenin çok zaman almasıdır. Özellikle kalabalık sınıflarda bu sorunun daha ciddi bir hale geleceği

söylenbilir. Öğretmenler ayrıca ürünleri öğrencilerin kendilerinin hazırlamadığını ve öğrenci ile velilerin bu konuda bilgisiz olduklarını da belirtmişlerdir. Tıpkı proje ve performansta olduğu gibi öğrencilerce hazırlanmayan ürünler, amacına hizmet etmediği gibi, yanlış değerlendirmelere de yol açabilir. Bu durumun tekniğin kullanımını da olumsuz olarak etkilediği söylenebilir.

Tablo 11: Sözlü sunum tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Değer yargıları ve duygular puanlamayı etkiliyor.	9
Zaman sıkıntısından dolayı her öğrenciye uygulanamıyor.	73
Başarılı olup da kendini ifade edemeyen öğrenciler için nesnel sonuç vermiyor.	36
Sınıf yönetimini zorlaştırıyor.	32

Sözlü sunum tekniği ile ilgili en sık karşılaşılan sorun zaman sıkıntısından dolayı her öğrenciye uygulanamamasıdır. Bununla birlikte başarılı olup da kendini ifade edemeyen öğrenciler için nesnel sonuç vermemesi ve sınıf yönetimini zorlaştırması da oldukça sık karşılaşılan sorunlardandır.

AÖD teknikleri kullanılırken öğrencilerin bireysel özellikleri dikkate alınmalıdır. Sözlü sunum tekniğiyle, kendini ifade etmekte zorlanan bir öğrenci hakkında nesnel bir sonuç elde edilemez. Bu durum öğrencinin yanlış değerlendirilmesine yol açabilir. Bu nedenle öğretmenlerin öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alarak AÖD tekniklerini kullanmaları daha doğru olacaktır.

Sözlü sunum tekniğinde zaman sıkıntısının olması ve sınıf yönetimini zorlaştırması sınıf mevcutlarıyla da ilişkilidir. Kalabalık sınıflarda bu tekniğin uygulanması daha zor hale gelmektedir. Katılımcı 6 bu konuda “*Sözlü sunum kalabalık sınıflarda tam anlamıyla uygulanamıyor. Sınıf mevcudu az ise başarı elde edilebiliyor*” diyerek sınıf mevcutlarının kalabalık oluşunun bu tekniği kullanmada önemli bir sorun olduğunu belirtmiştir.

Katılımcı 2 sözlü sunum konusunda “*Sözlü sunum hem öğrenciler açısından, hem de öğretmen açısından oldukça verimli olsa da projeksiyon eksikliği, bilgisayar sınıfının olmayışı gibi teknik yetersizlikler sebebiyle yeterince uygulanamıyor*” diyerek farklı bir noktaya dikkat çekmiştir. Teknoloji çağında yetişen bir öğrencinin teknolojiyi kullanmadan bir konuyu sunması elbette ki öğrenciyi zorlayacaktır. Bu anlamda sınıflardaki teknik yetersizliklerin de bu tekniği olumsuz etkilediği söylenebilir.

Bu sorunlara rağmen Katılımcı 7 “*Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinden sözlü sunuma daha çok yer verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Öğrencilerde hazır bilgi elde etme ve internetten indirme olayı çok fazla yaşanıyor. Kendini ifade edebilme gücü ve ortaya ürün koymada öğrenciler başarısız. Öğrencilerin klasik yazılı sınavlarından daha düşük notlar alıyor olmaları bu durumu kanıtlamaktadır*” diyerek sözlü sunum tekniğinin öneminden bahsetmiştir.

Tablo 12: Kavram haritası tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Karmaşık olduğu için öğrenciler anlamıyor.	5
Her konuya uygulanamıyor.	57
Hazırlanması ve değerlendirilmesi zor oluyor.	25
Öğrencileri hazırcılığa yöneltiyor.	14

Öğretmenler, kavram haritası tekniği ile ilgili en sık karşılaşılan sorunun her konuya uygulanamaması olduğunu söylemişlerdir. Kavram haritalarının bir konuda kavramlar arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanıldığını düşündüğümüzde, her konuya uygulanamayacağını söyleyebiliriz. DKAB dersinde özellikle kavramsal ilişkilerin daha yoğun olduğu somut konularda bu tekniğin daha sık kullanılması bu düşüncemizi desteklemektedir (Bkz. Tablo 5). Bu konuda Katılımcı 6 “*Kavram haritalarını özellikle ibadet ve Hz. Muhammed öğrenme alanlarında kullanıyorum. İnanç, Kur’an ve yorumu ve din ve kültür öğrenme alanlarında Kavram haritası kullanımının yetersiz kaldığını düşünüyorum. Çünkü bu tekniğin soyut konularda kullanımı zor oluyor*” diyerek kavram haritası tekniğinin her konuya uygun olmadığını ve daha çok somut konularda kullanılabileceğini ifade etmiştir. Kavram haritalarının hazırlanması ve değerlendirmesinin zor olması ile öğrencileri hazırcılığa yöneltmesi, öğretmenlerin dile getirdiği diğer önemli sorunlardır.

Tablo 13: Dereceli puanlama tekniği ile ilgili sorunlar

	f
Hazırlanması çok zaman alıyor.	19
Ölçüt belirlemede zorlanıyorum.	10
Değerlendirmek çok zaman alıyor.	32
Değerlendirirken her zaman nesnel olamıyorum.	4

Dereceli puanlama tekniğine ilişkin öğretmenlerin en sık karşılaştıkları sorun değerlendirmesinin çok zaman almasıdır. Özellikle kalabalık sınıflarda her bir

öğrenciyi tek tek değerlendirmek için ders süresinin yetersiz kalabilir. Öğretmenler ayrıca hazırlanmasının çok zaman alması ve ölçüt belirlemede zorlanmalarının da diğer önemli sorunlardan olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcı 1 bu konuda, “Dereceli ölçeklerde her öğrenci yeterince ödevini yapmadığından tam değerlendirme yapılamıyor” diyerek bu tekniği değerlendirmenin zor olduğunu belirtmiştir.

6. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanmayan ortaokul DKAB öğretmenlerinin, bu teknikleri kullanmama nedenleri nelerdir?

Tablo 14: Performans görevi tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Hakkında yeterli bilgiye sahip değilim.	4
Ders saati yetersiz	9
Amacına hizmet etmiyor.	12
Objektif sonuçlar elde edilemiyor.	8
Kullanmak zorunlu değil.	28
Genelde velilerin yapması.	1
İnternette hazır veriler indirilmesi	1
Performans görevi kaldırıldı.	1

Performans görevi tekniğini kullanmama nedenleri ile ilgili olarak, öğretmenler en çok bu tekniği kullanmanın zorunlu olmamasını ve tekniğin amacına hizmet etmemesini belirtmişlerdir. Ayrıca ders saatlerinin yetersizliği ve objektif sonuçlar elde edilememesi de dikkat çekici nedenlerden bazılarıdır.

2014’te İKY’de yapılan değişiklikle, öğrenci başarısını değerlendirmede AÖD teknikleri içerisinde sadece proje tekniğine yer verilmiştir. Daha önceki yönetmeliğe göre bir öğrencinin her dönemde en az bir dersten performans görevi alması gerekiyordu. İKY’de yapılan değişiklikle bu zorunluluk ortadan kalkmıştır.¹⁹ Bu durum, öğretmenlerin performans tekniğini kullanmamalarına neden olmuştur. Performans tekniğiyle ilgili bu değişiklikten önce yapılan araştırmalarda, en çok kullanılan AÖD tekniği performans iken;²⁰ bu araştırma sonuçlarına göre, performans tekniğinin kullanım oranının düşük olmasının, yönetmelikteki bu değişiklikten kaynaklandığı söylenebilir.

19 İlköğretim Kurumları Yönetmeliği, madde: 22.

20 Çakmak, Alaaddin, age, s. 173; Gündoğdu, Yusuf Bahri, age, s. 151; Ulu, Anıl, age, s. 62.

Performans tekniğinin amacına hizmet etmemesi, öğrencilerin, performans görevlerini yaparken hazırcılığa yönelmelerinden kaynaklanmaktadır. Öğrenciler, performans görevlerini oluştururken interneti veya veliyi kullanmakta, kendileri gereken araştırmayı ve çalışmayı yapmamaktadırlar. Oysa performans görevi, öğrencilerin eleştirel düşünme, problem çözme, okuduğunu anlama, yaratıcılığını kullanma, araştırma yapma gibi becerilerini geliştirmesi için verilmektedir. Araştırma yapmadan, sorgulamadan oluşturulan performans görevleri ise öğrencilerdeki bu becerilerin gelişmesine herhangi bir katkı sağlamayacaktır. Ayrıca bu şekilde oluşturulan performans görevleri, öğrencinin gerçek durumunu yansıtmadığı için, objektif sonuçlar da vermeyecektir. Katılımcı 8, “*Bu teknikler arasında en çok kullandığımız proje ve performans görevidir. Performans görevi amacına hizmet etmediği için bu eğitim öğretim yılında zorunlu olmaktan çıkarıldı*” diyerek bu durumu ifade etmiştir.

Tablo 15: Proje görevi tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Öğrenciler proje almak için DKAB dersini tercih etmiyor.	11
Hakkında yeterli bilgiye sahip değilim.	3
Amacına hizmet etmiyor.	3
Objektif sonuçlar elde edilemiyor.	1

Proje görevi tekniğini kullanmama nedenleri ile ilgili olarak, öğretmenler en çok öğrencilerin DKAB dersini proje almak için tercih etmemeleri olduğunu söylemişlerdir. İKY’ye göre her öğrencinin, bir ders yılında en az bir dersten proje görevi alması gerekir. Burada öğrenciler proje görevi alacağı dersi kendileri seçmektedirler. Bu durum, öğrencileri notlarının düşük olduğu veya notlarını yükseltme ihtiyacı duydukları derslerden proje görevi almaya yöneltmektedir. Katılımcı 8’in “*Öğrenciler proje görevi konusunda DKAB dersini önemsemiyor ve bu dersten proje almak istemiyor. Bu da proje tekniğini kullanmamıza engel oluyor*” şeklindeki ifadesi bu durumu açıklamaktadır. Ayrıca tekniğin amacına hizmet etmemesi ve yeterli bilgiye sahip olunmaması da bu tekniğin kullanılmamasında başlıca nedenlerdendir. Tıpkı performans görevinde olduğu gibi proje görevinde de öğrencilerin, görevlerini internet ya da veli sayesinde oluşturuyor olmaları, proje görevinin de amacına hizmet etmemesine ve objektif sonuçlar vermemesine neden olmaktadır.

Tablo 16: Gözlem tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Gereksiz buluyorum.	3
Hakkında yeterli bilgiye sahip değilim.	15
Objektif sonuçlar vermiyor.	11
Her öğrenciyi ayrı ayrı gözlemlemek için ders saati yetmiyor.	31
Kullanmak zorunlu değil	6

Gözlem tekniğini kullanmama nedenleri ile ilgili olarak, öğretmenler en çok ders saatlerinin yetersizliğini vurgulamışlardır. Öğretmenler her öğrenciyi ayrı ayrı gözlemlemek için ders saatinin yetmediğini, ayrıca bu teknik hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ve tekniğin objektif sonuçlar vermediğini belirtmişlerdir.

Gözlem tekniğinin kullanılmamasına neden olan ders saatinin yetersiz görülmesi aslında sınıf mevcutlarıyla ilişkili bir durumdur. Mevcudu kalabalık olan sınıflarda her öğrenciye vakit ayırmak istenildiğinde, ders saatinin yetersiz kalacağı aşikardır. Bu durum kalabalık sınıflarda gözlem tekniğini uygulamak için zamanın yetersiz kalmasına, dolayısıyla da gözlem tekniğinin uygulanamamasına yol açmaktadır.

Gözlem tekniğinde objektif bir değerlendirme yapabilmek için gözlem formları oluşturulmalıdır. Bu formların oluşturabilmeleri içinde öğretmenlerin bu konu da bilgi sahibi olmaları gerekir. Öğretmenlerin, gözlem tekniği hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları ve gözlem formu oluşturamadıklarından dolayı da objektif bir değerlendirme yapamadıklarını düşünerek bu tekniği kullanmadıklarını söyleyebiliriz.

Tablo 17: Öz ve akran değerlendirme tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Öğrencilerin objektif değerlendirme yapacağını düşünmüyorum.	54
Gereksiz buluyorum.	14
Kullanmak zorunlu değil	27
Hakkında yeterli bilgiye sahip değilim.	22
Amacına hizmet etmiyor.	26
Öğrencilerin bu tekniğe hazır olmaması	2
Verimli olmaması	1

Öz ve akran değerlendirme tekniğini kullanmama nedeni olarak, öğretmenler en çok objektif değerlendirme yapacağını düşünmemeleri olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca tekniğin amacına hizmet etmemesi, kullanmanın zorunlu olmaması ve hakkında yeterli bilgi sahibi olmamaları da diğer kullanmama nedenleri arasındadır.

Öz ve akran değerlendirmede değerlendirmeyi yapan öğrencinin kendisidir. Bu yüzden öğretmenler, öğrencilerin kendilerini ve arkadaşlarını değerlendirirken tarafsız olamayacakları kaygısında oldukları söylenebilir. Bu kaygıdan dolayı öğretmenler, öz ve akran değerlendirme tekniğinin amacına hizmet etmeyeceği endişesiyle bu tekniği kullanmamayı tercih etmektedirler. Katılımcı 7'nin "Akran değerlendirmesi kullanmama sebepim, öğrencilerin isme göre hareket etmelerinden dolayı, bu tekniğin objektiflikten uzak olmasıdır" diyerek bu durumu ifade etmiştir. Aynı şekilde anket formunda "diğer" seçeneğine kendi görüşünü belirten bir katılımcı da "Öğrenciler öz ve akran değerlendirme yapacak düzeyde değil. Objektif olamıyorlar veya olayı anlayamıyorlar. Ayrıca bu teknik çok vakit alıyor" diyerek bu tekniğin, objektiflikten uzak olduğu için amacına hizmet etmediğini vurgulamıştır. Ayrıca katılımcının bu ifadesi öz ve akran değerlendirme tekniğinin kullanılmasında zaman sorununun da etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Öz ve akran değerlendirme tekniğinin kullanılmamasında ders süresinin yetersiz kalması da belirleyici bir etkidir. Katılımcı 5'in "Öğrenci ürün dosyası, öz değerlendirme ve akran değerlendirmeyi pek kullanmıyorum. Çünkü her öğrenci için ayrı zaman ayırmak gerekiyor. Sınıf mevcudu az olan okullarda bu yöntemler aslında kullanılabilir. Belki de biraz kolaycılığa kaçıyoruz" şeklindeki beyanı bu duruma açıklık getirmektedir. Burada sınıfların kalabalık olması bu tekniğin uygulanmasını olumsuz olarak etkilemekte, ders süresinin yetersiz kalmasına neden olmaktadır. Bu durum öğretmenlerin bu tekniği kullanmamaya yönelmektedir. Ayrıca İKY'ye göre; proje görevi dışındaki diğer AÖD tekniklerinin, öğretmenin tercihine bırakılmış olması da öğretmenlerin bu tekniği kullanmamalarında etkili olmaktadır. Öğretmenler yukarıdaki sebeplerden dolayı bu tekniği kullanmamayı tercih etmektedirler.

Tablo 18: Öğrenci ürün dosyası tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Objektif sonuç vermiyor.	17
Ders saati yetersiz.	55
Öğrenci ve velilere ek maliyete neden oluyor.	16
Hakkında yeterli bilgiye sahip değilim.	21
Kullanmak zorunlu değil.	26
Öğrencilerin dosya tutamaması.	2

Öğrenci ürün dosyası tekniğini kullanmama nedeni olarak, öğretmenler en çok ders saatlerinin yetersiz olduğunu söylemişlerdir. Burada da yine ders saatlerinin yetersiz olmasının sınıfların kalabalık olmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Sınıfların kalabalık oluşu zamanın yetersiz kalmasına neden olduğu gibi, tüm öğrencilerin ürünlerini takip etmeyi de zorlaştıracaktır. Bu konuda Katılımcı 3, “*sınıfların kalabalık olmasından dolayı ürün dosyalarının takibi zor oluyor*” diyerek bu nedenle öğrenci ürün dosyası tekniğini kullanmadığını belirtmiştir.

Proje dışındaki diğer tekniklerde olduğu gibi bu tekniği kullanmanın zorunlu olmaması ve öğretmenlerin teknik hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları da tekniğin kullanılmamasında etkili olmaktadır. Öğretmenlerin, AÖD’ye yönelik eğitim almamış olmalarının, zaten isteğe bağlı olan bu tekniğin kullanılmamasında etkili olduğu, teknik hakkındaki bilgi eksikliklerinden dolayı, tekniği kullanmamayı tercih ettikleri söylenebilir.

Tekniğin objektif sonuçlar vermemesi de tekniğin kullanılmamasında önemli bir nedendir. Performans ve projede olduğu gibi öğrencilerin, ürünlerini kendi çabalarıyla oluşturmak yerine velilerine yaptırmalarının ya da internetten hazır almalarının, tekniğin objektif sonuçlar vermemesine neden olduğu, bu sebeple de öğretmenlerce kullanılmadığı söylenebilir. Aslında öğrencilerin ürünleri bu şekilde hazır elde etmelerinin, onların ürün dosyasının önemi hakkındaki bilgisizliklerinden kaynaklandığı söylenebilir. Anket formunda “diğer” başlığı altında kendi görüşünü ifade eden bir öğretmenin “*Öğrenciler ürün dosyası hakkında bilgisiz ve ilgisizler*” şeklindeki ifadesi bu durumu yansıtmaktadır.

Tablo 19: Sözlü sunum tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Objektif sonuçlar vermiyor.	3
Ders saati yetersiz.	8
Hakkında yeterli bilgiye sahip değilim.	1
Kullanmak zorunlu değil.	1

Sözlü sunum tekniğini kullanmama nedeni olarak, öğretmenler en çok ders saatlerinin yetersiz olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca objektif sonuçlar vermemesi, kullanmanın zorunlu olmaması ve yeterli bilgiye sahip olmamaları bahsedilen diğer nedenlerdir.

AÖD tekniklerinin kullanılmamasında temel nedenlerden biri olan zaman, sözlü sunum tekniğinin kullanılmamasında da etkili olmaktadır. Diğer tekniklerde olduğu gibi burada da ders saatlerinin yetersiz olmasını, sınıfların kalabalık olmasıyla birlikte değerlendirmek gerekir. Çünkü mevcudu fazla olan sınıflarda, her öğrenciye sözlü sunum yaptırmak, ders sürelerinin yetersiz kalmasına neden olmaktadır.

Tablo 20: Kavram haritası tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Objektif sonuçlar vermiyor.	5
Hakkında yeterli bilgiye sahip değilim.	4
Kullanmak zorunlu değil.	7
Amacına hizmet etmiyor.	2
Zaman sıkıntısı	1
Gerekli materyal bulamıyorum.	1

Kavram haritası tekniğini kullanmama nedenleri ile ilgili olarak, öğretmenler en çok bu tekniği kullanmanın zorunlu olmamasını söylemişlerdir. Proje görevi dışındaki diğer AÖD tekniklerinde olduğu gibi, kavram haritası tekniğinin kullanılmamasında, tekniği kullanmanın zorunlu olmaması etkili olmaktadır. Ayrıca tekniğin objektif sonuçlar vermemesi, ölçek hakkında yeterli bilgi sahibi olunmaması ve amacına hizmet etmemesi, bu tekniğin kullanılmamasında etkili olan diğer nedenler arasındadır.

Tablo 21: Dereceli puanlama anahtarı tekniğini kullanmama nedenleri

	f
Hazırlamak uzmanlık gerektiriyor.	38
Objektif sonuçlar vermiyor.	15
Kullanmak zorunlu değil.	12
Amacına hizmet etmiyor.	14
Hazırlamak ve değerlendirmenin zaman alması	1
Hakkında yeterli bilgi sahibi değilim.	1

Dereceli puanlama anahtarı tekniğini kullanmama nedenleri ile ilgili olarak, öğretmenler en çok hazırlamanın uzmanlık gerektirmesini vurgulamışlardır. Ayrıca bu tekniğin objektif sonuçlar vermemesi, amacına hizmet etmemesi ve kullanmanın zorunlu olmaması da diğer kullanmama nedenleri arasındadır.

Dereceli puanlama anahtarları, öğrencilerin proje ve performans görevlerini, sınıf içi performanslarını ve oluşturdukları ürünleri, objektif bir şekilde değerlendirebilmek için oluşturulur. Bu anahtarlarda önemli olan, objektif bir değerlendirme yapabilmek için uygun kriterler oluşturabilmek ve değerlendirmeyi bu kriterlere göre yapabilmektir. Bu anlamda bu anahtarları hazırlayabilmek uzmanlık gerektiren bir iştir. Bu sebeple dereceli puanlama anahtarı oluşturmada yetersiz kalan öğretmenler bu tekniği kullanmamayı tercih etmektedirler. Tekniğin objektif sonuçlar vermemesi de bu durumla alakalıdır. Zira Uygun kriterleri oluşturmadan yapılan bir değerlendirme, objektif de olmayacaktır. Objektif sonuçlar vermediğinde ise dereceli puanlama anahtarı amacına hizmet etmeyecektir.

Sonuçları genel olarak değerlendirdiğimizde; AÖD tekniklerinin kullanılmasında, sınıfların kalabalık olması, kalabalık sınıflarda bu teknikleri uygulayabilmek için ders sürelerinin yetersiz kalması en etkili faktördür. Ayrıca bu tekniklerin kullanma zorunluluğunun bulunmaması, bu nedenle de not sisteminde karşılığının olmaması AÖD tekniklerinin kullanılmasında etkili olmaktadır. Bunların yanı sıra öğretmenlerin, AÖD teknikleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları, bu tekniklerin objektif sonuçlar vermeyeceğini ve bu nedenle de AÖD tekniklerinin amacına hizmet etmediğini düşünmeleri, onların bu teknikleri kullanmamalarında etkili olmaktadır. Katılımcı 6'nın "Öğrencilere not verirken yazılı değerlendirme, proje, ders ve etkinliklere katılım notu veriyoruz. Sistemde ürün dosyası, kavram haritası, öz değerlendirme, akran değerlendirme notları olmadığı için bunları kendi isteğimiz doğrultusunda bazı sınıflarda bazı öğrencilere uyguluyoruz. Ders saatinin

yetersizliği, bazı sınıfların kalabalık olması, objektifliğin sağlanamaması da kullanılmama sebeplerimden” şeklindeki ifadesi ve Katılımcı 8’in “Hazırlama, uygulama ve değerlendirme sürecine ayıracak zaman yetersiz. Çünkü bu süreçler çok zaman istiyor... Sınıf mevcutları bu tekniklerin tam anlamıyla uygulanabilmesi için çok fazla... Proje, performans ve sözlü sunum dışında kalan diğer teknikler hakkında yeterli bilgim yok” şeklindeki ifadesi, AÖD tekniklerinin kullanılmamasında etkili olan bu sebepleri yansıtmaktadır.

7. Öğretmenlerin ortaokul DKAB dersinde alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanırken karşılaşılan sorunlara yönelik çözüm önerileri nelerdir?

Tablo 22: Alternatif ölçme değerlendirme teknikleriyle ilgili sorunlara ilişkin çözüm önerileri

	f
Ders saati arttırılmalı	65
Kazanımlar azaltılmalı	19
Öğretmenlere AÖD hakkında hizmet içi eğitim verilmeli	51
Alternatif ölçme araçları ile elde edilen sonuçlar sınıf geçmede etkili olmalı	29
Sınıf mevcutları azaltılmalı	63
Not sistemi AÖD’ye uygun olarak düzenlenmeli.	33
Öğrenciler ve veliler AÖD hakkında bilgilendirilmeli	46
Öğretmenin evrak ve resmi iş yükü azaltılmalı	89
Lise giriş puanında okul puanının payı arttırılmalı	42
Birinci kademedeki AÖD araçlarının kullanımı arttırılmalı	21
Ders kitapları daha özenli hazırlanmalı ve materyal her öğretmene ayrı verilmeli.	1
Kullanılacak teknikler öğretmenlerin bireysel tercihlerine bırakılmalı.	1

AÖD tekniklerinin kullanımında yaşanan sorunların çözümüne yönelik, öğretmenler en çok öğretmenin evrak ve resmi iş yükünün azaltılması gerektiği önerisinde bulunmuşlardır. Öğretmenlerin bu önerisine göre; evrak ve resmi iş yükünden dolayı AÖD tekniklerini hazırlama, uygulama ve değerlendirmeye zaman bulamadıkları ortaya çıkmaktadır. Buna paralel olarak ders saatlerinin arttırılması ve sınıf mevcutlarının azaltılması da en çok yapılan önerilerdendir. Bunlardan başka öğretmenlere hizmet içi eğitim verilmesi, öğrenci ve velilerin alternatif ölçme değerlendirme teknikleri hakkında bilgilendirilmesi ve lise giriş puanında okul puanının arttırılması da öğretmenlerin sıklıkla yaptığı önerilerdendir.

Alternatif ölçme değerlendirme de öğrencileri bireysel olarak değerlendirmek esastır. Bu anlamda AÖD tekniklerinin hazırlık, uygulama ve değerlendirme aşamalarında her bir öğrenciye ayrıca zaman ayırmak gerekmektedir. Bu gereklilik nedeniyle, sınıf mevcutlarının öğrenci merkezli eğitime uygun olarak düzenlenmesi, öğretmenlerin zamanını alan resmi evrak ve iş yükünün azaltılması, ders saatlerinin artırılması gibi zaman sıkıntısını önleyecek tedbirler alınmalıdır. Ayrıca öğretmen, öğrenci ve velilerin, AÖD teknikleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmalarının sağlanması, AÖD araçlarına not sisteminde yer verilerek bu teknikleri kullanmanın zorunlu olması ve bu araçlarla elde edilen sonuçların sınıf geçmede etkili hale getirilmesi, lise giriş puanında okul başarı puanının artırılması gibi, öğrencilerin, hem DKAB dersini hem de DKAB dersindeki başarılarını önemsemelerini sağlayacak önlemler de AÖD tekniklerinin sorunsuzca kullanılmasına katkı sağlayacaktır. Katılımcı 8'in "Öğretmen öğrenci ve veliler bu teknikler hakkında bilgilendirilmeli. Öğretmenin işinin kolaylaştırılması için, bu tekniklere yönelik açıklama ve şablonlar uzmanlar tarafından önceden hazırlanmalı. Bu tekniklerin öğrenciler tarafından önemsenmesi için ders notunda ve e okulda doğrudan karşılığı olmalı. Bu tekniklerin daha kolay uygulanabilmesi için sınıf mevcutları azaltılmalı. Çok zaman alan bu teknikler için ders saati artırılmalı. Öğrencilerin, internet ve veliyi kullanarak hazırcılığa yönelmemeleri için veli öğretmen işbirliği yapılmalı" şeklindeki, Katılımcı 6'nın "Öğretmenleri çoğunun AÖD konusunda yetersiz olduğunu düşünüyorum. AÖD tekniklerinin kullanımının yaygınlaştırılması için öğretmenin bilgilendirilmesi şart. Bu tekniklere, uygulama zorunluluğu getirilmesi de şart. Aksi takdirde isteğe bağlı olduğu için uygulanmayacaktır. Derste başarılarının sağlanması ve verimin artması için öğretmenlerin evrak yükü azaltılarak sınıf içi etkinliklere ve AÖD'ye önem vermeleri sağlanmalı" şeklindeki, Katılımcı 7'nin "Alternatif ölçme değerlendirme tekniklerinden sadece projenin not olarak değerlendirilmesi, diğer tekniklerin not şeklinde olmaması sebebiyle öğrencilerin bu tekniklere önem vermediği gözlemlendi. Diğer ölçme değerlendirme tekniklerine de puanlama getirilebilir" şeklindeki, Katılımcı 10'un "Milli Eğitim Bakanlığının hizmet içi eğitim müfredatına alınmalı... Bu tekniklerle ilgili teşvik ve motive çalışmaları yapılabilir" şeklindeki, Katılımcı 9'un "Ders yükünün azaltılması ve sınıfların 20 kişinin altında olması Alternatif ölçme ve değerlendirme önündeki engellerin önemli bir kısmını ortadan kaldırır" şeklindeki önerileri, AÖD tekniklerinin kullanılmasına engel olan sorunların çözümü için dikkate alınacak çözüm önerileridir. Ayrıca sınıfların, projeksiyon, akıllı tahta gibi eğitim teknolojileri açısından zenginleştirilmesinin de AÖD tekniklerinin kullanılmasındaki sorunların giderilmesinde yardımcı olacağı söylenebilir. Katılımcı 2'nin "Eğer sınıflar AÖD tekniklerinin kullanımına imkan sağlayacak şekilde dizayn edilebilirse, gerçekten öğretmen ve öğrenci açısından

oldukça verimli ve eğlenceli geçecek dersler” şeklindeki açıklaması bu durumu yansıtmaktadır.

Sonuç olarak öğretmenler, iş yükünün azaltılması, ders saatlerinin artırılıp sınıf mevcutlarının azaltılarak zaman probleminin çözülmesi, paydaşlara yönelik bilgilendirici eğitimlerin verilmesi ve teknolojik imkanların sağlanması gibi önerileri yoğun olarak dile getirmişlerdir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Araştırmanın bu bölümünde, araştırma ile elde edilen sonuçlara ve bu sonuçlar doğrultusunda; ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeylerinin yükseltilmesi ve karşılaşılan sorunların giderilmesine yönelik öneriler yer almaktadır.

Ortaokul DKAB öğretmenleri arasında alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullananlarının sayısının genel olarak yüksek olduğu görülmektedir. Performans görevi (% 68,3), proje görevi (% 85,8), gözlem (% 61,7), sözlü sunum (% 90,8) ve kavram haritası (% 86,7) teknikleri öğretmenlerin yarıdan fazlası tarafından kullanılmaktadır. Dereceli puanlama anahtarı (% 45), öz ve akran değerlendirme (% 16,7) ve öğrenci ürün dosyası (% 20,8) teknikleri ise en az kullanılan tekniklerdir. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanılma durumları, öğretmenlerin cinsiyet, yaş ve mezun oldukları programa göre daha çok değişiklik gösterirken; hizmet içi eğitim ve ölçme değerlendirme dersi alma durumlarına göre önemli bir değişiklik göstermemektedir.

Alternatif ölçme ve değerlendirme teknikleri, bireysel öğrenme temeline dayanan, hazırlık ve değerlendirme aşamasında daha çok çaba gerektiren tekniklerdir. Bu bağlamda AÖD tekniklerinin kullanılma oranlarının, genç yaştaki öğretmenlerce ve mevcudu daha az olan sınıflarda daha yüksek olması beklenirdi. Ayrıca, pedagojik formasyon aldıkları için DKAB öğretmenliği mezunu olan öğretmenlerin de bu teknikleri daha çok kullanmaları beklenirdi. Özellikle 2005 yılından itibaren yapılandırmacı anlayış esasına göre şekillenmiş bir formasyon eğitimi alan öğretmenlerde bu oranın çok daha yüksek olması gerekirdi. Ancak sonuçlara baktığımızda durum bazı teknikler için çok daha farklıdır. Örneğin; öz ve akran değerlendirme tekniğini 41-50 yaş aralığındaki öğretmenler daha çok kullanmaktayken, DKAB öğretmenliği programından mezun olan öğretmenler daha az kullanmaktadır. Aynı tekniğin kullanımını ortalama sınıf mevcuduna göre farklılaşmamıştır. Bu durumda özellikle yaş, mezun olunan program, ve ortalama sınıf mevcudu değişkenlerinin AÖD tekniklerinin kullanımında anlamlı bir fark oluşturmadığını söyleyebiliriz.

Bu sonuçlar literatürle karşılaştırıldığında öğretmenlerin AÖD tekniklerini kullanma düzeylerinde önemli bir değişiklik olmadığı,²¹ erkek öğretmenlerin AÖD tekniklerine yönelik daha olumlu düşüncede oldukları²² görülmektedir.

Ortaokul DKAB öğretmenleri sözlü sunum ve kavram haritası teknikleri daha sık kullanmaktadırlar. Diğer tekniklerin ise kullanım sıklıkları düşüktür. Alternatif ölçme ve değerlendirme teknikleri en çok ibadet öğrenme alanında kullanılmaktadır. Daha sonra sırasıyla ahlak, Hz. Muhammed, inanç, din ve kültür öğrenme alanlarında kullanılmaktayken en az Kur'an ve yorumu öğrenme alanında kullanılmaktadır. Sonuçlara göre AÖD teknikleri somut konularda daha çok kullanılırken soyut konularda daha az kullanılmaktadır. İbadet öğrenme alanının daha somut olması AÖD tekniklerinin bu alanda daha çok kullanılmasını sağlarken; inanç, Kur'an ve yorumu öğrenme alanlarının daha soyut olması, AÖD tekniklerinin bu alanlarda daha az kullanılmasına neden olmaktadır. Genç'in değerler eğitime yönelik yaptığı çalışmasında da benzer sonuçlar elde edilmiş, öğretmenlerin soyut olan değerler eğitiminde de AÖD tekniklerini daha az kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır.²³

Öğretmenler Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanırken, kullanılan tekniğin özelliğine göre birçok problemle karşılaşmaktadırlar. Literatürdeki diğer çalışmalarda ortaya çıktığı gibi hemen hemen tüm tekniklerde olan ortak en yaygın problemler ise sınıf mevcutlarının kalabalık oluşu, ders saatlerinin yetersiz oluşu, öğrenci ve velilerin bu teknikler hakkında yeterli bilgi ve bilince sahip olmamaları ve bu konudaki hizmet içi eğitim eksikliğinden kaynaklanmaktadır.²⁴

Alternatif ölçme değerlendirme tekniklerini kullanmayan öğretmenlerin, bu teknikleri kullanmama nedenleri her teknik için farklılık göstermektedir. Daha önce yapılmış araştırmalarda da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Sonuçlara göre tekniklerin kullanılmasına engel olan en yaygın nedenler; zaman yetersizliği, öğretmenlerin teknikler hakkındaki bilgi eksikliği, öğretmenlerin bu tekniklerle elde edilen sonuçların objektif olamayacağını düşünmeleri²⁵ ve proje dışında kalan diğer tekniklerin kullanılmasının isteğe bağlı olmasıdır.

21 Çakmak, *age*, s. 173; Gündoğdu, *age*, s. 151; Ulu, *age*, s. 62.

22 Işıkdoğan, Davut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Ölçme Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri", *DÜSBED*, yıl 6, sy. 14, (2014 Nisan), s. 179.

23 Genç, M. Fatih, *age*, s. 128.

24 Çakmak, *age*, s. 172; Işıkdoğan, *agm*, s. 179; Gelbal, Selahattin –Kelecioğlu, Hülya, "Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Yöntemleri Hakkındaki Yeterlilik Algıları ve Karşılaştıkları Sorunlar", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 33, 2007, s. 143.

25 Çakmak, *age*, s. 172; Gelbal-Kelecioğlu, *agm*, s. 143; Karataş, Süleyman, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Kuramsal Eğitimbilim*, sy. 3, 2010, s. 63.

Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanımında karşılaşılan sorunlara yönelik olarak öğretmenlerin birçok çözüm önerisinde bulunmuşlardır. Öğretmenler alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kullanımında karşılaşılan sorunların çözümü için en çok; öğretmenin iş yükünün azaltılması, ders saatlerinin artırılması, sınıf mevcutlarının azaltılması, bu tekniklerin not sisteminde yer alması, öğretmen, öğrenci ve velilere yönelik bilgilendirici eğitimlerin verilmesi ve teknolojik imkânların sağlanması gibi önerilerde fikir birliğine içeresindedirler.

Bu sonuçlara göre Ortaokul DKAB öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeylerini artırmak için aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

1. Öğretmen, öğrenci ve velilere yönelik olarak alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerine ilişkin seminer, kurs ve konferans gibi eğitici faaliyetler düzenlenmelidir.

2. Bu tekniklerin daha rahat kullanımı için okulların teknolojik ve fiziki alt yapıları iyileştirilmelidir.

3. Öğrenci başarısını ölçmede ve sınıf geçmede bu teknikler etkili hale getirilerek not sisteminde yer almalıdır. Bu bağlamda proje ödevi dışındaki diğer tekniklerin kullanımı isteğe bağlı olmaktan çıkarılmalı ve zorunlu hale getirilmelidir. Ayrıca alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin uygulanmasında süreklilik sağlanmalı, öğrencinin eğitiminin her kademesinde bu tekniklere yer verilmelidir.

4. Alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin kolaylıkla uygulanabilmesini sağlamak için sınıf mevcutları azaltılmalı veya ders saatleri yeterli hale getirilmelidir. Ayrıca alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin hazırlık ve değerlendirme süreçleri uzun zaman istediği için, öğretmenin çok zamanını alan resmi evrak ve iş yükü azaltılmalıdır.

5. DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme konusundaki bilgi, beceri ve tutumlarını ölçecek yeni araştırmalar yapılmalıdır. Bu anlamda DKAB öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme konusunda yükseköğretimde aldıkları eğitimin niteliğine yönelik araştırmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

- Aydın, Hasan, *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık*, Nobel Yayınları, Ankara 2007.
- Bahar, Mehmet v. Dğr., *Geleneksel ve Tamamlayıcı Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri (Öğretmen El Kitabı)*, Pegem Akademi Yay., Ankara 2014.
- Çakmak, Alaaddin, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminde ölçme ve değerlendirme teknikleri ve öğretmenlerin bunları kullanma düzeyleri*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Demirel, Özcan, *Öğretme Sanatı*, Pegem A Yay., Ankara 2007.
- Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Meteksan Yayınları, Ankara 1993.
- Ev, Halit, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme, İmkan ve Sınırlılıklar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 32, 2010, s. 111-137.
- Genç, M. Fatih, *Öğretmenler Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Eğitimi*, Etüt Yayınları, Samsun 2013.
- Gelbal, Selahattin –Kelecioğlu, Hülya, “Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Yöntemleri Hakkındaki Yeterlilik Algıları ve Karşılaştıkları Sorunlar”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 33, 2007, s. 135-145.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlilikleri*, Doktora Tezi, danışman: Fahri Kayadibi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Işıkdogan, Davut. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Ölçme Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri”, *DÜSBED*, yıl 6, sy. 14, 2014, s. 165-181.
- İlköğretim Kurumları Yönetmeliği.
- Kaptan, Saim, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*, Tekışık Web Ofset Tesisleri, Ankara 1998.
- Karataş, Süleyman, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *Kuramsal Eğitimbilim*, sy. 3, 2010, s. 56-65.

- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler Teknikler*, Nobel Yayınları, Ankara 2014.
- MEB, *İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2010.
- MEB, *Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2010.
- Şahin, Çavuş, “Eğitim ve Bilimsel Araştırma”, Eğitim Bilimine Giriş, editör: Remzi Y. Kıncal, Grafiker Yayınları, Ankara 2011, s. 137-156.
- Ulu, Anıl, *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin derslerinde kullandıkları ölçme ve değerlendirme teknikleri ile programın önerdiği tekniklerin karşılaştırılması: Kahramanmaraş örneği*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Yıldız Kızılabdullah, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Yıldız, Mehmet, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar (Sivas İli Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: M. Fatih Genç, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Zengin, Mahmut, *Yapılandırmacılık ve Din Eğitimi İlköğretim DKAB Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Öğretmen Görüşleri Açısından Etkililiği*, Doktora Tezi, danışman: Mahmut Çamdibi, Marmara Üniversitesi, 2010.

Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması

Kürşat Haldun AKALIN*

ÖZ

Antik Mısır'da Meryem isminin yazılışı *mr* sözcüğüyledir, sevilen anlamına gelir. İsis de Meryem de, özü itibarıyla aynı Tanrıça olduğu gibi Tanrısal ananın aynı bedenleşmiş görünümüdür. Bu nedenle, Hristiyanlar, İsis'in tapınaklarını yıkıp yerle bir etmişler ve tapınanlarını da öldürmüşler; fakat bütün bu olup bitenlere rağmen, İsis, Meryem'e beslenen iman ve tapınmada yaşamaya devam etmiştir. Nitekim İsis'e okyanus yıldızı anlamına gelen "Pelagia" unvanı verilmişken, benzeri şekilde Meryem de denizyıldızı olarak tanınmıştır. İhtar ya da İnanna'nın tanındığı unvanlar gibi, Meryem de İsis'e verilen "Göğün Kraliçesi" unvanını paylaşmıştır. İsis, Tanrıça konumuyla her şeyin hükmedicisini yansıtırken; Meryem de, Kutsal Ruh ya da Tanrı ailesi olarak eşleştirilen gökteki yücelmeyi ve taçlanmayı temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İsis, Meryem, Teslis, Göğün kraliçesi

ABSTRACT

The Queen of Heaven Isis Come Back: The Mary Worship in Christianity

The name Mary in Ancient Egypt, where the written word was *mr*, means the beloved. İsis and Mary are in essence the same goddess and the same embody the aspect of the divine mother. For this reason, to the Christians who destroyed İsis's temples and killed her devotees, but in spite of this, İsis lives on the belief and cult of Mary. Thus Mary is also known as 'star of the sea' while İsis was given a similar title of 'Pelagia' meaning 'star of the ocean'. Another title Mary shares with İsis is 'Queen of Heaven' (also a title of İshar or İnanna). İsis reflects by her goddess status as the ruler of all while Mary represents her exaltation and coronation in heaven as spouse of the Holy Spirit or the family of god.

Keywords: İsis, Mary, Holy Trinity, Queen of heaven

* Doç. Dr. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, haldunakalin@osmaniye.edu.tr

Giriş

Antik Mısır'da Meryem isminin yazılışı mr sözcüğüyledir, sevilen anlamına gelir. İsis de Meryem de, özü itibarıyla aynı Tanrıça olduğu gibi Tanrısal ananın aynı bedenleşmiş görünümüdür. Bu nedenle, Hıristiyanlar, İsis'in tapınaklarını yıkıp yerle bir etmişler ve tapınanlarını da öldürmüşler; fakat bütün bu olup bitenlere rağmen, İsis, Meryem'e beslenen iman ve tapınmada yaşamaya devam etmiştir. Nitekim İsis'e okyanus yıldızı anlamına gelen Pelagia unvanı verilmişken, benzeri şekilde Meryem de denizyıldızı olarak tanınmıştır. İshar ya da İnanna'nın tanındığı unvanlar gibi, Mary de İsis'e denilen göğün kraliçesi unvanını paylaşmıştır. İsis, Tanrıça konumuyla her şeyin hükmedicisini yansıtırken; Meryem de, Kutsal Ruh ya da Tanrı ailesi olarak eşleştirilen gökteki yücelmeyi ve taçlanmayı temsil etmektedir. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda hâkim olmasını sağlayan iki önemli dinsel eğilim vardır. Bu eğilimlerden birincisi, özellikle gizemli Doğu dinlerinin istila etmesi sonucunda yabancı Tanrı ve Tanrıçalara çok fazla sevgi ve bağlılığın duyulması, bu insan biçimli yabancı Tanrısal güçlerin tapınaklarda diğerlerinin üstünde yüce kılınmasıdır. İkincisi ise, yerli Tanrı ve Tanrıçalara ait kılınmış ve dolayısıyla da ayrı ayrı kişiselleştirilerek parçalanmış insanüstü bu Tanrısal kudretlerin veya niteliklerin tek Tanrı ve tek Tanrıçada toplanmasıdır. ÇokTanrıcılık içindeki bu tekleşme sürecinde, Tanrıçaların kendilerine has anılan niteliklerini tek üstün bir Tanrıçaya devretmesiyle, tüm Tanrıça kudretlerini kendisinde toplayan yüce ana bütün diğer alt Tanrıçalarla özdeşleştiği gibi; Tanrılar arasından birisi de baba olarak sivrilmiş, her şeye kadir olan bu mutlak iyi babanın yanında sadece oğul yükselmiştir. Kurulan bu Tanrı ailesiyle, geçmişin korkulan bütün alt ilahları etkisiz ve üçlü birliğe bağlı kılınmış, böylece çokTanrıcılık onlarca Tanrı ya da Tanrıçanın kör savaşından kurtularak Tanrı ailesi çatısında disipline olmuştur. Baba-oğul-Tanrıların anası gökteki ve yerdeki bütün âleme yani Tanrısal varlıklara ve insanlara hükmetmiş, bu üçlü birliğe bağlananlara ise Tanrı çocukları denilmiştir.

Yunanistan'da Rhea ile özdeşleştirilen ve Demeter'in niteliklerini kendisinde toplayan Kibel'e'nin (ya da Tanrıların Anasının) yerini alarak, bu Tanrıça adına tapınaklarda düzenlenen bütün ayin ve törenlere bir son veren Meryem; Roma'da Juno'yu ve Venüs'ü geride bırakarak Ay ile özdeşleşen İsis'in de, göğün kraliçesi unvanını kendisine ait kılmıştır. Ayrıca, bağrında tuttuğu oğlu Horus'la betimlenen İsis heykel ve resimlerine kendisi geçen Meryem; tapınak ayinlerinde İsis'in yerini alarak, tüm pagan Tanrıçaların zihinlerden ve gönüllerden silinmesini sağlamıştır. İffetli ve şefkatli Meryem'in, Magna Mater'in (Tanrıların anasının) yerini

arak, bu yüce anaya beslenen bağlılığı kendisinde toplamadan görkemli tapınaklarda düzenlenen törenlere son verilmesi mümkün olamazdı. Ayrıca Kutsal bakire Meryem'in, İsis'in kudretlerini kendisine ait kılarak, göğün kraliçesi unvanıyla koruyucu ve esirgeyici niteliklerini sergilemeksizin, özellikle Roma'daki İsis tapınmasına¹ bir son vermesi ve bu siyahî bakirenin yerini alması düşünülemezdi. Ahlaki ve ruhani içeriğiyle Meryem Ana her yönüyle İsis olmalıydı ki, İsis halk tarafından istenmemeli ve Meryem tercih edilmeliydi. Meryem'in yaşayan Tanrı analığı öne çıkartılmadan ve İsis'e özgü göğün kraliçesi kudretleri Meryem'e aktarılmadan; ikon ve tasvirlerde bakire Meryem, mazinin bütün Tanrıça ve analarının yerini asla alamazdı, tek başına ana olarak tapılamazdı, kişisel olarak yakarılıp adına dualar edilemezdi. Kaldı ki, Dionysus, Mithras vs. gibi Tanrı-insanlar kadar Kibele, Demeter vs., gibi Tanrıların anaları da hiç yaşamamış olan mithsel yani düşsel ilahlardı.

Adeta, Yunan-Roma mitolojik figürleri² Meryem ve İsa'da hayat bulmuş, filozoflarının saf ve berrak düşünceleri İsa ile söz olmuş ve dile gelmişti. Meryem ile İsa gerçek, adına tapınaklar açılan ve aşk ile tapılan tüm diğer Tanrısal varlıklar

-
- 1 “Roma'yı yazar Apoleius, Metamorphoses isimli kitabında İsis tapınma ve inisiye törenlerinde üyeliğe girişte, İsis'e göğün kraliçesi olarak hitap edildiğini yazmaktadır. Tören günü, Güneş'in tam doğma vakti şafak sökerken İsis rahipleri tapınağa girmekte, Güneş ışıklarının içeriye girmesini sağlamak için tapınağın bütün kapılarını açmakta ve İsis heykelini ketenden yapılmış kutsal perdeyle sarıp saklamaktadır. İnananları geldiğinde, kutsal perdeyi bir anda açarak tapınma heykelinin bütün ihtişamıyla görünmesini sağlamaktadır. İnsanlar hep bir ağızdan ilahileri söylemeye ve içten yakararak dua etmeye başlamakta, kadınlar ise sistrum diye nitelendirilen çingirakları veya ağızdan zilgıtları çekmektedir. Bu coşkulu seslenişlerin ardından bir anda, sessizce fakat gönülden edilen dualar tapınağı sarmakta; Güneş artık tam olarak doğduğunda, her yanı ışığıyla aydınlattığında ise, niyazcılar dileklerini veya şikâyetlerini bu güneş-Tanrıya sunmakta ve böylece tapınaktaki kalabalık evlerine ya da işlerine gitmektedir. Vakit öğleden sonra olup da Güneş artık batma eğilimini gösterdiğinde, kurbanların kesilerek sunumunu kapsayan törenler düzenlenmekte, yine ellerinde çingiraklarıyla kadınlar zilgıtlar çekmekte, cezve haline gelen kalabalık neşe içinde çışmakta, ayinlerde Nil'in kutsal suyuyla vaftiz olunmaktadır. İsis tapınması, Pastophori okulunun da gayretleriyle Roma popüler bir hale gelmiş, bu ruhban okulunun M.Ö. 80'li yıllarda eğitim tedaratına geçerek İsis rahip ve rahibelerini yetiştirmeye başlamasıyla kurumsallaşma eğilimini göstermiştir. Roma'daki esas tapınağı, 'İsis Compensis' adı altında açılmıştır. Günümüzde ayakta kalabilme şansına sahip Roma'daki tek İsis tapınağı, Vezüv yanardağının infilak etmesiyle yerin altına girerek saklanmış ve böylece yıkılmaktan kurtulmuş olan bir yapıdır ve Pompei kentinde çıkarılmıştır. Zira Roma imparatoru Konstantin'in M.S. 4. yüzyılda Hıristiyanlığı benimseyip resmi din olarak uygulamaya başladığı anda İsis dini yok edilmiştir.” (Remler 2010; 97)
- 2 “Antik dünyanın ticaret merkezi olan Ephesus (Efes), antik dünyanın dinsel merkezlerinden biri olduğu kadar ilk Hıristiyanlığın ve günümüzün dinsel ilgi konumundadır. Efes'teki Bakire Meryem'in evi, tamamı büyük taşlarla yapılmış tipik bir Roma mimarisi örneğidir. Büyük bir olasılıkla M.S. 4.yüzyılda Meryem Ananın evinin yeri, kilise halinde yeniden inşa edilmiş olup, günümüzde her Ağustos'un 15. günü göğü alınması nedeniyle anılmaktadır. Yuhanna İncilindeki, İsa, annesiyle sevdiği öğrencinin yakınında durduğunu görünce annesine, anne, işte oğlund dedi; sonra öğrenciye, işte annen dedi; o andan itibaren bu öğrenci İsa'nın annesini kendi evine aldı' (19: 26-27) ifadeyle, Meryem Ana havari Yuhanna'ya emanet edilmiştir. Yuhanna'nın Efes'e 96 yılında Meryem ile birlikte geldiği sanılmaktadır. Havari Yuhanna'nın kabrinin bulunduğu yere, 5.yüzyılda büyük bir kilise inşa edilmiştir. Antik dünyanın yedi harikasından birisi olan Artemis (Diana) tapınağı, otuz altı dev sütünüyle M.Ö. 6.yüzyılda Efes'te yapılmıştır. Mısır mitolojisinde Osiris'in karısı ve Horus'un annesi olan bakire İsis'e ait tapınak da Efes'te kurulmuş, Anthony ve Kleopatra'nın aşkına beslenen husumetin bir sonucu olarak İmparator Augustus tarafından yıkılmıştır.” (Foss 1981; 52)

hayaliydi dolayısıyla geçmişten aktarılmış yalanlardı. Fakat İsa ve Meryem, bu etkili yalanların yerini almadan veya bu yalanları kendi gerçek yaşamlarında gerçek kılmadan, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda ve bütün eyaletlerinde hâkim olması ve resmi devlet dini yapılanmasına ulaşması mümkün olamazdı. Tanrı ve Tanrıçalar adına yapılmış bütün tapınaklarının yıkılması ve tüm tasvirlerinin de kırılması için, İsa ve Meryem'in diğerlerini zihinlerden ve yüreklerden silmesi, ahlaki kılınan içeriklerini kendilerinin devam ettirmesi zorunluydu. Hepsini Bakire Anadan doğan, insafsızca katledilerek öldürülen, öldükten sonra dirilerek yeni dinini bildiren, komünyon (aşa-i rabbani) ayiniyle anılan, tapınaklarda bu ayinlere katılan tapınanlara görünen ve sonsuz hayatı müjdeleyen, gizemlerini veya bazı kehanetleri onlara açıklayan vs., onlarca pagan Tanrısının yaşamını ve işlevini, Hıristiyanlıkta İsa üstlenmiştir. Zira bütün bu pagan Tanrılarının marifetleri, Hıristiyanlıkla İsa'nın şahsında devamlı kılmadan veya İsa'ya ait kılmadan; pagan tapınaklarının yıkılması, pagan Tanrılarının yok edilmesi ve unutturulması asla düşünülemezdi.

Nasıl ki onlarca pagan Tanrısı Hıristiyanlığın Tanrının oğlu İsa figürüyle teke indirgenmişse, bakire doğumuyla kutsallığı ya da Tanrısallığı kanıtlanmış olan onlarca Yüce Ana da Meryem Ana'nın şahsında yok edilmeliydi. Ahlakilik ve ruhanilik içeriği kazandırılarak, tüm Tanrısallık figürleri teke indirilmeliydi. Tek Tanrının oğlu, tek baba ve tabii tek Tanrı anası kalmalıydı. Meryem'in Tanrı analığı ve göğün kraliçeliği öne çıkartılmadan, mitolojide çok etkili bir anlatım içeriğine kavuşmuş Yunanistan ve Roma'daki bakire Tanrıçalarına tapınmaya Hıristiyanlığın bir son vermesi mümkün değildi. İkon ve tasvirlerde kutsal bakire Meryem, mazideki bütün bakire ana Tanrıçalarının yerini almadan; tüm pagan tapınaklarının kiliseye çevrilerek, mitolojik Tanrılardan koparılması³ asla mümkün olamazdı. Ahlaksızlık, haksızlık ve şiddet bataklığına düşmüş bir toplumun kurtarılabilmesi için; her şeyden önce, tapınılan Tanrı ve Tanrıçaların değiştirilerek ahlaki ve ruhani kılınması kaçınılmazdı. Kutsal ve iffetli bakire Meryem Tanrısallaştırılmadan, mitolojideki Tanrıçaların nitelikleriyle donatılmadan; ne Meryem

3 "İsa'nın bizim içimizde olduğu, dogmatik teoloji yorumu açısından da kutsal ruhun içimizde bulunduğu bir gerçektir. Katolik dogma tarihi burada da büyük bir yanlışya ve derin bir çıkmaza düşmüş görünmektedir. Evet, kutsal ruh ve İsa bizim içimizdedir. Bir kimse çıkıp da şunları söyleyebilir: kutsal ruh annedir ve insan da oğuldur, İsa'nın içimizde gelişmesine saygı göstermeliyiz ve İsa'yı içimizde aramalıyız, Tanrıya içimizde tapıp yönelmeliyiz. İsa'nın kadından doğmuş bir insan olduğunu düşünenecek olursak, esas olarak kutsal ruhun İsis vs., gibi Tanrısallık anadan başka bir şey olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Oysa Hıristiyanlık, daha il başlangıçta, bu anneliği (İsis'i) reddetmiş, sadece oğul (İsa) üzerinde karar kılmıştır. Yine de kutsal ruh, geçmişten gelen güçlü analık bağlarının bir etkisi ile Hıristiyanlığa girmiştir. Bundan dolayı Hıristiyan dogma içinde kutsal ruh, Tanrının oğlu ile çok kolay bir şekilde uyum sağlamış ve bütünlük oluşturmuştur. Kutsal ruh ve oğul bir ve aynı olarak, bir taraftan Hıristiyan yorumundaki kutsal ruhla asla uyum olmayan İsis (bakire analık) ilkesini reddetmiş, diğer taraftan da bakire Meryem İsis'in yerini alarak bu yöndeki beklentileri de karşılamıştır. Kutsal ruhu temsilen İsis buhar olmuş, bilinçli bağ olmaksızın Meryem de yeniden oluşmuştur." (Steiner 2003; 49)

bu Tanrıçaların yerini alabilir ve kendisine tapınılabılır, ne Hıristiyanlık paganizme bir son verebilir, ne de pagan tapınakları tamamen yıkılarak veya kiliseye dönüştürülerek tarihten bütünüyle silinebilirdi. Meryem Tanrı anası olmak zorundaydı, pagan tapınaklarını süsleyen İsis ve oğlu Horus'u betimleyen tüm resimler kopyalanarak Meryem ve İsa resimleri yapılmalıydı, bu resimler tüm kiliselerde olmalıydı ki aynı bağlılıkla Meryem ve İsa'ya tapınılsın. Böylece Meryem, kendisine inananları İsa ile olduğu kadar Baba ile de dualarıyla barıştıran kurtarıcı bir fonksiyona ulaşarak, ikinci bir İsis olarak Roma İmparatorluğuna dönüş yapmıştır.

Meryem, sonunda Baba'ya çıkan bu ruhani ve ahlaki yolda bir şefkat ve imdat kapısı olarak sunulmuşsa da, Meryem kurtarıcılık işlevi daha fazla rağbet bularak İsa'yı etkisiz kılmış, İsa'nın Baba'ya ulaştırması sonraya bırakılmış, böylece de İncillerde bildirilen İsa odaklı kurtuluş planını değiştirildi mi gibisinden itirazlara neden olmuştur. Hıristiyanlık, Roma ve Yunan mitolojilerinde rağbet bulmuş ne kadar Tanrı-insan ilah varsa⁴ hepsinin karakter ve güçlerini İsa'ya ait kılarak onları yok etmiştir. Hıristiyanlığın, pagan ilahlarını zihinlerden ve yüreklerden çıkartarak, sadece İsa'ya tapılmasını şart koşması; asırlardan beri yapılan pagan ayinlerini, İsa adına kilisede düzenleme zorunluluğuyla karşılaşmıştır. Böylece Hıristiyanlıkta, Eski Ahit ile bağdaştırılamayan Tanrının oğlu sorunu aşılardan, bir de Tanrı anası aykırılığıyla yüzyüze gelmiştir. Zira insanlarla soy bağı kurmamış, kötülükleri barındırdığı için de bu dünyanın dışına çıkmış cinsiyetsiz

4 "Antik dünyadaki arkeolojik (yazınsal belge ve paralara işlenmiş) bir gerçek olarak İsis tapınması, Pavlus'un görsel seyahatleriyle çok uyumludur. Pavlus'un gezdiği kentler ve eyaletler, Ephesus (Efes), Tarsus, Mysia (Misya), Thessalonica (Selanik), Athens (Atina), Korinth, Phrigia (Frigya), Galatia (Galatya), Macedonia (Makedonya), Filippi, Troas (Biga) ve tabii Roma'yı kapsamaktadır. Arkeolojik olarak izi sürülen ve bulgularına rastlanılan İsis tapınmasının yoğun olarak yapıldığı bu yerler, ile, Pavlus'un misyoner seyahatlerinin tam anlamıyla örtüşmesi; İsis tapınmasının temelini oluşturan inançlar, ile, Pavlus'un söcülüğünü yaptığı Hıristiyan dogmaları arasında kesin bir bağlantı veya benzerlik vardır. (1) Acı çeken ve merhamet eden müşfik bir Tanrıça olarak İsis: Metamorphoses'te tanımlanan İsis karakteri olarak, İsis, yardımını dileyen veya şifa isteyen herkese yardıma hazır ve merhamet sahibi bir Tanrıçadır. Lucius, İsis'in şefkatini, bir ana olarak insanın hayatında uğradığı talihsizlikleri ve acıları kendi benliğinde hissedilen bir Tanrıça olarak tanımlamaktadır. İsis tapınmasıyla inisiye olan her inanan, merhametli ana Tanrıçanın koruması altında hayatını güvenle devam ettirmeyi dilemektedir. (2) Kurtarıcı bir Tanrıça olarak İsis: Metamorphoses'de belirtilen İsis inisiyesinde, İsis'in kendisine tapan düşkünlerine sonsuz yaşamı sunduğuna inanılmaktadır. Metamorphoses'te Lucius, İsis'in bütün insanların kutsal ve ezeli kurtarıcısı olarak kabul edildiğini vurgulamaktadır. Ölümün ve yaşamın kapılarının İsis'in elinde ve ölüm muhafızlarının ise doğrudan İsis'in emrinde olduğuna inanıldığı gibi; inisiye uygulaması ise, kurtuluşa erişmenin üstünlüğüyle, gönüllü ölüm halini hissedilerek yerine getirilmektedir. Ölümle İsa yolunda olanların yeni yaşamında yürüyeceklerini Pavlus söylediği zaman, Hıristiyanlığın temeli olan bu inanç, İsis gizemlerindeki inisiye ile tam bir uyum halindedir. Hıristiyanların İsa uğruna öldükten sonra sonsuz yaşama kavuşma ümidini beslemeleri, ile, İsis inisiyesi arasında hiç bir farklılık yoktur; zira, İsis düşkünlere de ölüm gölgesinde yaşamakta olduklarının farkındadır. Aralarındaki tek fark, İsis tapınmalarında ayinlere katılan herkesin kurtuluşa erişme şansına sahipken, Hıristiyanlıkta yalnızca çok küçük bir kısmının seçilmesi kalanının ise kurtuluşa kavuşmaktan yoksun bırakılmasıdır. (3) İsis tapınmasında Vaftiz: Metamorphoses'te aktarıldığına göre, inisiyeye alınan İsis bağlıları, İsis rahiplerinin tanıklığı altında su ile yıkanarak arındıklarına inanmaktadır. Ancak, bu banyoyu takiben arınma sonucuna nail olmak için, su serpilmektedir. İsis tapınmasında özel bir yeri olan vaftiz olmadan, dinin gizemlerine vukuf olmanın imkânı yoktur." (McCabe 2008; 56)

Yahve'nin, adının anılması dahi yasaklanmışken, birden baba olması veya oğlunun olduğunun bildirilmesi; elbette, Eski Ahit ile kesinlikle uyuşmayacağı gibi, bir dogma olarak Yahudilikten dışına çıkacaktı. Ayrıca, tek ve bir Tanrı olarak Yahve'nin, ana-baba-oğuldan oluşan bir Tanrı ailesi kurduğuna, baba olarak anıldığına; Eski Ahit okuru olarak hiç bir Musevi asla inanmamıştır. Kenan diyarının göğün kraliçelerine karşı açıkça savaş başlatmış olan Eski Ahit'in Tanrısı Yahve'nin, içeriği ruhani ve ahlaki de olsa Meryem'in kraliçeliğiyle, öğreti kapsamında bile uyum halinde olması mümkün değildir. Kısacası, Yeni Ahit'te pek dayanağı olmayan Meryem Ana tapınmasıyla⁵ ve göğün kraliçesi unvanıyla, Hıristiyanlık; Eski Ahit ile çatışmış ve bağını koparmış, kendi vahiy temelini yıkmıştır⁶.

Göğün Kraliçesi Meryem'in Kurtarıcılığı ve Aracılığı

Tanrının tek oğluna tapılması inancına dayanan Hıristiyanlık, Roma-Yunan mitolojisindeki diğer bütün pagan ilahlarında olduğu gibi, kendisine inanan dolayısıyla kilisedeki ayinlerle tapan herkesin günahlarına kefarete olsun diye, İsa'nın kurban olarak kendisini Tanrıya sunması çarmıh üzerinde acı içinde ölmesi olayına dayanmıştır. Yeni Ahit'in neredeyse tamamı da, İsa'nın çarmıhta akan kanıyla kurtuluşu sağladığı, sadece Tanrının oğluna tapılarak o yüceler yücesi Tanrıya (baba'ya) ulaşılacağı, insan ile Tanrı arasındaki tek aracının bu nedenle İsa olduğu teması üzerine kurulmuştur. Kilisedeki Evharistiya ayinine katılarak, yaşam ekmeği olarak İsa'nın bedenini yiyenlerin ve günahlarının affı uğruna İsa'nın kanından içenlerin hiç ölmeyeceğini ve kurtuluşa erenlerden olacağını bildiren Yeni Ahit⁷; İsa'nın aracılığı altında gerçekte Tanrının herkesi bağışlamak istediğini ve ebedi kurtuluşa erdirmeyi planladığını bildirmekte, bu göksel seçilmişlik için sadece İsa'ya inanmayı ve tapmayı yeterli bulmaktadır. Ölümden dirilen, yol ve yaşam olan, hayat kaynağı ve ölümsüzlük ışığı olan İsa'ya dua edilmesi ve tapılması istenerek, Yeni Ahit'te⁸; İsa'ya tapan hiç kimsenin ölmeyeceği ve ölümlüyle birlikte sonsuz yaşama kavuşacağı vurgulanmış, doğrudan İsa'ya dua eden ve Tanrılığına iman etmiş herkesin yüceler yücesi Tanrıyla barış-

5 "Günah ve kurtuluş arasında inceden inceye dokunmuş kapsamlı ilahiyat öğretilerinde, İsa geriye çekilmiş ve durmuş, Meryem ise saf lütfun ve kurtuluş ümidinin sembolü haline gelmiştir. İsa'ya özgü kılınmış merhamet ve bağışlayıcılık niteliklerinin Meryem'e aktarılması ve analık duyguları içinde yoğunlaştırılması sonucunda, Hıristiyan kurtuluş öğretisini geçersiz kılacak içerikte bir paradoks kendisini göstermektedir. Zira merhametli İsa, aslında merhametli bir Tanrıdır, asli günahattan korunmuş halde dünyaya gelmiş ve fiili günahlardan da korunmuş bakir halde yaşamış bir insandır, bütün insanların affı ve kurtuluşu uğruna gönüllü olarak yükü üstlenmiş ve kendisini kurban olarak babaya sunarak hayatından vazgeçmiştir. Ancak Meryem, Tanrısal değildir, bir ana ve bir baba ile olmuş tümüyle bir insandır. Bu yüzden Meryem'in şefkat ve acıma hisleri, yalın insan duygularıdır. İşte Meryem Ana tapınmasına yöneltilen temel itiraz da budur." (Miegge 1955; 143)

6 Wickwire, 1999; 14-16

7 Yuhanna 3: 15, 5: 24, 6: 47, 10: 10, 17:3, 14: 23; Romalılara 6: 23; Titus'a 3: 7 vs

8 Matta 15: 4, 16: 28; 17: 9; Markos 9:1; Luka 9: 27; Yuhanna 5: 24, 8: 51 vs

tırılacağı ve kurtuluşa erdirileceği vurgulanmıştır. İsa'nın Tanrılığından başka aracı ya da şefaateci merci tanımayan, İsa'dan başkasına dua ederek veya taparak lütuf ve mağfirete erişilemeyeceğini müjdeleyen Yeni Ahit'te; sonsuz yaşama ve bağışlanmaya erişmede, yardıma veya şifaya kavuşmada sadece İsa vardır; Meryem yoktur, Meryem'e dua etmek yoktur, Meryem'in dua etmesi yoktur. Yeni Ahit'in kurtuluş planında sadece İsa vardır, İsa kişinin içindedir⁹, herkes içindeki İsa'ya doğrudan dua eder, İsa'ya taparak babasına ulaşır, bir ikinci aracı şahıs veya Tanrısal varlık olarak Meryem yoktur. Kaldı ki Kutsal Kitap'ta bildirilen kehanetlerden hiç biri gerçek olmamış, ne İsa kral olmuş Yakup'un nesli üzerinde sonsuza kadar yasalarıyla hüküm sürmüş, ne de Mezmurlardaki (45: 3-17) kraliçe tanımı Meryem'e uymuştur. Tüm aykırılığına rağmen buradaki bazı sözler İsa'ya ve Meryem'e uyarlanmış, kral mesih İsa olurken ve Meryem de sağında duran kraliçe olmuştur.

Orta çağın Roma katolik ilahiyatı İsa'nın krallığının gökte ve ruhani nitelikte olduğu sürekli vurgulanmış, İsa'nın Tanrılığı ve Meryem'in Tanrı analığı dolayısıyla her ikisinin de Tanrısallığı doğrudan bakire doğum üzerine kurulmuştur. Saflık, günahsızlık ve Tanrısallık halinin sürekli olduğu iddiası, Meryem'in sürekli baki-religünün yanında İsa'nın da hiç cinsel ilişkisi olmadığı yani hep bakir kaldığı dogmasını beraberinde getirmiştir. Sonsuz yaşamı sunan İsa'yı günah yoluyla ölümü getiren Adem ile kıyaslayan Pavlus, Meryem'in Havva ile karşılaştırmasına yol açmıştır. Havva isyankârlığın ve akılsızlığın simgesi haline gelirken, Meryem de itaatin ve saflığın sembolü olmuş ve özellikle "Theotokos" (Tanrı Anası) unvanını aldığı andan itibaren de Tanrısal akıl ve kilisenin organlarıyla özdeş kılınmıştır. Meryem'in Tanrısal akıl ile özdeş kılınması dogması bile, aklın Tanrıyla ve Tanrının da söz ile, sözün de İsa ile özdeş kılındığı vahiysel dogmaya bile kesinlikle aykırıdır. Böyle bir dogmasal aykırılık, Meryem'in göksel analık niteliğinin kutsal ruhla özdeş tutulmasının bir sonucu olarak kadının Tanrısal gücü öne çıkmış, bakire Meryem'in Tanrısallığı üzerinden kozmik yaratılışla ilgili dogmatik yorumlar yapılmıştır. Kainatı yaratan Tanrısal aklın bakire anayla özdeş kılınması; Meryem'in bedeninin ruhani bir dönüşüm geçirerek kozmik yaratıcı güç işlevine bürünmesi, Tanrının Meryem'de var olduğu ve her yaratılanın içinde de Meryem'in olduğu vs., şeklinde dogmatik yargılara yol açmamış da değildir.

Böylece bir dogmadan diğerine mantıki geçişin yapıldığı katolik öğretilerde bakire Meryem, sadece Tanrısallığın ve kutsal ruhun bedenselleşmiş saflığı ve akli olmakla kalmamış kozmik bir yaratıcı güce de ulaştırılmıştır. Ne varki,

9 Yuhanna 14: 17; Romalılara 8:9, 8: 10; Luka 17: 21

Meryem Ana tapınması bir anda bu seviyesine gelmemiş, özellikle Efes Konsili'nin toplanmasının öncesinde Nestoryus'un çok ciddi itirazlarıyla¹⁰ karşılaşmıştır. Bakire Meryem'in günahsızlığı ve saflığı öne çıkartılarak yüceltilmesine hiç bir itirazı olmasa da, Nestoryus, Meryem'in bedeninin göksel olmadığına yani bir kadın ile erkeğin birleşmesinden doğduğunda ısrar etmiş, bu nedenle Meryem'in kendisi kutsal olsa dahi kesinlikle tapılacak bir mabude olmadığını savunmuştur. Bakire doğumuyla Meryem Ana'nın çok büyük bir lütfâ nail olduğunu vurgulayan Nestoryus, bedeninden Tanrı doğmuş olsa dahi Baba-Oğul-Kutsal ruh üçlüsünden başkasına asla tapılamayacağını, zira Meryem'in Tanrı değil insan olduğunu ve insanın yine kendisi gibi bir insan olan Meryem'e tapamayacağını belirtince, Cyrill mektuplarıyla uyararak zorunda kalmıştır. Yine de beşinci yüzyıla gelindiğinde doğu kiliselerinde Meryem'in onuruna düzenlenen özel bir festivalle Tanrı anası tapınması giderek gelenekselleştirilmiştir. Efes Konsili'nde alınan kararlara da dayanarak¹¹, altıncı asrın ikinci yarısından sonra iyice yerleşen bu festivalleri diğerlerinden farklı kılan içeriği, Meryem'in kutsal ruhtan hamileliği ve İsa'yı doğurmasının yanında uykuya daldığı bir sırada göğsüne alınması halleri öne çıkartılarak doğrudan Meryem'e yönelinmeye başlanmasıdır. Yine Meryem'in Tanrısallaştırılmasına ve tapılmasına karşı çıkan Nestoryus tarikatı taraftarları, özellikle,

10 “Nestorianizm İsa'nın biri insansal ve diğeri de Tanrısalsal olmak üzere ikili bir doğaya sahip olduğu savı üzerine kuruludur. Patrik Nestoryus'a göre, İsa, bir yönüyle tamamıyla günahsız bir insan olurken, diğer yönüyle de bakireden doğumuyla Tanrısalsal bir doğaya sahip olmuş; zira Tanrı, cennetten çıkıp yeryüzüne indirildiği andan itibaren günahkâr olmuş diğer insanlardan tamamıyla farklı olan günahsız İsa'da görünmüştür. İsa'nın ve dolayısıyla Tanrısalsal sözün, annesi Meryem'den önce de var olduğunu vurgulayan Nestoryus; İsa'nın insanların ilki olması ve bu ilk insan ruhunun da Tanrı sözünün ilk örneğini oluşturmasını nedeniyle, İsa'nın, alçaltılan dünyanın kötülükleriyle kirlenmediğini savunmuştur. İsa, ruhta söz (logos) ve dolayısıyla Tanrı fakat günahsız da olsa bedende insan olduğu için; Meryem, sadece İsa'nın annesidir (Christotokos) ve İsa'yı getirendir, Tanrıyı taşıyan (Theotokos) değildir. Oysa Cyrill, Nestoryus'un İsa'yı iki parçaya ayırdığını, Tanrı ve insan gibi birbiriyle asla uyumlayacak olan iki varlığı birbiriyle karıştırdığını savunarak, bir kişinin hem Tanrı ve hem de insan olamayacağına ısrar etmiştir. İsa'nın insansal ve Tanrısalsal doğası önermesini bu nedenlerle Tanrının oğlu imanına aykırı bulan Cyril, Nestoryus'un sadece hatalı ve aykırı bulmakla kalmamış, günahsız insan ve mükemmel Tanrı ya da saf bir insansal beden ve pür akılla donatılmış Tanrısalsal bir ruh olarak tanımlanan İsa'yı iki ayırdığında ısrar etmiştir. İsa'nın Tanrı olması nedeniyle Bakire Meryem'in de Tanrı anası (Theotokos) olduğunu, Tanrısalsal öze sahip olduğu için de İsa ve Baba gibi Tanrı olduğunu savunmuştur. Cyrill, Mektubunun bir paragrafında şöyle demektedir: 'Efendimiz İsa Mesih'in yüce Tanrının oğlu olarak mükemmel bir Tanrı, rasyonel bir ruh ve günahsız bir bedenle mükemmel bir insan olduğuna iman ediyoruz, babasının yüce Tanrı olduğuna ve yargılanma gününde bizi kurtaracağına inanıyoruz, bizim için ve bizi kurtarmak için bakire anadan doğduğuna inanıyoruz. Babasıyla aynı özden olduğu için tek İsa ve tek oğul olduğu gibi tek efendi olacaktır. Asla birbirine karışmayan İsa'daki Tanrısalsal birlik nedeniyle, Tanrı sözü İsa'da bedenleştiği ya da Tanrı kendisini İsa'da gösterdiği için kutsal bakirenin Tanrımız annesi (theotokos) olduğuna iman ediyoruz, söz İsa'de bedenleştiği ve kutsal ruh bakirede bedenleştiği için annenin de oğul ile aynı Tanrısalsal öze sahip olduğuna yani Meryem'de de Tanrısalsalın bulunduğu iman ediyoruz.' (Walford 1962, 41)

11 “Havariler, Kudüs'ü 37 yılında terk etmeye başladıktan sonra, yoğun gövsel seyahatlere girişmişlerdir. Pavlus da, 53 yılında Efese gitmiş ve orada bir kilise kurmuştur. Pavlus'un Roma'da 64 yılında idam edilmesinden sonra, Yuhanna Efes Kilisesinin lideri durumuna gelmiştir. Yuhanna, Efes'te yaşamış, burada ölmüş ve gömülmüştür. Çarmıhta İsa'nın söylediği söz (Yuhanna 19: 26-27) nedeniyle Kutsal Bakire'nin de aynı tarihlerde Efese gelerek yerleştiği sanılmaktadır. Efes, özellikle de 431 yılında Efes Konsili'nin toplanması nedeniyle, çok hayati bir öneme sahip olmuştur. Zira Meryem, ömrünü Efes'te tamamlamış ve göğsüne alınmıştır.” (Losch 2005; 91)

kutsal metinlerin Meryem'in ölümü veya göğe alınması hakkında hiç bir bilgiyi içermediğini, tam tersine Luka İncilinin (2:36-37) Meryem'in Kudüs'te öldürülmüş olabileceği kehanetini yaydığını, bu yüzden Meryem'in tüm insanlar gibi öldükten sonra gömüldüğünü savunmuşlardır¹². Meryem'in ölümüyle ilgili hiç bir bilgiye sahip olunamadığı için, Tanrının İsa'da görüldüğüne iman edenler, Luka İncili'ndeki bu ifadeye dayanarak, Meryem'in şehitler arasında olduğu ve onları kutsayıp şerefleştirdiği inancına kapılmışlardır. Tıpkı İsa gibi Meryem'in de kendi muhtemel ömründe, yaşamış kişiler tarafından hiç tanınmamış ve hiç konuşulmamış, yazılı kaynaklarda yer almamış ve resmi kayıtlara da girmemiş olduğu gerçeği gözönünde tutulursa; son günlerini Efes'te yaşadığı ve burada göğe alındığı dogmasının hiç dayanağı olmadığı da kesinlik kazanmış olur.

Meryem'in daima tevazu ve iffetli bir halde sürdürdüğü ömrünü Kudüs'te tamamladığı, İsa'nın yakalandığı Getsemani bahçesi yakınında bilinmeyen bir yere gömüldüğü hakkındaki İsraili ilk Hıristiyanların görüşlerini kanıtlayacak bir delil de bulunmamaktadır. Pavlus'un seyahatleri ile Tanrıça tapınak yerleri arasında bir bağlantı kurulduğu gibi, özellikle İsis tapınması Yeni Ahit'te içeriksel olarak özümsemiş ve hikayeleri de Meryem ile İsa'ya uyarlanmıştır. Ayrıca, Efes'e gittiği sırada yazılan Yeni Ahit'in 'Elçilerin İşleri' bölümünde (19:23-35) Pavlus, Artemis tapınağından söz ettiği halde, ne havari Yuhanna'nın ne de Meryem'in kaldığı evden¹³ ya da Nightingale (Yusa) tepesinden söz etmemiştir. Pavlus'un tanıklık etmemesi, Efes üzerine kurulmuş dogmaların, Tanrı analığı figürünün gereği olarak bir yakıştırma olduğu hakkında beslenen kuşkuları doğrulamaktadır. İsis ve Artemis (Diana) tapınaklarının bulunduğu Efes (Ephesus) bölgesi, paganizmin çok önemli merkezlerinden biri olduğu için, ana Tanrıça tapınmasının gönüllerden ve zihinlerden silinmesi için; tapınaklarının yerle bir edilmesi şarttı ancak yeterli değildi. Meryem'in Efes'e gelmesi ve burada uykuya daldığı bir sırada göğe alınması ve tıpkı İsa gibi naaşının asla bulunamaması gerekiyordu. Ne zaman ve kimin tarafından yazıldığı dahi belli olmayan Yeni Ahit'teki Yuhanna'nın mektuplarından, Yuhanna ismini kullanan bu şahsın 90-

12 “Ne havari Yuhanna ve ne de aziz Pavlus, Efes'te karşılaşmış veya birbirine hitap etmiş ve niyet ile tasarılarından söz etmiştir. Yedi Uyurların (Eshab-ı Kehf) mağrada kaldığı, Bakire Meryem'in uykuya daldığı ve dolayısıyla semaya çıktığı, havari Yuhanna'nın da gömüldüğü bir yer olarak Efes, Pavlus'un ilgisini hiç çekmemiştir. Ayrıca, Pavlus, mektuplarının hiç birinde, havari Yuhanna ve Meryem'in Efes'teki varlığından ya da öneminden asla söz etmemiştir. Oysa İsa tarafından öğrencisi Yuhanna'ya bırakılan Kutsal Ana Meryem'in, Yuhanna ile birlikte 48 yılında Efes'e geldiği ve göğe alındığı ana kadar Efes'te yaşadığı sanılmaktadır.” (Kingsley 1964; 73)

13 “Pavlus, M.S. 60-62 yıllarında mektubunda (1.Timoteos 1: 3) Timoteos'tan Efes'te kalmasını istemiş, Efes'te topluluğun (kilisenin) kurulmasını sağlamıştır. Pavlus'un Efes'i üçüncü seyahati, Tihikos'un teslim olduğu tahmini M.S. 53-57 yıllarına denk gelmektedir. (Efeslilere 6: 21) Tahminlere göre, Yuhanna da Kudüs'ün Romalılar tarafından istilası ve tapınağın yıkılmasından önce M.S. 66 yılında İsrail'i terk etmiş, sonra Efes'e yerleşerek kalan ömrünü burada tamamlamıştır. Şayet o yıllarda Meryem hala yaşıyor ise, (Yuhanna 19: 27) ifadesine dayanarak kutsal bakirenin Efes'e geldiği ve Yuhanna ile kaldığı söylenebilir.” (Garland 2007; 209)

100 yılları arasında Efes'te bulunduğu sonucuna varılmışsa da, bu kişinin havari Yuhanna olduğu ve Meryem ile birlikte Efes'e giderek buraya yerleştiği hakkında hiç bir kanıt bulunmuş değildir. Tutarsız tarih tahminleriyle, Tanrı anası Meryem'in, Efes'te göğe alınması (assumption = semaya yükseliş); kelimenin gerçek anlamıyla zan, faraziye ve öyle sanmadır.

Efes Konsili, bakire doğum üzerine kurulan Meryem'in kusursuzluğu dogmasının¹⁴ karakter portresini kesin olarak tanımlamaktadır. Meryem'in ruhta ve bedende olan bu bakire hali, mütevazı bir hayat sürdüğünün ve saf bir kalbinin olduğunun, bu kusursuzluğuyla ve bu iffetliliğiyle, kendisine dua edenlerin dileğini dilediği her an oğula ve babaya ulaştırabilme ayrıcalığına sahip olduğunun kanıtı haline getirilmiştir. Bakire doğumuyla Tanrısal bir varlık olduğunu kanıtlayan Meryem'in, günahsızlığıyla ve günahattan korunmuş haliyle, ayrıca dua ve oruç yönelişiyle, dileklerinin oğul ve baba tarafından geri çevrilmeyeceğine hükmedilmiştir. Böylece aslen yaratılıştan gelen günahkârlık halinden korunmuş olan, yaşamı boyunca da saflığa ve mütevazılığa dayanan iffetli hayatıyla günahsızlığını devam ettirilmiş olan Meryem; hem asli ve hem de fiili günahsızlığıyla, doğum açısından olduğu kadar ölüm açısından da korunmuş, bu kusursuzluğuyla baba ve oğul ile birlikte aynı özden olduğunu kanıtlamıştır. İsa, bütün insanlar gibi cinsel birleşmenin sonucu olarak ana rahmine düşmediği için, annesine doğum sancısı vermemiş; Meryem dünyanın fiili günahlarından korunduğu ve Adem'in cehennemden kovulmasına neden olan asli günahattan da muaf tutulduğu için, ruhen ve beden saflığı korunmuştur. Günahsızlığın, kusursuzluğun ve saflığın Tanrıya, oğula ve Tanrı anasına özgü olduğunun farkında olan Meryem, bütün insanların yaratılıştan gelen günahkârlığından ve yaşamındaki günahlarından dolayı bütün insanlara karşı daima merhametle doludur. Duaları asla reddetmeyen, günahkârdan yüz çevirmeyen, yardımını hiç kimseden esirgemeyen Meryem, günah çaresizliği ve kurtuluş ümidi arasında kalan bütün insanlar için, bu şefkat ve merhametiyle giderek daha fazla aracılık işlevini üstlenir olmuştur.

Roma katolikliğinin Meryem Ana öğretisinin temeli çok anlaşılır ve gayet kesindir. Şayet her insan doğuştan günahkârsa veya günahkârlık özünde varsa, yaşamı günah doluyorsa veya günahın pençesinden hiç bir an kurtulamıyorsa, doğrudan Tanrıya yönelmesi boşa bir çabadır. Kaldı ki, günahkâr özüyle ve günah fiilleriyle bir kimsenin doğrudan Tanrıya seslenmesi, Tanrının huzuruna

14 “Lutfün kutsiyeti olmaksızın kutsallık olmayacağı gibi, kutsal ruh da günahla işbirliği yapamaz ya da günaha düşmüş birine yakın yakın olamaz. Cinsel ihtirasın arzulandığı ve bedensel birleşmenin işlendiği bir durumda, günahsızlıktan ya da kutsallıktan söz etmek mümkün değildir. Meryem, İsa'ya kutsal ruhtan hamile kalmış, bir adamdan hamile kalmamıştır. Kutsal ruhtan hamile kalınması, daha önce duyulmuş bir olay değildir. Bütün insanlar içinde sadece İsa, kutsal ruh yoluyla ana rahmine düşmüş, Meryem'in hamilelik öncesi de sonrası da kutsal kılınmıştır. İsa'nın dışında bütün insanların günahın (yani cinsel istek ve insani zevk) sonucunda yaratılmış olduğu için, hiç birinin kutsal olamayacağına inanılmıştır.” (Miege 1955; 114)

çıkarmak istemesi, affını dilemesi; aslında, Tanrıya karşı işlenmiş en büyük saygısızlıktır. Şu halde, bir yanı insan olan, yani insanın günahkâr doğasından veya günaha kapılmış çaresizliğinden anlayan ve insana acıyıp merhamet gösteren; diğer yanı ise Tanrı olan, yanısafılığıyla ve günahsızlığıyla Tanrıyla doğrudan görüşme seviyesinde bir insan aracıya (şefaathçiye) ihtiyaç vardır. Ancak bu aracı Tanrı-insanın, her kişinin kendi içinde yönelip ulaşabileceği Tanrı, kutsal ruh ya da İsa'nın olduğuna inanılırken; Tanrıya içte yönelmekten vazgeçilmiş, insan da olsa bu Tanrıyı içte aramak yerine dışta gözle görülen tasvirlerle tapılmıştır. Artık Tanrı, içte ruh değil, dışta görünendi. Gerçi, Tanrının ruhuyla hayat bulunması veya Tanrının kişinin içinde olması inancı da putperestliktir, tasvirleri Tanrı bilip tapılması da putperestliktir. Ancak, birincide Tanrı özde insanda varken, dolayısıyla her insan Tanrı hale gelirken; ikinci de Tanrı, şekildir ve insanın dışındadır. İsa'yı içte aramak ve ruhta tapmak yerine, dışta Meryem'e dua etmeyi ve taparak oğul ile babayla barışmayı esas alan katolik öğretinin, Tanrısal analık ve günahsız hamilelik olmak üzere iki temeli bulunmaktadır. Bakire hamilelikle gerçekleşen bu Meryem Ana yüceltmesi sonucunda Meryem; tüm insanların kurtuluşa eriştilmesinde İsa ile işbirliği yapmakta, kendisine tapan herkesi oğulla ve babayla barıştırmakta, bağışlanmasına aracılık yapmaktadır. Yeni insanlığın ruhani anası ve yaşamın temeli olarak yüceltilen, gönülden bağlanılan Meryem; sonunda oğula ve babaya çıkan bu tapınma yolunda, yüzü berrak ve merhamet dolu resmedilmiş ilk tapılan olmaktadır.

Katolik Meryem öğretisine dayanak olarak öne sürülen Eski Ahit'teki 'seninle kadını onun soyuyla senin soyunu birbirinize düşman edeceğim, onun soyu senin başını ezecek, sen onun topuğuna saldıracaksın' (Yaratılış 3: 15) ifadede öne çıkarılmış, Meryem'in yılan (şeytan) üzerinde zafere ulaştığı ve daima ulaşacağı sonucuna varılmıştır. Cinler, kötülükler ve günah üzerinde zafer kazanmış olması dolayısıyla, kendi çocuklarını şeytana karşı kesin olarak koruyacağı görüşüyle Meryem'e yakarılmıştır. Yine Eski Ahit'teki, 'dinleyin, ey Davut'un torunları, insanların sabrını taşırmamız yetmezmiş gibi şimdi de Tanrım'ın sabrını mı taşıyorsunuz, bundan ötürü Rab'bin kendisi size bir belirti verecek, işte, erden kız hamile kalıp bir erkek çocuk doğuracak ve adını İmmanuel koyacak' (Yeremya 7: 13-14) kehanetine dayanarak, Emmanuel'in İsa ve hamile kalan kızın da Meryem olduğu yargısına kapılmıştır. Meryem'e uyarlanan üçüncü Eski Ahit kehaneti, 'İsrail'i yönetenin yanağına değnek vuracaklar, kurtarıcı Beytlehem'den çıkacak, ama sen ey Beytlehem Efrata, Yahuda boyları arasında önemsiz olduğun halde, İsrail'i benim adıma yönetecek olan senden çıkacak, Onun kökü öncesizliğe zamanın başlangıcına dayanır, bu yüzden onu doğuracak olan kadın doğurana dek RAB İ-

railliler'i düşmanlarına teslim edecek, sonra öbür soydaşları İsraililer'e katılacak, O gelince, halkını RAB'den aldığı güçle Tanrısı RAB'bin görkemli adına yönetecek, halk güvenlik içinde yaşayacak, çünkü bütün dünya onun büyüklüğünü kabul edecek' (Mika 5: 2-3) ifadesine dayanmaktadır. Ancak, 'kadın' ile 'kız' nitelendirmeleriyle bu iki kehanet arasında ciddi bir çelişki vardır. Diğer taraftan, Davud'un soyundan gelen Meryem değil o sırada nişanlısı olan Yusuf'tur; dolayısıyla, İsa ile Davut nesli arasında bedensel soy bağı kurulması da imkansızdır. Eski Ahit'ten Meryem'e uyarlanan dördüncü kehanet, '*Rab dünyada yeni bir şey yarattı, kadın erkeği koruyacak*' (Yeremya 31: 22) ifadesine dayanmaktadır. Ancak, burada da, İsa'nın mesihliği de krallığı da dünyevi saltanatla sınırlı olduğu gibi; Meryem'in kalıcı bakireliği ile dogmatik kehanetin kadın üzerine kurulması arasında tam bir çelişki bulunmaktadır. Ayrıca, Yeni Ahit'in 'Vahiy Kitabında' İsa için birinci ve sonuncu denilmesi ve bütün yaratılışın ilk doğanı diye övülmesi, Meryem'in göğün kraliçesi unvanına sahip bulunmadığını kesin bir şekilde kanıtlamaktadır.

Eski Ahit'teki ifadelere bakılırsa, İsrail'de göğün kraliçesine tapılması, Yeremya Kitabı'nın yazıldığı M.Ö. 650 yıllarına kadar gerilere gitmektedir. Eski Ahit'in Yeremya Kitabı'nda, Yahve, göğün kraliçesine taptıkları için İsrail halkına öfkelenmekte ve ülkeyi istilacıların eline vermekle tehdit etmektedir. Fakat Yahve'nin, Kenan diyarının fırtına-ışık-yağmur Tanrısı Baal, ile, tüm Tanrısal varlıkların üstündeki tek yüceler yücesi El'in yerini almaya yeltendiği sırada, en yüce Tanrının eşi olarak tapılan göğün kraliçesi ve bereket Tanrıçası olduğuna inanılan Aşera (Aşer, Astaroth, Ishtar) ile izdivaç kurduğu tahmin edilmektedir. Zira Eski Ahit'te belirtilmemiş olsa da, Yahve'nin, seçtiği ulusuna ismini veren ve dinsel kavramlarının kelime kökünü oluşturan El ilahının yerine geçmesiyle birlikte, tüm nitelik ile kudretlerini devralıp kendinde topladığı gibi, yüceler yücesinin eşi Aşera'yı kendisine zevce olarak almış olması da muhtemeldir. Kaldı ki, Aşera'nın tapınaklara alınmasının ve tapılmasının (Çıkış 34: 13; Tesniye 7: 5, 12: 3, 16: 21; Hakimler 3: 7, 6: 26, 28, 30; 1. Krallar 14: 15, 23; 2. Krallar 23: 10 vs), insan biçiminde düşünmüş Yahve'nin seviyedaşı ve eşi olması inancı dışında, bir başka dayanağı veya nedeni de yoktur. Ancak, Yahve, İsrail'de Baal'in ve El'in yerine tamamıyla geçtikten sonra, bütün diğer Tanrısal varlıklara tapılmasını yasaklar (Tesniye 4: 3; Hakimler 2: 11, 13; 3: 7, 8: 33 vs), tekTanrı temelindeki ulus dininin kurulmasını sağlar. Eski Ahit'in, mesih beklentisinin dayanağı olan, krallığı da kurtarıcılığı da bu dünyada olduğu gibi; yalnız-savaşçı-cinsiyetsiz-insan biçimindeki Yahvesi de, göğün kraliçelerine kesinlikle karşıdır (Yeremya 7: 18, 44: 17-19, 25 vs), bir başka ilaha tapmayı o ilahın ulusuna girmek olarak görür ve bu nedenle peygamberi Süleyman'a öfkeli (1. Krallar 11: 1-10), Tanrı analarına dua edilmesine veya

ağlayıp yakararak tapılmasına şiddetle tepkilidir. Zira Yahve'nin buyruğu kesindir, “*seni Mısır'dan köle olduğun ülkeden çıkararak Tanrının Yahve Benim, Benden başka Tanrının olmayacak, Tanrının Yahve'nin adını boş yere ağzına almayacaksın, çünkü Yahve adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır, İsraililer'e de ki beni size atalarınız İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı Yahve gönderdi, sonsuza dek adım bu olacak*” (Çıkış 20: 2).

Mısır'ın Ay Tanrıçası Bakire İsis¹⁵ ve Roma'ya Girişi

Tanrısal bir aile kurmamış, asla resmedilmemiş ve eşi ile hiç tanınmamış olan Yahve; her tür kötülüğü kendisinden başka Tanrısal varlıklara tapmakta gördüğü için, İsrailileri kendi yolundan saptıran göğün kraliçesi Aşer'e şiddetle karşı çıkmıştır. Ne var ki, Fenikelilerden Suriyelilere ve Babil'den tüm Kenan diyarına varıncaya kadar geniş bir coğrafya üzerinde bereket ve doğurganlık Tanrıçası olarak tapılan Aşer'in, Mısır mitolojisindeki yansıması İsis'tir. Sevgiyle bağlanılan ve umutla yakarılan göğün kraliçeleri Babillilerde Ishar olurken, Yunanistan'da Afrodit ve Hera, Romalılarda Venüs ve Juna, Mısırlılarda İsis olsa da; Tanrısal işlevleri hep aynı olmuş, üstteki en yüce Tanrıyla veya yüceler yücesiyle doğrudan görüşme ve kendisine tapanlara şefaet etme kudretleriyle donatılmıştır. Ruhaniliğin çok erken dönemlerde geliştiği Mısır'ın, diğerlerine göre en çarpıcı farklı niteliği de; ölünce bedenini terk eden her ruhun İsis'in¹⁶ huzuruna çıktığına, sorgudan geçmesi halinde ışığa dönüştüğüne ve böylece kendisi de Tanrısallaşarak Tanrılarla özdeşleştiğine, güzelliğin diyarına gittiklerine inanılması olmuştur. Mısır mitolojisindeki adı Ast ve Esi olmasına rağmen Yunanlılar tarafından İsis denilen bu göğün kraliçesi; anne şefkatini ve şifa verici kudretini kendinde toplamış, kulplu

- 15 “İnsanların ruhları bu dünyada bedenle ilişkiler içinde ve tutkulara bağımlı olduğu sürece Tanrıyla hiç bir bağlantıdan yararlanamazlar. Ruhlar bağlarından kurtulup yeryüzünün tersine özdeksel olmayan, gözle görülmeyen, tutkular karmaşasının ötesinde arı bir mekana kavuşunca aynı Tanrı onların kralı ve amiri haline gelir. Bu durumda ruhlar Tanrıya bağlanarak, insanların tanımlayamayacağı ve niteleyemeyeceği bir güzelliği doymak nedir bilmeden seyredip içlerine çekerler. Bu güzelliğe sürekli şekilde aşık olan İsis'in güzelliğin peşi sıra gittiği, onunla içtenlikle birleştiği ve bu dünyada üreme olgusuna katılan tüm varlıkları güzelliklere ve iyiliklere boğduğu anlatılır.” (Plutark 2006; 97)
- 16 “Bir çok otorite İsis'in Hermes'in kızı olduğunu belirtiyor. Birileri de İsis'in, Promete'nin kızı olduğunu öne sürüyorlar. Kimileri savlarını Promete'nin bilgeliği ve öngörülüğü bulan olarak bilinmesine, kimileri Hermes'in yazıyı ve müziği bulan olarak kabul edilmesine dayandırıyor. Hermopolis'te, İsis'e, adalet denilmesinin yanı sıra ilk sanat Tanrıçası adı verilmesinin nedeni de budur. Bilgeliliğin İsis'te olduğunu göstermek için böyle denilmiştir. İsis, aslında tıpkı Typhon gibi Yunanca bir sözcüktür. Bu Tanrısal varlığın düşmanı olan Typhon bilgisizliğin ve yanlışlığın dumanıyla körleşmiştir, kutsal söylemi parça parça etmekten ve karartmaktan başka bir şey yapmaz Ama Tanrıça İsis o söylemi derleyip toparlamayı, bütünlüğü içinde düzenli tutmayı ve onu Tanrısallığının kültüne kendilerini adanmış olan acemilere aktarmayı bilir. Doğaüstü iyi varlıklardan erdemleri dolayısıyla Tanrıya dönüştürülen İsis ve Osiris; Herakles ve Dionysus'tan bu yana olduğu gibi hak ederek hem Tanrı hem doğaüstü varlık olmanın onurunu kazandılar çünkü yer üstünde olduğu gibi yer altında da erklerin en yaygınını kullanıyor. Platon onları, Tanrılarla insanlar arasında yer alan araçlar ve hizmetliler olarak gösterir; gökyüzüne insanların yakarmalarını ve dualarını götürdüklerini ve yeryüzüne Tanrılardan bize gelen esinleri ve iyilikleri getirdiklerini söyler. Homer'in de seçkin nitelikli ölümlülerden söz ederken, her defasında, onlar Tanrılara benzer, tarılar gibi davranırlar, Tanrıların düşüncesini paylaşırlar dediğini görüyoruz.” (Plutark 2006; 18)

haç sembolüne benzeyen İsis ipi düğümüyle tanınmıştır. Pek çok tasviri olsa dahi İsis, ya oğlu Horus'u emziren anne olarak ya da bir çift boynuzun arasından doğmakta olan Güneş bulunan akbaba şeklindeki bir şapkayı başına giymiş olarak resmedilmiştir. Mısır mitolojisinde Osiris Güneş'i temsil ederek aklın ışıklarını saçarken, kâinattaki bütün doğurganlığı ve bereketi bakire bir ana olarak kendisinde kişiselleştirmiş olan İsis ise, katledilen kocası Osiris'in bedeninin bütün parçalarını bularak yeniden dirilişini sağlayan bir acı ve şefkat kapısı olarak anılmıştır. Tabiatı temsilen yeşil renkli uzun peleriniyle de resmedilmiş olan İsis¹⁷, aynı zamanda, sular üzerindeki etkisi nedeniyle Ay ile eşanlamlı kılınarak anılmıştır. Gerçi genel olarak bütün paganist algılamalarda¹⁸ Güneş her şeyin babası ve Ay da her şeyin anasıdır, dolayısıyla Mısır mitolojisinde Osiris Güneş'le¹⁹ ve İsis de Ay'la özdeşleştirilmiştir. Ancak Osiris'in²⁰ öldürülmesiyle

- 17 “Typhon Ay aydınlığında avlandığı bir gece Osiris'i bulur, cesedi on dört parçaya bölüp her yana serpiştirir. Bu olup biteni öğrenen İsis, Osiris parçalarını aramaya koyulur. İsis'in bulamadığı tek parça, Osiris'in erkeklik organı olmuş. İsis, yüzünü Osiris'in yüzüne dayayıp onu öperek ağlamış. Yunanlılar da Mısır şenliklerine benzer pek çok tören düzenliyorlar. Ölümünden sonra ruhların gittiği yere kızının inişi Demeter'in derin acılar çekmesine yol açmış. Bu günlerin derin elem günleri denilmiştir.” (Plutark 2006; 86)
- 18 “İsis'in çok sevdiği eşini yitirmesi ve onun onmaz açısını içinde duyumsaması, Tanrıçanın insanlığın acısını ve yasını anlamasına yol açmış, insanlıkla arasında bir duygudaşlık oluşmuştur. Ayrıca, oğlu Horus'u Seth'den saklayarak göğsünde oturup beslemesi ve ona gösterdiği şefkat bu Tanrıçanın annelik gücünün simgesi durumuna gelmesine, bu yönünün Grek-Roma sanatında da sıkça işlenmesine neden olmuştur. İsis, kocasını kaybeden ve onun izini süren Tanrıça olması açısından, kızının kaçırılmasından sonra onun ardından yollara düşen Demeter'e benzetilir. Bunun yanında, Osiris'in parçalanma öyküsü ve yeniden dirilişi Bacchus söylencelerini andırır. Tanrıçanın bereket ve koruyuculuksimgesi oluşu ve bu bağlamda çeşitli güçleri kendinde taşıması, Yunanlıların onu, Demeter'in yanında Aphodite, Rhea, Hestia olarak adlandırmalarına; Trakyalıların Cybele (Kıbele) Tanrıçayla özleştirmesine, Likyalıların onu Leto ve Syrialıların Artemis ya da Asterte olarak görmesine neden olmuştur. Apuleius, İsis'in kendi ağzından onun değişik yönlerde farklı adlarla anılmasını dile getirir: Adım, Tanrısallığım, bütün dünyada değişik biçimlerle, farklı adetlerle ve bir çok isimle donatıldı. Bütün insanlığın içinden çıkan ilk halk olan Phrygialılar bana Tanrıların anası Pessinuntia der; kendi topraklarından fıskıran Atticalılar bana Cecropia Minevra'sı der; her yanı denizlerle çevrili Cypruslular bana Paphyslu Venus adını verir, okçu Creteliler Diana Dictynna der, üç dil konuşan Sicilyalılar yeraltının Proserpina'sı adını verir; Eleusisliler beni çok eski Tanrıçaları olan Ceres diye çağırır; bazıları Juno der bana, kimi Bellona, kimi Hecate, kimi de Rhamnusia. Özellikle Doğuda oturup doğan Güneş'in ilk ışıklarıyla aydınlanan Aethiopiahlılar ve eski bilgeliklerin hepsinde mükemmel olan ve bana kendilerine özgü törenleriyle tapan Aegyptuslular Kraliçe İsis olarak gerçek adıyla hitap ederler.” (Dürüşken 2000; 129)
- 19 “Osiris'in Güneş olduğunu, İsis'in ise Ay'dan hiç bir farkının olmadığını, İsis'in boynuz taşıyan heykellerinin Ay'ın giderek büyüyen imgeleri olduğunu, siyahla tüllenmiş heykellerininse Ay'ın Güneş'i arzulayıp izlerken yitip gitmelerini ve kararmalarını simgelediğini doğruluyor. İsis, kadın ve her üremeye elverişli bir varlık olarak kabul ediliyor. Platon, İsis'i, sütanne ve her şeye sahip olan olarak nitelendirir.” (Plutark 2006; 71)
- 20 “O dönem popüler ve yaygın bir din olan Osiris ve İsis dini, ilk Hıristiyanlık üzerinde büyük etki oluşturdu. Tapınmaları Avrupa'ya da geçmiş olan bu iki büyük Mısır Tanrısı, Hıristiyan topluluğunun geliştiği Roma ve diğer merkezlerde de yüceltildiler. Osiris öldürülür. Onun tabuta konan cesedi Nile atılır ve kısa bir süre sonra İsis Horus adında erkek bir çocuk doğurur. Bu arada tabut Suriye kıyısında yıkanır ve mucizevi şekilde bir ağaç gövdesine gömülür. Osiris diğer kurban edilen Tanrılar gibi 'katledilmiş ve ağaca asılmış olarak' tanımlanabilir. Kısa bir süre sonra bu ağaç Babil'deki bir sarayda bir sütun yapılmak için kesilir ve İsis onu burada bulur. İsis tabutu ağaçtan çıkarır ve onun yasını tutar. Bununla birlikte o, ağaç veya sütunu keten bezile kendi kendine sarar ve Attis'in kutsal ağacı gibionu tapınağa yerleştirir. Bundan sonra İsis, Osiris'in vücudunu Mısır'a geri götürür, burada şeytani güçler onu bularak parçalara ayırırlar, fakat bu parçalar tekrar bir araya toplanır ve ölüden Tanrı doğar. Bununla birlikte kısa bir süre sonra ölünün kralı olarak hükmetmek üzere öteki dünyaya döner. Büyümüş Horus dünyada hüküm sürer, sonradan da bu kişi, büyük Mısır teslisinin üçüncü kişisi olur.” (Weigall 2002; 57)

birlikte gökte ruhunun İsis'e kavuştuğuna ve Ay'da oturduğuna inanılmış, Osiris'in Ay'ın evrelerini temsil ederek her ayın sonunda Ay'ın kaybolduğuna hükmedilmiş, Ay'ın yeniden doğuşunu sağlamak için Osiris ayınlarında domuz kurban²¹ edilmiştir. Yine de İsis tasvirlerinin çoğunda, Güneş, İsis'in başına taktığı şapkanın boynuzları arasından doğmakta; yeri saran uçsuz bucaksız denizlerin de Güneş, Ay ve tüm yıldızların ışığını aldığına ve böylece her tarafı karanlığın sardığına inanıldığı için, İsis uçsuz bucaksız deniz ortasında kaybolan denizcilere yollarını göstermekte ve onları felaketlerden korumaktadır. Yüce ruhların gökte ışık saçan yıldızlar olduğuna inanıldığı ve gök cisimlerini ruhsal veya Tanrısal bilip tapıldığı Mısır mitolojisinde, İsis, göğün kraliçesi namıyla hepsinin üstünü kılınmış, bütün Mısır firavunlarının da kozmik anası²² olarak yüceltilmiştir.

Kutsal bakire olarak tapılan ve Ay'da kendisini gösteren²³ İsis, kollarında resmedilen ana ve oğul tasvirleriyle Osiris ile birlikte anılmış, Mısır'ın hemen her yerinde bulunan dört yüzden fazla türdeki tasvirlerinde tıpkı Rhea ve Demeter ya da bunların yerini almış olan Kibele gibi analığı öne çıkarılmıştır. Kocasının insafsızca parçalanarak öldürülmesi ve oğlu Horus ile resmedilmesi İsis'in, çok farklı halklar arasında sevilmesine ve içtenlikle kendisine tapınılmasına yol açmıştır. İsis'e kutsal bakire ismiyle tapılmış²⁴ olsa da, ilahilerde, göğün kraliçesi, Tanrıların anası yeşil hasadın hanımefendisi, göklerin parlak ışığı, bütündeki tek

-
- 21 “Mısırlılar, senede bir gün, Ay'ın dolunay zamanı bir domuz kurban edip yemelerinin nedeni şudur: Typhon, dolunayda bu hayvanlardan birini izlerken, Osiris'in saklandığı tahta sandık bulmuş ve bunu kırmış. Domuzu kurban ederek, Ay'ın evrelerinin kolaylaştırdığına inanılıyordu. Ay ki, her ay, eksilir, küçülür, kaybolur; sonra ertesi ay başında yeniden doğar ve büyür. Osiris'in ölümü her ayın on yedisine, yani Ay'ın küçülmeye başladığı güne rastlıyordu.” (Plutark 2006; 25)
- 22 “İsis, kadın ve her üremeye elverişli bir varlık olarak kabul ediliyor. Gerçekte her üreme, döleyici cevherin maddesinde bir imgedir ve yaratık, kendisine hayat veren varlığın yansıması olarak meydana gelir. Demek ki, Mısırlıların mitolojilerinde Osiris'in ruhunun ilksiz-sonsuz olduğunu, bedeninin pek çok kez Typhon tarafından parçalanıp saklandığını ve İsis'in her yeri dolaşarak Osiris'i aradığını ve sonunda onu yeniden oluşturmayı başardığını ileri sürmeleri boşuna değildir. Tohum toprağın altında yerini aldığına Osiris'in gömüldüğünü ve tohumlar filizlenmeye başlayınca Tanrının yine ortaya çıkıp yeniden yaşadığını söylüyorlar.” (Plutark 2006; 82)
- 23 “Roma'da İsis'in, Ay ile özdeşleştirilerek bütün canlıların yaşam kaynağı olarak görüldüğü Apuleius'un sözleri aracılığıyla anlaşılmalıdır: Tam uykuya daldığım sırada, birden korkuyla uyandım, dolunay çıkmıştı ve dalgaların arasından yükselirken tuhaf bir ışıltıyla parlıyordu. Gecenin gizemli sessizliği benimle ilgili her şeyi içeriyordu. Bu anın, Tanrıçanın en güçlü olduğu ve öngörüsüyle bütün her şeyi yönettiği an olduğunu anladım ve Tanrısal ışığıyla ve gücüyle sadece yabanıl ve ehlileştirilemez hayvanları değil, cansızları da yaşamla doldurduğunu, hatta göksel cisimlerin, bütün yeryüzünün ve engin denizin bile onun istenci doğrultusunda büyüdüğünü ya da küçüldüğünü sezdim. Kadınsı ışığında yeryüzündeki bütün kentleri aydınlatan sen, nemli sıcaklığınla bütün tohumları besleyen ve Güneş'in dolambaçlı gezintisine göre farklı farklı ışıkları saçan sen, sana yalvarıyorum, ne olur, şu büyük sancıma bir son ver, sönmüş umutlarıma bir ışık ol, uzun süreden beri boğuştuğum bu zavallı yazgımdan çıkar, sıkıntılarımı yatıştır, tehlikelere karşı beni koru.” (Dürüşken 2000; 131)
- 24 “Apuleius'un, İsis'e yakarışında, Roma'da da bu Tanrıçanın, bir çok başka Tanrıçayla özdeşleştirildiği görülür: Ey göğün kraliçesi, ister yeryüzündeki bütün ürünlerin anası ol, ister evrenin başlangıcında erkekle kadını doğurmaya yönelik bir aşkla birleştiren göksel Venüs ol, ister pek çok insanın doğum sancısını kendine özgü tedavilerinde hafifletip dindiren Phoebus'un kızkardeşi ol, hangi adla anılırsan anıl, hangi tarzda tapınılırsan tapıl, hangi biçimde olursan ol, benim şu çok büyük sancıma bir son ver.” (Dürüşken 2000; 130)

ve tekdeki bütün, denize vuran Ay ışığı, yeraltındaki yaşamevinin anası vs gibi sıfatlarla anılmıştır. Gökte Güneş'in ışığını bütün görkemiyle giyinen parlak bir ışık olurken ve Ay ile özdeşleşerek denizlere hükmederken, evrensel ana namıyla yerde tohuma can veren tek hayat kaynağı olarak tapılan İsis²⁵; ışık veren ve mevsimleri düzenleyen Khu'un, yerin kudretli Tanrıçası User'tin, yerin altındaki güçlerin hükmedicisi Thenet'in, nehirlerin ve tüm akarsuların gücü Sati'nin, toprağı saran ve sularıyla bereketi getiren Anqet'in, yaşamı sunan Ankhet'in, bereketli toprakların Tanrıçası Sekhet'in, hasat Tanrıçası Tenenet'in vs., olmak üzere bütün Tanrıçaların kudretlerini kendisinde toplamış, onları eleyerek sadece kendisine tapılmasını sağlamıştır. Böylece Helenistik çağda, koruyuculuk ve doğurganlık nitelikleriyle Yunan ve Roma dünyasında İsis, en önemli gizemli tapınmalardan biri haline gelmiştir. Romalıların kendilerine has tarihlerinden gelen ve mitolojik söylencelerle de zenginleştirilen bakire Tanrıçaları Vesta; iffet ve namusun simgesi olmuş, tapınaklarda kalıcı bir ateşle sembolize edilerek şart koşulan münzevi hayat tarzı içinde tapılmıştır. Bakirelik ve bakire doğumla gelen Tanrı analarıyla giderek daha fazla rağbet bulmuş, her Tanrıça figürüyle kutsallığın temel şartı veya kanıtı olarak görülmüştür. Meryem Ana tapınmasının ilk örneği olan Bakire İsis figürü²⁶, M.Ö. 1. yüzyılda Yunanistan'a ve çok kısa bir süre sonra

25 "İsis'in tapınması, M.Ö. ilk yüzyılda Roma'ya tanıtılmış ve yaklaşık M.Ö. 80 yılında Sulla şehrinde, İsis topluluğu bulunmuştur. Yine yakın bir zamanda Onun Pompei, Benevento ve Lake Garda ve daha pek çok yerde tapınağı vardı. Vespasian zamanından sonra O'nun kulları Avrupa'nın her yerine yayılmışlardı ki, ilk Hristiyan yazarlarından birinin ifade ettiği gibi bazı yerler İsis'in çılgnlarıyla dolu idi ve hatta İsis'in Londra'nın Soutwark bölgesinde bile tapınağı vardı. Romada O'na düzenlendiği kaydedilen festival, 394 yılında düzenlenmiştir, bununla birlikte O'nun bağluları Hristiyanlığa karşı kendi putperest inançlarını devam ettiren son topluluk olarak V.yüzyıla kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. İsis'in kendini bağlularına yüceltiren iki özelliği vardır. Bunlardan birincisi ölü Osiris için ağlayan acıların kadını ve ikincisi de küçük oğlu Horus'a bakan kutsal ana olmasıdır. Kuruluşta, Eleusian ayinlerindeki ana özellik olan Persephone için yas tutan büyük ana Tanrıça Demeter ile tanımlıdır. Yine Romada her yıl ölü oğlu Attis için yas tutuşu anılan ve türbesi Vatikan eteklerinde şimdi sadece Tanrının anası ayinlerinin yapıldığı merkez olan St.Peter kilisesinin inşa edilmiş olduğu yerde bulunan ana Tanrıça Cybele Mater Dolorosa ile çok yakından ilgiliydi. İsis kollarında kutsal oğlunu taşır şekilde onbinlerce heykelcik ve resim ile temsil edilmiştir. Hristiyanlığın zaferinden sonra bu resimler ve şekiller kırılmadan süreklilik içinde Meryem Ana ve Çocuğuna dönüşmüşlerdir. Gerçekte bu gün hiç bir arkeoloğ bunların ne o ne de diğerini temsil ettiğini söyleyemez." (Weigall 2002; 60)

26 "Mısır mitolojisinde gizemler vardır = Hristiyanlıkta ise mucizeler vardır ; söylenceler ve mitsel betimlemeler vardır = meseller vardır ; ayinlerde dirilişin kitabı okunur = ayinlerde vahiy kitabı okunur ; İu ya da İu-em-hetep söylevleri vardır = İsa'nın söylevleri vardır ; Atum-Ra namıyla göğün babasıdır = ezeli göksel baba ; Ra kutsal ruhtur = Tanrı kutsal ruhtur ; Ra, beyaz güvercin (kuş) olarak kutsal ruh ve İu'nun babasıdır = Tanrı, İsa'nın babası, beyaz güvercin (kuş) olarak kutsal ruh ; İu ya da Horus, Tanrının oğlu olarak kendisini tanıtmıştır = İsa da kendisini Tanrının oğlu olarak tanıtmıştır ; Atum ya da Osiris, baba, Horus (ya da İu) oğul, ve Ra kutsal ruh = Baba, oğul ve kutsal ruh üçlü birliği ; İu-Su ya da İusa, İusa ya da İusu ile büyüklüğü anlaşılan İusaas'ın oğul = İsa ; Horus ya da Heru (bir çocuk olarak efendi) = efendi ismindeki çocuk İsa (İncillerde bebek) ; İsis, İu'nun bakire annesi = Meryem İsa'nın bakire annesi ; Bakirenin çocuğu olarak Horus birinci, baba Ra'nın işlerini yürüten oğul olarak ikincidir = bakirenin çocuğu olarak İsa, Tanrının oğlu olarak mesih ; önce kurucu olarak Horus sonra babanın tamamlayıcısı = kurucu olarak İsa, baba için tamamlayıcı olarak mesih ; çocuk Horus'un, iki kızkardeş olan İsis ve Nephthys isminde iki annesi vardır = İsa'nın da Meryem ve Elizabet isminde iki kızkardeş olan iki annesi vardır ; Meri ya da Nut göğün anasıdır = Meryem göğün annesidir ; büyük ana yedi oğluyla kovulmuştur = Mary Magdalena yedi cinle kovulmuştur ; doğum yeri olarak ahır seçilmiş kundağı ahırda sarılmıştır = bebek İsa ahırda doğmuş ve ilk beşiği de ahırda kurulmuştur ; Seb yerin babasıdır, bakire İsis ile birleşmektedir = Yusuf yerin babasıdır, bakire Meryem'in meşru kocasıdır, İsa doğduktan sonra birleştiği yazılıdır ; Seb, çocuk Horus'u büyütüp yetiştirmiş babasıdır = Yusuf, çocuk İsa'yı besleyip yetiştirmiş babasıdır ; Seb, İsis ve Horus kutsal

da Roma'ya giriş yapmış, siyasi nedenlerle ciddi engellerle karşılaşmış olsa da, Hıristiyanlığın pagan dinlerinin yerine geçerek İsa'ya ve Meryem'e tapılmanın mutlak olarak sağlandığı M.S. 5.yüzyıla kadar gizli bir şekilde ve giderek azalan

ülüdür = Yusuf, Meryem ve İsa kutsal aile üçlüsüdür ; Seb, mumyalanmış ölünün bekçisidir = Arimatyalı Yusuf da İsa'nın cesedinin koruyucusudur ; Sut ile Horus zıt taraflardır = şeytan ile İsa zıt taraflardır ; Horus ekin sahalарının ekincisi, Sut ise yok edicisidir = İsa iyi tohumun ekincisidir, şeytan ise delicelerin ekicisidir ; Sut ile Horus çölde çarpışmaktadır = şeytan ile İsa insanın olmadığı sahalarda çarpışmaktadır ; Sut ile Horus Ben-Ben ya da piramit tepesinde çarpışmaktadır = şeytan ile İsa da kulede çarpışmaktadır ; Sut ile Horus dağda çarpışmaktadır = şeytan ile İsa dağda çarpışmaktadır ; Set, Horus'un iyi olarak ne yaptıysa bozup çözmektedir = şeytan geceleyn kötüleri seçmektedir (deliceleri ekmektedir) ; genç bir Güneş ilahı olarak Horus'u kollarından tutmuştur = Simeon, çocuk İsa'yı kollarından tutmaktadır ; Anna ya da Annit (Hathor unvanıyla) Taht-S'menle birlikte peygamberlik yapmaktadır = Anna, Simeon'la birlikte kadın peygamber olarak vaaz vermektedir ; Mısır dilinde Petar ya da Petra, Horus'a vahyetmektedir = Peter, İsa'ya sır vermektedir ; Annu'lu Horus = Bethany'li İsa ; Asar ya da Osiris = Lazarus ; Martae iki kızkardeş = iki kızkardeş Mary ve Martha ; Horus'a bağlanmış Osiris = İsa'ya inanmış Lazarus ; Osiris'in cenaze töreninde cesedine kokular sürüldü = evi kokular alınca İsa'nın yağlanması ; Osiris, çok çabuk bir şekilde defnedilmeyi dua eder = İsa, ölümünün tez olması için yalvarır ; Osiris, Hathor-Meri'nin saçları sürülerek cenaze törenine hazırlanmaktadır = İsa da, kendi cenaze törenine Meryem'in saçlarını ayaklarına sürerek hazırlanmaktadır ; Osiris, Annu'daki bir mezarda yatmaktadır = Lazarus, Bethany'deki bir mezarda yatmaktadır ; Osiris, Annu'daki mezarında dirilmiştir = Lazarus, Bethany'deki mezarından dirilmiştir ; mumyalanmış Osiris cesedi Horus tarafından diriltir = mumyalanmış Lazarus cesedi İsa tarafından diriltir ; büyük olan yıkayandır = İsa havarilerin ayaklarını yıkamıştır ; bir yıldız bebek Horus'un doğumunu önceden ilan etmektedir = Doğudaki bir yıldız, İsa'nın doğduğu yeri bildirmektedir ; yedi kadın Horus'a bakmaktadır = yedi kadın İsa'ya bakmaktadır ; Anup, Hoorus'un öncüsü haline gelir = Yuhanna, mesih İsa'nın selefi olmaktadır ; Aan, Horus'a saygıyla selam vermektedir = Yuhanna, İsa'ya saygıyla selam verir ; Aan, kutsal yazıcının ismidir = Yuhanna, kutsal yazıcıdır ; Hermes, yazıcıdır = Hermas da yazıcıdır ; Mati, not tutan bir öğrencidir = Matthew, katiptir ; Taht, Shu ve siyah Sut = üç kral ya da Magi ; Persea havuzunda veya çınar ağacında kutsal içeceği veren olarak Nut = suyu veren olarak kadın ; ekmek diyarı olan Annu'da doğan Horus = ekmek ev olarak anılan Bethleem'de doğan İsa ; Tanrıça Tait tarafından elbise giydirilen Horus = bir kadın bebek İsa'yı kundağa sarılmaktadır ; Annu'da tapınanlar tarafından çocuğa sunularda bulunulur = Magi tapınanları bebek İsa'ya sunuda bulunur ; çocuk Horus, Ra'nın başı (Güneş ışığı) ile yüceltilmektedir = çocuk İsa başını çevreleyen Güneş ışınlarıyla şanlıdırılmaktadır ; Horus'un doğum yerinde boğa vardır = İsa'nın doğum yerinde öküz vardır ; Horus'un doğduğu yerde eşek vardır = İsa'nın doğduğu yerde eşek vardır ; Horus, başşlayıcı ve cana yakın bir çocuktur = İsa, lütf ve merhamet sahibi bir çocuktur ; Horus, beş kardeşten biridir = İsa'nın da beş kardeşi vardır ; Horus'a Sut ihanet etmiştir = İsa'ya da Judas (Yahuda) ihanet etmiştir ; Horus'un iki kızkardeşi vardır = İsa'nın da iki kızkardeşi vardır ; Horus kırsalın çocuğudur kentine gencidir = İsa da kırsalın çocuğudur ve kentine de gencidir ; Horus, Anup tarafından suyla vaftiz edilmiştir = İsa ise Yahya tarafından suyla vaftiz olmuştur ; Horus, alev tankında vaftiz edecektir = İsa da ateşle vaftiz edecektir ; Horus bu vaftizle baba Tanrının sevgili oğlu haline gelmiştir = İsa da vaftizle baba Tanrının biricik sevgili oğlu ilan edilir ; Horus, elindeki yelpazeyle aile reisidir = İsa da elindeki yelpazeyle gelmektedir ; Horus sürüsü için canını veren iyi bir çocuktur = İsa da kuzuları için canını veren iyi bir çobandır ; Horus'un dağda dört takipçisi vardır = dağda İsa'nın da dört havarisi vardır ; Horus, dağda yedi büyük ruhla birlikte = İsa da dağda yedi büyük ruhlardır ; Herrut, beşikteki bebekleri kılıçtan geçirmiştir = Herod da bebek katilidir ; Horus, balık simgesiyle tanınır = İsa da balık (Ichthus) ismiyle tanınır ; Horus balıkçıdır = İsa da balıkçıdır ; Horus'la birlikte olan dört balıkçı krallığın kurucusudur = İsa'yla birlikte olan dört balıkçı krallık kurucusudur ; Sebek, balıkçıların babasıdır = Zebedee, balıkçıların babasıdır ; balıkçı iki kardeş Kabhsenuf ile Hapi'dir = balıkçı iki kardeş Simon ve Andrew'dir ; diğer iki balıkçı kardeş Amsta ile Tuamutef'tir = diğer iki balıkçı kardeş James ve Yuhanna'dır ; sahildeki Horus'la sandaldaki yedi balıkçı konuşur = sahildeki İsa'yla da sandaldaki yedi balıkçı konuşur ; denize açılan balıkçıların ağı bir anda balık dolar = denize açılan balıkçıların ağları bir anda mucizevi bir şekilde balık dolar ; Horus, babasının kuzusudur = İsa da babasının kuzusudur ; Horus, aslan olarak nitelendirilmektedir = İsa da aslan olarak nitelendirilir ; Horus (Iu) siyahı bir çocuktur = İsa da küçük siyah bir bebektir ; Ahi olarak Horus, elindeki tahıl sapıyla vurmaktadır = İsa da elindeki kısa kınapla vurmaktadır ; Horus'un simgesi çarımhtaki (ya da Tat'taki) ölüm anıdır = İsa'nın simgesi de çarımhtaki ölüm anıdır ; Horus otuz yaşında vaftiz olmuştur = İsa da otuz yaşında vaftiz olmuştur ; İsa olarak Horus, kelimelerle kötü ruhları kovmakta ve bedenden çıkartmaktadır = İsa da, sözle, cinleri bedenden çıkartmakta ve kovmaktadır ; Horus, her kutsal mekanda babasına çıkmaktadır = İsa da her yerde babasıyla doğrudan konuşmaktadır ; Horus ağlar = İsa da dua ederken ağlamıştır ; Horus, yargılayıcılarının önünde hep susmaktadır = İsa da kendisini suçlayanların önünde hep susmuştur ; Horus, İsis'e çok kötü davranmaktadır = İsa da annesine çok kötü davranmaktadır vs.>" (Massey 1907 ; 908-916)

bir etkiyle devam etmiştir. Mısır dinlerinin Roma'da resmen yasaklanıncaya kadar geçen süre boyunca, İsis, Kibele'nin yerini almaya aday tek Tanrıça olarak, diğer Tanrıçalarla da özdeşleştirilmiştir. İsis ve Osiris'e, giderek zenginleştirilen figür ve söylencelerinin de tesiriyle, doğurganlığın ve bereketin sembolü olarak her yıl düzenli olarak tapılmıştır. Roma İmparatorluğunda özellikle de Efes bölgesinde Tanrıçaların (İsis, Artemis vs.), çok tesirli olması ve tapınakların olması; tıpkı İsa gibi Meryem'in de tarihsel ve gerçek bir kişi mi, yoksa, mitoloji ve felsefeyle beslenmiş mitos bir şahsiyet mi olduğu asla kesinlik kazanmadığı günümüzde; Meryem'in Kudüs'ten kalkıp Tanrıçalar diyarı Efes'e giderek burada göğe çıkması kadar, Meryem'in göğün kraliçeliğinin ve Tanrı analığının yani Tanrı ailesi üyeliğinin kesinleştiği kararların yine Efes'te alınması, araştırmacılara oldukça kuşkulu gözükmektedir. Zira, Meryem tek başına, tapınakları Efes'te yükselmiş bu Tanrıçaların yerini almış, ahlakilik ve ruhanilik içeriği kazandırdığı Tanrıçaların nitelik ile kudretlerini kendine ait kılarak devam ettirmiş, İsa'ya ve Baba'ya ulaşan ilk dua ve ilk şefkat kapısı olmuş, aracılık ve kurtarıcılık işleviyle Tanrıçalara tapınmaya bir son vermiştir.

İkinci İsis Meryem'in Kutsal Tanrı Ailesi

İsis'in yerini alan Meryem'in kutsal Tanrı ailesinde, Osiris²⁷ de İsa olmuştur. Mitolojilerde kendisi gerçekten yaşamamış fakat isimleri anılarak tapılmış hiç bir Tanrı anası yoktur ki bakire iken hamile kalmasın ve bu bakire doğumuyla yüceltilmesin. Her canlının Tanrısal ruhla hayat bulduğuna inanıldığı felsefi görüş aşamasındaki paganist (putperest) tapınmada, Tanrı anası olmanın temel koşulu

27 "Herodotus, Osiris'in bu ölüm ve yeniden dirilme festivalinin her yıl kutlandığını belirterek, insanların ölü Tanrı için yas tuttuğunu ve akşamları evlerini dışardan aydınlatarak bütün gece ateş yaktıklarını söyler. Yine Plutarch yıllık Osiris festivalini kaydeder ve kendisinininkullandığı İskenderiye takvimine göre Mısır'ın Hathor (Hasor) ayının on yedinci gününü vererek ki bu 13 Kasım gününe karşılık gelir, festivalin dört gün sürdüğünü söyler. Şimdi biz eski Mısır kayıtlarından yaklaşık 21 Ekim'de başlayan yılın ilk ayının on sekizinci günü bu lambalar yakıldığında bütün ölülerin şerefine şölen verildiğini biliyoruz. Bu şölen ilk olarak takvimin ayarlanmasına olanak veren 8 kasım civarlarına denk gelecektir. Osiris'in festivali, antik çağlarda genel olarak ölünün anısına kutlanan lamba şölenleriyle tanımlandığı şekilde Kasım ayının başında kutlanırdı. Bununla birlikte Hıristiyanların ölülerin şerefine düzenledikleri Bütün Ruhlar Şöleni aynı şekilde Kasım ayının başına denk gelir ve pek çok ülkede bu vesileyle lambalar ve kandiller bütün gece yakılır. Bu festival ilk olarak 988 yılında kilise tanınmıştır. Frazer, bu tanımayla ruhban sınıfının bastıramadığı bu çok eski ve yaygın putperest geleneği usulüne uydurmuş olduğunu ve bu adetin Mısır festivaliyle aynı olduğu hüsusunda çok az bir şüphenin bulunduğunu belirtmiştir. Kutlama, reformlar sırasında Anglikan Kilisesi tarafından durduruldu. Kilise tarafından ilk olarak 835 yılında tanınmış olan Bütün Ruhlar Gününden bir gün önceki Bütün Azizler Günü, asıl itibarıyla şüphesiz bir şekilde Mısır festivaliyle aynıdır. Bu hâlâ kilise takvimindeki festival olarak yerini korumaktadır. Hıristiyan Papa Firmicus Maternus, Osiris'in kullarının belirli günlerde kendi ölü Tanrılarına nasıl yas tuttıklarını ve onun ölümler krallığındaki bütün kullarını 'onu bulduk' sevinç sözcükleriyle nasıl andıklarını anlatmaktadır. Aynı yazar, Tanrının gömülmesinin anısına yapılan törenlerdeki adetin, Osiris'in bir görüntüsünü yapma ve O'nu Tanrı Attis'in olayında olduğu gibi, bu amaçla kesilmiş bir çam ağacı içine yerleştirme ve yine aynı şekilde 'Tanrı katledildi ve ağaca asıldı' şeklinde olduğunu belirtir. Osiris'in ölüm ve yeniden doğuş hikayesi, ilk Hıristiyanların rabbimizin ölümü ve yeniden dirilmesi hususundaki düşüncelerini etkilemiş olabilir. İsis efsanesinin, Meryem'in göğe yükselmesi üzerinde doğrudan etkiye sahip olduğu hususunda şüphe olmayabilir." (Weigall 2002 ; 59)

da, bakire iken Tanrısal ruhtan hamile kalmak ve bir Tanrı-insanı (Dionysus, Mithras vs.) doğurmaktır. İsis ile Horus örneğinde²⁸ ve Meryem ile İsa uyarlamasında olduğu gibi, Tanrıların analığında, iki insan bedeninin birleşmesiyle değil de doğrudan Tanrısal ruhun bedenleşmesiyle hamile kalındığı için; bakire hamilelik kutsal kılınmış, doğuran kıza kutsal bakire denilmiş ve kendisine tapılmıştır. Hangi mitolojide olursa olsun ve hangi ülkede kutsal kılınarak tapılırsa tapılsın, bütün Tanrı anaları, bakire iken hamile kalmış ve kız iken de doğurmuşlardır. Bu nedenle, Tanrı anası olmanın temel şartı olan bakire iken Tanrıdan (ya da Tanrısal ruhtan) hamile kalmak ve kız iken bir oğul doğurmak, insan Tanrılara tapma üzerinde odaklaşan paganist imanın putperest batıl inançların da vazgeçilmez ruhani içeriği haline gelmiştir. Birkaç cümleyle dahi olsa Eski Ahit'e de sirayet etmiş olan bu putperest imanla kendisini sınırlamış görünen İnciller, mucize adı altında müstesna bir olaymışçasına aktardıkları Meryem'in kutsal ruhtan bakire hamileliği öğretisiyle, mazinin bu temel çokTanrıci inancını günümüze kadar taşımışlardır. Ruhanilik içeriğiyle olduğu kadar Tanrı ailesi dogmasıyla Mısır mitolojisinin, İncillere örnek oluşturduğu, Tanrının doğum ve ölüm festivallerinin günüyle tarzıyla Hıristiyanlığa geçtiği kuşkusuzdur. Zira Mısır mitolojisi, tüm alt ilahları Tanrı ailesi çatısında bir araya getirerek, diğer mitolijilerde farklı isimler altında yinelenen Tanrı-bakire ana-Tanrının oğlu²⁹ aktörlerinden oluşan bu paganist içeriğe yeni bir yorum getirmiştir. Mısır'da, yaklaşık M.Ö. 7. yüzyıllarda veya daha da öncesinde, Güneş'e tapanlar, ruhu, yüce Tanrının veya yüceler yücesi Ra'nın fiziksel sahaya düzen getirmek veya olaylara müdahale etmek

28 "Osiris dini insanoğlu-Tanrıoğlu İsa'nın ortaya çıkmasından önce gözden kaybolduğunda, Mısırlılar, Hıristiyanlığı benimsemişler, eski toplumun ahlaki içeriğini Hıristiyanlıkta bulmuşlar, bu yeni dini öncekiyle tam olarak aynı olduğunu anlamışlar, ölümden diriliş ve ölümsüzlük gibi vaatlerine çok aşına olmuşlar, hiç bir zorlukla karşılaşmaksızın Osiris'ten İsa'ya geçen derin bir bağlılık hissine kapılmışlardır. Üstelik İsis ve oğlu Horus kesin olarak bakire Meryem ve oğlu İsa ile özdeşleştirilmiş; Yunanca'da Theotokos ile ifade edilen Tanrı anasını, İsis'in çok eski ismi ve yaygın kullanılan ünvanı olarak Neter Mut olaral çevirmişlerdir. Horus yalnızca Mısırlılar tarafından kabul edilen güneş-Tanrı değil, kurtarıcı bir Tanrıydı; annesi İsis ise Tanrı anası, kusursuz bakire, göğün kraliçesi, denizin yıldızı, sabah yıldızı vs., gibi unvanlarla anılırdı. İsa'nın mucizevi bir şekilde bakire anılan doğumu ile, bakire İsis'in Horus'u doğurması arasında da bir benzerlik bulunmaktadır. Mısırlı Tanrıça İsis, yüce bakire (hwnt) olarak anılmakta; İsis'in Tanrı anası olarak İsa'nın bakire anası Meryem ile aynı nitelikleri paylaşmaktadır. Horus'un ve İsa'nın anasının arasındaki bu tipatip aynı olan benzerlikler; her ikisinin de benzeri unvanlarla anılır olması, sağlığı ve kusursuzluğu kendilerine ait kılmasıdır. Ayrıca çocuk Horus ile bebek İsa arasında pek çok çarpıcı benzerlikler bulunmaktadır; her ikisi de kutsal anneden 25 Aralık günü doğmuştur, bakire hamilelik Tanrısallığın delilidir, yine her ikisi de Tanrıya baba diye hitap etmektedir. İsis'in ve oğlu Horus'un Meryem ile İsa'ya uyarlanmasının en dikkat çekici örneği ise, İsis ve Horus'un anne ve çocuğu olarak adlandırılan sayısız tasvirlerinin bakire Meryem ve bebeği İsa olarak ikonlarda kendisini göstermiş olmasıdır. Hıristiyan ikonografinin kendini Mısır tasvirlerinden oluşturduğu, sadece uzman birkaç kişi tarafından değil, bu konu hakkında biraz bilgisi olan herkes tarafından tespit edilebilir olan bir gerçektir. İsis'in isimleri arasında yer alan Mari ya da Meri, kısaca çok sevilen, sevgili, bağlanılan anlamına gelir." (Murdock 2009; 120)

29 "Beşinci asrın ortalarından itibaren Meryem yüceltmesi ve tapınması, kurumsal olarak doruklara çıkmış; Meryem için tutulan oruçlarla, Meryem adına yazılan muhteşem ilahilerle, çocuk İsa'nın da rol aldığı şefkatli ana tasvirleriyle Avrupa'nın neredeyse tüm kiliseleri ibadetlerinde Meryem'e odaklaşmış ve hizmetlerini

gayesiyle kullandığı bir araç olarak düşünmüşler, Osiris ile de Güneş'in insan biçiminde yere indiğini öne sürmüşlerdir. Mısır mitolojisinde Güneş Tanrısı erkek Osiris olunca, Ay Tanrısını da yeryüzündeki bedenleşmiş hali bakire ana İsis olmuştur. Ay Tanrısı yere indiği andan itibaren İsis adıyla tapılmış, kötü ruhların kuklası olanlar tarafından katledilerek bedeninin parçalara ayrılmasıyla birlikte ıstırap içindeki Tanrının oğlu olarak bütün Mısır'da nam salmıştır. Mısır mitolojisinde İsis, başlangıçta doğurganlığın ve bereketin Tanrıçası olarak tanınmış, heyecanlı tapınmaların sağladığı bağlılıkla birlikte, ölüm muhafızı ve şifacı gibi üstün kudretlerinin yanısıra oğul ile barıştıran Ra'ya ulaştıran güçlü büyüsel yeteneklerinin olduğu duygusuna kapılmıştır. Mitolojik olarak Ay ile özdeşleştirilerek ay Tanrısının yerdeki hali olarak tasvir edilmiş olsa da, İsis, sahip olduğu onlarca Tanrısal kudrete rağmen, ölümlü bir bakiredir, göğün kraliçesidir. İsis-Horus tasvirleri³⁰, Meryem-İsa ikonlarına dönüşmüştür.

Meryem adamışlardır. Ancak, Meryem Ana tapınması, neredeyse bütün içeriği ve etkili hikayesiyle tarih öncesi dönemden itibaren zaten başlamış ve kısa bir sürede her sahaya yayılmış, geçmişin kurumsallaşmış Tanrı anası tapınmasının bir tür devamı niteliğini taşımaktadır. Bu nedenle, özel olarak Meryem Ana tapınmasını özgün ve ilk tarzmişçesine incelemenin, hiç önemi veya gerçekçi yanı bulunmamaktadır. Bu konuyu, şimdi tüm ayrıntısıyla irdelememize izin verin. Meryem'in tarihsel-gerçek bir şahsiyet olduğunda yoğun bir ısrar vardır, ne var ki, Meryem'i kimse görmüş değildir, ortaya çıktığı ve yaşadığı yer hakkında hiç bir bilgiye ulaşılmış da değildir. Sonuç olarak, Meryem ve oğlu İsa hakkında yapılmış bulunan bütün bu tasvirler, eski dinlere ait heykel ile resimlerin tekrarıdır ve güzel sanatlarının birebir kopyasından ibarettir. Kiliseleri süsleyen Meryem ile İsa resimlerini biraz dikkatle incelediğimizde ve Mısır mitolojisiyle kıyasladığımızda, İsis ile oğlu Horus'un Meryem ile bebeği İsa'nın ikonları için ilk model oluşturduklarını hemen fark ederiz. Neredeyse tüm Meryem-İsa ikon ve heykelleri, İsis dininde büyük bir maharetle işlenmiş ve yaratılmıştır. Literatür araştırmasında genel bir kural olarak, özgün ile kopyaları arasında biçim ve içerik yönüyle farklılıklarının ortaya konması, İsis tapınması örnek alınarak Meryem tapınmasının güçlendirilmesi maksadı dikkate alındığında, öyle çok büyük bir önem taşımamaktadır. Burada karşılaşılan fiili sorun, bilimsel tanımlamada bir kesinliği içermemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu benzetme benimsenmiş açıklama tarzının bir parçası haline geldiğinde, oğluyla Meryem'i konu edinmiş ikonografisinin Horus'la resmedilen İsis'in modellerinden ayrı olarak düşünülemediği sonucuna varmak çok kolay olur. Böylece bu iddia karşısında öne sürülmüş Hıristiyan savları, tamamıyla saçma öngörüler haline dönüşür. Roma'ya özgü yer altı mezar fresklerinin, annesinin bağrındaki bebek İsa'nın önünde diz çöken Magi'nin (Matta 2:11) biati ne anlama gelir diye ayrıca düşünmek gerekir. Matta İncilinde sözü edilen bu motif, ilk Hıristiyan sanatında aşırı derecede popüler olmuştur." (Peltoka 2003; 85)

- 30 "Osiris, Typhon (şeytan) tarafından kılıçtan geçirilmiş olmasına rağmen, ölümden dirilmiş ve ölümün hâkimi olarak anılmıştır. İyiliklerin sonsuz yaşama ödüllendirildiği ve kötülüklerinde günahlar olarak yok edildiği yargılanma bölümünün başkanı yine Osiris'tir. Ölüler Kitabı, Osirian kutsal kitaptır. İsa'nın daha henüz bebekken İken Herod'un öfkesi nedeniyle Mısır'a kaçtığı gibi; Horus da, Typhon'un hışmına uğramamak gayesiyle henüz kundağında sarılıyken Mısır'dan kaçıp çıkmak zorunda kalmıştır. Typhon'un hakkından gelip hezime uğratarak Horus, babasının acısını çıkarmıştı. Horus, Mısır sülalesindeki ilahların en sonucusudur. Horus adına düzenlenmiş yortuların ve çeşitli şenliklerin bir benzeri de İsa'nın şerefini yüceltmek ve Tanrılığını da övmek maksadıyla gelenekleştirilmiştir. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından asırlar önce Hindistan ve Mısır'da üçlü birlik öğretisi (baba-oğul ve kutsal ruhtan oluşan teslis imanı) revaçtaydı. Brahma, Vishnu ve Sivâdan meydana gelen üçlü Tanrı imanı, Hindistanda teslis öğretisinin benimsenmesini sağlamışken; Mısır'da da, Osiris-İsis-Horus'tan ibaret olan Tanrı ailesi dininin temelini oluşturmaktadır. Hıristiyanlığın üçlü birlik öğretisi, üç Tanrının bir ve aynı olduğu gibi saçmalıklarla doldurulmuş olmasına karşın; içeriksel olarak, Mısır'a özgü sayılan teslis imanına dayanmaktaydı. Samuel Sharp, 'Mısır Mitolojisi' isimli kapsamlı araştırmasında, şunları söylemektedir: 'Hıristiyan çağından sekiz asır öncesinde, Sevechus'un saltanatının ilk yıllarında, üçlü birlik kapsamındaki teslis öğretisinin varlığını gösteren, üç Tanrının bir ve aynı olduğu imanının Mısır dinini biçimlendirdiğine, British Museum'aki hiyeroglifsel kitabelerde bolca rastlamak olasıdır. Dr.Draper demektedir ki: 'Otuzlu asırlarda Mısırlılar, birde üç olan Tanrı imanına çok aşinaydılar. Bu dönemlerde, üçlü Tanrıya bir kente rastlamak mümkün değildi. O sıralar çok revaçta olan Amum-Maut-Khonso üçlü birlik ilahları gitmiş; yerlerini Osiris-İsis-Horus almıştır.'" (Remsberg 2007; 291)

İsis ve Horus tapınması ile Meryem ve İsa tapınması arasında, içerik ve hikaye yönünden olduğu kadar biçim ve tasvir itibarıyla da tam bir uyum ve benzerlik vardır. İsis ve Horus, Meryem ve İsa'ya kopyalanmıştır. Osiris ile de ortak kılınmış bu yerin idareciliği kudreti dolayısıyla, betimlemelerin pek çoğunda, Tanrı tahtı boş olarak resmedilmiştir. İsis tasvirlerinin büyük bir çoğunluğu, bağrında tuttuğu bebeği Horus'u emzirirken veya ona şefkatle bakarken resmedilerek; doğurganlık ve bereket Tanrıçası İsis'in özellikle üretkenlik fonksiyonu öne çıkartılmıştır. Ana ve oğlu resmeden bu betimlemelerin tesiriyle, Mısır'ın bazı bölgelerinde İsis'e çocuk doğurtan Tanrıça işleviyle tapılmıştır. Doğurganlık Tanrıçası olarak İsis, insanlara hayat veren gücün sembolü haline gelerek; bu dünyada yaşamı sunduğu gibi öldükten sonra da kendisine tapanlara hayat veren ve ölüm üzerinde belirleyici olan bazı koruyucu ve savunucu işlevleri de üstlenmiştir. İsis'in pek çok işlevi olsa da, en revaçta olanı, tasvirlerinin tamamına yakınında kucağında tuttuğu oğlu Horus³¹ nedeniyle, Tanrı Anası unvanıyla anılan ve bakire doğumuyla kurulan, Tanrı ailesi üyeliği idi. Hıristiyanlığın ilk tarzlarından olan Osiris dini³²,

31 “İsis ve Horus tapınması ile Bakire Meryem ve Oğluna tapmanın bir ve aynı şeyler olduğu daima söylenir ve yazılır. Ancak, yukarıda özetlenen benzerliklerin de ötesinde, Meryem Ana tapınmasının Mısır'a ait dinsel metinlerden kaynaklandığı, özgün bir eğilimin olduğu yönündedir. Esas İsis, insan biçiminde ortaya çıkmış olan Afrikalı bir Tanrıçadır, Tanrı insan Osiris ile evlidir, katledilmeden önce Osiris'ten bir oğula daha bakire iken hamile kalmıştır. Her ne kadar mucizevi bir şekilde hamile kalmış ve bakire haldeyken doğum yapmış olsa dahi, Meryem, ismi geçen kızkardeşi ve ailesiyle birlikte bir kadındır, insandır ve yaşantısında Tanrı değildir. Kutsal ruhtan hamile kalıp daha bakire iken Tanrının oğlunu doğurmasıyla birlikte, Herod'un öfkesine uğramak için yaşadığı yeri terk etmiş, İsis diyarına göç etmek zorunda kalmıştır. İsis olsun Meryem olsun her ikisi de, ölümden dirilmiş ve ikisi birbirinin tekrarı sayılabilecek pek çok şahanevi veya mucizevi işleri yapmıştır. İsis'in oğlu Horus insafsızca katledilmiş ve Toth'un tılsımlı sözleriyle ölümden dirilmiş olmasına rağmen, İsa çarmıhta ruhunu teslim edinceye kadar ölmemiştir. Osiris, museviler tarafından katledilen İsa'ya, Horus'tan çok daha fazla benzemektedir. Tıpkı Goldota'da ölüren gördüğü oğlu için acı çeken ve ağlayan Meryem gibi, İsis de acı içinde Mısır'daki Osiris tapınağına girmiş ve gözyaşları hiç dinmemiştir. İsis'e eşlik eden yedi Tanrıça, tapınak perdesinde dokunmuş yedi bakire kız olarak Hıristiyanlığa uyarlanmıştır. Osiris, İsis'in Toth'dan öğrendiği tılsımlı sözleriyle ölümden dirildiği halde; İsa'nın kendi kendine üçüncü gün dirildiğine inanılmıştır. Ayrıca, öldükten sonra Osiris'in yaşamını korumak ve konumunu da kaybetmemek için, yerin altındaki karanlık güçlerle savaştığı gibi, İsa da Adem'in günaha sürüklenmede çaresiz ve güçsüz bırakılmış neslini cehennem azabından azat etmek gayesiyle, cehennemden kilitli kapılarını kırmakta, ölüm üzerinde karşı konulamaz bir zaferi elde etmekte, insanın tek düşmanı olarak ilan ettiği şeytan ve altı oğlunu yerin altında hezimete uğratmakta, ruhlarla eziyet veren cehennemdeki ateş kazanını söndürmektedir. Osiris ile birlikte İsis'in ortaya çıkmasına ve bu dehşetli yargılamaya katılmasına rağmen; Meryem, yargılamayı seyretmekte, kendisine yakarmış ruhları daha ilk bakışta derhal tanımakta, kendisine bir kere dahi olsa el açıp dua etmiş kimseleri analık şefkatiyle korumakta, bu yargılanma gününde oğul (İsa) ile barıştırmakta ve babadan (Tanrıdan) merhamet dilemektedir. Belki de hepsinden de önemlisi, İsis ile bakire Meryem ortak bir yazgıya sahip oldukları gibi, benzeri bir aracılık işlevini de üstlenmekte, her ikisinin mezar yerleri bilinmemektedir.” (Budge, 2001; lii)

32 “Osiris dini insan oğlu-Tanrıoğlu İsa'nın ortaya çıkmasından önce gözden kaybolduğunda, Mısırlılar, Hıristiyanlığı benimsemişler, eski toplumun ahlaki içeriğini Hıristiyanlıkta bulmuşlar, bu yeni dini öncekiyle tam olarak aynı olduğunu anlamışlar, ölümden diriliş ve ölümsüzlük gibi vaatlerine çok aşina olmuşlar, hiç bir zorlukla karşılaşmaksızın Osiris'ten İsa'ya geçen derin bir bağlılık hissine kapılmışlardır. Üstelik İsis ve oğlu Horus kesin olarak bakire Meryem ve oğlu İsa ile özdeşleştirilmiş; Yunanca'da Theotokos ile ifade edilen Tanrı anasını, İsis'in çok eski ismi ve yaygın kullanılan ünvanı olarak Neter Mut alaral çevirmişlerdir. Horus yalnızca Mısırlılar tarafından kabul edilen güneş-Tanrı değil, kurtarıcı bir Tanrıydı; annesi İsis ise Tanrı anası, kusursuz bakire, göğün kraliçesi, denizin yıldızı, sabah yıldızı vs., gibi unvanlarla anılırdı. İsa'nın mucizevi bir şekilde

Tanrı ailesi bağlılığına dayanmaktadır. Dikili taşla sembolize edilen güneş Tanrısı Osiris, simgesi daire olan bakire evrensel ana veya Tanrı anası İsis, Tanrının oğlu veya kutsal çocuk Horus Tanrı ailesini³³ oluşturmaktadır. Tapınmada öncelikli olarak İsis tercih edilmiş olsa da, bakire doğum temeli üzerinde kurulan bu Tanrı ailesi, tapınaklardaki ayrı figürlerine rağmen, Meryem'in analık şefkatinin öne çıkarıldığı ruhani işlevlerinde 'üçlü birlik' namıyla tanıtılmıştır. Bakire doğumla gerçekleşen bu üçlü birlikte İsis ile Horus, Meryem ile İsa olarak kiliselere ikonlarda aktarılmış; kucağında taşıdığı veya beşikte sevgiyle baktığı Horus betimlemeleri, kutsal bakire Meryem ve bebeği İsa olarak resmedilmiştir. Yuhanna İncilinde ayrıntısıyla işlenmiş olan Lazarus'un dirilişi öyküsü dahi, Mısır mitolojisindeki Osiris'in dirilişinin aktarılmasıdır. İsis'in Mısır mitolojisindeki karakter ile işlevleri olduğu gibi Meryem'e yüklenmiştir. Tıpkı İsis'e olduğu gibi Meryem'e

bakire anılan doğumu ile, bakire İsis'in Horus'u doğurması arasında da bir benzerlik bulunmaktadır. Mısırlı Tanrıça İsis, yüce bakire (hwnt) olarak anılmakta; İsis'in Tanrı anası olarak İsa'nın bakire anası Meryem ile aynı nitelikleri paylaşmaktadır. Horus'un ve İsa'nın anasının arasındaki bir tıpatıp aynı olan benzerlikler; her ikisinin de benzeri unvanlarla anılır olması, sağlığı ve kusursuzluğu kendilerine ait kılmasıdır. Ayrıca çocuk Horus ile bebek İsa arasında pek çok çarpıcı benzerlikler bulunmaktadır; her ikisi de kutsal anneden 25 Aralık günü doğmuştur, bakire hamilelik Tanrısallığın delilidir, yine her ikisi de Tanrıya baba diye hitap etmektedir. İsis'in ve oğlu Horus'un Meryem ile İsa'ya uyarlanması en dikkat çekici örneği ise, İsis ve Horus'un anne ve çocuğu olarak adlandırılan sayısız tasvirlerinin bakire Meryem ve bebeği İsa olarak ikonlarda kendisini göstermiş olmasıdır. Hıristiyan ikonografinin kendini Mısır tasvirlerinden oluşturduğu, sadece uzman birkaç kişi tarafından değil, bu konu hakkında biraz bilgisi olan herkes tarafından tespit edilebilir olan bir gerçektir. İsis'in isimleri arasında yer alan Mari ya da Meri, kısaca çok sevilen, sevgili, bağlanılan anlamına gelir." (Murdock 2009; 120)

- 33 "Mısır Tanrı ailesinin son sulalesi, yerin babası Seb ile göğün anası Nut'tan doğmuştur. Osirian grubu oluşturan bu aile, Asar, büyüğü Horus, Sut, İsis ve Nephthys olmak üzere beşli şeklinde anılmaktadır. Bethany'deki uyarlanması içinde, sadece Sut ihanet etmiş kişi olarak İncil'de dışlanmıştır. Kalan dördü, Horus = İsa'dır, Asar = Lazarus'tur, Meryem = İsis'tir ve Martha = Nephthys'dir. Şu anda, sadece, Lazarus'un Osiris ile, İsa'nın Horus ile, ve Lazarus'un iki kızkardeşinin de Osiris'in kızkardeşleriyle özdeşleştirilerek betimlenmesine gereksinim duyulmaktadır. Osiris bir mağranın içinde soluğu alınmış bir ceset olarak mumyalanmış vaziyette yatarken, Horus gelir ve ölümden Osiris'i diriltir, bütün bu diriltme sahneleri kızkardeşleri tarafından da seyredilir. İsa da, Lazarus'un mağra şeklindeki mezarına giderken, kızkardeşi Martha'ya, 'kardeşin dirilecektir, ben diriliş ve yaşamım, bana inanan kimse kesinlikle ölmeyecektir' (Yuhanna 11: 25-26). Tıpkı İsis menkıbelerinde olduğu gibi Martha, İsa'yı evlerine alıp, diğer kızkardeşi Mary efendinin ayaklarının dibine oturmaktadır, onun sözlerini işitir. (Luka 10: 38,42) Bethany'li bu iki kızkardeş, Osiris ile ilişkilendirilen İsis ile Nephthys'nin Aramaik ya da Hebreik kopyalarıdır, ya da Annu ile bağıntılı Osiris'in iki Tanrısal kardeşinin yansımasıdır. Horus, iki kızkardeş İsis ile Nephthys'i çok sevmektedir; fakat öncelikle de oğul babayı çok sevmekte ve yalnız ona tapmaktadır. Tıpkı acıklı tasvirlerde betimlendiği gibi Asar mezarından kalkıp dirilince, 'İsa Martha'yı, kızkardeşini ve Lazarı severdi' (Yuhanna 11: 5), der. Tıpkı İsa'nın, 'arkadaşınız Lazarus uykuya daldı ben onu bu uykusundan uyandıracağım' (Yuhanna 11: 4) sözü gibi; Horus da, 'gidip bedenine hareket vereceğim, baygın halinden çıkarıp rahat ettireceğim', der. Osiris de Lazarus gibi, uykuya dalmışhaliyle öldüğü anlatılmıştır. Tıpkı İsa ve Lazarus gibi, Osiris de Horus'un mezar kapısından içeri girip konuşmaya başlamasıyla dirilir. Horus, babası Ra ile konuşurken, 'Osirisin gücü benim ismidir, ben de onu her tür murdarlıktan koruyacağım, Osiris benimle yaşayacaktır', demektedir. İsa da, Lazarus'un dirilme sahnesinde (Yuhanna 11: 11, 45) babasıyla konuşmaktadır. İsa, Lazarus dört günlük ölüyken mezarına gelince, Marta, 'Rab, o artık kokmuştur öleli dört gün oldu dedi' (Yuhanna 11: 39); Horus da Ra'nın sözlerini tekrarladığı anda ölü dirilir, mezarından çürümekten kurtulur. İsis, sadece Osiris'in ayaklarının dibinde oturmaktadır, fakat aynı zamanda onu temsil de etmektedir. Başındaki simgelerle Osiris'in işaretlerini taşımaktadır. İsis'in yerini almış olan Lazarus'un kızkardeşi Mary de İsa'nın ayaklarının dibine oturmuş olarak beklemektedir. Martha ise, ev işleriyle uğraşır ve tek başına hizmet eder. Marta İsa'nın geldiğini duyunca onu karşılamaya çıkar Meryem ise evde kalır (Yuhanna 11: 20). İsis'in oturuşu ve karakteri olduğu gibi işlenerek İncil'e aktarılmaktadır." (Massey 1941; 659)

de kadınlara doğumda yardım eden evrensel ana namıyla büyük saygı duyulmuş, kederli günlerde veya acılara uğranıldığında ananın oğula gösterdiği şefkati ve yardımını dualar ile dilenmiştir. Ölmüş yakınlarına teselli vermesi ve korkularından emin kılması için ana olarak yalvarılmış, denize açılan gemicileri felaketlerden koruması ve kaybolduklarında yol göstermesi için yakarılmış, hastaları iyileştirici ve yolcuları yerine kavuşturucu kudretlerinin olduğuna inanılmıştır. Üçlü birliğin³⁴ insani boyutunu oluşturan analık şefkati altında sergilediği onlarca kudreti ve işlevi içinde, İsis'in Meryem'e uyarlanan belki de en önemli karakterleri; saflığıyla ve iffetiyle her an Oğul'un ve Baba'nın huzurunda bulunması, kendisine inananları için dua ederek affını veya kurtuluşunu sağlaması, kendisine tapanları kusursuzluğuyla ve yüceliğiyle Oğul ile ve Baba ile barıştırmasıdır. Meryem gibi İsis³⁵ de, analık şefkatiyle kolay affeden ve merhametiyle de kendisine tapan herkesi kucaklayan evrensel ana olduğu için, üçlü birlik çatısında tapılan Tanrı ailesi içinde ilk yalvarılan merci ya da Tanrı katı olmuştur.

34 Dr.Draper demektedir ki: 'Otuzlu asırlarda Mısırlılar, birde üç olan Tanrı imanına çok aşınaydılar. Bu dönemlerde, üçlü Tanrıya bir kente rastlamak mümkün değildi. O sıralar çok revaçta olan Amum-Maut-Khonso üçlü birlik ilahları gitmiş; yerlerini Osiris-İsis-Horus almıştır. (Zihniyet Gelişimi cilt 1 sayfa 191) Yine Dr.İnman, Hıristiyanlığın temelini oluşturan teslis imanının, gerçekte Mısır kökenli olduğunu doğrulamaktadır. 'Hıristiyanlığın teslis imanı, hiç bir kuşkuyla yer bırakmayacak bir tarzda, Mısır kökenlidir. Ayrıca Hıristiyanlığın gök ve cehennem tasvirleri, kötü ruhlar (cin, şeytan vs..) ve yüce melek gibi algılamaları, melekler ve üstün ruhların yanında şehitler ve azizlerin karşı konulamayan müdahaleleri, bakire anaların merhamet dolu kurtarışları, üçlü birliği oluşturan bu Tanrı grubunun altında kalan insan-Tanrıların şefaahat (aracılık) kudretleri algılayışı; kesin olarak, pagan inancının devamından başkaca bir anlamı taşımamaktadır. Putperest iman, ruhani arenaya kattığı bu savaşçı figürleri ve insan-Tanrı şefaahatçi kurtarıcıları içeriğinde, günümüz modern dinlerinin büyük ölçüde bozulmasına ve saçmalıkları gerçek kılmasına neden olmuştur.' Horus'la benzer olmak üzere Eski Ahit'te iki hikaye bulunmaktadır. Annesi tarafından kundğına sarılmış halde sazlıklar arasında bataklığa terk edilerek gizlenen Horus, hiç kuşkusuz yine bataklık üzerinde yüzdürülerek yine annesi tarafından saklanan Musa esatiri olarak tekrar edilmiştir. Horus öldüğünde ana İsis acılara boğulmuş ve Ra'ya (Güneşe) yalvarmış, böylece Horus tekrar yaşama kavuşmuş ve ölümden dirilerek ölüm üzerinde zafer kazanmıştır. Ra, göğün tam ortasında nurla donatılmış aydınlık saçan gemisi durmuş, Toth gönderilmiş, tılsımlı sözler aktarılmış, Ay'ı temsilen İsis böylece Horus'u yaşama kavuşturmuştur. İsis'in duasıyla Güneş'in ve Ay'ın gökte durması, Yeşu tarafından Güneş'in ve Ay'ın gökte bir süre için hareketsiz kalmasını sağlayan dua esatirini anımsatmaktadır. Bakire Meryem'i Tanrılaştırmanın kökeni, dolayısıyla da ona dua ederek ve yalvararak tapmanın il örneği, İsis tapınmasıdır. Bakire ile bebeğine beslenen aşırı saygı ve aşırı sevgi, İsis ve Horus isimleri yerine geçen Meryem ve İsa ile bütün dokunaklılığıyla devam ettirilmiştir. Hıristiyanlıktaki putperestliği gözler önüne sererken Dr. Draper, şunları söylemektedir: 'Mısır geleneğine uygun bir şekilde oluşturulan teslis imanı, yalnızca, yeni bir isim altında İsis'e beslenen sevgi ve ululamayı yenilemekle kalmamış; fakat bundan daha çok, her tasvirin Meryem ve İsa'sına uyarlanmasıyla yarım ay yeniden ortaya konmuştur. Kollarında bebeği Horus ile birlikte tasvir edilen resimleri ve heykelleri, Baltık kıyılarında örneklerine bolca rastlanılan İsa ve Meryemine dönüşmüştür. Osiris'in ve İsis'in isimleri ve tasvirleri unutulmuş, ancak, bunların yerini Meryem ve İsa'sı almıştır.'" (Remsburg 2007; 292)

35 "Mısır'ın yaşam, bereket ve koruyucu Tanrıçası İsis'in eşi Osiris'in ölümü ve yeniden doğumu üzerine biçimlenen gizem dini, Roma'ya M.Ö. 1.yüzyılın ilk yarısında girdi ve özellikle köleler azatlılar arasında büyük bir taraftar topladı. M.Ö. 58 yılında Capitolium'da Tanrıçaya adanmış heykeller ve tapınaklar yükseldi. Aynı yılın Ocak ayında consul Gabinius, dinsel bir kurban töreni düzenlediği bir sırada, consulün İsis adına hiç bir şey yapmadığını öne süren bir takım taraftarları bu törene müdahale etti. Bunun üzerine İsis'in tapınakları Senatus tarafından yıkıldı. Ama Tanrıçanın dinini kabul edenler yılmadılar ve tapınaklarını yeniden onardılar. Clodius'un ve yandaşlarının Roma'da etkin olduğu dönemde oldukça yayılan İsis dini taraftarları, devletin resmi olarak benimsediği Cybele'nin (Kıbele'nin) Roma'daki egemenliğine son vermek ve yerine İsis'i geçirmek

Sonuç

Mısır mitolojisinde Tanrısal gücü söz ile ifade edilmiş, diğer bir deyişle Tanrıların sözü ile ölümler dirilmiş, yaşam gerçek olmuş, kainat yaratılmış, tahtaya çakılan çivi misali yer üstüne de dağlar çakılmış ve kumaş desene işlenen motifler gibi göğe yıldızlar döşenmiştir. Diğer taraftan, Mısır mitolojisi reenkarnasyon felsefesi üzerine kurulur. Mısır mitolojisinin Tanrısal figürleri de, üçü bir ve aynı olan Tanrı imgelerine ya da teslis inancına dayanmaktadır. Sinoptik İncillerden farklı bir üslup ve içerikte yazılmış olan Yuhanna İncili'nde de, reenkarnasyon imanına dayalı olarak kutsal ruh Meryem ile özdeşleştirilmiş, tıpkı Mısır mitolojisinde olduğu gibi Tanrı söz ile bir tutulmuş, söz ete ve kemiğe bürünmüş ve insanda ses bularak haykırmış, bütün bu ruhani dönüşümlerin rahminde de Meryem Ana giderek daha fazla başrolü oynamıştır. Hatta sadece şefkat ve iffetiyle değil, eğer Meryem Tanrısal bir öze sahip olmasaydı rahminin bir ürünü olarak Tanrıyı yani İsa'yı doğuramazdı ve Tanrı da bu bakire hamilelik sayesinde kendisini İsa da gösteremezdi vs., tarzında dogmadan dogmalar türetilerek vahiyssel anlamda da Meryem; insana yakınlığı nedeniyle üçlü Tanrı içinde ilk sırayı almış, merhametiyle kendinin üstünde ya da insana mesafesi bakımından sonrasında gelen Tanrı İsa ve Tanrı Baba'ya tapınaklarda ve gönüllerde yer bırakmamıştır.

Meryem'in ismi ve tüm Tanrısal kudretleri, aslında, İsis'e aittir. Tıpkı İsa'ya uyarlanan Osiris'in tapınanlarının günahlarının affı uğruna kendini Tanrı Ra'ya sunması ve katline razı olması gibi, İsis'in ismi ve niteliklerinin yanında söylenceleri ve halleri de olduğu gibi Meryem'e kopyalanmıştır. Ayrıca, Osiris-İsis-Horus ile olan tüm mitolojik söylenceler, farklı isimler altında olsa da, olduğu gibi İncillere aktarılmıştır. Evladının ölümünü gören acılı anne İsis'in tüm özelliklerini çarmıhtaki İsa'nın annesi olarak Meryem tekrar canlandırmıştır. Bir senaryo yazılmıştır. Mitoloji ve felsefeyi çok iyi bilen bu senaristler tarafından yazılmış her sözde ve her olayda, onlarca asırlık ölmüş nesillerin ruhu sayılan mitolojik figürler İncillerde yeniden nefes bulmuştur. Ancak bu senaryoda her şey teke indirgenmiştir. Tanrıların anası Tanrı anasına dönüşmüştür, Tanrı çocukları Tanrının tek ve biricik oğlu İsa'ya indirgenmiştir, mitolojideki figürler ve canlandırdıkları olaylar en ince ayrıntısıyla fakat felsefi ve mantiki bir tutarlılık ve uyum içerisinde İncillerde yeniden sahne almıştır. Böylece Meryem, Kudüs'ten yola çıkarılmış, Roma-Yunan mitolojisinde Tanrı analarının merkezi sayılan ve Artemis ile İsis tapınaklarının yükseldiği Efese getirilmiştir. Antik dünyanın yedi büyük harikasından

istiyorlardı; resmi onay almadıkları için, özel küçük tapınaklar inşa ederek Tanrıçaya tapıyorlardı. Senatus M.Ö. 50 yılında bu küçük tapınaklarını yeniden yıktı. Ancak, bu yasaklamaların hiç biri, şefkat dağıtımına inanılan Tanrıçanın taraftarlarını yıldırmadı ve gittikçe büyüyen bir halk grubuyla Romada etkin olmayı sürdürdüler." (Dürüşken 2000; 126)

biri olan Efes'teki Artemis tapınağının hemen yakınında bir Roma kalıntısı bulunmuş, son derece mütevazı olan bu evde Meryem ikamet ettirilmiştir. Tanrıçalar adına yapılmış bu kadar görkemli mimarilerin veya tapınakların arasında, Meryem'in Tanrılığının daha muhteşem olmasını sağlamak için, uykuya daldığı bir sırada Meryem semaya çıkarılmış, oğul ve baba seviyesinde Tanrısallaştırılmıştır. Böylece günahsız hali nedeniyle doğum acısı çekmemiş olan Meryem, Tanrısal olduğunu kanıtlayan bakire doğumu nedeniyle de ölüm acısını da hiç hissetmemiştir. Meryem'in, tıpkı uykuda olduğu bir sırada göğe çıkarak ölen İsis gibi ölmüş olması, Mısır mitolojisinin Meryem miti üzerindeki etkisini kanıtlamaktadır.

Yaşadığının ve Efes'e geldiğinin tek delili olan İnciller dahi, Meryem'in İsa'nın yanında yer almadığını ve İsa'nın yoluna karşı olduğunu belgeleyen imalarla doludur. Vahiy kaynağı dışında gerçekten yaşamış olduğu hakkında en küçük bir delil dahi bulunamayan Meryem'in, Yuhanna İncili'ndeki sadece bir ifadeye dayanarak Kudüs'ten Efes'e geldiğine ve burada yaşayıp semaya çıktığına dair hiç bir kanıt ulaşılamamıştır. Tıpkı mitolojik Tanrı anaları gibi Meryem'in de gerçekten yaşamamış olması çok muhtemeldir. Aslında Meryem'in yaşayıp yaşamadığının bu kadar önemi yoktur. Önemli olan Roma ve Yunan mitolojisinde öne çıkan Tanrıça figürlerinin tamamının Meryem'in Tanrı analığı ve şefkatli aracılığı tarafından yıkılmış olmasıdır. Tanrılara ait ikon ve kabartmalardaki bu tahribatın, gönüllerde ve zihinlerde de yıkımla sonuçlanabilmesi için; iffetli ve saf olan ya da günahsız ve lekesiz olan Meryem'in bu mitolojik Tanrıçaların isim ve söylenceleri de dahil olmak üzere tüm nitelik ile meziyetlerini çalarak kendisine ait kılması, bu Tanrıçalara özgü kılınan tapınmalarının ilga edilerek yalnızca Meryem'e tapılması yeterli ve kaçınılmaz olmaktadır. Böylece tek Tanrının üçlü sülüeti ortaya çıkmış, tek babanın yanında tek oğul ve tek an³⁶a benimsenmiş, ancak Meryem'den babaya ve oğula hiç bir şey kalmamıştır.

36 "Seni Mısır'dan köle olduğun ülkeden çıkararak Tanrının Yahve Benim, Benden başka Tanrının olmayacak, Tanrının Yahve'nin adını boş yere ağzına almayacaksın, çünkü Yahve adını boş yere ağzına alanları cezasız kalmayacaktır, İsraililer'e de ki beni size atalarımız İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı Yahve gönderdi, sonsuza dek adım bu olacak." (Çıkış 3: 15-16)

Kaynakça

- Alaharasan A.J. (2006). *Home of the Assumption: Reconstructing Mary's Life in Ephesus, Massachusetts*.
- Albright W.F. (1971). *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, New York.
- Anonim (2004). *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul.
- Brown R.E. (1978). *Mary in the New Testament*, London.
- Budge E.A.W. (2001). *Legends of Our Lady Mary The Perpetual Virgin*.
- Dürüşken Ç. (2000). *Antik Çağda Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk: Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul.
- Foss C. (1981). *Ephesus After Antiquity: A Late Antique, Byzantine, Turkish City*, London.
- Garland A.C. (2007). *A Testimony of Jesus Crist*, New York.
- Kingsley R.G. (1964). *The Mystical Doctrine of Apostle John*, New York.
- Losch R.R. (2005). *The Uttermost Part of the Earth: A Guide you Places in the Bible*, Michigan.
- Massey G. (1907). *Ancient Egypt: The Light of the World Vol.2*, London.
- Massey G. (1941). *The Jesus Legend Traced in Egypt for ten thousand years*, New York.
- McCabe E.A. (2008) *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Plymouth.
- Miegge G. (1955). *The Virgin Mary: The Roman Catholic Marian Doctrine*, Philadelphia.
- Murdock D.M. (2009). *The Horus-Jesus Connection*, Venice.
- Peltoma L.M. (2003). *Studia Patristica Vol. XL*, Oxford .
- Plutark (2006). *İsis ve Osiris*, İstanbul.
- Remler P. (2010). *Egyptian Mythology A to Z*, New York.

Remsberg J.E. (2007). *The Christ Myth*, London.

Shoemaker S.J. (2006). *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford.

Steiner R. (2003). *İsis Mary Sophia: Her Mission and Ours*, New York.

Yıldırım M.H. (2010). *Yahudi ve Hıristyan Kaynaklarında Tanrı İmgesi*, İstanbul.

Walford E., (1962). *The Ecclesiastical History of Evagrius: A History of the Church from AD 431 to AD 594*, London.

Weigall A. (2002). *Pavlus Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri: Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, İstanbul.

Wickwire D. (1999). *Yahudi, Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarına göre Kutsal Kitab'ın Değişmezliği*, İstanbul.

İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü

Hanifi ŞAHİN*

ÖZ

Bir Moğol devleti olan İlhanlılar, siyasi olarak Cengiz Han'dan itibaren belirlenen hedefleri gerçekleştirmek için çalışmışlardır. Moğolların İslam'ı seçmeleri siyasi hamlelerinde Müslümanlar lehine bir değişiklik getirmemiştir. Moğolların Müslüman olmasında Türk şüflerin önemli katkıları olmuştur. Özellikle Moğollar Suriye ve civarına karşılaştıkları Rifâî dervişlerinden ve onların ritüellerinden etkilennmişlerdir. Moğollar, Müslüman olduktan sonra, geleneklerinde önemli yeri olan büyücü ve kâhinlerin yerine, şüfleri koymuşlardır. Ahmed Teküder'in Gazân Hân ve Olcaytu'nun İslam'ı seçmeleri Memlükler tarafından ihtiyatla karşılanmıştır. Bu nedenle İslam, iki devlet arasında bir ortak payda olamamıştır. Aksine bu iki devlet hep rekabet halinde olmuştur. Moğollar, başta Suriye olmak üzere siyasi hedeflerine yönelik saldırılar düzenlemekten vazgeçmemişlerdir.

Bu makale, Moğolların İslamlaşma sürecinde şüflerin katkısını, dinî ve mezhebî kabullerin İlhanlıların sosyal ve siyasi ilişkilerdeki rolünü incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Moğollar, İlhanlılar, İslam, Mezhep, Şüfîlik, Memlükler.

ABSTRACT

The Role of Religious-Sectarian Acknowledgements in The Socio-Political Relations of The Ilkhanate

Ilkhanate, a Mongolian government, has worked to achieve political objectives determined from Genghis Khan. The Choosing of the Mongols Islam as a religion did not bring a change in their political moves in favor of Muslims. The contributions of Turkish şüfis have made important in this conversion. In particular, the Mongols are influenced by Rifai dervishes and their rituals they faced in Syria and surroundings. After their conversion, Mongols have put şüfis in place of wizards and priests that has an important place in Mongol tradition. The conversion of Ahmad Taküdâr, Ghazan Khân and Oljeiutu was met with caution by the Mamluks. Therefore, Islam was not a common denominator between the two states. On the contrary, these two states have always been in competition. Mongolians, especially Syria, are abandoned to organize attacks on political targets.

This article describes the contribution of sufis in the Mongols Islamization process and the role of religious and sectarian acceptance in the social and political relations of Ilkhanate.

Keywords: Mongols, Ilkhanate, Islam, Islamic Sects, Şüfism, al-Mamluks.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.
(e-mail: hanifisahin@ataunü.edu.tr)

Giriş

1218'den itibaren Cengiz Han komutasında neredeyse tüm dünyayı korkutan, tedbirler almaya sevk eden Moğol akınlarının en büyük tesiri İslam topraklarında görülmüştür. Moğollar ile Harizmşahlar arasında 1219'da gerçekleşen ve Müslümanlar için faciayla sonuçlanan Otrar¹ hadisesinden sonra Moğollar, Mâverâünnehir, Semarkand ve Buhara gibi Türk-İslam tarihi açısından önemli ülkeleri tahrip etme fırsatını yakalamış, batıya doğru yürüme, dünya tarihine çıkma ve bir anlamda geleceğin imparatorluğunu kurma fırsatını bulmuşlardır.² Doğu'da Altın Orda (1241-1502), Batıda İlhanlılar (1256-1335) devletleriyle varlığını sürdüren Moğollar, Cengiz Han'ın kurucu ilklerini ve ideal devlet hedeflerini de içeren *Yasa'sı*,³ sonraki süreçlerde Moğolların en önemli motivasyon aracı olarak görev icra etmiştir. Moğolların İslam toplumlarına verdiği rahatsızlık uzun zaman devam etmiştir. 1283'te Teküder (yönetimi 680-683/1282-1284)'in İslamlaşmasıyla başlayan süreçte de herhangi bir değişiklik olmamıştır. 1295'te Gazan Han (idaresi 694-703/1295-1304)'ın, kendisi gibi henüz Müslüman olmamış Moğol kabileleriyle birlikte İslam'ı seçmesi,⁴ Müslümanların kısmen rahatlamasını sağlamıştır; ancak bu durum, onların geleneksel Moğol ideallerinden vazgeçtikleri anlamına gelmemektedir. Gâzan Hân döneminde Suriye ve diğer İslam topraklarına düzenlenen sayısız akınlar, bu iddianın önemli dayanağını teşkil eder.⁵

İlhanlı devleti kuruluşundan itibaren yaklaşık kırk yıl kadar (1256-1295) idarî bakımdan Moğol İmparatorluğunun Batı'daki temsilcisi olmuştur. İlhanlıların imparatorluk merkezi Karakorum'la sürdürülen kuvvetli bağı, Kubilay Han'ın 1294'te ölümüyle zayıflamış, Gâzân Hân'ın 1295'te tahta çıkışıyla birlikte tamamen kopmuştur. Onun İslam'ı din olarak seçmesi bu kopuşu hızlandırmıştır. Bu devletin kuruluş aşamasında dinlerin belirleyici bir etkisi gözükme de sonraki süreçlerde, özellikle Moğolların İslamlaşmayla birlikte İlhanlı devleti, birçok bakımdan değişim ve dönüşüm yaşamıştır. İlhanlı devletinin dayandığı halkın çoğunun Türklerden oluşması, Moğolların devlet içindeki etkisinin zamanla azal-

- 1 Detaylı bilgi için bkz. Nesevî, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali, *Celaliüddin Harizmşah*, trc. Necip Asım Yazıksız, Maarif Vekâleti, İstanbul 1934, s. 28-33; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, nşr. Halil Me'mun Şiha, Dârü'l-M'arife, Beyrut 2002, IX, 682-683; Cüzcâni, Ebü Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsırî*, nşr. Abdullhay Habibi, Kabil 1964, II, 104-105; İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l- Me'arif, Beyrut 1981, XIII, 83; Taneri, Aydın, "Hârizmşahlar", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 228-231.
- 2 Togan, İsenbake, "Cengiz Han ve Moğollar", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel ve dğr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 245.
- 3 Moğol Kanunları hakkında detay için bkz. Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1967.
- 4 Reşidüddin, Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî, *Câmi'ü't-Tevârih*, nşr. Behmen Kerimî, İntişarat-ı İkbal, Tahran 1943, II, 900-901.
- 5 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 938 vd.

masına ve devletteki Moğol yerelliğinin diğer unsurlarla yer değiştirmesine yol açmıştır.⁶

İlhanlı devletinin tarihini dört döneme ayırabiliriz. Birinci dönem 1256-1282 yıllarını kapsayan Hülâgû ve oğlu Abaka'nın yönetiminde olduğu gayr-i müslim olan İlhanlılar dönemidir. Bu dönemde Batı toplumları ve Hıristiyanlıkla yakın temas kurularak ilk elçilik heyeti gönderilmiştir.⁷ İkinci dönem, İslam ve diğer akidelerin çarpıştığı 1282-1295 yıllarını kapsayan dönemdir. Teküder, Argun, Keyhatu ve Baydu dönemleridir. 1295-1335 yıllarını kapsayan üçüncü dönem, Müslüman İlhanlılar dönemidir. Bu dönemin üç önemli ismi; Gâzân Hân (v.1304), Olcaytu (v.1316) ve Ebû Said (v.1335)'tir. Bu dönem idarî, malî, iktisadî ve bayındırlık alanlarına yönelik ıslah çalışmaları açısından İlhanlı devletinin altın çağı olarak kabul edilmektedir. 1335-1353 yıllarını kapsayan dördüncü dönem, devletin çözülme ve yıkılma dönemidir.

Bu makale, Moğolların İslamlaşma sürecinde sûfilerin katkısını, dinî-mezhebî kabullerin Moğol toplumlarındaki Müslümanlar ile İlhanlı devletinin çağdaşı olan Memlüklerle ilişkilerindeki rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. İlhanlı-Memlük ilişkilerinde dinî-mezhebî unsurların görülebilmesi için Memlükler öncesi aynı bölgede hâkimiyet tesis etmiş olan Eyyûbîlere kısaca bakılacaktır.

I. İlhanlıların İslam'la İlişkileri

Moğol *Yasa'sı*, tüm dinlere özgürlük tanımaktadır.⁸ Bu tavır, Cengiz Han ve onun torunlarının kendi halklarıyla olan ilişkilerine yansımıştır. Ancak tarihte sıklıkla görüldüğü üzere yöneticinin dini mensubiyeti, o dinin toplumda kolay kabul görmesine ve yayılma imkânı bulmasına katkı sağlarken, diğer dinlerin baskı altına alınmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum İlhanlılarda da görülmüştür. Örneğin Hülâgû ve Mengü Han dönemlerinde Budizm; Abaka, Argun, Geyhatu ve Baydu dönemlerinde Budizm'in yanı sıra Hıristiyanlığın terviç edilmesi bu iki dini ve mensuplarını ön plana çıkartırken diğer dinlerin baskı altına alınmasına neden olmuştur. Teküder'le başlayan, Gâzân Hân, Olcaytu ve Ebû Said'le devam eden İslamlaşma sürecinde ise düşmanlık tersine dönmüştür. İslam'ın İlhanlı sarayına girmesiyle birlikte Moğolların dinler ve Moğol gelenekleri karşısındaki genel tavırlarında farklılıklar görülmüştür. Olcaytu döneminde ise

6 Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yay, Ankara 1988, s. 189; Brockelmann Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1954, s. 266; Yuvalı, Abdulkadir, *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Kayseri 1997, s.195; a.mlf., "İlhanlılar", *Türkler*, VIII, 359.

7 Prawdin, Michael, *The Mongol Empire*, Translated, Eden-Cedar Paul, New York 1967, s. 370.

8 Cüveynî, Alâeddin Ata Melik, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, I, 87.

mikro planda bir kırılma yaşanmış; İslam'ın ameli ve itikadi/siyasi mezhepleri, iktidara yön vermek için birbirleriyle çatışmaya sürüklenmişlerdir.⁹

İlhanlı yöneticilerinin farklı dinleri benimsemeleri, bir yandan Moğol geleneğindeki tüm dinlere özgürlük anlayışını zedelerken diğer yandan, çimentosunu Cengiz Han'ın yasalarından alan 'Moğol kimliğinin' korunmasında aşınmalara neden olmuştur.¹⁰ Özellikle İlhanlı yöneticilerinin Müslüman olmasıyla birlikte Moğol toplumunu yönlendirmede tek otorite olan *yasa* ve Moğol gelenekleri bu konumlarını İslam şeriatı ile paylaşmak zorunda kalmıştır.¹¹ Moğol kimliği, ırk vurgusunu temel alan *yasa* ile eşitlik vurgusu üzerine paradigmasını inşa eden İslam arasında sıkışıp kalmıştır. Moğol ileri gelenleri içerisinde İslamlaşmanın gerçekleşmesine karşı sert tepkiler görülmüştür. Örneğin Argun, amcası Ahmed Teküder'e karşı isyana giriştiğinde onu bu isyana motive eden unsurlar arasında; "Budizm bayraktarlığı, İslam düşmanlığı ve amcasının Moğol geleneklerinden koptuğu" düşünceleri vardır. Moğol halkının Argun'a destek vermesinin arkasında da Ahmed'in Müslüman olmasına duyulan tepkilerin etkili olduğu ileri sürülmektedir.¹² Teküder'den rahatsız olanlar onun dini durumunu, Büyük Kaan Kubilay'a şikâyet etmişlerdir. Yapılan baskılar sonuç getirmiş, Teküder'in Müslüman oluşu, onun hayatına mal olmuştur.¹³ Benzer durum, Olcaytu'nun Müslüman olmasına karşı konulan tepkilerde de görülmektedir. Moğol komutanlarından Kutluğ Şah Noyan, Moğol halkına "Arab'ın köhne dininden çıkıp tekrar Cengiz Han'ın *Yasa ve Yeysü'sü'ne*"¹⁴ dönmelerini teklif etmiştir.

Ahmed Teküder ve Gâzân Hân başta olmak üzere İlhanlıların İslamlaşmasını konjonktüre bağlayan yaklaşımların olduğu görülmektedir. Teküder'in Müslümanlığı, Ayn-ı Câlût (1260)'tan itibaren Memlük kuşatmaları karşısında başarısız olan ve bu nedenle de dış politikadaki sorunlarını *din* ortak paydasından hareketle çözüme çabası olduğu ileri sürülmüştür. Bunun için en uygun aday, Müslümanlığını ilan eden Teküder'dir.¹⁵ Bu iddianın gerçekliği için fikir-hadise irtibatının¹⁶ aranması

9 Dönemdeki Şii-Sünnî çatışmaları hakkında detay için bkz. Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs Yüksek Lisans Tezi, danışman: Mürsel Öztürk, Ankara Üniversitesi 1992, s. 130-133; Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010, s. 164-184.

10 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 973; Hamdullah Müstevfi, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır, *Târih-i Güzide*, nşr. Edward Brown, London 1910, s. 591; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, 340.

11 Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b Muhammed, *Mecm'u'l-Ensâb fi't-Tevârih*, tahk. Mîr Hâşim-i Muhaddis, Tahran 1956, s. 268.

12 en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünunî'l-Edeb*, Daru'l-Kütübî'li İlmiyye, Beyrut 2004, XXVII, 271; Baybars, Rükneddin Baybars el-Mansurî en-Nâsirî ed-Devadâr, *Zübdetü'l-Fikre fi Tarihi'l-Hicre*, tahk. D. S. Richards, Berlin Beyrut, 1998, s. 237.

13 Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Meâsirü'l-İnâfe fi Me'âlimi'l-Hilâfe*, tahk. A. Ahmed Ferrac, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1980, II, 127.

14 Kâşânî, *a.g.e.*, s. 133; Hafız-ı Ebru, Şehabeddin Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid , *Zübdetü't-Tevârih*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1372, s. 50.

15 Spuler, Bertold, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987, s. 89, 204.

16 Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 2.

gerekmektedir. Yani bu düşünceleri onaylayabilmemiz için o dönemde İslam'ın Moğollar arasındaki yayılma oranının ne olduğunun tespiti önemlidir. Ancak görülebildiği kadarıyla bu esnada İslam, İlhanlı sarayında, bir hareketin veya eylemin ortak paydası olacak şekilde, bir lider seçtiren kadar önemli bir potansiyele ulaşmış değildir. Kaldı ki, dönemin bazı kaynakları Teküder'in tahta oturduktan sonra Müslüman olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Benzer iddialar Gâzân Hân'ın Müslümanlığında da görülmektedir. Özellikle Baydu'nun, Hıristiyanları kollayan bir politika gütmesi ve Müslümanları baskı altında tutması, toplumda mağduriyet ve ezilmişlik ruh halinin teolojiye aktarılmış hali olan kurtarıcı *mehdi*¹⁸ beklentilerini hızlandırmıştır. Müslümanlar lehine olumlu işlerin olmadığı bir ortamda iktidarla yüz yüze gelen Gâzân Hân, uzun süredir Müslüman toplumun beklediği kurtarıcı hükümdar (*mehdi*) olarak nitelendirilerek bir anlamda toplumun beklentileri ortaya konulmuştur. Bunun teolojik zemini de Şîî düşünceden sağlanmıştır. Zira dönemin Şîîleri, altıncı asırda ordusu savaşçı Türklerden oluşacak bir *mehdi'nin* çıkacağına inanmaktaydılar.¹⁹

İran halkı, Gâzân Hân'ın Müslüman olduğu günü bayram olarak kutlamıştır.²⁰ Bu tepkinin arkasında, Teküder'le Müslümanlar lehine gelişen kısa süreli olumlu havanın, Gâzân Hân'la birlikte güçlü bir şekilde sürdürüleceğine olan inancın yer aldığı ileri sürülebilir. Çünkü Gâzân Hân dönemine kadar Müslümanlar, İlhanlı yöneticileri ve vezirleri tarafından horlanıp dışlanmışlardır. Nitekim Argun Hân döneminde Yahudi vezir Sa'duddevle, devletin her kademesindeki Müslüman yöneticileri, diğer bölgelerdeki Müslüman devletlerle işbirliği yapmakla suçlayarak, görevlerinden almış, yerlerine Yahudilerden atamalar yapmıştır. Yahudi olmak, bu dönemde ayrıcalıklı olmak ve devlet imkânlarından doğrudan faydalanmak anlamına gelmektedir.²¹ Sa'duddevle, Müslümanlarla ilgili hiçbir talebin gündeme alınmamasını sağlamıştır. Onun en radikal tutumu, Kâbe'nin putlarla dolu bir ibadethaneye dönüştürülmesi teklifidir. Vezir bu konuda Argun'u ikna etmek

17 Bkz. Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 785.

18 Fiğlalı E. Ruhi, "Mesih ve Mehdi inancı Üzerine: Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, 1981, s. 179-214; Hakyemez, Cemil, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. 5 2004, s. 127-144.

19 Bausani, Alessandro, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İranda Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XX, sy. 32, 2002, s. 225; Refi', Abdürrefi' Hakikat, *Târih-i Cümbüşha-yı Mezhebi der İran*, İntişarat-ı Kumeş, Tahran 1377, III, 974.

20 Reşidüddin, *Câm'u't-Tevârih*, II, 973-974; el-Cezeri, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. İbrâhim b. Bekr, *Târihu Havadisü'z-Zaman ve Enba'ühu ve Vefayâtü'l-Ekâbir ve'l-Aayan min Ebna'ihî*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1998, I, 255. Gâzân Hân'ın Müslüman oluşunun İran ve civarında meydana getirdiği tesir hakkında detay için bkz. Şahin, Hanifi, "Câmiu't-Tevârih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, sayı: 73, s. 207-230.

21 Fadlullah Şirazi Şerefeddin Abdullah, *Tarih-i Vassaf*, Bombay 1369, s. 238; Browne, Edward G, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928, III, 82.

için şöyle bir teklifte bulunmuştur: “İktidar veraset yoluyla atan Cengiz Han’dan sana gelmiştir. Her dinin müntesipleri, muhalifleriyle mücadele eder ve onların kökünü kurutmak için çabalar. O halde sana düşen şey, senin dinine inanmayan herkesi öldürmen ve etrafında yeni bir dinin oluşmasına fırsat vermemendir.”²² İşte bu nedenlerden dolayı Argun’un ölüm haberi Müslümanlar tarafından sevinçle karşılanmıştır.²³

Gâzân Hân, Müslüman olduktan sonra birçok reform hayata geçirmiştir. Bu durum, kurumsal aklın ürünü olan bir devlet yapısına geçildiğinin işaretidir. Ayrıca bu reformlar, kendi zamanına kadar İslam toplumlarında Moğol kimliğine dair oluşan olumsuz algıların temizlenmesi adına önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Onun reformlarının arkasındaki itici güç, dini ve toplumsal kaygılardır. Bu bağlamda Gâzân Hân, faiz ve tefeciliği yasaklamış, cami, manastır ve medrese civarlarında fahişelerin çalıştığı ve *harâbât* denilen randevu evlerini kaldırmıştır. Gâzân Hân, evlerinden ayrılmak isteyen kadınların yeni hayatları için ihtiyaç duydukları parayı devlet hazinesinden ödemiş, bu kadınlardan evlenmek isteyenlere her türlü yardımın yapılmasını emretmiştir. İçki ve şarabın içilmesini yasaklarken bu yasaklamanın gerekçesini tamamen dini nasrlara dayandırmıştır.²⁴ Tüm bu uygulamalara bakılınca Gâzân Hân’ın kendine güveni olan ve artık sistem üzerine yürüyecek bir devlet adamı profili çizdiği ifade edilebilir. Ancak Gâzân’ın Müslüman olması her türlü işleyişin İslam hukukuna göre yapıldığı iddiasını elbette taşımamaktadır. Aksine onun Moğol şahsiyetine ve kimliğine özel bir vurgu yaptığı ve bunu sağlamak için de Moğol tarihinin yazılması görevini²⁵ veziri Reşidüddin Fazlullah el-Hemadânî’ye verdiğini hatırlatmak yerinde olacaktır.

II. İlhanlıların Süfîlerle İlişkileri

Tarihte görüldüğü üzere tasavvuf, birçok toplumun İslamlaşmasına katkı sağlamıştır. Moğolların İslam ile tanışmasında da tasavvufun önemli bir rolü vardır. Tasavvuf bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmış, farklı gelişim aşamalarından sonra önce bireysel sonra seçkin bir topluluk hareketi hüviyetine kavuşmuş, nihayetinde VI./XII. yüzyıldan itibaren toplumun değişik tabakalarına yayılmış, belli bir şeyhi, belli ritüelleri olan bir kardeşlik örgütlenmesi halini almıştır.²⁶

22 Fadlullah Şirazi, *a.g.e.*, s. 242.

23 Hândmîr, Giyaseddin b. Hâce Humâmüddin Muhammed b. Hâce Celâleddin Muhammed, *Düstûru'l-Vüzerâ*, tahk. Sa'id Nefisi, Tahran 1899, s. 296, 305; Spuler, *İran Moğolları*, s. 205.

24 Reşidüddin, *Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulmüti es-Sayyâd, Dârü's-Sikâfe li'n- Neşr, Kahire 2000, s.355, 364, 404.

25 Erdem, İlhan, “Olcaytu’nun Ölümüne Kadar İlhanlılar’da Yaşanan Siyasal Kültürel Gelişmeler ve Yakın Doğu’ya Etkileri”, *Tarih Araştırmaları*, c. XX, sy. 2000, s. 25, 27.

26 Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York 1970, s. 85.

Tasavvuf kurumsallaşmasından sonra her bir oluşumun kendine özgü yöntem arayışları olmuştur.²⁷ Bu hareketlerin kullandıkları metotları “*esma/zühd ve takva yolu*”; “*aşk ve cezbe yolu*”²⁸ şeklinde iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilkinin bilgi kaynakları rüya, keşif ve keramettir. *Aşk ve cezbe yolu*’nda *esma* yolundakilerin benimsediği halvet, riyazet ve zikir gibi metotlar reddedilmekte, zâhirî ibadetlere çok fazla önem verilmemektedirler. Ayrıca tasavvuf erbabına dair her tür özel giyim tarzı, bir çeşit riya sayılmakta, Tanrı’ya ulaşmanın bu yollarla değil, aşk ve cezbeyle olacağı ileri sürülmektedir. Bu düşünce yapısında, müzik ve raks gibi unsurlar, cezbe ve aşka ulaşmada önemli birer araç olarak kabul edilerek neredeyse ibadet konumu verilmektedir. Bu yol, esas itibarı ile Horasan ve İran kökenli bir tasavvuf anlayışı olarak görülmesi nedeniyle, “Horasan ekolü” olarak da isimlendirilmektedir. Daha çok Kalenderî, Haydarî dervişlerinin metodu olarak bilinen bu tasavvuf anlayışının Moğollar üzerinde etkili olduğunu ifade etmek gerekir.

Rifâilîlik ise *esma* yolunu benimseyen bir tarikattır.²⁹ Ancak başta ateş ritüeli olmak üzere Rifâilîlerin bazı davranışlarının aşk ve cezbeci bir karakter taşıdığı görülmektedir. Ayrıca Teküder’in Müslüman olmasını bir Rifâî müridinin onunla birlikte ateşe girmesi rivayetini³⁰ dikkate alarak temellendirirsek bu etkileşimin boyutunu tespitinde önemli ipuçlarına ulaşabiliriz.

İlhanlıların dinlerle teması, ataları Moğollara oranla daha sıcak ve çeşitlidir. Göçebe kültüre sahip olmanın doğal sonucu olarak İlhanlılar, temasa geçtikleri her milletten din, devlet ve kültürel alanlarda etkilenmişlerdir.³¹ Bu değişim karşısında Ahmed Teküder’e kadarki Moğol ve İlhanlı yöneticilerini istisna tutmak gerekir. Zira onların bir kısmı başka dinlere meyiletmeden hayatları boyunca Şamanist kalmışken; bir kısmı Budizm’i, bir kısmı da Hıristiyanlığı din olarak tanımıştır. Böylece Cengiz evladının dinî hayatında Şamanlığın mutlak hâkimiyeti sarsılmıştır. Fakat bu yeni dinler, toplum hayatından Şamanist unsurları tam anlamıyla çıkaramamıştır.³²

27 Tarikatların benimsedikleri yöntemler hakkında bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, “Sufism”, *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye, IV, 450-451; Gölpinarlı, Abdülbaki, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul tsz., s. 188-189; Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1985, s. 57-59; Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 100; Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, Ankara 2001, s. 43-45; Öztürk, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında: İbn Serrâc’ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yay., İstanbul 2013, s. 65.

28 Bu ayırım esas itibarı ile tasavvuf literatüründe ilk zamanlardan beri *tarik-i ahyâr, tarik-i ebrâr ve tarik-i şuttâr* şeklinde üç ana kol olarak yapılan tasnife dayanmaktadır. Detay için bkz. Ebü’l-Cenâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddin Kübra, *Usûlu Aşere*, şerh ve çeviri: İsmail Hakkı Bursevî, (*Tasavvufî Hayat* içerisinde). haz. Mustafa Kara, İstanbul 1996, s. 38-44. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s.63-67.

29 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 73.

30 Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihü’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhir ve’l-A’lâm*, tahk. Şuayb Arnaut-Salih Mehdi Abbas, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1988, XIII, 94-95.

31 Miquel, André, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan- Hasan Menteş, Ankara 1991, I, 225.

32 Spuler, *İran Moğolları*, s. 199-205.

Moğollar Suriye ve civarına girdiklerinde bu bölgedeki Rifâilerle karşılaşmışlar ve onların tasavvufî ritüellerinden ciddi anlamda etkilenmişlerdir. Moğollar eski dinlerine ait geleneklere ve büyücülere saygı duymayı sürdürmüşlerdir. Moğollar büyücü ve kâhinlere önem vermiş,³³ bütün önemli olaylarda onlara danışıp onların kararlarına göre hareket etmişlerdir. Örneğin Cengiz Han, düşmanı Camuka'yı yakaladığında öldürüp öldürmeme konusunda karar vermek için fal baktırmıştır.³⁴ Yine Hülagü, Bağdat'a saldırmadan önce müneccim Hüsameddine fal baktırmıştır.³⁵ Moğollar Müslüman olduklarında onların bu kâhin ve falcılarla ilgili düşünceleri ortadan kalkmamış, sadece değişime uğramıştır. Moğolların geleneklerindeki kâhin/büyücü din adamı rolüne en yakın örnek, İslam tasavvufunda bulunabilirdi. Bazı sûfî ayinleriyle Şamanist ritüeller arasındaki benzerlik bu durumu destekleyen bir husus idi.³⁶

Teküder'in Müslüman olmasında etkili olan ve kaynaklarda Mevsil'li bir köle, Türk ve Rifâî olarak sunulan Şeyh Abdurrahman, aslında Abaka zamanında İlhanlı sarayında tesiri olan bir şahsiyettir. Onun sarayda, özellikle kadınlar ve çocuklar üzerinde, bir etkiye sahip olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Onun ilm-i simyaya ve sihir/ muskalar konusuna hâkim olması, saraya girmesine katkı sağlamıştır.³⁸ Çünkü o, etkili muskalar yapabilmekte ve el çabukluğuyla bazı hileler ortaya koyabilmekteydi.³⁹ O, bu özelliğini kullanarak Ahmed'i ve ailesini tesiri altına alarak onlar üzerinde baskı kurmayı amaçlamıştır. Ahmed, onun hizmetine girip emirlerine itaat edinceye kadar çabalarını sürdürmüştür. Ancak Şeyh Abdurrahman klasik medrese âlimi değildir.⁴⁰ Kaynaklar onu bir Rifâî şeyhi olarak gösterebilir de uyguladığı bazı hile ve olağanüstü ritüellere bakılarak onun müvelle⁴¹ dervişlere ait tavırlar sergilediği söylenebilir. Burada müvellehlikten

33 *Moğolların Gizli Tarihi*(1240), çev. Ahmet Temir, TTK, Ankara 1986, s.193.

34 Roux, Jean Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 78-79.

35 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 686-687.

36 Lewisohn, Leonard, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, London 1992, s. 34.

37 İbnü'l-Furat, Nasirüddin Muhammed b. Abdürrahman b. Ali, *Târîhu İbni'l-Furat*, tahk. Kostantin Züreyk, Beyrut 1932, VII, 278.

38 İbnü's-Sukai, Fazlullah b. Fahr Muvaffak Katib Nasrani, *Tali Kitâbi Vefeyati'l-Ayan*, tahk. Jacqueline Sublet, el-Ma'hadü'l-Fransi li'l-Dirasati'l-Arabiyye, Dimaşk 1974, s. 107.

39 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 787.

40 Amitai, Reuven, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. 42, sy. 1, 1999, s. 30; Uyar, Mustafa, "İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Süfîleri: İlhan Teküder ve Gazan Han Devirleri", *Belleten*, c. 76, sy. 275, 2012, s. 15.

41 Müvelle^h terimini, aşk veya üzüntüden dolayı kendini kaybetmiş, çılgına dönmüş kişi olarak tanımlamak mümkündür. Müvelle^h kavramı, kapsam itibarı ile Kalenderî ve Haydarî dervişlerini de içine almaktadır. Burada bu kavramın kullanımı tercih ettik, çünkü *heterodoks*, *gnostik* vb benzeri İslam kültür kodlarıyla uyumsuz kavramlar bu tür süfîleri tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle çalışmasını bu kavramı merkeze alarak yapan Öztürk'ün tanımlamasının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Kavramın geniş tanımı ve Kalenderî-Haydarî ve Rifâî dervişlerle ilişkisi için bkz. Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 73-107.

kasıt, kurumsal sūfilere ve onların ritüellerine aykırılık taşıyan muhalif karakterli dervişlerin uygulamalarıdır.⁴²

Reşidüddin'e göre Ahmed Teküder'in *baba* dediği Şeyh Abdurrahman ile çok sıkı bir ilişkisi vardı. Onun devlet işlerine ilgisi azdı. "Kardeşim" dediği İşân Mengli'nin ikametgâhına sıklıkla uğrar orada yapılan semalara katılırdı. İşân Mengli de Baba Yakub'un müritlerindendi.⁴³ Teküder, 1284'te Argun ile giriştiği iktidar mücadelesinde Argun'un Beyazıd-i Bistâmî'nin kabrini ziyaret ettiğini duymuş, bunun üzerine o da Baba Yakub'u ve tabilerini ziyaret ederek onlardan kendisine manevi yardımda bulunmalarını istemiştir.⁴⁴ Burada Müslüman olmadığı halde Argun'un Bistâmî'nin şefaatinin talep etmesini, Moğolların maneviyat sahibi olduklarını düşündükleri insanların gücüne inanmalarına bağlamak veya ordusunda Müslüman olanların yönlendirmesiyle böyle bir tevessüle giriştiğini kabul etmek gerekir. Öte yandan Budist olan Geyhatu bile bazı Türk sūfi şahsiyetler vasıtasıyla dervişleri rusûm ve angaryadan muaf tutmuş, bir ferman ile Erdebil yakınlarında bulunan *Nusret-i Fakire*'ye ait derviş dergâhından vergi alınmamasını emretmiştir.⁴⁵

Hülâgû'nun özellikle müvelleh Şiîlerle teması pek sıcak olmamıştır. O, Harran'da, Kalenderî dervişlerle karşılaşmış, Nasîruddîn Tûsî (v.1274)'nin onayı ile onların öldürülmesi emrini vermiştir.⁴⁶ Ancak sonraki süreçteki gelişmeler İlhanlı yöneticilerinin Kalenderî ve müvelleh dervişler hakkındaki tutumlarının değiştiğini ortaya koymaktadır. Bunun en önemli kanıtı olarak, Ahmed Teküder'in Şeyh Abdurrahman, Baba Yakup ve İşân Mengli ile ilişkilerini; Barak Baba ve onun şeyhlerinden Aybek Baba'nın İlhanlı sarayında kabul görmesini, Gâzân Hân ve Olcaytu ile ilişki içinde olmalarını ileri sürebiliriz.⁴⁷ Ancak burada dikkatleri çeken husus, İlhanlıların daha çok müvelleh dervişler ve Rifâîlerle irtibatlarının olduğudur. İlhanlı sarayında müvelleh dervişlerin kolay kabul görmesi, onların Moğol kültürel kodlarına uygun ayinleri sergilemelerine bağlanabilir. Bu bağlamda Rifâîlerin yaptıkları ayinlerle Moğolları etkilediği söyleyebiliriz. Aslında Rifâîlik *esma* yolunu benimsemiş bir tarikattir. Bu tarikatın temel ibadeti doğal olarak zikirdir. Zikir açıktan ve yüksek sesle yapılır. Rifâîlikte aşk ve cezbe yolunun en önemli ayin biçimi olan *sema* ve *raks* da erken zamanlardan itibaren görülmektedir. İzzeddin b. Nuaym isimli bir Rifâî şeyhi, kadın ve erkeklere aynı anda sema

42 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 20.

43 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 788.

44 Reşidüddin, *a.g.e.*, II, 793.

45 Uyar, *a.g.m.*, s. 20.

46 İbnü'l-Fuvatî, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mietî's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 165.

47 Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, s. 210.

yaptırıldığı için devrin yöneticileri tarafından kınanmıştır.⁴⁸ Öte yandan özü itibari ile Melâmî meşrepli tasavvuf akımlarına özgü olan sema ve raksın Rifâîlikte yer almasını Horasan sûfilîğinin Rifâîlik üzerindeki etkisi şeklinde değerlendirmek gerekir.⁴⁹

Rifâîlerin Moğollar nezdinde itibar görmelerini onların *burhân* ayini vasıtası ile gösterdikleri olağanüstü durumlara bağlamak mümkündür. Rifâîlerde “burhân” adı verilen ayinler, onların karakteristik özelliklerini sergiledikleri şeylerdir. Buna göre Rifâîlerin ateşe hâkimiyeti, canlı yılanları yemeleri, kızgın fırınlara girmeleri, ateşler yakıp onun üzerinde ateş sönene kadar sema ve raks etmeleri, aslanların üzerine binip dolaşmaları hep *burhan* ayini kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁰ Bu tutumlar, VII/XIII. asırdan itibaren günümüze değin bazı farklılıklar taşıyarak varlığını korumuştur. Rifâîler bu özelliklerini tarikatlarının doğruluğunu ispat konusunda Allah’ın kendilerine verdiği bir lütuf olarak algılamışlardır. Ancak *burhan* ayini, kurumsal tasavvuf açısından Rifâîliğin en çok eleştirildiği yönüdür. Çünkü bu tür uygulamalar daha çok müvelleh dervişlerde görülmektedir.⁵¹ Ancak Rifâîlikteki ritüellerin menşei tartışması devam etse de bu ayinlerin, İlhanlıların Müslüman olmasında etkili olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Rifâîlerin ateşe hâkimiyetleri ile alakalı gösterileri sonraki süreçlerde de devlet erkanı tarafından ilgi görmüştür. İlhanlılar tarafından gösterilmesi istenen bir husus olmuştur. Nitekim İlhanlılar döneminde etkili olan Rifâî şeyhlerinden Tâceddin b. er-Rifâî(v.1305), Ahmed Teküder ve ileri gelenlerin huzurunda sema yapmıştır. Bu esnada ondan Hülagu zamanındaki ateş gösterisinin benzerini yapması istenmiştir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış ve Şeyh Tâceddin yanına Teküder’in oğlunu da alarak diğer dervişlerle beraber ateşin içine dalmıştır. Uzunca bir süre ateşin içinde kalıp sonra hiçbir zarar görmeden ateşin içinden çıkarak kendilerini izleyen Moğol ileri gelenlerinin isteğini yerine getirmiştir.⁵² Burada Moğolların sema eden dervişlerden özellikle ateş gösterisi istemelerini, bu tür ayinlerin benzerlerine olan aşinalıkları ile açıklamak gerekir. Onların bu tür olağanüstü aktivitelerden hoşlandıkları ve bunları dervişlerin hallerinin sahilîliğine delil olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁵³

48 Bkz. İbnü’s-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdi İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkı eş-Şafîi, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Nr.: 97, *Tüffâh*, Vr. 191b-192b. (Eyüp Öztürk’e eserin yazma nüshasını gönderdiği için teşekkür ederim.)

49 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 101.

50 İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1978, I, 171-172.

51 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 102-103.

52 İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223a-223b.

53 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 111.

Moğollar nezdinde itibar gören diğer bir Rifâî şeyhi Salih er-Rifâî (v.1307)'dir. Gâzân Hân birinci Suriye seferinde Şam'a girdiğinde askerlerden bir grup şeyhi tanıyıp ona iyi davranmıştır. Hatta Moğol melikinın naibi Kutluşah, Şam'da onun yanında konaklamıştır.⁵⁴ Burada önemli olan husus, Moğolların Şeyh'i Şam'a girdiklerinde tanımış olmalarıdır. Buradan hareketle Rifâîlerle Moğolların ilişkilerinin sadece Şam merkezli olmadığını, ondan önce de aralarında, birbirlerini tanımalarına yetecek kadar yakın bir ilişkinin var olduğunu ifade edebiliriz. Kutluşah'ın Şeyh Salih er-Rifâî'nin yanında konaklamasını ise Moğolların Rifâîlere olan ilgi ve güveninin bir göstergesi olarak anlamak mümkündür. Kısaca Moğollarla Rifâîler arasında sempati üzerine dayanan bir ilişki söz konusu olmuştur. Moğolların hâkim oldukları bölgelerde Rifâîleri desteklemesine yol açan bu sempati, rivayetlerden anlaşıldığı kadarı ile Rifâîlerden sadır olan ve müvelleh dervişlerde görülen tezahürlere benzer uygulamalara dayanmaktadır. Moğol devlet adamlarının ilgisi, Rifâîlerde görülen bu uygulamaların kaynağının Asya kökenli olduğuna işaret etmesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır.⁵⁵

Moğolların İslamlaşma sürecinde farklı sûfi grupların tesiri oluştu bilinmektedir. Anadolu'da özellikle Mevlânâ (v. 670/1271) ve halefleri Sultan Veled (v. 712/1312) ile Ulu Arif Çelebi (v. 719/ 1320) gibi sûfilerin Moğollarla ilişkileri olmuş, hatta bazı Moğollar Mevlevî dervişleri sayesinde ihtida etmişlerdir. Mesela iyi bir Budist olan Moğol kumandanı İrenç Noyan, Sultan Veled'in tesiriyle müslüman ve Mevlevî olmuştur.⁵⁶ İlhanlıların Mevlevîlerle ilişkilerinde Mevlânâ'nın torunu Arif Çelebi'nin biraz daha öne çıktığı söylenebilir. Arif Çelebi, Gâzân Han'ın iktidara yeni geldiği günlerde Gâzân Han'ı tebrik ve bu arada Mevlevîlerin itibarını tazeleme amacıyla Tebriz'e doğru yola çıkmıştır. Yolda tanıştığı ve kendine mürit yaptığı Kılavuzoğlu Tuman Bey'in vasıtasıyla Gâzân Han'la tanışmış, Moğol ileri gelenlerinin de seyrettiği bir sema meclisine katılmıştır.⁵⁷ Öteden beri Mevlânâ'nın isminden ve şiirlerinden haberdar olan Gâzân Hân, Arif Çelebi'ye kendisine damat yapmak isteyecek kadar bağlanmıştı.⁵⁸ Onun genel siyasetinin Mevlevîliği, başta Anadolu olmak üzere, İlhanlı hâkimiyetindeki topraklara yaymak ve bu bölgelerde Mevlevî dergâhları kurmak olduğu söylenebilir. Bu amaçla çok sayıda Mevlevîhane tesis edilmiştir. Anadolu dışında Mevlevîhaneler

54 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mie'tis-Sâmine*, nşr. M. Abdülmüid Han, Haydarâbâd, 1972, II, 202-203; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IX, 294; el-Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa, *İkdü'l-Cümân fi Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrazak Tantavi Karmut, Kahire 1989, IV, 473.

55 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s.113.

56 Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1977, I, 489.

57 Eflakî, Ahmet, *Menakibu'l-Arifin*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, II, 254.

58 Akkuş, Mustafa "Ulu Arif Çelebi Dönemi Mevlevîliğin Gelişmesinde İlhanlıların Etkisi", *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 7, s. 88.

açıldığına dair kaynaklara yansıyan ilk ve tek şehrin İlhanlı başkenti Sultaniye olmasının Mevlevîlerin siyasî tercihleriyle yakından veya doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁹ Arif Çelebi bu amacına ulaşmak için faaliyetlerini, birbiriyle alakalı olmak şartıyla han, hatun, vali gibi Moğol veya Moğol yanlısı ümera ile başta Türkmen beyleri olmak üzere mahalli yöneticilerle kurduğu münasebetler olmak üzere iki alanda yürütmüştür. O, İlhanlılarla kurulan münasebette kendi meslek ve meşrebini yayılmasını temel hedef olarak belirlese de sonuçta onun bu faaliyetleri, İlhanlı meşruiyetini temin maksadını da taşımakta ve uç Türkmenleri arasında Moğol aleyhtarlığının kalkmasına hizmet etmektedir. Aslında siyasilerin sûfilerle temasının her dönemde karşılık fayda esasına dayandığı görülmektedir. Nitekim Selçuklu idarecilerinin sûfi çevrelerle kurmaya çalıştıkları münasebetlerin amacı onları kontrol altına almak ve onlar vasıtasıyla yönettikleri insanlar üzerindeki ve nazarındaki hâkimiyet haklarına meşruiyet kazandırmaktır. Aynı kaygılar, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren fiilen Anadolu'ya hâkim olan Moğol idarecilerinin Mevlânâ ve Mevlevîlerle geliştirdikleri münasebetlerde de etkili olduğu görülmektedir.⁶⁰

III. Şîî ve Sünnîlerin İlhanlılarla İlişkileri

Halkın İlhanlıları kabul biçimi ise farklılık taşır. İslam düşünce tarihinde Moğollara/ İlhanlılara olumlu bakan tek mezhebin Şii'lik olduğu söylenebilir. Bunun arkasında Sünnîlere duyulan tepkiler ve hadis olduğu belirtilen bir takım rivayetler vardır. Şîî bakış açısı Hıristiyanlarınkine yakındır. Hıristiyanlar, Moğolları Tanrı'nın kendilerine bir vaadi ve düşmanlarından intikam alma aracı olarak algılamışlardır.⁶¹ Şîîler de Moğolları beklenen *mehdînin* çıkışını hızlandıran bir millet olarak değerlendirmişlerdir.⁶² Şîîlerin İlhanlılara yönelik olumlu bakış açılarını Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetler belirlemiştir. Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayete göre Bağdat, mutlaka Moğolların eline geçecektir. Onların düşmanları zavallı hale gelecektir.⁶³ Bu rivayetten hareketle Hülâgû Bağdat'a girdiğinde Hille ve diğer beldelelerdeki Şîî âlimler, Hülâgû'dan *eman* talep etmişlerdir. Hülâgû'nun neden direnmediklerine dair sorusuna, Hz. Ali'den gelen bu rivayeti ileri sürerek, direnmenin gereksiz olduğunu düşündükleri için teslim olduklarını beyan etmişlerdir.⁶⁴ Bu anlayıştan olsa gerektir ki, dönemin Şii âlimleri Moğolların otoritesini onaylayan

59 Akkuş, , *a.g.m.*, s. 94.

60 Bkz. Akkuş, , *a.g.m.*, s. 82, 87.

61 Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreyson, *Tarih Semineri Dergisi*, c.1, sy. 1/2, 1937, İstanbul, s. 232, 242; Spuler, "Bozkır Halkının Gelişi", çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, I, 171.

62 Bausani, *a.g.m.*, s. 225; Refi, *a.g.e.*, III, 974.

63 Mirhond, Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, Tahran 1901,V, 243-244.

64 Şüşterî, Kadî Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, Kitâbfuruş-i İslâmiyye, Tahran 1945,II, 352.

bir anlayış sergilemişlerdir. Örneğin Bağdat'ın düşmesinden sonra Hülâgû, Sünnî ve Şîî âlimlerin bulunduğu bir mecliste “kâfir, fakat adil sultan mı, yoksa Müslüman ama zalim sultan mı daha üstündür?” diye bir soru sormuştur. Sünnî âlimler cevap vermede tereddüt ettiklerinde Şîî âlim İbn Tâvûs (v.1266), “kâfir, ama adil sultan daha üstündür”⁶⁵ şeklinde cevap vererek İlhanlı otoritesini onaylamıştır. Ayrıca İbn Tâvûs, gayr-i meşru kabul ettiği Abbâsîlerden gelen iftâ ve vezâret gibi birçok önemli devlet görevini kabul etmezken; İlhanlıların teklifini kabul etmiştir.⁶⁶ Öte yandan Sünnî hilafetin düşmesinde Şîîlerin katkısının olduğunu dönemin kaynakları ifade etmektedir. Nitekim Hülâgû, Bağdat'ta halifeyi kuşatmaya giderken Baycu Noyan komutasında yer alan askerler arasında uzun süreden beri Sünnîlerle kavgalı olan Kerhli Şîîler de yer almıştır.⁶⁷ Şîîlerin İlhanlılardan yana tavır almasında Bağdat'ın düşmesi sonrasında Abbasîlerin son veziri Şîî Müeyyidüddîn Alkamî'nin de etkili olduğu ifade edilebilir. Şîîler, Moğolların Bağdat kuşatmasına kadar tepki olarak giydikleri siyah elbiseleri çıkartıp yerine yeşil renkli elbiseler giymişlerdir.⁶⁸ Bu sembolik eylemin amacı İlhanlı idaresine meşruiyet kazandırmaktır. Böylece tüm din ve mezheplere aynı mesafede durmayı prensip edinen Moğollar nezdinde Şîîliğin bir adım öne çıkmasına katkı sağlamıştır. Zaten Şîîler açısından İlhanlılar dönemi, Büveyhîler döneminden daha kıymetlidir. Çünkü bu dönemde Olcaytu'nun Şîîliği benimseyip resmi mezhep haline getirmesiyle İran tarihinde ilk defa Şîîlik devletin resmi mezhebi olmuştur.⁶⁹

Sünnîlerin Moğol algısı ise oldukça sorunludur. Bunun nedenleri arasında İslam dünyasının Moğol/İlhanlılardan çok etkilenmiş olması gösterilebilir. Sünnî algıda Moğollara/İlhanlılara insan demek dahi mümkün değildir. Onlar, özellikle düşman kabul ettikleri insanların kanlarını içen, etlerini yiyen varlıklardır.⁷⁰ Moğol algısı Sünnîleri o kadar etkilemiştir ki, insanlar, hiç görmedikleri halde Moğol ismini duyduklarında adeta deprem olmuş gibi sarsılmışlardır.⁷¹ Korkudan felç olmuş bir şekilde, daha yüz yüze gelmeden silahlarını bırakıp teslim olur hale gelmişlerdir. Moğol algısı etrafında Müslümanlarda oluşan bu korkunun atılması

65 İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dârü's-Sadr, Beyrut 1966, s. 17.

66 İbrahim, Fuad, *el-Fakih ve'd-Devle: Tatavvuru'l-Fikhi's-Siyâsi eş-Şî'î*, Dârül Kenzül'Edebiyye, Beyrut 1998, s. 85, 90.

67 İbn Tağrıberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi, *en-Nucümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire I-XVI*, Mısır tsz., VII, 49.

68 el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Dârü'l-Azvâ, Beyrut 1968, s. 237.

69 Bkz. Şahin, *a.g.e.*, s. 184-193.

70 es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Komisyon, Beyrut 1997, V, 133; el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1973, II, 71.

71 Yuvalı, “XIII. Yüzyılda Doğu Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı 2, 1989, s. 124.

konusunda, Hz. Peygamber bile devreye sokulmaya çalışılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber insanların rüyalarına girmek suretiyle, Müslümanlara ne yapmaları gerektiği konusunda direktifler vererek bu sıkıntının aşılmasına yardımcı olmuştur.⁷² Bu bağlamda başta İbn Teymiyye (v.1328) olmak üzere Müslüman âlimler, İlhanlılarla savaşmayı bütün Müslümanlara yüklenen bir farz olarak sunmuşlardır.⁷³

IV. Dinî-Mezhebî Kabullerin Siyasi Alanda Etkisi: İlhanlı-Memlûk İlişkilerinde İslam'ın Rolü

Memlûkler son Eyyûbî hükümdarı Turan Şah'ın muhalifleri tarafından 1250'de öldürülmesi üzerine tarih sahnesinden çekilen Eyyûbî hanedanının toprakları üzerinde kurulmuş bir devlettir.⁷⁴ Memlûkler, yönetim tarzı olarak Eyyûbîlerden farklı bir sistem uygulamışlardır. Eyyûbîler yönetiminde devlet, farklı güç merkezlerinden oluşan bir federasyon hüviyetindedir. Memlûkler, devleti bir bütün olarak kabul etmişler ve farklı güç odaklarının oluşmasına imkân vermeyen merkezi yönetim biçimini benimsemişlerdir.⁷⁵ Devletin tek bir merkez tarafından yönetilmesi, Memlûk döneminde iç siyasi çatışmaların daha az olmasına ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Bahrî Memlûkleri ve Burcî Memlûkleri şeklinde ikiye ayrılmış olan Memlûklerden 1250-1382 yılları arasında hüküm süren Bahrî Memlûkler İlhanlıların çağdaşdır.⁷⁶

Mısır'da Şia'nın devlet olarak varlık bulduğu Fâtımîler döneminde Mısır'daki Müslüman çoğunluk Şii mezhebini kendilerine kabul ettirmek isteyen Fâtımîlere destek vermemişlerdi. Bu nedenle Fâtımîler saltanatlarını ikame etmek için gerekli desteği diğer din mensuplarından bulmuşlardı. Mısır toplumunda zorlukla yer edinmiş olan Şiiler açısından Şiiliğin Mısır'da varlığını kaybetmesi çok üzüntülü bir durumdur. Nitekim Memlûklü tarihçisi İbn Tağrıberdî (v.874/1470), Şiilerin, Fâtımî devletinin yıkılışı nedeniyle üzüntülerinden kahrolduklarını ifade eder.⁷⁷ Şii muhayyilede bu topraklarda Şii nüfuzunun kırılmasına neden olan isim Selahaddin Eyyûbî (v.1193)'dir.⁷⁸ Sünnîler tarafından bir kahraman olarak kabul edilen, Yahudilerle-Filistinliler arasındaki çatışmalarda rol model olarak görülen⁷⁹

72 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi Ayâni'l- Mie'ti's-Sâmine*, nşr. M. Abdulmu'id Han, Haydarâbâd, 1972, I, 220.

73 İbn Teymiyye, *Mecmû'u*, XXVIII, 347.

74 Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 20-24.

75 Holt, P. M., "The Position and Power of the Mamlûk Sultan", *Muslims, Mongols and Crusaders*, ed. G.r. Hawting, New York 2005, s. 138-139.

76 Memlûkler siyasi tarihi hakkında detay için bkz. Yiğit, İsmail, "Memlûkler", *DİA*, İstanbul 2004, XIX, 90-97.

77 İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, V, 357.

78 el-Verdâni, Salih, *eş- Şia fi Mısır: Minel'İ-İmam Ali Hatta'l-İmam Humeyni*, Mısır 1993, s. 174.

79 Çağdaş Müslüman toplumlarda Selahaddin Eyyûbî imgesi için bkz. eş-Şankiti, Muhammed b. El-Muhtar, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî Şii İlişkileri*, çev. İdris Çakmak, Mana Yay., İstanbul 2012, s.35-68. Hayatı hakkında detay için bkz. Gürbüz, Osman, *Selahaddin Eyyubi: Hayatı ve Şahsiyeti*, Rağbet Yay., İstanbul 2012.

Selahaddin Eyyûbî'nin çabaları Memlûklü tarihçilerince övülmektedir. Hatta Fâtımilere son vermesini Allah'a hamd edilecek kadar önemli bir hadise olarak görmüşlerdir. Çünkü onlara göre Selahaddin'in bu adımıyla artık İslam dünyası iki başlıktan kurtulmuş ve Şîî devletinin Mısır'daki varlığı kökünden sökülüp atılmıştır.⁸⁰ Fâtımiler döneminde Mısır'da Ehl-i Sünnet'in izleri silinmiş onun yerine kadılık makamlarına tamamen Şiilerden atama yapılmıştı. Selahaddin Eyyûbî, Mısır'a hâkim olduğunda her aşamada Şiilere karşı mücadele etmiştir. Bu bağlamda o, hukuki işleri Şiilerden alarak kendisi gibi Şâfiî olan âlimlere tahsis etmiştir. Selahaddin Eyyûbî bu adımla Şiiliği tamamen ortadan kaldırmıştır.⁸¹

Şîî düşüncede Şâfiî ve Eşarî olan Selahaddin Eyyûbî'nin tek amacının Mısır'da Şiiliği ve onun etkisini silmek olduğu ifade edilir. Şiilere göre bunun arkasında siyasi kaygılar vardır. Çünkü Şiiler, Mısır'da önemli bir çoğunluğu teşkil etmektedirler ve hemen her konuda ağırlıkları vardır. Eğer Şiilerin ağırlıkları olmasaydı Selahattin Eyyûbî onların kökünü kazımaya çalışmaz, Şîî değerlerin ağırlığını ortadan kaldırmak için Şâfiî ve Mâlikî medreselerin açılmasına veya onları destekleme konusunda aşırıya gitmezdi. Onlara göre Şiiler Selahattin Eyyûbî'nin baskısı nedeniyle Mısır'ı terk edip Şam'a ve Mısır'ın güneyine göç etmek zorunda kalmışlardır. Kontrolde oldukları için Şiilerin güçlenme şansı olmamıştır. Buna rağmen Şiiler Mısır'da günümüze kadar varlığını üç şekilde korumuşlardır. Şiiler *takiyye* yapmışlar, buldukları toplumda Sünnî imiş gibi görünerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Şiiler Şîî gruplar içerisine girerek ya da Mısır'ın güneyi, Şam, Yemen ve Hindistan'a göç etmek suretiyle hayatta kalabilmişlerdir.⁸²

Memlûkler döneminde Mısır, Müslümanlar açısından bir çekim merkezi olmuştur. Bunda İslâm dünyası Moğol işgali altındayken Mısır'ın bu işgale maruz kalmaması dolayısıyla güvenli bir ülke olması ve İslam dünyası açısından psikolojik olarak son derece önemi haiz olan hilafet kurumunun Mısır'da bulunuyor olması da etkili olmuştur. Çünkü Moğolların Anadolu'daki siyasî, ekonomik ve fikrî baskıları sonucu pek çok ahî ve Türkmen ileri gelenleri uç bölgelere göçerken, çok sayıda ilim ve fikir adamının da Mısır ve Suriye'ye göçüp Memlûk Devleti'ne hizmet ettiği ve giden pek çok talebenin orada eğitim gördüğü bilinmektedir.⁸³

Bağdat'ın Moğolların eline düşmesinden sonra Mısır ve Şam İslami ilimler açısından önemli sığınma noktalarından biri olmuştu. Birçok ulema bu topraklara göç ederek çeşitli medreseler kurmuşlardı.⁸⁴ Bu medreselerde çok sayıda âlim

80 İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, VI, 85.

81 Bkz. Şeşen, Ramazan "Selâhaddin-i Eyyûbî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 337 vd.

82 el-Verdânî, Salih, *eş-Şia fi Mısır: Minel'İmâm Ali Hatta'l-İmâm Humeyni*, Mısır 1993, s. 57, 60, 69.

83 Bayram, Mikâil, "Selçuklular Zamanında Orta Anadolu'dan Batı Anadolu'ya Göçler", *Uluslar Arası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu Bildiriler*, Balıkesir 2005, s. 125.

84 el-Kannevci, Ebû't-Tayyib Muhammed Siddik Hasan Han, *Ebcü'dü'l-ulum*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978, I, 230; Yiğit, "Memlûkler", XIX, 94-95.

yetişti. Hayatta iken hem İlhanlılarla hem de Memlûklerle sıkıntılar yaşayan İbn Teymiyye de bu asrın çocuğu olarak tarihe damgasını vurdu. İlmi açıdan bu dönemin özelliği; cem, şerh, haşiye, tahriç, ihtisar, külli kaideler çıkarma olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca bu dönemde hem fıkıhta hem de itikatta ilmi ve fikri bir yenilenmenin olmadığı, geçmişte içtihad adına yapılması gereken her şey yapıldığı fikrinin yaygınlaştığı, rey belirtmenin yasaklandığı, içtihad için zor şartların ileri sürüldüğü, akli istidlale ve içtihad davet eden çağrılarının küçümsendiği ileri sürülmektedir.⁸⁵

Bu dönemde bu tür düşünceler için alt yapı sağlama konusunda dönemin siyasetiyle de güçlü teması olan Eşarîlik büyük çoğunluğun bağlı olduğu taklit mercii olarak sunuldu. Özellikle Selahaddin Eyyûbî'nin Eşarîliği Ezher ulemasının mezhebi haline getirmesi, halkın bu mezheple temasını kolaylaştırırken geri kalan mezheplerin horlanmasına, hatta selef çizgisinin sorgulanmasına neden oldu. Bilhassa vahdet-i vücûd ağırlıklı tasavvufi düşüncenin galebe çalmasına, sûfilerin önem kazanmasına yol açtı. Benzer bir kabule Yunan filozofları da ulaştı. Tasavvuf ve özellikle felsefeyle mezcedilmiş kelimelerin bu dönem İslami ilimler üzerindeki etkisi rahatsızlığa neden oldu.⁸⁶ Bu nedenle İbn Teymiyye bu akımlarla mücadele edilmesi gereğine inanarak, ister usûliddin ister furûiddinde olsun, bu iki yapının ortaya koymaya çalıştığı dini düşüncenin İslam'ı yıkıma götüreceği kanaatini ileri sürmüştür.⁸⁷

İlhanlı-Memlûk ilişkilerinin kurulmaya çalışıldığı dönemlerin öne çıkan mezhepleri Sünnîlik ve Şîiliktir. Bunlar arasında zaman zaman sürtüşmeler olmaktaydı. Fakat ağırlığı ve belirleyiciliği olan mezhep Sünnîlik içinde Eşarîlik idi. Eyyûbîler Eşarîliği, tasavvufi düşüncüyü ve Şafîî mezhebini terviç ederek onların yayılmasına ortam hazırlamışlar, Eşarîliğin Mısır ve Şam'da tutunmasına çalışmışlardı. Eyyûbîler döneminden beri diğer mezheplerin Şafîîliğe karşı rekabeti söz konusuydu. Eyyûbî hanedanlığı Şafîî medreselerini kollayıp akaidde Eşarîliğin yayılması için çok çaba sarf etmişti. Ebu Zehrâ, Eşarîliğin kurucusunun Mutezilî geçmişe sahip olmasını ileri sürerek aslında Eşarîlerin dinin anlaşılmasında ortaya koyduğu burhan ve istidlal yönteminin akla merkezi konum veren diğer ekollerle aynı olduğunu ileri sürer. Ona göre burada ayrışan tek mezhep usûl ve furûda nasrlara dönmeyi ısrarla işleyen Hanbelîliktir. Bu nedenle Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde Eşarî-Hanbelî sürtüşmesine sıklıkla rastlanılmıştır.⁸⁸

85 el-Berikan, İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh, *Menhecû Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye fi Takrîri Akideti't-tevhîd*, Dâru İbn Mufid, Riyad 2004, s. 29-30.

86 el-Kannevci, *a.g.e.*, I, 231.

87 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, haz. Refik el-Acem, Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1993, s. 26.

88 Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye: Hayâtuhu ve Asruhû -Ârâuhû ve Fıkhuhû*, Daru'l- Fikri'l- Arabî, Kahire 1991, s. 23, 25.

Eşariliğin ve Şâfîliğin Memlûklü topraklarındaki ağırlığı Melik Zahir Baybars 1260'de sultan olmasına kadar yaklaşık doksan yıl devam etmiştir. Baybars ile birlikte diğer Sünnî mezhepler de tekrar kadılıklarda görevler almaya başlamıştır.⁸⁹ 1265'te her mezhepten bir kâdı'l-kudât'ın atanması bu açıdan önemli bir gelişme olarak kabul edilir. Bu değişiklik, Eyyûbiler dönemindeki Eşariliğin ve Şâfîî ağırlığının kırılmasına yol açmıştır. Memlûkler dört Sünnî mezhebin bugün dahi Mısır'da varlık bulup yaşaması konusunda Eyyûbilerden daha çok katkı sağlamıştır. Dört mezhebe göre kadılar atanması, bu mezheplerin Mısır'da kurumsal kimliklerini korumalarına ve günümüze kadar varlıklarını sürdürmelerine ciddi katkı sağlamıştır. Aksi bir durumda bu Sünnî mezhepler, İslam düşünce tarihinde görülen bazı bâtinî karakterli mezhepler gibi, bazen açıktan bazen gizlice ama sistematik olmayan bir tarzda varlıklarını sürdürebileceklerdi veya kaybolacaklardı. Özellikle üç asırdan fazla bir süredir uygulamaları Şiîlik üzerinden yürüten Fâtîmîlerin Hanefî fihhına ve toplumuna dönük dışlayıcı tutumları dikkate alınınca bu adımın önemi ortaya çıkmaktadır.⁹⁰

Suriye, İlhanlı-Memlûk ilişkilerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Suriye'nin stratejik konumu bu iki devleti karşı karşıya getirmiştir. Gerek Ahmed Teküder, gerekse Gâzân Hân bu önemin farkındadırlar ve bunu Memlûk sultanlarına gönderdikleri mektuplardaki ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Her ikisi de ticaret yollarının açık tutulmasına ve tüccarların güvenli seyahatine değinmişlerdir. Bu iki devlet arasında zaman zaman yaşanan siyasî ilticalar da iki devletin karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. İlhanlı-Memlûk anlaşmazlığını körükleyen bir başka sebep Memlûkler'in Anadolu politikası ve buradaki İlhanlı muhaliflerine el altından verdikleri destektir. Bunun yanı sıra, Memlûklerin zaman zaman İlhanlı hudud şehirlerine düzenledikleri bazı yağma seferleri de, Gâzân Hân zamanında yeni bir İlhanlı-Memlûk hesaplaşmasına zemin hazırlamış gözükmektedir.⁹¹

İlhanlı-Memlûk ilişkisinde Suriye'yi kontrol etme düşüncesi yanında Hıristiyanların bölge üzerindeki çeşitli beklentileri de etkili olmuştur. Örneğin Argun, Memlûkleri Suriye'den çıkartmak, Kudüs'ü ele geçirip onu Hıristiyanlara geri vermek arzusundadır. Bu nedenle o, Hıristiyan dünyasıyla çeşitli ittifaklar aramış, Papa'nın yardımıyla Memlûklü devletini ortadan kaldırmak, bu toprakları imparatorluğun sınırlarına dâhil etmek istemiştir. Hıristiyanlar ile İlhanlılar arasındaki bu sıcak temasların arkasında etkili olan önemli faktörlerden biri de İlhanlı

89 İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, VII, 134.

90 İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, VI, 121-122.

91 Özgüdenli, Osman Gazi, *Moğol İran'ında Gelenek ve Değişim: Gazan Han Ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2009, s. 207.

sarayındaki Hıristiyan kadınlardır. Bu bağlamda Hülagü ve Argun'un hanımları zikredilebilir. Hatta Argun'un hanımı, Papa IV. Nikolaus'un adından bereketlenmek üzere oğlu Olcaytu'ya Nikolay adını vermiştir. Ancak Olcaytu Müslüman olunca bu ismini değiştirmiştir. Argun'un tüm çabaları sonuçsuz kalmıştır, çünkü o, Memlüklerle hiç karşı karşıya gelmemiştir, Hıristiyanların desteği ise sözden öteye geçmemiştir. Memlükler üç asır daha tarih sahnesinde kalmıştır. Argun'un vefatından hemen dört yıl sonra İlhanlılar Müslüman olmaya başlamış, İslamlaşmayla birlikte Yakın-Doğu'nun çehresi bambaşka bir hal almıştır. İslam, yayılmaya başladığı tarihten itibaren bölgede belirleyici ve kuşatıcı bir unsur olmuştur. İlk zamanlarda İslam toplumlarına büyük zarar veren İlhanlılar, sonra İslam'ın kuşatıcı etkisi altına girmişlerdir.⁹²

İlhanlı-Memlüklü ilişkilerinde Ahmed Teküder döneminde ilk defa farklı bir süreç yaşanmıştır. O, İlhanlı tahtına oturur oturmaz iki mektup yazmıştır. Biri Bağdat ulemasına, diğeri Memlük Sultanı Seyfeddin Kalavun (v.1279)'adır.⁹³ O, Bağdat'a gönderdiği mektubunda şöyle demektedir: "İlhanlı tahtına biz oturduk, biz Müslümanız. Bu müjdeyi tüm Bağdat halkına duyurun. Medreseler, vakıflar ve bütün hayır kapıları Abbasi halifeleri döneminde olduğu gibi devam edecektir. Medreselerin ve mescitlerin vakıflardan alması gereken hakları aynen iade edilecek, İslam'ın kurallarından asla çıkılmayacaktır. Ey Müslüman Bağdat halkı! Biz Hz. Peygamber'in "İslam birliği kıyamete kadar muzaffer bir şekilde var olacaktır." sözünü duyduk, bu rivayetin ve Hz. Peygamber'in doğru olduğuna inandık. Rabbimiz birdir, eşsizdir ve hiçbir şeye muhtaç değildir. Kalbinizi ferah tutun ve bu haberi herkese bildirin."⁹⁴

Ahmed Teküder'in bu mektubu, kendi dönemine kadar oluşan Moğol imgesini düzeltmeye dönük bir adımdır. Burada desteği aranan en önemli unsur, halka çok kolay tesir eden ve halkı kolaylıkla yönlendirebilen âlimler olmuştur. Bu amaçla o, ulema ile arasındaki irtibatın sağlıklı yürümesi için de kendisinin Müslüman olmasına tesir eden Şeyh Abdurrahman en-Neccâr'ı İran'daki bütün vakıf işlerinin başına getirmiştir.⁹⁵ Bir bakıma o, Hülagu döneminde Nasirüddin Tûsî(1274)'nin, İran topraklarında yaptığı hizmetleri yürütmekle görevlendirilmiştir.

92 el-Arini, Seyyid Baz, *el-Moğûl*, Kahire 1986, s. 311.

93 Holt, P. M., "The Ilkhan Ahmad's Embassies to Qolâwun: Two Contemporary Accaounts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLIX, 1986, s. 128 vd; Jackson, P., "Ahmad Takûdâr", *Encycloepedia of Iranica*, London 1984, I, 661-662.

94 en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, tahk. Müfid Muhammed Kumeyha, Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 2004, XXVII, 27.

95 Fadlullah Şirazi, *a.g.e.*, s. 110; Nüveyrî, *a.g.e.*, XXVII, 27.

Ahmed Teküder, abisi Abaka'nın Müslümanlara yaptığı olumsuzlukları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu amaçla, müsadere edilen mal ve mülklerin birçoğunu sahiplerine iade etmiş, cami ve medreseleri yeniden açmıştır. Hac seferlerini destekleyerek, Mekke ve Medine'deki mukaddes yerlere vakıflar tahsis etmiştir. Onun bu tavrı, yeni dinî İslam lehine, Moğol geleneğini ihmal ettiğinin göstergeleri olarak değerlendirilmiştir.⁹⁶ Bunlarla yetinmeyen Teküder, atalarının Müslümanlara çektiği sıkıntılardan dolayı, Mısır sultanına gönderdiği mektupta özür bile dilemiştir.⁹⁷ Teküder'in bu yaklaşımı, barbarlık ve katliamla özdeşleşen bir millete mensup birinin, atalarının tarihte yapmış oldukları şeyler için, bir İlhanlı prensi tarafından yapılan ilk insanî tavır olarak yorumlanmıştır.⁹⁸

Teküder, Seyfeddin Kalavun'a gönderdiği mektubunda⁹⁹ Müslüman oluşunu ilahi bir lütuf olarak sunar, Allah'ın kendisine iki millet arasındaki fitneyi söndürmesini ilham ettiğini, bu hususun İlhanlı-Memlük ilişkisi açısından son derece önemli olduğunu ifade eder. Buna göre o, Moğol meclisi Kurultay'da karara bağlanmış olan ve Moğollar açısından son derece önemli siyasi sonuçlar doğurabilecek Suriye'yi kuşatma kararına uymayacağını belirtir. İki ülke arasında sulhun olması ve ticaretin rahatlıkla yapılabilmesi için yol emniyetinin önemini vurgular. Teküder'in ilişkileri düzeltmek için üç defa elçi gönderme teşebbüsüne rağmen,¹⁰⁰ Seyfeddin Kalavun, Ahmed'in Müslümanlığını tereddütle karşıladığı gibi, daha önce planladığı Anadolu'ya ilişkin siyasetinden de vazgeçmemiştir.¹⁰¹ Bunda Ahmed'in Müslüman olmasının Sultan Kalavun'un hilafet kurumunu da arkasına alarak İslam toplumlarının tek yöneticisi olma iddiasıyla ters düşmesi, Moğol imajının olumsuz bir algıyı ve güvensizliği çağrıştırması da etkili olmuştur. Bu nedenle onun Müslümanlığına tam olarak karşı çıkılmadığı gibi onun sulh teklifleri de inandırıcı bulunmamıştır.¹⁰²

İlhanlı-Memlük ilişkisinde bir diğer aşama Gâzân Hân döneminde yaşanmıştır. Gâzân Hân da Memlük sultanına mektuplar göndermiştir.¹⁰³ Bir mektubunda Memlük askerlerinin Mardin ve civarında yaptıklarından dolayı şikâyetle bulunmuş, onları isyankârlar olarak nitelendirmiş, onları birtakım bidat işlere yönelmekle

96 Aksarayî, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed, *Müsâmeretü'l- Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2000, s. 107; en-Nüveyri, *a.g.e.*, XXVII, 271.

97 Kalkaşendi, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l- Aşâ fî Smâ'ati'l-İnşâ I-XIV*, tahk. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1987, VIII, 67.

98 Bkz. Walker, Arnold, T., *The preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London 1913, s. 178.

99 Mektupların tam metni için Bkz. Kalkaşendi, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l- Aşâ*, VI,65-68; VII, 235-243.

100 Nüveyri, *a.g.e.*, XXXI, 79.

101 Aksarayî, *a.g.e.*, s. 107; Roux, *a.g.e.*, s. 399.

102 Aksarayî, *a.g.e.*, s. 107.

103 Karşılıklı yazılan mektuplar için bkz. İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, VIII, 136-142.

ve çirkinlikler yapmakla suçlamıştır. Dahası onların Allah'a karşı savaş açtıklarını ve şeriatı ihlal ettiklerini belirtmiştir. Kendisinin Hz. Peygamber'in metoduna uyarak saldırıya geçmeden önce uyarıda bulunduğunu ve bundan sonra karşı taraf açısından bir mazeretin olmayacağını ifade etmiştir. Memlük sultanı Melik Nasır (v.709/1309)'ın çeşitli tasarruflarıyla İslam'a ve Müslümanlara zarar verdiğini belirtmiştir. Gazan Hân, ayrıca Memlük sultanını kendi iradesini kabul etmeye davet etmiştir.¹⁰⁴

Onun bu mektubunda vermek istediği mesaj, "Memlükler İslam dünyasının tek hamisi değildir" düşüncesidir. Mektupta Gâzân Hân, kendisini İslam'a sıkı sıkıya bağlı, Hz. Peygamber'in yolunu takip eden bir kişilik olarak sunarken, Memlük sultanını İslam'ın emirlerine uymamakla, şeriatı ihlal etmekle suçlamaktadır. Buradan hareketle o, İslam dünyasında gerçek velayetin/ otoritenin sahibi olarak kendisinin görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Muhammed b. Kalavun ise cevabi mektubunda Gazan Hân'ın suçlamalarını reddetmekte, İslam'ı ve Müslümanları temsil hakkının kendilerinde olduğunu, dolayısıyla da Gazan Hân'ın kendisine tabi olmasını istemektedir.¹⁰⁵

Gâzân Hân'ın Müslüman olması, onu Memlüklere karşı sürdürülen geleneksel Moğol politikasından vazgeçirmemiştir. Onun döneminde Şam'a yapılan kuşatma teşebbüsleri bunun kanıtıdır. Öte yandan Gâzân Hân, Memlüklerin İslam dünyasına yön vermesini engellemek için her türlü meşruiyet kaynağını kullanmıştır. Bu bağlamda o, kendi adına bastırıldığı sikkelerde dört halifenin isimlerine yer vermiş, mektup ve fermanlara besmele ile başlamıştır. Tüm bunların sembolik bir değeri söz konusudur. Gâzân Hân kendisini, asırlardır Müslüman topluma yön veren Abbasîlerin yerine koymaktadır. Abbasî halifeleri de aynı şeyleri yapmışlardır. Öte yandan Gâzân Hân, *Padişah-ı İnan ve İslam* unvanlarını kullanmıştır. Bu iki terim, dini-politik bir arka plana sahiptir. Özellikle *İslam* vurgusu, dinden meşruiyet elde etmeye matuftur. Burada Gâzân Hân'ın amacı, Altın Orda ve onun yakın müttefiki Memlüklere karşı duruşta her türlü meşruiyet aracını kullanmaktır. Çünkü orta çağda din, önemli meşruiyet kaynaklarından biridir. Rakip devlet konumunda olan Memlükler Müslümanlıklarını güçlü ve ikna edici bir sembol olarak ortaya koydular. Etkisiz olsa da hilafetin varlığını onların kontrolün sürdürmesi, Memlüklerin politik sınırlarının Mısır ve Şam dışında İslam toplumları üzerindeki prestijlerini artırmıştır. Bunun karşısında durmak için en azından benzer meşruiyet araçlarına ihtiyaç vardır. *Padişah-ı İnan ve İslam* terkihi bu bakımdan tekrar okunmalıdır. Burada *İnan* vurgusu ile İlhanlı devletinin bir ayağının önemli bir medeniyete sahip olan eski İran'ın tarihine dayandığı, *İslam*

104 Reşidüddin, *Tarihi Mübarek*, s. 124; Kalkaşendi, *Subhu'l- Aşâ*, VIII, 69-71.

105 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 1003.

ifadesiyle de bugünün dayanaklarına işaret edilmektedir. İlhanlılar kadim İran'ın tarihini arkasına alarak tüm İslam dünyasının merkezi olma iddiasını taşımaktadır.¹⁰⁶

Gâzân Hân'ın Müslüman olması, meşruiyet problemi yaşayan İlhanlı devletine önemli katkılar sağlamıştır. Çünkü İlhanlı yönetimi, ortak değer paydasında buluşamadığı yeni bir topluma hükmetme durumunda kalmıştı. Bu da onları hem siyasî hem de sosyal açıdan çeşitli krizlere sokmuştu. Bu krizin aşılmasında, Ahmed Teküder'le başlayan, Gâzân Hân'la güçlü bir şekilde varlık bulan İslamlaşma süreci etkili olmuştur. Buna göre, resmî din olarak Sünnî İslam'ın ilan edilmiş olması, iktidar reaya ilişkisini din ortak paydasında buluşturarak statü eşitliğini sağlamıştır. Artık İlhanlılar kâfir değil, Müslüman yöneticiler olmuşlardır. Yöneticilerin Müslüman olmasıyla, devletin siyasî meşruiyet problemi çözülmüştür. Buna bağlı olarak da rakip devlet Memlüklerin İslam'ın başı oldukları iddialarında yalnız olmalarına son verilmiştir. Bu nedenle fetvalar üzerinden yapılan ideolojik savaşlar başlamıştır.¹⁰⁷

Olcaytu da tıpkı selefleri gibi rakip devlet konumunda olan Memlüklere sulh çağrısında bulunmuştur. O, 1304-5 Memlük Sultanı Nasır Muhammed b. Kalavun'a gönderdiği mektubunda kardeşlikten bahseder. Müslümanlar arasındaki fitne ateşinin sönmesini ve iki devlet arasındaki çatışmaların durdurulmasını ister. Ayetten iktibasla¹⁰⁸ geçmişin geçmişte kaldığını, artık geleceğe kardeşlik ve Müslümanlık bilinciyle bakılması gerektiğini ifade eder. Aksi halde aradaki anlaşmazlıkları kılıç çözecektir.¹⁰⁹ Olcaytu'nun bu mektubunun uzlaşmacı bir dili olduğunu söylemek zordur.

Olcaytu'nun dini hayatı oldukça hareketli dönemlere tanıklık etmiştir. Önce Sünniliğin Hanefi, sonra Şafii mezheplerini benimseyen Olcaytu, vefat ettiğinde Şiîliği mezhep olarak seçmiştir. Dönemin kaynakları onun bu tercihini farklı gerekçelere bağlamışlardır.¹¹⁰ Olcaytu'nun mezhep değişikliğinin önemli sonuçları

106 Fragner, Bert G., "Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture" *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed., Linda Komaroff, Brill Leiden, Boston 2006 s. 75.

107 Bazı örnekler için bkz. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, tahk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâzi, Dâru'l- Vefâ, Riyad 1998, XXVIII,309-319.

108 5. Maide 95.

109 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefi Ayni, *İkdü'l-cüman fi tarihi ehli'z-zaman*, thk. Abdürrazık Tantavi Karmut, Kahire 1992, 4, 345

110 Gerekçeler hakkında detay için bkz. Kâşânî, a.g.e., s. 131; İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Levâtî, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garibi'l-Emsâr ve-Âcâibi'l- Esfâr*, tahk. Ali el-Muntansır el-Kettâni, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, I, 226; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 598-599; Mirhond, a.g.e., V, 426; Hândmir, *Habîbü's-Siyer*, nşr., Muhammed Debirsiyâki, Tahran 1353, III, 191. Howorth, Henry H., *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century*, London, 1876-1927, III, 558-560; Şahin, a.g.e. s. 165-190.

olmuştur. Bunlardan bazılarını işaret etmek gerekirse öncelikle Ali evladı *nikabet* kurumu vasıtasıyla doğrudan İlhanlı sarayında kabul görmüştür. Ayrıca Şiilik, İran topraklarında tarihte ilk defa resmî mezhep hüviyeti kazanmıştır. Şiiliğin resmi mezhep olmasıyla Sünnîlerin siyasetteki ağırlığı azalmış; 709/1310 başlayıp 717-1316 yılının sonlarına kadar hutbelerde Hz. Ali dışındaki halifelerin isimleri kaldırılarak onların yerine Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve on iki imamın isimleri okunmaya başlanmış, bu isimler İlhanlı paraların üzerine kazınmıştır. Şiiliğin göstergesi olmak üzere İran'ın her yerinde ezana “Hayye alâ Hayril-Amel” ibaresi eklenmiştir.¹¹¹

Olcaytu tahta oturduğunda, mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla, geleneksel Memlük düşmanlığını sürdürme niyetinde değildir. Olcayto'nun Şiiliği resmî mezhep olarak benimsemesi ve akabinde Batı bölgelerde bu mezhebin yayılmasını hedeflemiş olması, onu açıkça Memlüklü devletinin hedefi haline getirmiştir. Çünkü dönemin bakış açısına göre en güçlü Sünnî devlet Memlüklerdir. Bu bağlamda Olcaytu, Memlüklerle 1312'de sonuçsuz kalan bir Suriye kuşatmasına girişmiştir. Ayrıca 1315'te Mardin'de iki devlet arasında çıkan ve Moğolların yenilgisiyle sonuçlanan bir çatışma söz konusudur. Ebû Said döneminde ise İlhanlı-Memlüklü ilişkilerinde sulh dönemi yaşanmıştır. İki devlet arasında kısmi bir yumuşama olmuş, bu barış ortamı Timürlenk (v.1405)'in yönetimi ele geçirmesine kadar sürmüştür. Son İlhanlı hükümdarı olan Ebû Sa'îd Bahadır Han'ın devri, Gâzân Hân ile başlayan değişim döneminin son devresini oluşturmaktadır.¹¹²

Sonuç

İlhanlıların İslamî din olarak seçmeleri uzun zaman almıştır. Onların Müslüman olmasında, öteden beri değer verdikleri kâhin ve büyücü tiplerine en yakın olarak kabul ettikleri sûfilerin etkisi olmuştur. Bu konuda Türk ve Rifâî sûfilerin katkısı oldukça fazladır. Bu sûfiler daha çok *müvelleh* dervişler olarak adlandırılan Kalenderî, Haydarî ve kısmen de Rifâîlerdir. Kaynaklarda İlhanlı sultanlarının İslamî tercihlerine atıf yapılmasına rağmen mezhep vurgusu pek görülmemektedir. Bunda onların İslami ritüellere ciddi sarılmamaları, Moğol gelenek ve göreneklerine göre hayatlarını sürdürmeleri de etkili olmuştur. Teküder'in hangi mezhepten olduğu açık değildir. Onun şeyhi Abdurrahman'ın Şâfiî olduğu dikkate alınırsa onun da Şâfiî olduğuna hükmedilebilir. Gazân Hân'ın Sünnî Hanefî olduğu kayıtlıdır. Olcaytu Sultan'ın ise önce Hanefî sonra Şâfiî ve son olarak da Şii olduğu bilgisi vardır. Onun mezhep tercihi toplumda ciddi karşılık bulmuştur. Ebû Said'in ise Sünnî olduğu ancak mezhebi vurgunun olmadığı görülmektedir.

111 Bu sonuçların müstakil bir değerlendirmesi için bkz, Şahin, Hanifi, “Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiiliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012, sayı: 64, s. 115-128

112 Sir William Muir, *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D.*, London 1896, 56, s. 69.

Müslüman olan İlhanlı yöneticilerinin bu konudaki samimiyetleri halk tarafından sorgulansa da özellikle Gâzan Hân'ın ortaya koyduğu reformlar halkın desteğini almış, bu sayede yönetim-halk arasındaki din farklılığından kaynaklanan kopukluk kapatılmaya çalışılmıştır. İlhanlı prenslerinin İslam'ı seçmesi Moğol ileri gelenlerinin tepkisini çekmiştir. Bu tepkinin arkasında İslam'ın Moğol geleneklerinin yerini almasına ve böylece Moğol kimliğinin yok olma ihtimaline duyulan öfkenin olduğu ifade edilebilir.

İlhanlı-Memlük ilişkilerinde dinlerin ve mezheplerin belirleyici rolü olduğunu söylemek zordur. Ahmed Teküder'in Müslümanlığı İlhanlı tarihinde yeni bir süreç olması bakımında önemlidir. Ahmed'in kişiliği ve dönemin şartları nedeniyle onun Müslüman olması, İlhanlı toplumuna ve dış politikaya yön verebilecek bir niteliğe kavuşmamıştır. Gâzan Hân'ın Müslümanlığı ise İslam'ın İlhanlılar içerisinde kök salmasında bir dönüm noktasıdır. Ancak onun Müslüman oluşu da diğer ülkelerle ilişkiler bağlamında ciddi bir katkı sağlamamıştır. Hatta İlhanlıların komşu Müslüman devletlere yaptıkları saldırılara bakılarak onların Müslüman olmadığı dahi ileri sürülebilir. İlhanlıların diğer devletlerle olan ilişkilerinde belirleyici unsur, Moğol gelenekleri ve dönemin sosyo-politik unsurlarıdır. Olcaytu'nun Müslümanlığı ise siyasi açıdan ziyade mezhepler tarihi açısından değerlendirilmeyi hak etmektedir. Çünkü onun döneminde yedi asırdır sürmekte olan cami hizmetlerinde değişiklik yapılmış, hutbelerin ve ezanın yapısı değiştirilmiş, İlhanlı sarayı Şiîlerin kontrolüne girmiştir. Olcaytu'nun Şiîliği diğer İslam bölgelerine aktarma çabası doğal olarak Sünnî bir devlet olan Memlüklerin tepkisini çekmiştir.

Kaynakça

- Akkuş, Mustafa “Ulu Arif Çelebi Dönemi Mevleviliğin Gelişmesinde İlhanlıların Etkisi, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 7, s. 78-100.
- Aksarâyî, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed, *Müsâmeretü'l- Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2000.
- Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, çev. Coşkun Üçok, Ankara Üniversitesi Hukuk Fak., Yay., Ankara 1967.
- Amitai, Reuven, “Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. XLII, sy. 1, 1999, s.27-46.

Arberry, Arthur John, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York 1970.

Arini, Seyyid Baz, *el-Moğûl*, Kahire 1986.

el-Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa, *İkdü'l-Cümân fi Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrazık Tantavi Karmut, Kahire 1989.

Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1985

el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Dâru'l-Azvâ, Beyrut 1968.

Bausani, Alessandro, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İnan'da Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c.XX, sy.32, 2002, s. 223-231.

Baybars, Rükneddin Baybars el-Mansuri en-Nasırı ed-Devadar, *Zübdetü'l-Fikre fi Tarihi'l-Hicre*, tahk. D. S. Richards, Berlin Beyrut, 1998.

Bayram, Mikâil, "Selçuklular Zamanında Orta Anadolu'dan Batı Anadolu'ya Göçler", *Uluslar Arası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu Bildiriler*, Balıkesir 2005.

Berikan, İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh, *Menhecu Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye fi Takrîri Akîdeti't-tevhîd*, Dâru İbn Mufid, Riyad 2004.

Brockelmann Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1954.

Browne, Edward G, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928.

el-Cezerî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Bekr, *Târîhu Havadisiz-Zaman ve Enba'ühu ve Vefayatü'l-Ekabir ve'l-Aayan min Ebna'ihî*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1998.

el-Cüveynî, Alâeddin Ata Melik, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1999.

el-Cüzcânî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsirî*, nşr. Abdulhay Habibi, Kabil 1964.

Demirci, Mehmet, "Moğollar ve Mevlânâ", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, İstanbul, 1987, s. 54-57.

Ebu Zehra, Muhammed İbn Teymiyye: *Hayâtuhu ve 'Asruhü-Ârâuhû ve Fıkhuhu*,

Daru'l- Fikri'l- Arabi, Kahire 1991.

Eflakî, Ahmet, *Menâkibu'l-Arifin*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yayınları, İstanbul 1986.

Erdem, İlhan, “Olcaytu'nun Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal Kültürel Gelişmeler ve Yakın Doğu'ya Etkileri”, *Tarih Araştırmaları*, c. XX, sy. 2000, s.1-35.

Fadlullah Şirazi, Şerefeddin Abdullah, *Tarih-i Vassaf*, Bombay 1369.

Fığlalı E. Ruhi, “Mesih ve Mehdi inancı Üzerine: Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, 1981, s. 179-214.

Fragner, Bert G., “Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture” *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed., Linda Komaroff, Brill Leiden, Boston 2006.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul tsz.

Gürbüz, Osman, *Selahaddin Eyyubi: Hayatı ve Şahsiyeti*, Rağbet Yay., İstanbul, 2012.

Hafız-ı Ebru, Şehabeddin Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid, *Zübdetü't-Tevârih*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1372.

Hakyemez, Cemil, “Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. 5 2004, s. 127-144.

Hamdullah Müstevfi, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır, *Târih-i Güzîde*, nşr. Edward Brown, London 1910.

Hândmîr, Gıyaseddin b. Hâce Humâmüddîn Muhammed b. Hâce Celâlidin Muhammed, *Dustûru'l-Vüzerâ*, tahk. Sa'id Nefisî, Tahran 1899.

_____, Hândmir, *Habîbü's-Siyer*, nşr., Muhammed Debirsiyâkî, Tahran 1353.

Holt, P. M., “The Ilkhan Ahmad's Embessies to Qolâwun: Two Contemporary Accaounts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLIX, 1986, s. 128-132.

_____, “The Position and Power of the Mamlûk Sultan”, *Muslims, Mongols and Crusaders*, ed. G.r. Hawting, New York 2005.

Howorth, Henry H., *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century*, London, 1876-1927.

İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Levâtî, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garibi'l-Emsâr ve-Âcâibi'l-Esfâr*, tahk. Ali el-Muntansır el-Kettânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mie'tis-Sâmine*, nşr. M. Abdulmuîd Han, Haydarâbâd, 1972.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1978.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Me'arif, Beyrut 1981.

İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi, *en-Nucümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır tsz.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *er-Red ale'l-Mantıkiyyin*, haz. Refik el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübni, Beyrut 1993.

_____, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, tahk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâzî, Dâru'l-Vefâ, Riyad 1998.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el Kâmil fi't-Târih* nşr. Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-M'arife, Beyrut 2002.

İbnü'l-Furat, Nasırüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali, *Târihu İbni'l-Furat*, tahk. Kostantin Züreyk, Beyrut 1932.

İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdi İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkı eş-Şafiî, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Nr.: 97.

İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1966.

- İbnü's-Sukai, Fazlullah b. Fahr Muvaffak Katib Nasrani, *Tali Kitâbi Vefeyati'l-A'yan*, tahk, Jacqueline Sublet, el-Ma'hedü'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, Dimaşk 1974.
- İbrahim, Fuad, *el-Fakih ve'd-Devle: Tatavvuru'l-Fikhi's-Siyâsi eş-Şi'î*, Dârül Kenzü'l-Edebiyye, Beyrut 1998.
- Jackson, P., "Ahmad Takûdâr" *Encycloepedia of Iranica*, London 1984, I, 661-662.
- el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Meâsirü'l-Înâfe fi Me'âlimi'l-Hilâfe*, tahk. A. Ahmed Ferrac, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1980.
- _____, *Subhu'l- Aşâ fi Sınâ'ati'l-Înşâ*, tahk. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1987.
- el-Kannevci, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1978.
- Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs Yüksek Lisans Tezi, danışman: Mürsel Öztürk, Ankara Üniversitesi 1992.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1973.
- Lewisohn, Leonard, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, London 1992.
- Miquel, André, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan- Hasan Menteş, Ankara 1991.
- Mirhond, Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, Tahran 1901.
- Moğolların Gizli Tarihi(1240)*, çev. Ahmet Temir, TTK, Ankara 1986.
- Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi*, c.1, sy. 1/2, 1937, s. 153-244.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufism", *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljugs*, ed. R. N. Frye. c. IV, 442-464.
- en-Nesevi, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali, *Celalüddin Harizmşah*, trc. Necip Asım Yazıksız, Maarif Vekaleti, İstanbul 1934.

- en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünunî'l-Edeb*, tahk. Müfid Muhammed Kumeyha, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Özgüdenli, Osman Gazi, *Moğol İran'ında Gelenek ve Değişim: Gazan Han Ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2009.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1977.
- Öztürk, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında: İbn Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yay, İstanbul 2013.
- Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, Ankara 2001.
- Prawdin, Michael, *The Mongol Empire*, Translated, Eden- Cedar Paul, New York 1967.
- Refî', Abdürrefî' Hakikat, *Târih-i Cümbüşha-yı Mezhebi der İran*, İntişarat-ı Kumeş, Tahran 1377.
- Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, nşr. Behmen Kerîmî, İntişarat-ı İkbâl, Tahran 1943.
- _____, *Câm'ü't-Tevârih: Târih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulmûti es-Sayyâd, Kahire 2000.
- Roux, Jean Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul 2001.
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 1997.
- Sir William Muir, *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D*, London 1896.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987.
- _____, "Bozkır Halkının Gelişi", çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010.

- _____, “Sebeup ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şiiliği, *Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012, sayı: 64, s. 115-128.
- _____, “Câmiu’t-Tevârihe Göre Gâzân Hân’ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, sayı: 73, s. 207-230.
- Şankiti, Muhammed b. El-Muhtar, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünni Şii İlişkileri*, ev. İdris akmak, Mana Yay., İstanbul 2012.
- Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b Muhammed, *Mecm’u’l-Ensâb fi’t-Tevârih*, tahk. Mîr Hâşim-i Muhaddis, Tahran 1956.
- Şeşen, Ramazan, “Eyyûbiler”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 20-31.
- _____, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI,337-340.
- Şüşterî, Kadı Nurullah, *Mecâlisü’l-Mü’minîn*, Kitâbfuruş-i İslâmiyye, Tahran 1945.
- Taneri, Aydın, “Hârizmşahlar”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 228-231.
- Togan, İsenbike, “Cengiz Han ve Moğollar”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel ve dęr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 242-256.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995.
- Uyar, Mustafa, “İlhanlı Hükümdarlarının İslam’a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri: İlhan Teküder ve Gazan Han Devirleri, *Belleten*, c.76, sy. 275, 2012, s. 7-30.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yay., Ankara 1988.
- Verdâni, Salih, eş- *Şia fi Mısır: Minel’l-İmam Ali Hatta’l-İmam Humeyni*, Mısır 1993.
- Walker, Arnold, T., *The preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London 1913.
- Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, İstanbul 2004, XIX, 90-97.
- Yuvalı, Abdulkadir, *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Kayseri 1997.
- _____, “XIII. Yüzyılda Doğu Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakùltesi Dergisi*, sy. 2, 1989, s. 121-129.

_____, “İlhanlılar”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihi’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhir ve’l-A’lâm*, tahk. Şuayb Arnaut-Salih Mehdi Abbas, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1988.

Ömer Nasuhî Bilmen’in “Kur’ân-ı Kerîm’den Dersler ve Öğütler” Adlı Eserinde Fars Edebiyatından Yapılan Alıntılar ve Kaynakları

Orhan BAŞARAN*

ÖZ

Ömer Nasuhî Bilmen, dinî ilimler alanındaki eserleriyle temayüz etmiş bir din âlimi olmakla birlikte, edebiyat alanında da çeşitli eserler telif etmiş bir ediptir. Arap, Fars ve Türk edebiyatları alanlarında derin bir birikime sahip olan Bilmen, dinî ilimler ile ilgili eserlerinde de bu birikimini değerlendirmiş ve dinî konuları açıklarken zaman zaman Arap, Fars ve Türk edebiyatlarından bazı alıntılara yer vermiştir. Dinî ilimlere dair olan eserleri arasında edebî birikimini en çok yansıttığı kitaplarından biri “Kur’ân-ı Kerîm’den Dersler ve Öğütler”dir. Çalışmamızda Ömer Nasuhî Bilmen’in bu eserinde dinî konuları açıklarken Fars edebiyatından yaptığı alıntılar ele alınmıştır. Bu alıntıların Farsça metinleri ve Türkçe çevirileri verilmiş ve bunların kaynakları önemli ölçüde tespit edilerek belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Nasuhî Bilmen, Kur’ân-ı Kerîm’den Dersler ve Öğütler, Nasâyihi-i Kur’âniyye, Fars edebiyatı, Farsça şiir.

ABSTRACT

Quotations from Persian Literature Utilized in the Work Named “Kur’ân-ı Kerîm’den Dersler ve Ogutler” of Umar Nasuhî Bilmen and Their Sources

Although Umar Nasuhî Bilmen was distinguished as a scholar of religious sciences, he is at the same time the author of several literary works. He has a broad repertoire in the fields of Arabic, Persian and Turkish literatures and thus he benefited from this broad knowledge in his religious writings. In this regard, some quotations from Arabic, Persian and Turkish literatures occasionally appear in his works while explaining religious matters. Among his works concerning religious sciences, “Kur’ân-ı Kerîm’den Dersler ve Ogutler” (Lessons and Advices from the Holy Qur’ân) is one of his books in which he reflected his literary repertoire to the utmost degree. In our study, we have dealt with the quotations from Persian literature that he utilized while explaining the religious themes. The Persian texts of these quotations and their translations were given. In this study we stated sources of these quotations detected to a great extent.

Keywords: Umar Nasuhî Bilmen, Lessons and Advices From the Holy Qur’ân, Nasâyihi a Qur’âniyya, Persian literature, Persian poem.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi
e-mail: obasaran@atauni.edu.tr

Giriş

XX. yüzyılın mümtaz din âlimlerinden olan Ömer Nasuhî Bilmen (1883-1971) Erzurum'da geçen gençlik yıllarında dinî ilimlerin yanı sıra edebiyat alanında da kendisini yetiştirmiş, Türk, Fars ve Arap edebiyatlarında derin bir birikim kesbetmiş ve her üç dilde şiirler kaleme almıştır.¹ Yirmibeş yaşında İstanbul'a göç ettiğinde orada şairler arasında yer alma arzusunda olduğu hâlde İstanbul'a gittikten sonra daha çok dinî ilimler alanında yoğunlaşan Ömer Nasuhî Bilmen, edebiyata olan ilgisini kaybetmemiş, dinî ilimler ile ilgili eserlerini yazarken edebî birikimini de değerlendirmeyi ihmal etmemiştir. O, eserlerinde dinî konuları açıklarken yeri geldikçe anlatımlarını desteklemek ya da onlara bir zenginlik katmak üzere bazen kendisine ait şiirlere yer vermiş, bazen de Arap, Fars ve Türk edebiyatlarının tanınmış edip ve şairlerinden çeşitli alıntılar yapmıştır.² Ömer Nasuhî Bilmen'in dinî ilimler ile ilgili eserleri içerisinde ihtiva ettiği edebî unsurların yoğunluğu bakımından en çok dikkat çekenlerden biri *Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler (Nasâyihi-i Kur'âniyye)*'dir. Bu eserde dinî konular açıklanırken Türkçe, Farsça ve Arapça birçok edebî unsura yer verilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler (Nasâyihi-i Kur'âniyye)

Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler Ömer Nasuhî Bilmen'in İstanbul'da Fatih, Beyazıt, Süleymaniye ve Ayasofya camilerinde vermiş olduğu vaazlardan müteşekkil bir eserdir. Bazı bölümleri önce makale olarak yayımlanmış³, sonra vâizler için vaaz örnekleri mahiyetinde hazırlanan otuz vaazı ihtiva eden bir kitap olarak *Nasâyihi-i Kur'âniyye* adıyla basılmıştır⁴. Daha sonra çeşitli ilâveler yapılarak önce üç kitap hâlinde 1947, 1949 ve 1950 yıllarında, sonra da bu kitaplar birleştirilerek tek kitap hâlinde *Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler* adıyla değişik tarihlerde neşredilmiştir⁵. Eser ayrıca Reyhan Sarıkaya tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır⁶.

- 1 Ömer Nasuhî Bilmen'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 797-798; Revnakoğlu, Cemâleddin Server, "Erzurum'un Büyük Kıymetlerinden: Yeni Diyânet Reisimiz", *Tarih Yolunda Erzurum*, yıl: 2, sayı: 7-8 (Ocak 1961), s. 8-9, 27; Bilmen, Ahmet Selim, *Ömer Nasuhî Bilmen Hayatı-Eserleri-Anılar*, İstanbul 1975, s. 13-96; Vakkasoğlu, Vehbi, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Âlimleri*, İstanbul 1987, s. 79-110; Yavuz, Hulûsi, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm*, İstanbul 1991, s. 207-218; Yaran, Rahmi, "Bilmen, Ömer Nasuhî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 162-163.
- 2 Ömer Nasuhî Bilmen'in eserlerindeki şiirler ile ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Elmalı, Hüseyin, "Şiirleriyle Ömer Nasuhî Bilmen", *Diyânet İlmî Dergi*, c. XXXIV, sayı: 2 (Nisan-Haziran 1998), s. 73-98; Kemikli, Bilal, "Ömer Nasuhî Bilmen'in Beyânü'l-Hak'taki Şiirleri", *Dini Araştırmalar*, c. II, sayı: 4 (Mayıs-Ağustos 1999), s. 47-58; Başaran, Orhan, "Ömer Nasuhî Bilmen'in *Hikmet Gonceleri* Adlı Eserinde Fars Edebiyatından Yapılan Alıntılar ve Kaynakları", *İLTED (İlahiyât Tetkikleri Dergisi)*, sayı: 44 (Erzurum 2015/2), s. 115-146; Keleş, Reyhan, "Ömer Nasuhî Bilmen'in Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler Adlı Eserinde Geçen Türkçe Şiirler ve Kaynakları", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 20, Sayı: 65 (Kış 2016), s. 451-468.
- 3 Ömer Nasuhî, "Vaaz ve Vâizler", *Sebilürreşâd*, XXIII/589 (15 Receb 1342), s. 265-267; a.mlf., "Nasâyihi-i Kur'âniyye", *Sebilürreşâd*, XXIII/596 (6 Ramazan 1342), s. 371-376.
- 4 Ömer Nasuhî, *Nasâyihi-i Kur'âniyye*, Ahmed Kâmil ve Şeriki Matbaası, İstanbul 1347/1928.
- 5 Bilmen, Ömer Nasuhî, *Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler*, Burhaneddin Erenler Matbaası, İstanbul 1947-1950; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964.
- 6 Bilmen, Ömer Nasuhî, *Kuran Nasihatleri* (sad. Reyhan Sarıkaya), Timaş Yayınları, İstanbul 2007.

Kur'ân-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler'de Fars Edebiyatından Yapılan Alıntılar

Fars edebiyatından yapılan alıntılar ve ihtiva ettiği Farşça unsurlar bakımından *Kur'ân-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler* üzerinde tarafımızca yapılan incelemede, alıntıların çoğunun Farşça metin ve tercümelerinin birlikte verildiği, bir kısmının da tercümelerinin verilip Farşça metinlerinin verilmemesi, uzun hikâye alıntılarının ise mealen özetlenerek verilip bir-iki beytinin Farşça metnine de yer verildiği; Farşça metinlerin yapılan çevirilerinin bazen özet çeviri, bazen de şerh mahiyetinde olduğu; Farşça şiirlerin yazımında birtakım baskı ve dizgi hatalarının bulunduğu; alıntılarının bir kısmının kaynağının yazar ya da eser adı zikredilerek belirtildiği, bir kısmının kaynağının ise hiçbir şekilde verilmemesi görülmüştür. Eserin sadeleştirme suretiyle yapılan son neşri incelendiğinde ise asıl eserdeki Farşça metinlerde olan hataların düzeltilmesi bir yana onlara yeni hataların eklendiği ve alıntılarının kaynağı konusunda da herhangi bir katkı sağlanmadığı müşahade edilmiştir. Bunun üzerine adı geçen eserde Fars edebiyatından yapılan alıntılar ile ilgili bir çalışmaya ihtiyaç bulunduğu kanaatine varılarak bu çalışma yapılmıştır.

Çalışmada *Kur'ân-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler'de* Fars edebiyatından yapıldığı tespit edilen alıntılar önce Fars alfabesiyle yazılmış, ardından da transkribe edilerek verilmiştir. Bu alıntılarının metinlerinde gerekli düzeltmeler yapılmış, nüsha farkı olarak değerlendirilebilecek olan yerlerde Ömer Nasuhî Bilmen'in verdiği metin esas alınmış ve kaynak eserlerin matbu metinlerindeki farklar ise dipnotlarda belirtilmiştir. Çalışmada ayrıca Farşça alıntılarının tarafımızca yapılan çevirilerine yer verilmiş⁷ ve tarama ve araştırmalarımız sonucunda⁸ bunların tespit edilebilen kaynakları dipnotlarda gösterilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler'deki alıntılar ait oldukları edip ve eserlere göre tasnif edilerek aşağıda verilmiştir:

I. Sa'dî-i Şîrâzî'den Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in Fars edebiyatı alanında eserlerinden en çok yararlandığı zat Sa'dî-i Şîrâzî'dir (ö. 691/1292). Onu *Bûstân'dan*, sekizi de *Gülüstân'dan* olmak üzere Sa'dî-i Şîrâzî'den toplam on sekiz alıntı yapılmıştır. Bu alıntılarının yedisinde müellif adı, birinde eser adı zikredilerek kaynak belirtilmiş, onunda ise hiçbir şekilde kaynak verilmemiştir.

7 Farşça alıntılar Ömer Nasuhî Bilmen tarafından Türkçeye çevrilmiş olmakla birlikte yapılan çeviriler bazen özet çeviri, bazen de şerh mahiyetinde olduğundan, hem çevirilerdeki eksikleri gidermek hem de dil ve üslupta birlik ve bütünlük sağlamak açısından bu alıntılar yeniden ele alınarak Türkçeye çevrilmiştir.

8 Alıntılarının kaynaklarının tespiti çalışmasında Mihr Erkâm-ı Râyâne tarafından neşredilen Dorc 4 (Tahran 1390) adlı dijital kaynaktan önemli ölçüde yararlanılmıştır.

I.a. *Bûstân*'dan Yapılan Alıntılar

Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler'de *Bûstân*'dan yapılan alıntılar şunlardır:

1. Birinci Ders'te kaynak belirtilmeden verilen aşağıdaki beyit⁹ *Bûstân*'da yer almaktadır:

ندارند تن پـروران آگهی	که پرمعهده باشد ز حکمت تهی ^{۱۰}
Ki pur-mi'de bâşed zi hikmet tehî	Nedârend ten-perverân âgehî

Bedenlerine düşkün olanlarda irfan olmaz. Zira midesi dolu olanlar hikmetten nasipsiz olur.

2. İkinci Ders'te kaynak zikredilmeden verilen aşağıdaki beyitler¹¹ *Bûstân*'da yer almaktadır:

سکندر که بر عالمی حکم داشت	در آن دم که می رفت عالم گذاشت
میسر نبودش کز او عالمی	ستائند و مهلت دهندش دمی ^{۱۲}
Der ân dem ki mî refî 'âlem guzâşt	Sikender ki ber 'âlemî hukm dâşt
Sitânenend u muhlet dehendeş demî	Muyesser nebûdeş k'ez ū 'âlemî

*Koca bir dünyaya hükmeden İskender, ölüp gittiği an dünyayı bıraktı.
Ondan dünyanın alımp kendisine bir nefeslik mühlet verilmesi mümkün olmadı.*

3. Dördüncü Ders'te Sa'dî'ye nispet edilerek verilen aşağıdaki beyitler¹³ *Bûstân*'ın farklı bölümlerinden seçilerek alınmıştır:

گرت نهی منکر بر آید ز دست	نشاید چو بی دست و پایان نشست
بگو آنچه دانی سخن سودمند	وگر هیچ کس را نیاید پسند
چو دست و زبان را نماند مجال	به همت نمایند مردی رجال ^{۱۴}
Neşâyed çu bî-dest u pâyân nişest	Geret nehy-i munker ber-âyed zi dest
Veger hiç kes rā neyâyed pesend	Begū ânçi dānī suhen sūdmenđ
Be himmet numâyend merđî ricāl	Çu dest u zebān rā nemāned mecal

9 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 20. Bilmen bu beyte *Hikmet Gonceleri*'nde de yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963, s. 266; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları* (sad. Bilal Aksoy), Semerkand, İstanbul 2013, s. 393). Ayrıca bkz. Başaran, s. 126-127.

10 Sa'dî-i Şîrâzî, Muslih b. Abdillâh, *Külliyât-ı Sa'dî* (nşr. Nizâmüddîn Nûrî Kûtnâî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, Tahran 1386 hş., s. 255.

11 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'âniyye*, s. 23-24; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 26-27.

12 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 296.

13 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 44. Bilmen *Hikmet Gonceleri*'nde de bu seçme beyitlere yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 58-59; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 90-91). Ayrıca bkz. Başaran, s. 118.

14 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 231, 271, 232.

Bir münkeri menetme imkânı varken, elsiz ayaksızlar gibi oturmak uygun olmaz.

Faydalı olacağını bildiğin bir söz varsa, kimsenin hoşuna gitmeyecek olsa da, söyle.

Elde ve dilde mecal kalmadığında, büyükler gönül himmetleriyle yiğitlik gösterirler.

4. Dördüncü Ders'te Sa'dî'ye ait olduğu belirtilerek yer verilen aşağıdaki beyitler¹⁵ *Bûstân*'daki bir hikâyeden alınmıştır:

که با حق نکو بود با خلق بد	نخورد از عبادت بر آن بی‌خرد
ز سعدی همین یک سخن یاد دار	سخن ماند از عاقلان یادگار
بسوی بهتر از عابدِ خودنما ¹⁶	گنهکارِ اندیشناک از خدا
Neḥord ez 'ibâdet ber ân bî-ḥired	Ki bā Ḥaḡ nikū bûd bā ḥaḡk bed
Suḥen mâned ez 'âkilân yâdgâr	Zi Sa'dî hemîn yek suḥen yâd dâr
Gunehkâr-i endîšnâk ez Ḥudâ	Besî bihter ez 'âbid-i ḥod-numâ

Hakk'a karşı iyi olup halka karşı kötü olan o akılsız, ibadetinden bir fayda görmedi.

Akıllı zatların sözleri yadigâr olarak kalır. Sen de Sa'dî'nin şu sözünü hatırında tut.

Allah'tan korkan bir günahkâr, riyakâr bir âbiden çok daha iyidir.

5. Altıncı Ders'te Sa'dî'ye ait olduğu belirtilerek verilen aşağıdaki beyitler¹⁷ *Bûstân*'da yer alan iki farklı hikâyeden seçilerek alınmıştır:

به لهو و لعب زندگانی گذشت	دریغا که فصلِ جوانی گذشت
که بگذشت بر ما چو برقِ یمان	دریغا چنان روحِ پرور زمان
ز حق دور ماندیم و غافل شدیم ¹⁸	دریغا که مشغولِ باطل شدیم
بخواهد گذشت این دمی چند نیز ¹⁹	دریغا که بگذشت عمرِ عزیز

15 Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 47. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 251-252; a.m.f., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 371-372; Başaran, s. 125.

16 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 229.

17 Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 62-63. Ömer Nasuhî Bilmen bu seçme beyitlere *Hikmet Gonceleri* adlı eserinde de aynı şekilde yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 152; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 231). Ayrıca bkz. Başaran, s. 123.

18 Krş. Sa'dî-i Şîrâzî, s. 292: بلهو و لعب زندگانی برفت دریغا که فصلِ جوانی برفت

19 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 293.

Dirîgâ ki faşl-i cuvânî guzeşt
Dirîgâ çunân rûh-perver zemân
Dirîgâ ki meşgûl-i bâtl şodîm
Dirîgâ ki bugzeşt ‘umr-i ‘azîz

Be lehv u la‘ib zindegânî guzeşt
Ki bugzeşt ber mâ çu berç-i yemân
Zi Hâk dūr mândîm u gâfil şodîm
Beh‘âhed guzeşt in dem-i çend nîz

Yazık! Gençlik çağı geçip gitti. Hayat oyun ve eğlence ile geçip gitti.

Yazık! Öyle cana can katan bir zaman, üzerimizden Yemen şimşegi gibi geçip gitti.

Yazıklar olsun bize! Boş ve batıl işlerle meşgul olduk, Hak’tan uzak kalıp gafil olduk.

Yazık! Kıymetli ömür geçip gitti. Kalan şu sayılı günler de geçip gidecektir.

6. On Beşinci Ders’te kaynağının *Bûstân* olduğu belirtilerek bir hikâyenin ilk beyitleri tercüme yoluyla aktarıldıktan sonra dört beytinin Farsça metin ve çevirisi verilmiştir²⁰. Söz konusu hikâyenin alıntı yapılan beyitleri şunlardır:

پدر سر به فکرت فرو برده بود
مروت نباشد که بگذارمش
نگر تازن او را چه مردانه گفت
هم آن کس که دندان دهد نان دهد
که روزی رساند تو چندین مسوز
نویسنده عمر و روزی است هم
بدارد فکیف آنکه عبد آفرید²¹

یکى طفل دندان بر آورده بود
که من نان و برگ از کجا آرمش
چو بیچاره گفت این سخن نزد جفت
مخور هول ابلیس تا جان دهد
تواناست آخر خداوند روز
نگارنده کودک اندر شکم
خداوند گاری که عبدی خرید

Yekî tıfl dendân ber-âvurde bûd
Ki men nân u berg ez kucâ âremeş
Çu bîçâre goft in suhen nezd-i cuft
Meħor hevl-i iblîs tâ cân dehed
Tevânâst âħir Ĥudâvend-i rûz
Nigârende-i küdek ender şikem
Ĥudâvendgârî ki ‘abdî Ĥerîd

Peder ser be fikret furû burde bûd
Muruvvet nebâşed ki bugzâremeş
Niger tâ zen û râ çi merdane goft
Hem ân kes ki dendân dehed nân dehed
Ki rûzî resâned tu çendîn mesûz
Nivîsende-i ‘umr u rûzîst hem
Bedâred fekeyf ânki ‘abd âferîd

Bir bebek dış çıkarmış, babası düşüncelere dalmıştı:

Ekmeğini, azığımı nereden getireceğim? Kendi hâline terketmek de insanlığa sığmaz.

Zavallı adam eşinin yanında bu sözleri söyleyince, kadın ona ne erkekçe cevap vermiş, bir bak:

20 Bilmen, *Nasâyih-i Kur’âniyye*, s. 131-132; a.mlf., *Kur’an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 138.

21 Sa’dî-i Şîrâzî, s. 258.

Şeytanın vesvesesine kapılıp çocuk ölecek diye korkma. Dişi veren ekmeği de verir.

Zamanın sahibi olan zat nihayetinde rızkı yetiştirmeye kâdirdir, sen bu kadar üzülme.

Ana karnında çocuğu yaratan, onun ömrünü ve rızkını da yazmıştır.

Köle satın alan bir efendi bile kölesine bakarken, kulu yaratanı sen düşün artık!

7. Yirmi Dördüncü Ders'te Sa'dî'ye nispet edilerek tercüme yoluyla aktarılan bir hikâyeden iki beytin Farsça metni de verilmiştir²². *Bûstân*'da yer alan bu hikâyenin alıntı yapılan beyitleri şunlardır:

فرو بست پایِ دویدن به قید
زمام شتر بر سرم زد که خیز
که بر می‌نخیزی به بانگِ جرس
ولیکن بیابان به پیش اندر است
نخیزی دگر کی رسی در سبیل
نبینند از رفتگان جز اثر
پس از مرگ بیدار بودن چه سود²³

شبی خوابم اندر بیابانِ فید
شتربانی آمد به هول و ستیز
مگر دل نهادی به مردن ز پس
مرا هم چو تو خوابِ خوش در سر است
تو کز خوابِ نوشین به بانگِ رحیل
به ره خفتگان تا بر آرند سر
سبق برد رهرو که بر خاست زود

Şebî h^vâbem ender biyâbân-i Feyd
Şuturbânî âmed be hevl u sitîz
Meger dil nihâdî be murden zi pes
Merâ hem çu tu h^vâb-i huş der serest
Tu k'ez h^vâb-i nûşin be bāng-i raḥîl
Be reh huftegân tā ber-ârend ser
Sebağ burd reh-rov ki ber-hâst zūd

Furū best pây-i devîden be kayd
Zimâm-i şutur ber serem zed ki hîz
Ki ber mî neḥîzî be bāng-i ceres
Velîken biyâbân be pîş enderest
Neḥîzî diger key resî der sebîl
Nebînend ez reftegân cuz eser
Pes ez merg bîdâr bûden çî sūd

Feyd çölünde bir gece uykusuzluk üzerime çökmüş, yürüyemez olmuşum.

Devecinin biri öfke ve hiddetle gelip devenin yularını kafama vurdu ve dedi ki: "Kalk!

Çan sesiyle bile kalkmıyorsun; arkada kalıp ölmek mi istiyorsun yoksa?

Senin gibi benim de tatlı bir uykuya ihtiyacım var; ama önümüzde kat edilecek çöl var.

Kalkış çanı çaldığı hâlde tatlı uykudan kalkmazsan yolda kervana nasıl yetişirsin?"

22 Bilmen, *Kur'an-ı Kerîmden Dersler ve Öğütler*, s. 203-204. Bilmen *Hikmet Gonceleri* adlı eserinde de bu hikâyeyi aynı şekilde zikretmiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzhahı*, s. 102; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 155). Ayrıca bkz. Başaran, s. 118-120.

23 Krş. Sa'dî-i Şîrâzî, s. 292-293: *پس از نقل بیدار بودن چه سود / رفتگان را اثر / نبینند*

Yolda uyuyakalanlar uyandıklarında, gitmiş olanların izinden başka bir şey görmezler.

Erken kalkan yolcu diğerlerini geride bırakır. Ölümden sonra uyanmanın ne faydası var?

8. Yirmi Dördüncü Ders'te kaynağı belirtilmeden alıntı yapılan aşağıdaki beyit²⁴ *Bûstân*'ın bazı nüshalarında bulunmaktadır:

ترا بنده از من به افتد هزار مرا چون تو نبود خداوندگار²⁵
Turā bende ez men bih ufted hezār Merā çun tu nebved ĥudāvendgār
Sana benden daha iyi binlerce kul bulunur, ama bana senin gibi bir rab bulunmaz.

9. Yirmi Altıncı Ders'te Sa'dî'ye nisbet edilerek tercüme yoluyla bir hikâye aktarılmış ve bu hikâyeden bir beytin Farsça metnine de yer verilmiştir²⁶. *Bûstân*'da yer alan bu hikâyeden alıntı yapılan beyitler şunlardır:

فرو ماند در لطف و صنعِ خدای	یکی روبهی دید بی دست و پای
بدین دست و پای از کجا می خورد	که چون زندگانی به سر می برد
که شیری در آمد شغالی به چنگ	در این بود درویشِ شوریده رنگ
بماند آنچه روباه از آن سیر خورد	شغالِ نگون بخت را شیر خورد
شد و تکیه بر آفریننده کرد	یقینِ مرد را دیده بیننده کرد
که روزی نخوردند پیلان به زور	کز این پس به کنجی نشینم چو مور
ز دیوارِ محرابش آمد به گوش	چو صبرش نماند از ضعیفی و هوش
مینداز خود را چو روباهِ شل	برو شیرِ درنده باش ای دغل
چه باشی چو روبه به وا مانده سیر ²⁷	چنان سعی کن کز تو ماند چو شیر

Yekî rûbehî dîd bî-dest u pây
Ki çun zindegânî be-ser mî bered
Der in bûd dervîş-i şûrîde-reng
Şegâl-i nigün-baĥt râ şîr ĥord
Yaĥîn merd râ dîde bînende kerd
K'ez in pes be kuncî nişînem çu mûr
Çu şabreş nemând ez za'îfî vu ĥuş

Furû mând der luĥf u şun'-i Ĥudây
Bedîn dest u pây ez kücâ mî ĥored
Ki şîrî der-âmed şegâlî be çeng
Bemând ânçi rûbâh ez ân sîr ĥord
Şod u tekye ber âferînende kerd
Ki rûzî neĥordend pîlân be zûr
Zi dîvâr-i miĥrâbeş âmed be gûş

24 Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 204. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 93; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 141; Başaran, s. 118.

25 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 217, 8. dipnot.

26 Bilmen, *Nasâyiĥ-i Kur'âniyye*, s. 211; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 218.

27 Krş. Sa'dî-i Şîrâzî, s. 200: مینداز خود را چو روباهِ شل

Berov şîr-i derrende bâş ey deġel

Çunân sa'y kon k'ez tu mâned çu şîr

Birisi elsiz ayaksız bir tilki gördü. Allah'ın yaratması ve lütfu hakkında düşüncelere daldı.

Hayatımı nasıl sürdürüyor, el ve ayakları böyleyken nasıl yiyip içebiliyor diye düşündü.

Şaşkın derviş bu düşünceler içindeyken pençesinde bir çakalla bir aslan çıkageldi.

Aslan talihsiz çakalı yedi, geride birşeyler kaldı, tilki de ondan doyasıya yedi.

Gözüyle gördüğü bu durum adamın gözünü açtı. Adam kalktı gitti ve artık işini yaratıcıya bıraktı.

Kendi kendine "Bundan sonra karınca gibi bir köşede oturacağım; çünkü filler bile zorbalıkla rızık yiyemiyorlar" dedi.

Zayıflıktan sabrı kalmadı, aklı gitti. Mihrabın duvarından kulağına bir ses geldi:

Hey miskin herif! Git de yırtıcı aslan ol. Kendini sakat tilki gibi görme.

Öyle çalış ki, aslan gibi senden de bir şeyler kalsın. Ne tilki gibi artıkla doymaya bakıyorsun.

10. Yirmi Sekizinci Ders'te kaynağı belirtilmeden meâlen aktarılan ve birinin Farşça metni de verilmiş bulunan aşağıdaki beyitler²⁸ *Bûstân*'da yer almaktadır:

به فریاد و زاری فغان داشتی

لب از ذکر چون مرده بر هم مخفت

تو باری دمی چند فرصت شمار²⁹

Eger murde miskîn zebân dâştî

Ki ey zinde çun hest imkân-i goft

Çu mâ râ be ġaflet beşod rüzġâr

اگر مرده مسکین زبان داشتی

که ای زنده چون هست امکان گفت

چو ما را به غفلت بشد روزگار

Be feryâd u zârî fiġân dâştî

Leb ez zîkr çun murde ber hem meħuft

Tu bârî demî çend furşat şumâr

Eğer zavallı ölünün dili olsaydı yana yakıla şöyle haykırırdı:

Ey diri insan! Dilin dönüyorken ölüler gibi dudaklarımı yumuş zikirden geri kalma.

Bizim zamanımız gafletle geçti; bari sen şu birkaç nefeslik zamanını fırsat olarak değerlendir.

28 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'âniyye*, s. 224; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 239.

29 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 290.

I.b. *Gülistân*'dan Yapılan Alıntılar

Kur'ân-ı Kerîm'den *Dersler ve Öğütler*'de *Gülistân*'dan yapılan alıntılar şunlardır:

1. Birinci Ders'te kaynağı zikredilmeden verilen aşağıdaki beyit³⁰ *Gülistân*'da yer almaktadır:

تا در او نور معرفت بینی ³¹	اندرون از طعام خالی دار
Enderün ez ta'âm ħālī dār	Tā der ū nūr-i ma'rifet bīnī

İçini, yemekten boş tut ki onda marifet nurunu görebilesin.

2. Sekizinci Ders'te kaynağı verilmeden nakledilen aşağıdaki beyitler³² *Gülistân*'da yer almaktadır:

چو دگر مرغ بیند اندر بند	نرود مرغ سوی دانه فراز
تا نگیرند دیگران ز تو پند ³³	پند گیر از مصائب دیگران
Nereved murğ sūy-i dāne ferāz	Çu diğer murğ bīned ender bend
Pend gīr ez meşāib-i diğerān	Tā negīrend dīgerān zi tu pend

Bir kuş, başka bir kuşun tuzağa düşmüş bulunduğunu görünce taneye doğru gitmez artık.

Başkalarının başına gelen felâketlerden sen ibret al ki başkaları senden ibret almasın.

3. Onuncu Ders'te Sa'dî'den mealen bir hikâye nakledilmiş ve bir beytin Farsça metni de verilmiştir³⁴. *Gülistân*'da mensur ve manzum olarak yer alan bu hikâye şöyledir:

Yad دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته. شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود نعره‌ای برآورد و راه بیابان گرفت و یک نفس آرام نیافت. چون روز شد گفتمش آن چه حالت بود؟ گفت: بلبلان را دیدیم که به نالش در آمده بودند از درخت و کبکان از کوه و غوکان در آب و بهایم از بیشه. اندیشه کردم که مروّت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته.

30 Bilmen, *Nasâyah-i Kur'âniyye*, s. 16; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerîm*den *Dersler ve Öğütler*, s. 18.

31 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 56.

32 Bilmen, *Nasâyah-i Kur'âniyye*, s. 73; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerîm*den *Dersler ve Öğütler*, s. 79. Ayrıca bkz. Bilmen, "Nasâyah-i Kur'âniyye", s. 375.

33 Krş. Sa'dî-i Şîrâzî, s. 136: تا نگیرند دیگران به تو پند

34 Bilmen, *Nasâyah-i Kur'âniyye*, s. 87-88; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerîm*den *Dersler ve Öğütler*, s. 93-94.

عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش
مگر آوازِ من رسید به گوش
بانگِ مرغی چنین کند مدهوش
مرغ تسبیحِ خوان و من خاموش^{۳۵}

دوش مرغی به صبح می‌نالید
یکی از دوستانِ مخلص را
گفت باور نداشتم که ترا
گفتم این شرطِ آدمیت نیست

Yād dārem ki şebī der kārṵānī heme şeb refte bûdem ve seher der kenār-i bīşeī huftē. Şūrīdeī ki der ān sefer hem-rāh-i mā bûd na'reī ber-āvurd ve rāh-i biyābān girift ve yek nefes ārām neyāft. Çün rûz şod goftemeş ān çi hālet bûd? Goft: Bulbulān rā dīdem ki be nālīş der-āmede bûdend ez direht u kebkān ez kūh u gūkān der āb u behāyim ez bīşe. Endīşe kerdem ki muruvvet nebāşed heme der tesbīh u men be gaflet huftē.

Düş murgī be şubh mī nālīd
Yekī ez dūstān-i muhlīş rā
Goft bāver nedāştem ki turā
Goftem ĩn şart-i ādemīyyet nīst

‘Aql u şabrem beburd u tākāt u hūş
Meger āvāz-i men resīd be gūş
Bāng-i murgī çunīn koned medhūş
Murg tesbīh-ı yān u men hāmūş

Hatırlıyorum da bir gece bir kervanda gece boyunca yol yürümüş ve seher vaktinde bir orman kenarında uyumuştum. O yolculukta yol arkadaşımız olan âşık bir zat bir çığlık atıp çölün yolunu tuttu. Bir an bile sakinleşmedi. Gündüz olunca ona “O ne hâldi?” diye sordum. Dedi ki: Baktım ki bülbüller ağaçlarda, keklikler dağlarda, kurbağalar suda, diğer hayvanlar da ormanda zikir hâлиндeler. Düşündüm, baktım ki hepsi Allah’ı tesbih etmekteyken benim gaflet içinde uyumam insanlığa sığmaz.

Dün gece bir kuş sabaha doğru inliyordu. Aklımı aldı götürdü, ne sabır bıraktı bende ne karar.

Meğer -o sırada bir çığlık atmışım da- sesim samimi dostlarımdan birinin kulağına gitmiş.

Dedi ki: Bir kuş sesi mi seni böyle kendinden geçirdi? İnanmadım buna.

Dedim ki: Kuş Allah’ı tesbih ederken benim sessiz kalmam insanlığa sığmazdı.

4. Onuncu Ders’te Sa’dî’ye ait olduğu belirtilen bir şiirin Farsça metnine yer verilmeden manzum çevirisi verilmiştir³⁶. *Gülîstân*’da yer alan bu şiirin Farsça metni şöyledir:

35 Sa’dî-i Şirâzî, s. 57-58. Yukarıdaki şiir Sa’dî-i Şirâzî’nin *Mevâ’ız*’ında da geçmektedir (bkz. Sa’dî-i Şirâzî, s. 721).

36 Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîmden Dersler ve Öğütler*, s. 98-99. Ömer Nasuhî Bilmen *Hikmet Gonceleri* adlı eserinde bu şiirin Farsça metnini vermiş, manzum çeviriye ise yer vermemiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 287-288; *Besyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 426). Ayrıca bkz. Başaran, s. 128-129.

که در آفرینش ز یک گوهرند
دگر عضوها را نماند قرار
نشاید که نامت نهند آدمی^{۳۷}

Benî Âdem a'zâ-yi yek-dîgerend
Çu 'uzvî be derd âvered rûzgâr
Tu k'ez miñnet-i dîgerân bî-gamî

Ömer Nasuhî Bilmen'in verdiği manzum çeviri:

*Malûmdur ki birbirinin uzvudur beşer
Zîrâ ki bir güherden olur hepsi cilveger
Bir uzvu sızlatınca şeâmetli rûzgâr
Kalmaz değil mi, başkaca a'zâ için karâr
Sızlatmıyorsa kalbini bir dertlinin sesi,
Lâyık olur mu nâmına âdem denilmesi³⁸*

بنی آدم اعضای یکدیگرند
چو عضوی به درد آورد روزگار
تو کز محنت دیگران بی غمی

Ki der âferîniş zi yek govherend
Diger 'uzvhâ râ nemâned qarâr
Neşâyed ki nâmet dehend âdemî

5. On Birinci Ders'te kaynağı verilmeden alıntı yapılan aşağıdaki kıta³⁹ *Gülistân*'da yer almaktadır:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند
همه از بهر تو سرگشته و فرمان بردار
تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری
شرط انصاف نباشد که تو فرمانبری^{۴۰}

Ebr u bād u meh u hūşîd u felek der kârend
Heme ez behr-i tu ser-geşte vü ferman-burdâr
Tâ tu nânî be kef ârî vü be gaflet nehorî
Şarḥ-i inşâf nebâşed ki tu fermân neberî

Bulut, rûzgâr, ay, güneş, felek... Bütün bunlar sen bir ekmek elde edesin de gafletle yemeyesin diye bir faaliyet içindedirler.

Hepsi senin için divaneye dönmüş vaziyette ve Allah'ın emrine itaatkâr iken senin Allah'ın emrine itaat etmemen insafa sığmaz.

6. On Üçüncü Ders'te kaynağı verilmeden nakledilen aşağıdaki beyitler⁴¹ *Gülistân*'da yer almaktadır:

دل دشمنان را نکردند تنگ
که با دوستانت خلاف است و جنگ^{۴۲}

شـنـیدم که مردان راه خدا
ترا کی میسر شود این مقام

37 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 31.

38 Aruz vezniyle yapılan bu manzum çevirinin kime ait olduğu anlaşılammıştır.

39 Bilmen, *Nasâyih-i Kur'âniyye*, s. 95; a.mlf., *Kur'an-ı Kerîmden Dersler ve Ögütler*, s. 102.

40 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 17-18.

41 Bilmen, *Nasâyih-i Kur'âniyye*, s. 112; a.mlf., *Kur'an-ı Kerîmden Dersler ve Ögütler*, s. 118-119. Bilmen başka eserlerinde de bu şiiri zikretmiştir (bkz. "Nasâyih-i Kur'âniyye", s. 374; *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 219; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 324). Ayrıca bkz. Başaran, s. 127.

42 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 49.

Şenidem ki merdân-i rāh-i Hudā Dil-i duşmenān rā nekerdend teng
Turā key muyeler şevd īn maḳām Ki bā dūstānet ḫilāfest u ceng
*İşittim ki Allah yolunun erleri düşmanların bile canlarını sıkmamışlar.
Sen dostlarına bile muhalif ve onlarla kavgalyken, bu makama nasıl erişebilirsin
ki?*

7. On Dokuzuncu Ders'in "Nasâyih-i Kur'âniyye" adıyla makale olarak yayımlanmış olan ilk hâlinde kaynak belirtilmeden alıntı yapılan aşağıdaki beyitler⁴³ *Gülistân*'da yer almaktadır:

بندہ ہمان بہ کہ ز تقصیرِ خویش عذر بہ در گاہِ خدای آورد
ور نہ سزاوارِ خداوندیش کس نتواند کہ بہ جای آورد⁴⁴
Bende hemān bih ki zi taḳṣīr-i ḫ^viş 'Uzr be dergāh-i Hudāy āvered
V'er ne sezāvār-i ḫudāvendiyeş Kes netevāned ki be cāy āvered
*Kul için en iyisi odur ki kusurlarından dolayı Allah'ın dergâhında özür beyan et-
sin.*

Yoksa O'nun ulûhiyyetine lâyük olan kulluğu kimse yerine getiremez.

8. Yirminci Ders'te Sa'dî'ye ait olduğu belirtilerek alıntı yapılan aşağıdaki beyitler de⁴⁵ *Gülistân*'da yer almaktadır:

ہر دم از عمر می‌رود نفسی چون نگہ می‌کنم نماز بسی
ای کہ پنجہاہ رفت و در خوابی مگر این پنج روز دریابی⁴⁶
Her dem ez 'umr mī reved nefesī Çün nigeḫ mī konem nemānd besī
Ey ki pencāh reft u der ḫ^vābī Meger īn penc rüz der-yābī
*Her an ömürden bir nefes gitmekte. Bakıyorum, pek bir şey de kalmamış.
Ey elli yılı gitmişken hâlâ uykuda olan! Hiç olmazsa şu beş gününü değerlendir.*

II. Mevlânâ'dan Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen eserlerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den (ö. 672/1273) de alıntılara yer vermiştir. On biri *Mesnevî*'den ve ikisi de *Dîvân*'dan olmak üzere Mevlânâ'dan toplam on üç alıntı yapılmıştır. Mevlânâ'dan yapılan alıntılarının altısında şair adı, beşinde eser adı verilerek kaynak gösterilmiş, ikisinde ise kaynak belirtilmemiştir.

43 Bilmen, "Nasâyih-i Kur'âniyye", s. 374. Bu şiir "Nasâyih-i Kur'âniyye" başlıklı makalenin aynı ismi taşıyan kitaba On Dokuzuncu Mev'iza olarak dercedilmesi sırasında çıkarılmıştır.

44 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 17.

45 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 175.

46 Sa'dî-i Şîrâzî, s. 19.

II.a. Mesnevî'den Yapılan Alıntılar

Mesnevî'den yapılan alıntılar *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*'deki sırasıyla şunlardır:

1. Beşinci Ders'te Mevlânâ'ya atfedilerek alıntı yapılan aşağıdaki beyit⁴⁷ *Mesnevî*'de yer almaktadır:

چیسست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقره و فرزند و زن⁴⁸
Nî kumâş u nukre vu ferzend u zen Çîst dünyâ ez Hudâ gâfil buden
*Nedir dünya? Allah'tan gafil olmaktır; yoksa kumaş, para, oğul ve kadın değıl-
dir.*

2. Dokuzuncu Ders'te kaynağı belirtilmeden verilen aşağıdaki beyit⁴⁹ *Mesnevî*'de yer almaktadır:

گر حکیمی نیست این ترتیب چیسست ور حکیمی هست چون فعلش تهی ست⁵⁰
V'er hâkîmî hest çün fi'leş tehîst Ger hâkîmî nîst in tertîb çîst
*Eğer hikmet sahibi biri yok ise bu düzen nedir? Eğer hikmet sahibi biri var ise o
zaman onun yaptığı nasıl boş ve anlamsız olabilir?*

3. Onuncu Ders'te *Mesnevî*'den alıntı olduğu belirtilen şu beyitlere yer verilmiştir⁵¹:

گفت آری گر توکل رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر به آواز بلند با توکل زانوی اشتر بیند⁵²
İn sebeb hem sunnet-i peygamberest Gofit ârî ger tevekkul rehberest
Bâ tevekkul zânû-yi uştur bebend Gofit peygamber be âvâz-i bulend

Dedi ki: Evet, her ne kadar tevekkül rehber ise de bu "sebepe" de Peygamber'in bir sünnetidir.

Peygamber yüksek sesle şöyle demiştir: Tevekkül etmekle beraber devenin ayağını bağla.

47 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'âniyye*, s. 48; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 53. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 246; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 364; Başaran, s. 136.

48 Krş. Mevlânâ, Celâleddin Muhammed, *Mesnevî-i Ma'nevî* (haz. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs), Akçağ Yayınları, Ankara 2007, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 70 (I/984. beyit): نی قماش و نقره و میزان و زن

49 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'âniyye*, s. 80; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 86. Bilmen bu beyti başka eserlerinde de zikretmiştir (bkz. "Nasâyihi-i Kur'âniyye", s. 372; *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339, s. 126; *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ergin Kitabevi Yayınları, İstanbul 1955, s. 164.

50 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, IV, 402 (IV/2998. beyit).

51 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'âniyye*, s. 90; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 95.

52 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 66 (I/913-914. beyitler).

4. On Dördüncü Ders'te Mevlânâ'ya ait olduğu belirtilerek Farsça metni verilmeden tercüme yoluyla yapılan bir alıntıya yer verilmiştir⁵³. *Mesnevî*'deki bir konudan seçilen bazı beyitlerin mealen aktarımından oluşan bu alıntı Farsça aslıyla birlikte aşağıda verilmiştir:

امر کردن سنگ و مرمر را که دید
عقل کی چنگی زند بر نقش چنگ
امر و نهی جاهلانہ چون کند
خشم چون می آیدت بر جرم دار
بر تو افتد سخت مجروحت کند
هیچ اندر کین او باشی تو وقف⁵⁴

Cumle Qur'an emr u nehyest u va 'id
'Aql key hukmî koned ber çub u seng
Hâlikî ki ahter u gerdün koned
Ger nebâşed gayr-i Hâk râ ihtiyâr
Ger zi sakf-i hâne çübî beşkened
Hiç hışmî âyedet ber çüb-i sakf

جمله قرآن امر و نهی است و وعید
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ
خالقی که اختر و گردون کند
گر نباشد غیر حق را اختیار
گر ز سقف خانه چوبی بشکند
هیچ خشمی آیدت بر چوب سقف

Emr kerden seng u mermer râ ki dîd
'Aql key çengî zened ber naş-i seng
Emr u nehy-i câhilâne çün koned
Hışm çün mî âyedet ber curmdâr
Ber tu ufted saht mecrûhat koned
Hiç ender kîn-i ü bâşî tu vaşf

Kur'ân baştan sona emir, nehiy ve korkutmadır. Taşa ve mermere emredildiğini kim görmüş?

Akıl, odun ve taşa nasıl emreder? Akıl, çengin suretine el atıp nasıl çalar?

Yıldızları ve göğü yaratan yaratıcı nasıl cahilce emir ve nehiyde bulunabilir?

Eğer Hak'tan başkasının ihtiyarı yoksa o zaman suçluya neden öfkeleniyorsun?

Evin tavanından bir tahta kırılıp üzerine düşse ve seni ağır bir şekilde yaralasa,

Tavandan düşen tahtaya hiç kızar mısın? Ona kin besleyip durur musun hiç?

5. On Dördüncü Ders'te Mevlânâ'ya atfedilerek verilen aşağıdaki beyitler⁵⁵ *Mesnevî*'de yer almaktadır:

آنچه کردم بود آن حکم اله
حکم حق است ای دو چشم روشنم⁵⁶

گفت دزدی شهنه را ای پادشاه
گفت شهنه آنچه من هم می کنم

53 Bilmen, *Nasâyah-i Kur'âniyye*, s. 121-122; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 128. Bilmen, *Hikmet Gonceleri* adlı eserinde bu alıntıya Farsça metni ile birlikte yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisî Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 85-86; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 130-131). Ayrıca bkz. Başaran, s. 131.

54 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 184-185 (V/3026, 3029, 3031, 3039, 3041-3042. beyitler).

55 Bilmen, *Nasâyah-i Kur'âniyye*, s. 122; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 129.

56 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 185 (V/3058-3059. beyitler).

Goft duzdî şihne rā ey pādīşāh
Goft şihne ānçi men hem mī konem

Ānçi kerdem būd ān hūkm-i ilāh
Hūkm-i Hākkest ey du çeşm-i rūšenem

Hırsızın biri zabita memuruna dedi: Padişahım! Yaptığım şey Allah'ın hükmü idi.

Zabita memuru da dedi ki: A iki gözüm! Benim yaptığım da Allah'ın hükmüdür.

6. On Yedinci Ders'te kaynağının *Mesnevî* olduğu belirtilerek aşağıdaki beyitlere yer verilmiştir⁵⁷:

بی ادب محروم گشت از لطفِ رب
بلکه آتش بر همه آفاق زد⁵⁸
Ez Hudā cūyīm tovfīk-i edeb
Bī-edeb tenhā ne hōd rā dāšt bed

از خدا جویم توفیقِ ادب
بی ادب تنهانه خود را داشت بد
Bī-edeb mahrūm gešt ez luṭf-i Rab
Belki āteş ber heme āfāk zed

Edebe riayette muvaffak olmayı Allah'tan dileriz. Zira edepsiz, Allah'ın lütfundan mahrum olmuştur.

Edepsiz sadece kendisine kötülük etmiş olmakla kalmaz, bütün dünyayı ateşe vermiş olur.

7. On Dokuzuncu Ders'te *Mesnevî*'den alındığı belirtilen bir hikâye mealen özetlenerek aktarılmış ve bu hikâyeden bazı beyitlerin Farsça metni de verilmiştir⁵⁹. *Mesnevî*'de oldukça uzun bir şekilde anlatılan bu hikâyeden seçilerek alıntı yapılan beyitler şunlardır:

گفت و از حد برد گفت و گوی را
جمله عالم در خوشی ما ناخوشیم
شب نهالین و لحاف از ماهتاب
دست سوی آسمان بر داشته⁶⁰

یک شب اعرابی زنی مر شوی را
کاین همه فقر و جفاها می کشیم
جامه ما روز تاب آفتاب
قرص مه را قرص نان پنداشته

57 Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 152. Ömer Nasuhi Bilmen bu beyitleri başka eserlerinde de zikretmiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 71; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 108-109; "Mahâsin-i Edeb", *Beyânü'l-hak*, C. IV, Sa. 96, s. 1800). Ayrıca bkz. Başaran, s. 130.

58 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 24 (I/78-79. beyitler): بلکه آتش در همه آفاق زد

59 Bilmen, "Nasâyih-i Kur'âniyye", s. 373-374; a.mlf., *Nasâyih-i Kur'âniyye*, s. 162-163; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 166-167. On Dokuzuncu Ders ilk önce *Sebilürreşâd*'da "Nasâyih-i Kur'âniyye" başlığıyla makale olarak yayımlanmış ve bu makalede buradaki hikâye daha tafsilatlı olarak anlatılmış, on beytin Farsça metni de verilmişti. Ancak daha sonra *Nasâyih-i Kur'âniyye* kitabının yayımlanması sırasında hikâye özetlenerek kısaltılmış ve Farsça metni verilen beyitler de ikiye indirilmiştir.

60 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 134 (I/2252-2253, 2255-2256. beyitler): کاین همه فقر و جفا ما می کشیم I/2253. beyit).

عالمی زو روشنائی یافتست
شهر بغداد است از وی چون بهار
سوی هر ادبیر تا کی می روی
بی بهانه سوی او من چون روم^{۶۱}
...
ملکت و سرمایه و اسباب تو
هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو
در مغازه هیچ به ز این آب نیست
اینچنین آبش نباشد نادر است^{۶۲}
...
بر در دار الخلافه چون رسید
بس گلاب لطف بر جیش زدند^{۶۳}
...
سائل شه را ز حاجت و اخیرید
ز آب بارانی که جمع آمد به گو
لیک پذیرفتند آن را همچو جان
کرده بود اندر همه ارکان اثر^{۶۴}
...
آن سبو را پر ز زر کرد و مزید
داد بخششها و خلعتهای خاص
چونکه واگردد سوی دجله ش برید
از ره دجله ش بسود نزدیکتر
سجده می کرد از حیا و می خمید
وین عجب تر کو ستند آن آب را^{۶۵}

گفت زن یک آفتابی تافتست
نایب رحمان خلیفه کردگار
گر بیوندی بدان شه شه سوی
گفت من شه را پذیرا چون شوم
...
آب باران است ما را در سبو
این سبوی آب را برردار و رو
گو که ما را غیر این اسباب نیست
گر خزانه ش پر ز در فاخر است
...
آن عربی از بیابان بیید
پس نقیبان پیش او باز آمدند
...
گفت این هدیه بدان سلطان برید
آب شیرین و سبوی سبز و نو
خنده می آمد نقیبان را از آن
ز آنکه لطف شاه خوب با خبر
...
چون خلیفه دید و احوالش شنید
آن عرب را کرد از فاقه خلاص
کاین سبو پر زر به دست او دهید
از ره خشک آمدست و از سفر
چون به کشتی در نشست و دجله دید
کای عجب لطف آن شه وهاب را

61 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 155-156 (I/2683-2685, 2688. beyitler).

62 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 156-157 (I/2703-2706. beyitler):

گر خزیننه ش پر متاع فاخر است (I/2706. beyit).

63 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 160 (I/2772-2773. beyitler).

64 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 162 (I/2815-2818. beyitler).

65 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I, 164 (I/2852-2857. beyitler):

کای عجب لطف این شه وهاب را و آن عجب تر کو ستند آن آب را (I/2857. beyit).

Yek şeb a'râbî zenî mer şüy rā
K'ın heme fakr u cefāhā mî keşim
Cāme-i mā rüz tāb-i āftāb
Kurş-i meh rā kurş-i nān pindāşte

...
Goft zen yek āftābî tāftest
Nāyib-i Rahmān ḥalīfe-i Kirdgār
Ger bepeyvendî bedān şeh şeh şevî
Goft men şeh rā pezīrā çün şevem

...
Āb-i bārānest mā rā der sebū
Īn sebū-yi āb rā ber-dār u rov
Gū ki mā rā gayr-i ĩn esbāb nīst
Ger ḥizāneş pur zi durr-i fāḥirest

...
Ān 'arābî ez biyābān-i ba'īd
Pes naķībān pīş-i u bāz-āmedend

...
Goft ĩn hedye bedān sultān berīd
Āb-i şīrīn u sebū-yi sebz u nev
Ḥande mī āmed naķībān rā ez ān
Z'ān ki luţf-i şāh-i ḥūb-i bā-ḥaber

...
Çün ḥalīfe dīd u aḥvāleş şenīd
Ān 'Arab rā kerd ez fāka ḥalāş
K'ın sebū pur zer be dest-i u deḥīd
Ez reh-i ḥuşk āmedest u ez sefer
Çün be keştî der-nīsest u Dicle dīd
K'ey 'aceb luţf ān şeh-i vehhāb rā

*Bir gece bedevî bir kadın kocasıyla konuştu, konuşmayı uzattıkça uzattı:
"Bunca yoksulluk ve sıkıntı çekiyoruz, cümle âlem mutlu, biz mutsuzuz.
Gündüz vakti elbisemiz güneş ışığı, gece ise yatak ve yorganımız ay ışığı.
Ay yuvarlağını ekmek sanıp gökyüzüne doğru elimizi kaldırmışız."*

...
*Kadın dedi ki: "Bir güneş parlamış, koca bir âlem onunla aydınlığa kavuşmuş.
Rahmân'ın vekili, Yaratan'ın halifesi... Bağdat şehri onun sayesinde bahar gibi
olmuş.*

O padişaha bağlanırsan, padişah gibi olursun. Uğursuzların yanına daha ne zamana kadar gideceksin?"

Goft u ez ḥad burd goft u gūy rā
Cumle 'âlem der ḥoşî mā nā-ḥoşim
Şeb nihālīn u lihāf ez māhtāb
Dest sūy-i āsmān ber-dāşte

'Ālemî z'ū rūşenāyî yāftest
Şehr-i Bağdādest ez vey çün behār
Sūy-i her idbīr tā key mī revî
Bī behāne sūy-i ū men çün revem

Mulket u ser-māye vu esbāb-i tū
Hedye sāz u pīş-i şāhenşāh şov
Der meġāze ḥiç bih z'ĩn āb nīst
Īnçunīn ābeş nebāşed nādirest

Ber der-i dāru'l-ḥilāfe çün resīd
Bes gulāb-i luţf ber ceybeş zedend

Sāil-i şeh rā zi ḥācet vā-ḥerīd
Z'āb-i bārānī ki cem' āmed be gev
Līk pezruftend ān rā hem-çu cān
Kerde būd ender heme erkān eşer

Ān sebū rā pur zi zer kerd u mezīd
Dād baḥşışhā vu ḥil' athā-yi ḥāş
Çünki vā-gerded sūy-i Dicle'ş berīd
Ez reh-i Dicle'ş buved nezdīkter
Secde mī kerd ez ḥayā vu mī ḥemīd
V'ĩn 'acebter kū sited ān āb rā

Adam, "padişah nasıl kabul eder ki beni? Bahanesiz nasıl gidebilirim ki ona?" dedi.

...

(Kadın dedi ki:) Testide yağmur suyumuz var. Malın, varlığın, sermayen odur. Bu su testisini al ve git. Bunu hediye ederek padişahın huzuruna çık.

De ki: "Bizim bundan başka bir malımız yok." Zaten dükkânlarda bu sudan daha iyisi aslâ bulunmaz.

Onun hazinesi her ne kadar değerli incilerle dolu ise de böylesi bir suyu yoktur, çünkü bu su nadir bulunur.

...

O bedevî adam uzak çölden hilâfet merkezinin kapısına vardığında, Oranın ileri gelenleri onun yanına geldiler ve ona nice iltifatlarda bulundular.

...

(Adam) dedi ki: Bu hediyeyi o sultana götürün de, padişahın dilencisini yoksulluktan kurtarın.

Tatlı bir su, yeşil ve yeni bir testi... Su da, çukurda birikmiş yağmur suyundandır ha!

Buna ileri gelenlerin gülesi geldi ama onu can gibi özenle alıp kabul ettiler. Zira iyi ve bilgili padişahın nezaketi bütün devlet erkânına sirayet etmişti.

...

Halife adamı görüp hâli hakkında bilgi alınca o testiye altınla doldurdu hem de fazlasıyla.

O Arabı yoksulluktan kurtardı, ona ihsanlarda bulundu, özel kaftanlar verdi.

(Dedi ki:) Bu altın dolu testiye onun eline verin, döndüğünde de onu Dicle tarafından götürün.

Kara yolundan, zorlu bir yolculuktan gelmiş. Dicle yolu kendisi için daha yakın olur.

Gemiye binip Dicle'yi gördüğünde utancından eğilip bükülüyor, âdetâ secdeye kapanıyordu.

Şöyle diyordu: Şaşılacak şey, o cömert padişahtaki lütuf! Hele o suyu alması daha şaşılmalı!

8. Yirminci Ders'te *Mesnevî*'den alındığı belirtilen bir hikâye mealen özetlenerek aktarılmıştır⁶⁶. *Mesnevî*'de oldukça uzun bir şekilde anlatılan bu hikâyeden mealen alıntı yapılan beyitler şunlardır:

شیر بود آنجا که صیدش پیشه بود
 خسته شد آن شیر و ماند از اصطیاد
 مر خری را بهر من صیاد شو
 حیلها سازم ز عقلش برگم
 آن خیر مسکین لاغر را بیافت
 پیش آن ساده دل درویش رفت
 نهی لا تُلَقُّوا بِأیدی تَهْلُکَه
 احمقی باشد جهان حق فراخ
 می چر آنجا سبزه گرد جویبار
 سبزه رسته اندر آنجا تا میان
 اندر او حیوان مرقه در امان⁶⁷

قسمتم حق کرد من ز آن شاگرد
 ز آنکه هست اندر قضا از بد بتر
 جمله حجتها ز طبع او رمید
 که زبانش گشت با پانصد دلیل
 ریش خر بگرفت و آن خر را ببرد⁶⁸

تا کند شیرش به حمله خرد و مرد
 تا به زیر کوه تازان نعل ریز
 که نگردد غره هر نابه کار⁶⁹

آن حوالی نیستان و بیشه بود
 شیر را با پیل نر جنگ اوفتاد
 شیر یک روبه راه را فرمود رو
 گفت روبه شیر را خدمت کنم
 از سر که جانب جو می شتافت
 پس سلام گرم کرد و پیش رفت
 بعد از آن گفتش بدان در مملکه
 صبر در صحرای خشک و سنگلاخ
 نقل کن ز اینجا به سوی مرغزار
 مرغزاری سبزه مانند جنان
 هر طرف در وی یکی چشمه روان

گفت خر گر در غمم گر در ارم
 شکر گویم دوست را در خیر و شر
 رنگ و بوی سبزه زار آن خر شنید
 حرص خوردن آنچنان کردش ذلیل
 روبه اندر حیل پا خود فشرد

چونکه بر کوهش به سوی مرج برد
 خر ز دورش دید و برگشت و گریز
 توبهها کردست خر با کردگار

66 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'âniyye*, s. 168-169; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 172-173.

67 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 147, 148-149, 153 (V/2329-2330, 2333, 2351, 2353-2354, 2428-2431, 2433. beyitler).

68 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 149, 155, 156, 158 (V/2356-2357, 2467, 2496, 2516. beyitler).

69 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 160, 161 (V/2564, 2567, 2582. beyitler).

گفت خر از چون تو یاری الحذر
که به پیش اژدها بردی مرا
که ترا در چشم آن شیری نمود
تا نیبم روی تو ای زشت‌رو
لیک جوع الکلب با خر بود جفت
بس گلوها که بُرد عشقِ رغیف^{۷۰}

پاره پاره کردش آن شیرِ دلیر
رفت سوی چشمه تا آبی خورد
آن زمان چون فرصتی شد حاصلش
جست در خر دل نه دل بُد نی جگر
که نباشد جانور را ز این دو بُد
کی بدینجا آمدی بارِ دگر^{۷۱}

Ān havālī neysitān u bīše būd
Şīr rā bā pīl-i ner ceng ūftād
Şīr yek rūbāh rā fermūd rov
Goft rūbeh şīr rā hīdmet konem
Ez ser-i kuh cānib-i cū mī şitāft
Pes selām-i germ kerd u piş reft
Ba'd ez ān gofteş bedān der memlike
Şabr der şahrā-yi huşk u senglāh
Naql kon z'īncā be sūy-i mergzār
Mergzārī sebz mānend-i cinān
Her taraf der vey yekī çeşme-i revan

Goft her ger der gemem ger der İrem
Şukr güyem düst rā der hayr u şer
Reng u bŷy-i sebzēzār ān her şenīd
Hırş-i horden ānçunān kerdeş zelīl
Rūbeh ender hīle pāy-i hōd fuşurd

...

پس بیامد زود روبه سویِ خر
ناجوانمردا چه کردم من ترا
گفت روبه آن طلسم سحر بود
گفت رو رو هین ز پیشم ای عدو
خر بسی کوشید و او را دفع گفت
غالب آمد حرص و صبرش بُد ضعیف

برد خر را روبهک تا پیش شیر
تشنه شد از کوشش آن سلطانِ دد
روبهک خورد آن جگر بند و دلش
شیر چون واگشت از چشمه به خور
گفت روبه را جگر کو دل چه شد
گفت گر بودی ورا دل یا جگر

Şīr būd āncā ki şaydeş pişe būd
Haste şod ān şīr u mād ez iştiyād
Mer herī rā behr-i men şayyād şov
Hīlehā sāzem zi 'akleş ber-kenem
Ān her-i miskīn-i lāger rā beyāft
Piş-i ān sādē-dil-i dervīş reft
Nehy-i Lā tulķū bi-eydī tehluke
Aħmaķī bāşed cihān-i Hāķ ferāh
Mī çer āncā sebze gird-i cūybār
Sebze ruste ender āncā tā miyān
Ender ū hayvān mureffeh der emān

Qısmetem Hāķ kerd men z'ān şākirem
Z'ānki hest ender każā ez bed betēr
Cumle huccethā zi tab'-i ū remīd
Ki zebūneş geşt bā pānşed delīl
Rīş-i her begrift u ān her rā beburd

70 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 162, 163, 173 (V/2600-2601, 2612, 2620, 2817-2818. beyitler).

71 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, V, 176 (V/2870-2875. beyitler).

Çünki ber küheş be süy-i merc burd
Her zi düreş dîd u ber-geşt u gurîz
Tovbehâ kerdest her bâ Kirdgâr

...

Pes beyâmed zûd rûbeh süy-i her
Nâcevânmerdâ çi kerdem men turâ
Goft rûbeh ân tılısm-i sihr bûd
Goft rov rov hîn zi pişem ey ‘adû
Her besî kûşîd u û rā def` goft
Gâlib âmed hırş u şabreş bud za‘îf

...

Burd her rā rûbehek tâ piş-i şîr
Teşne şod ez kûşîş ân sultân-i ded
Rûbehek hord ân ciger-bend u dileş
Şîr çün vâ-geşt ez çeşme be hor
Goft rûbeh rā ciger kû dil çi şod
Goft ger bûdî verâ dil yâ ciger

Tâ koned şîreş be hamle hurd u murd
Tâ be zîr-i kûh tâzân na‘l-rîz
Ki negerded girre-i her nâ-bekâr

Goft her ez çün tu yârî el-hazer
Ki be piş-i ejdehâ burdî merâ
Ki turâ der çeşm ân şîrî numûd
Tâ nebînem rûy-i tû ey zişt-rû
Lîk cû‘u’l-kelb bâ her bûd cuft
Bes gelühâ ki bured ‘işķ-i regîf

Pâre pâre kerdeş ân şîr-i dilîr
Reft süy-i çeşme tâ âbî hored
Ân zemân çün furşatî şod hâşîleş
Cust der her dil ne dil bud nî ciger
Ki nebâşed cânver rā z’în du bud
Key bedîncâ âmedî bār-i diger

O civarda sazlık ve orman vardı; orada mesleği avlanmak olan bir aslan vardı. Aslanın erkek fille bir savaşı olmuştu; aslan yorulmuş ve avlanmaktan âciz kalmıştı.

Aslan bir tilkiye emretti: Git, bir eşeği benim için avla.

Tilki aslana dedi ki: Baş üstüne! Hileler yaparak onun aklını başından alacağım.

Tilki dağ başından ırmağa doğru koşuyordu; derken o zavallı, zayıf eşeği buluverdi.

Hemen samimî bir şekilde selâm vererek ilerledi ve o saf ve yoksul eşeğin yanına gitti.

Sonra şöyle dedi ona: Bil ki memlekette “kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayınız” diye bir ferman var.

Kupkuru çölde ve taşlık alanda sabretmek ahmaklıktır. Allah’ın dünyası geniştir.

Buradan çayırılığa doğru git, orada ırmağın çevresinde taze ot otl.

Cennet gibi yemyeşil bir çayırılık! Otlar büyümüş orada tâ bele kadar gelen!

Orada her tarafta akan bir pınar bulunur; orada hayvanlar güven içinde müreffeh olur.

...

Eşek dedi ki: Keder içinde de olsam, İrem bağında da olsam, “Hak bana takdir etti” der, ona şükrederim.

Hayırda da şerde de Dost’a şükrederim. Zira kaderde kötünün kötüsü de vardır.

Eşek yeşilliğin renk ve kokusunu duyunca –gitmemesi gerektiğine dair olan-bütün deliller beyninden silindi, gitti.

*Yeme hırsı onu öyle bir zelil etti ki beş yüz delile rağmen tilkiye mağlup oluverdi.
Tilki hilesinde ayak diredi ve eşeği sakalından tutarak aldı, götürdü.*

...

*Aslan saldırıp parçalasın diye tilki onu dağdaki çayıra doğru götürdüğünde,
Eşek uzaktan onu gördü ve geri dönüp nallarını parçalarcasına dağın aşağısına
doğru koşarak kaçtı.*

Eşek, Allah'a tövbeler etti ve her yaramaza aldanmayacağına dair söz verdi.

...

*Sonra tilki çabucak eşeğin yanına geldi. Eşek ona şöyle dedi: "Senin gibi bir
dosttan aman, aman!"*

Be hey namert! Ben sana ne yaptım ki beni ejderhanın önüne götürdün."

Tilki dedi ki: Gözüne o aslanı gösteren büyü tilsimiydi.

*Eşek de dedi ki: "Be hey düşman! Hadi, defol git yanımdan! Yüzünü görmeyeyim,
çirkin suratlı!"*

Eşek çok çabaladı, onu kovdu, ama köpek açlığı vardı eşekte.

Hırsı üstün geldi, sabrı zayıftı. Yufka ekmeği arzusu nice boğazları keser.

...

Ufacık tilki eşeği aslanın önüne kadar götürdü, o yiğit aslan da onu parçaladı.

O yırtıcı sultan çabalamaktan susadı, su içmek için pınara kadar gitti.

O sırada tilki eline bir fırsat geçince eşeğin ciğerini ve yüreğini yedi.

*Aslan pınardan yemeğe dönünce eşeğin yüreğini aradı; ne yürek vardı, ne de ci-
ğer.*

Tilkiye dedi ki: "Ciğer nerede, yürek ne oldu? Canlıda bu ikisi mutlaka bulunur."

Dedi ki tilki: "Onun yüreği ya da ciğeri olsaydı, ikinci defa buraya nasıl gelirdi?"

**9. Yirmi İkinci Ders'te Mevlânâ'ya atfedilerek alıntı yapılan aşağıdaki beyitler⁷²
Mesnevî'de yer almaktadır:**

زآن گلستان یک دو سه گلدسته دان

علمهای بامزه دانسته مان

که در گلزار بر خود بسته ایم^{۷۳}

زآن زبون این دو سه گلدسته ایم

‘İlmhâ-yi bâ-meze-i dānistemān

Z'ān gulistān yek du se gul-deste dān

Z'ān zebūn-i ĩn du se gul-desteīm

Ki der-i gulzār ber ĩod besteīm

Bildiğimiz tatlı ilimleri o gül bahçesinden iki üç demetlik bir gül gibi düşün.

*Gül bahçesinin kapısını kendimize kapattığımız için bu iki üç demetlik güle
mahkûm olmuştuz.*

72 Bilmen, *Nasāyih-i Kur'āniyye*, s. 182; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 186-187.

73 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, VI, 466 (VI/4649-4650. beyitler).

10. Yirmi Altıncı Ders'te Mevlânâ'ya ait olduğu belirtilerek verilen aşağıdaki beyitler⁷⁴ *Mesnevî*'nin farklı yerlerinden seçilerek alınmıştır:

تا نگرید ابر کی خندد چمن ⁷⁵	تا نگرید طفل کی جوشد لبن
عاقبت ز آن در برون آید سری ⁷⁶	گفت پیغمبر که چون کوبی دری
کِشت کن پس تکیه بر جبار کن ⁷⁷	گر تو گل می کنی در کار کن
Tā negiryed tıfl key cüşed leben	Tā negiryed ebr key hāned çemen
Goft peygām-ber ki çün kübî derî	‘Āķibet z’ān der burūn āyed serî
Ger tevekkul mî konî der kār kon	Kişt kon pes tekye ber Cebbār kon

Çocuk ağlamadıkça süt nasıl kaynar? Bulut ağlamadıkça çimen nasıl güler? Peygamber buyurdu ki: “Bir kapıyı çalmaya devam edersen, sonunda o kapıdan bir baş çıkar.”

Eğer tevekkül edeceksen çalışarak et; ekinini ek, sonra Cebbâr olan Allah'a dayan.

11. Otuzuncu Ders'te kaynağının *Mesnevî* olduğu belirtilerek aşağıdaki beyitlere yer verilmiştir⁷⁸:

که تو داری شمع وحی شعشی	هین مشو پنهان ز ننگ مدعی
سیر را نگذارد از بانگ سگان	بدر بر صدر فلک شد شب روان
این خیالاندیشگان را تا یقین	هین روان کن ای امام المتقین
گردنش را من زنم تو شاد رو ⁷⁹	هر که در مکر تو دارد دل گرو
Hîn mešov pinhân zi neng-i mudde‘î	Ki tu dārî şem‘-i vahy-i şa‘şā‘î
Bedr ber şadr-i felek şod şeb revan	Seyr rā negzāred ez bāng-i segān
Hîn revān kon ey imāmu’l-mutteķîn	În hîyāl-endîşegān rā tā yakîn
Her ki der mekr-i tu dāred dil girov	Gerdenes rā men zenem tu şād rov

Sakin ha! İddiacılar karşısında utanıp da saklanma. Çünkü sende parlak bir vahiy ışığı var.

Dolunay geceleyin gökyüzünde yürür gider, köpeklerin sesinden yürüyüşünü bırakmaz.

74 Bilmen, *Nasâiyih-i Kur’âniyye*, s. 210-211; a.mlf., *Kur’an-ı Kerîmden Dersler ve Öğütler*, s. 217-218. Ömer Nasuhî Bilmen *Hikmet Gonceleri*’nde de bu beyitlere aynı şekilde yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 179; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 269-270). Ayrıca bkz. Başaran, s. 135.

75 Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, V, 37 (V/134. beyit): تا نگرید ابر کی خندد چمن

76 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, III, 254 (III/4780. beyit).

77 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, I, 68 (I/948. beyit).

78 Bilmen, *Nasâiyih-i Kur’âniyye*, s. 235-236; a.mlf., *Kur’an-ı Kerîmden Dersler ve Öğütler*, s. 248-249.

79 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, IV, 329, 330 (IV/1454, 1463, 1471-1472. beyitler).

Ey takvâ sahiplerinin önderi! Haydi! Şu hayal düşüncelileri yakîn mertebesine ulaştır.

Gönlü sana tuzak kurmaya şartlanmış olanın boynunu ben vururum, sen huzur içinde ol.

II.b. *Divân*'dan Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in Mevlânâ'nın *Divân*'ından yaptığı alıntılar ise şunlardır:

1. Ömer Nasuhî Bilmen'in kaynağını vermeden Üçüncü Ders'te alıntı yaptığı aşağıdaki beyitler⁸⁰ Mevlânâ'nın bir gazelinde yer almaktadır:

دلا برخیز و طاعت کن که طاعت به زهر کار است سعادت آن کسی دارد که وقتِ صبح بیدار است
خروسان در سحر گویند: قُمْ يَا أَيُّهَا الْغَافِلُ تو از مستی نمی‌دانی کسی داند که هشیار است⁸¹

Dilâ ber-hîz u tâ'at kon ki tâ'at bih zi her kârest Se'âdet ân kesî dâred ki vaqt-i şubh bîdârest
Hürüsân der seher güyend: Qum yâ eyyuhe'l-gâfil Tu ez mestî nemî dâni, kesî dâned ki huşyârest

Canım, kalk da ibadet et; zira ibadet etmek her işten daha iyidir. Sabah vakti uyanık olan kişi saadete nail olur, mutlu olur.

Seher vaktinde horozlar, "ey gafil, uyan, kalk" diye seslenirler. Sen gafletle mest olduğun için bilmiyorsun, ama akli başında olanlar bilir.

2. Ömer Nasuhî Bilmen'in Yedinci Ders'te Şems-i Tebrîzî'ye atfederek alıntı yaptığı aşağıdaki beyitler⁸² Mevlânâ'nın *Divân*'ının taradığımız matbu nüshalarında⁸³ bulunamamış olmakla birlikte Tâhirülmevlevî'nin *Şerh-i Mesnevî*'sinde metni verilen Mevlânâ'nın bir gazelinde yer almaktadır⁸⁴:

چشم بگشا و ببین جمله کلام الله را آیت آیت همگی معنیء قرآن ادب است
کردم از عقل سؤالی که چه باشد ایمان عقل در گوشِ دلم گفت که ایمان ادب است
Çeşm buğşâ vu bebîn cumle Kelâmullâh râ Âyet âyet hemegî ma'nî-i Qur'ân edebest
Kerdem ez 'aql suâlî ki çi bâşed imân 'Aql der güş-i dilem goft ki imân edebest

80 Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 35. Bilmen *Hikmet Gonceleri*'nde de bu alıntıya yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 145, 248; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 220, 366). Ayrıca bkz. Başaran, s. 136-137.

81 Vincenz von Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des Grössten Mystischen Dichters Persiens Mawlana Dschelaleddin Rumi*, Wien 1838, s. 42.

82 Bilmen, *Nasâyah-i Kur'âniyye*, s. 61-62; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 66.

83 Vincenz von Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des Grössten Mystischen Dichters Persiens Mawlana Dschelaleddin Rumi*, Wien 1838; Mevlânâ, Celâleddin Muhammed, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî I-II* (nşr. Bediüzzamân Fîrûzânfer), Tahran 1384 hş.

84 Tâhirülmevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, İstanbul ts., I, 114-115.

Gözünü aç da Allah kelâmına bir bak! Kur'an'ın ayet ayet tümünün manası edeptir.

“İman nedir?” diye akla bir soru sordum. Akıl gönül kulağıma dedi ki: “İman edeptir.”

III. Sâib-i Tebrîzî'den Yapılan Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in Fars edebiyatı alanında şiirlerinden alıntı yaptığı zatlardan biri de Sâib-i Tebrîzî'dir (ö. 1087/1676 [?]). *Kur'an-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*'de Sâib-i Tebrîzî'den iki alıntı yapıldığı tespit edilmiş olup, bunlardan birinin Sâib'e ait olduğu belirtilmiş, diğeri ise kaynağı zikredilmemiştir. Söz konusu alıntılar şunlardır:

1. Yedinci Ders'te kaynağı verilmeden alıntı yapılan aşağıdaki beyit⁸⁵ Sâib-i Tebrîzî'nin *Divân*'ında yer almaktadır:

صحبت پاکیزه رویان نوبهار دولت است جامهٔ باد صبا از گل معطر می شود⁸⁶
Şuhbet-i pākîze-rüyân nov-behâr-i dovletest Câme-i bād-i şabâ ez gul mu'atтар mî şevad
Temiz yüzlü zatlara sohbet bir devlet baharı gibidir. Saba rüzgârının elbisesi güle temas edince hoş kokulu olur.

2. On Altıncı Ders'te Sâib'e ait olduğu belirtilerek aşağıdaki beyte yer verilmiştir⁸⁷:

بزرگ اوست که بر خاک همچو سایهٔ ابر چنان رود که دل مور را نیاز دارد⁸⁸
Bozorg üst ki ber hâk hem-çu sâye-i ebr Çunân reved ki dil-i mür rā neyâzâred
Büyük insan, bulut gölgesi gibi, bir karıncanın bile gönlünü incitmeden yerden gidendir.

IV. Reşîdüddîn Vatvât'tan Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen'in *Kur'an-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*'de eserinden alıntı yaptığı bir diğer zat da Reşîdüddîn Vatvât'tır (ö. 573/1177). On Yedinci Ders'te Bilmen'in kaynak vermeden naklettiği aşağıdaki beyitler⁸⁹ Reşîdüddîn Vatvât'a ait olup, onun *Matlûbü külli tâlib min kelâmi Alî b. Ebî Tâlib* adlı eserinde geçmektedir:

85 Bilmen, *Nasâiyih-i Kur'âniyye*, s. 66; a.mlf., *Kur'an-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 71. Bilmen diğer bazı eserlerinde de bu beyte yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 236; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 346-347; “Mahâsin-i Edeb”, s. 1801). Ayrıca bkz. Başaran, s. 138.

86 Sâib-i Tebrîzî, *Divân* (nşr. Muhammed-i Kahraman), Tahran 1367 hş., III, 1318.

87 Bilmen, *Nasâiyih-i Kur'âniyye*, s. 142; a.mlf., *Kur'an-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 147. Bilmen *Hikmet Gonceleri*'nde de bu beyte yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 105; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 160). Ayrıca bkz. Başaran, s. 137.

88 Sâib-i Tebrîzî, IV, 1788.

89 Bilmen, *Nasâiyih-i Kur'âniyye*, s. 148; a.mlf., *Kur'an-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 153.

مردمان غافلند از عقبایا همه گویی به خفتگان مانند
ضررِ غفلتی که می‌ورزند چون بمیرند آنگهی دانند⁹⁰
Merdumān gāfilend ez 'uq̄bā Heme gūyī be ḥuftergān mānend
Žarar-i gāfletī ki mī verزند Çün bemirend ānēghī dānend
*İnsanlar âhiretten gafildirler, hepsi de uyuyanlara benziyor sanki.
İçinde buldukları gafletin zararını ne zaman ölürlerse o zaman anlarlar.*

V. Hâfız-ı Şîrâzî'den Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*'de Hâfız-ı Şîrâzî'den de (ö. 792/1390 [?]) bir alıntıya yer vermiştir. Onun Yirmi Sekizinci Ders'te kaynak vermeden alıntı yaptığı aşağıdaki beyit⁹¹ Hâfız-ı Şîrâzî'nin *Dîvân*'ında yer almaktadır:

دختران را همه جنگ است و جدل با مادر پسران را همه بدخواه پدر می‌بینم⁹²
Duhterān rā heme cengest u cedel bā mader Puserān rā heme bed-ḥ'āh-i peder mī bīnem
Kızlar hep anneleriyle kavgalı. Erkek çocukları ise hep babalarının kötülüğünü düşünür görmekteyim.

VI. Bâkî'den Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*'de Türk edebiyatının ünlü şairlerinden Bâkî'den de (ö. 1008/1600) bir alıntı yapmıştır. On Sekizinci Ders'te Bilmen, kime ait olduğunu belirtmeden Bâkî'nin Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) için yazdığı Türkçe mersiyenin Farsça olan aşağıdaki matla beytine yer vermiştir⁹³:

ای پای بندِ دامگه قیدِ نام و ننگ تا کی هوای مشغله دهرِ بی‌درنگ⁹⁴
Ey pāy-bend-i dām-geh-i kayd-i nām u neng Tā key hevā-yi meşgale-i dehr-i bī-direng
Ey şan ve şeref bağının tuzağına düşen kişi! Fani dünyanın işleriyle uğraşma hevesin daha ne kadar sürecek?

90 Vatvât, Reşîdüddîn, *Matlûbü küllî tâlib min kelâmi Alî b. Ebî Tâlib* (haz. Mahmûd-i Âbîdî, nşr. <http://noorfatemah.org>), s. 42.

91 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 237. Ayrıca bkz. Bilmen, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 49-50; a.mlf., *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 77-78; Başaran, s. 139.

92 Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân-ı Hâce Hâfız-ı Şîrâzî* (nşr. Ebu'l-Kâsım İncü-yi Şîrâzî), Tahran 1367 hş., s. 306.

93 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*, s. 161. Bilmen *Hikmet Gonceleri*'nde de bu beyte yer vermiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 6; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 13). Ayrıca bkz. Başaran, s. 142.

94 Bâkî, *Bâkî Dîvânı Tenkitli Basım* (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 2011, s. 75.

VII. İsmâîl Çelebi'den Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen'in Dördüncü Ders'te kaynağını belirtmeden alıntı yaptığı aşağıdaki kıta⁹⁵ *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid*'de İsmâîl Çelebi (ö. 1080/1669) adına kayıtlıdır⁹⁶:

هر کس که به ما دشمن و ما با همه یاریم	ما صاف دلانیم به کس کینه نداریم
هر رهگذری سنگ زند عار نداریم	ما شاخ بلندیم پر از میوه توحید
Mâ şâf-dilânîm be kes kîne nedârîm	Her kes ki be mâ duşmen u mâ bâ heme yârîm
Mâ şâh-i bulendîm pur ez mîve-i tevhîd	Her reh-guzerî seng zened 'âr nedârîm

Biz temiz kalpliyiz, kimseye kin gütmeyiz. Herkes bize düşman olsa da biz herkesle dostuz.

Biz tevhid meyveleriyle dolu yüksek bir dalız; her geçen taş atar, biz utanç duymayız.

VIII. Âsif-i Necefâbâdî'den Yapılan Alıntı

Ömer Nasuhî Bilmen'in *Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler*'de On Beşinci Ders'te kaynağını belirtmeden alıntı yaptığı aşağıdaki beyit⁹⁷ Âsif-i Necefâbâdî'nin (ö. 1270/1854) şiirleri arasında geçmektedir:

وحدہ لا شریک لہ گوید ⁹⁸	هر گیاهی که از زمین روید
Her giyâhî ki ez zemîn rüyed	Vaḥdehû lâ-şerîke leh güyed

Yerden biten her bir bitki, "Allah birdir, şeriki yoktur", der.

IX. Kaynağı Tespit Edilemeyen Alıntılar

Ömer Nasuhî Bilmen'in kaynağını belirtmeden alıntı yapmış olduğu bazı şiirlerin kimlere ait olduğu tespit edilememiştir. Bunlar *Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler*'deki sırasıyla aşağıda verilmiştir:

1. Yedinci Ders'te alıntı yapılan aşağıdaki beyitler⁹⁹:

95 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'aniyye*, s. 40; a.mlf., *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 43.

96 Ali Emiri, *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid*, İstanbul 1328, I, 20-21.

97 Bilmen, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 134. Bilmen bu beyti başka eserlerinde de zikretmiştir (bkz. *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, s. 232; *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları*, s. 341; *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul ts., II, 1120). Bilmen *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* adlı eserinde bu beyti Sâdî'ye isnat etmiş ise de Sâdî'nin eserlerinde bulunamamıştır. Bu alıntı için ayrıca bkz. Başaran, s. 140.

98 Mansûr Fâzıl, "Şerh-i Hâl-i Âsif", <http://andishe.ir/page.php?31>

99 Bilmen, *Nasâyihi-i Kur'aniyye*, s. 62; *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, s. 67.

بزرگر هر دانه کاندازد به خاک گر به گوشِ هوش از وی بشنوی
با زبانِ حال می گوید به تو کای برادر هرچه کاری بدروی

Bezrger her dāne k'endāzed be ḥāk Ger be gūş-i hūş ez vey beşnevī
Bā zebān-i ḥāl mī gūyed be tū K'ey birāder herçi kāri bedrevī

*Ekincinin toprağa attığı tanelere akıl kulağıyla kulak verecek olursan,
Her biri hâl diliyle sana şöyle diyecektir: Ey birader! Ne ekersen onu biçersin.*

2. Sekizinci Ders'te alıntı yapılan aşağıdaki beyit¹⁰⁰:

پرده‌داری می کند در قصر قیصر عنکبوت بوم نوبت می زند در طارم افراسیاب
Perde-dārī mī koned der qaşş-i qaşşer 'ankebūt Būm novbet mī zened der ḥārem-i Efrāsyāb

Kayser'in köşkünde örümcek perdedarlık yapıyor, Efrasyab'ın sarayının kubbesinde baykuş nöbet tutuyor.

Bazı tarih kaynaklarında Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) İstanbul'u fethettikten sonra Ayasofya'yı dolaşırken gördüğü manzara karşısında bu beyti terennüm ettiğine dair verilen bilgi¹⁰¹, onun Fatih Sultan Mehmed'e ait olduğu algısına yol açmış ve bazı çalışmalarda Fatih Sultan Mehmed'e nispet edilmiştir¹⁰². Fatih Sultan Mehmed'in *Dîvân*'ında bulunmayan ve bazı araştırmacılar tarafından Enverî, Hâkânî ve Sa'dî gibi değişik şairlere nispet edilen¹⁰³ bu beytin kime ait olduğu tarafımızca tespit edilememiştir.

3. Yirmi İkinci Ders'te alıntı yapılan aşağıdaki beyitler¹⁰⁴:

دلی کز نور معنی نیست روشن مخوانش دل که آن سنگ است و آهن
دلی کز گردِ غفلت ژنگ دارد از آن دل سنگ و آهن ننگ دارد

Dilī k'ez nūr-i ma'nī nīst rūşen Mıxvānş del ke ān sengk est v āhen
Dilī k'ez gerd-i ḡaflet jeng dāred Ez ān dil seng u āhen neng dāred

100 Bilmen, *Nasâ-yih-i Kur'âniyye*, s. 72; *Kur'an-ı Kerîmden Dersler ve Öğütler*, s. 78.

101 Dursun Bey, *Târîh-i Ebu'l-Feth* (nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1330, s. 57; İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt VII. Ketibe* (haz. Muhammed İbrahim Yıldırım), Ankara 2013, s. 114; Tayyârzâde Ahmed Atâ, *Târîh-i Atâ*, İstanbul 1291, I, 56.

102 Miftâh, İlhâme – Velî, Vehhâb, *Nigâhî be Revend-i Nüfûz ve Gusteriş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî der Türkiye*, Tahran 1374 hş., s. 192-193; Değirmençay, Veyis, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, Erzurum 2013, s. 131.

103 Gönel, Hüseyin, "Mostarlı Hasan Ziyâ'î'nin "Gıdâ-yı Şomâ" Adlı Şerhi", *Turkish Studies*, 8/9 (Ankara Summer 2013), s. 1474; Riyâhî, Muhammed Emîn, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı* (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 152; Baykal, Bekir Sıdkı, "Fatih Sultan Mehmed'in Muhiyeti ve Şahsiyeti Üzerinde Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 14/3-4 (Ankara 1956), s. 77.

104 Bilmen, *Nasâ-yih-i Kur'âniyye*, s. 183-184; *Kur'an-ı Kerîmden Dersler ve Öğütler*, s. 188-189.

Bir gönül mana ve maneviyat nuruyla aydınlanmamışsa, ona gönül deme; o taşdır, demirdir.

Bir gönül gaflet tozundan pas tutmuşsa, taş ve demir bile ondan utanır.

4. Yirmi Sekizinci Ders'te alıntı yapılan aşağıdaki beyit¹⁰⁵:

به قدرِ سعی یابد هر کس از فیضِ خدا بهره اگر ظرفِ تو کم گیرد گناهی نیست دریا را

Be kadr-i sa'y yâbed herkes ez feyz-i Hüdâ behre Eger zarf-i tu kem gîred gunâhî nîst derya rā

Herkes gayreti derecesinde Allah'ın feyzinden nasibini alır; senin kabın az alıyorsa denizin bir günahı yok ki!

Not:

Ömer Nasuhî Bilmen'in *Hikmet Gonceleri* adlı eserindeki Farsça alıntılar ile ilgili çalışmamızda kaynağı tespit edilemeyen alıntılar arasında yer alan¹⁰⁶ ve Ömer Nasuhî Bilmen'in adı geçen eserinde 209 nolu hadisin şerhinde naklettiği¹⁰⁷ aşağıdaki mısraın şair Nâbî'ye (ö. 1124/1712) ait olduğu tespit edilmiştir¹⁰⁸:

اگر که وزن ندارد ولیک بی معنی است

Egerki vezn nedâred velik bî-ma'nîst

Vezni olmadığı gibi anlamı da yok!

Sonuç

Ömer Nasuhî Bilmen, vaazlarını içeren *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler* adlı eserinde, dinî konuları açıklarken Fars edebiyatından çokça alıntı yapmıştır. Bilmen, eserinde Fars edebiyatından alıntı yaparken, bazen yazar adını (Sâdî, Mevlânâ, Sâib gibi) ve bazen de eser adını (*Mesnevî*, *Bûstân* gibi) zikrederek alıntılarının kaynağını belirtmiş, bazen de hiçbir şekilde kaynak verme yoluna gitmemiştir. Eserde Fars edebiyatından kırk iki alıntı yapıldığı tespit edilmiş olup, bunlardan yirmi birinin yazar veya eser adı verilmek suretiyle kaynağı gösterilmiş, yirmi birinin ise kaynağı belirtilmemiştir. Çalışmamızda, Ömer Nasuhî Bilmen tarafından kaynağı verilenler de dâhil olmak üzere bütün Farsça alıntılarının kaynaklarına ulaşılmaya çalışılmış, yapılan taramalar sonucunda dördü dışında bu alıntılarının kaynakları belirlenmiş ve bunların kaynaklardaki yerleri dipnotlarda gösterilmiştir. Yapılan tespitler çerçevesinde *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler*'deki alıntılarının ağırlıklı olarak Sâdî-i Şîrâzî'nin *Bûstân* ve *Gülistân*'ı ile Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân*'ından alındığı; bunların dışında Fars edebiyatının ünlü simalarından Reşîdüddîn Vâtât, Sâib-i Tebrizî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Âsif-i

Necefâbâdî ile Osmanlı şairlerinden Bâkî ve İsmâîl Çelebi'nin Farsça şiirlerinden de yararlanıldığı anlaşılmiş ve böylece inceleme konusu olan eserin Farsça alıntılarının kaynakları ortaya çıkarılmıştır.

Kaynakça

Ali Emîrî, *Tezkire-i Şuarâ-i Âmid I-III*, İstanbul 1328.

Bâkî, *Bâkî Divânı Tenkitli Basım* (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 2011.

Başaran, Orhan, "Ömer Nasuhî Bilmen'in *Hikmet Gonceleri* Adlı Eserinde Fars Edebiyatından Yapılan Alıntılar ve Kaynakları", *İLTED (İlâhiyât Tetkikleri Dergisi)*, sayı: 44 (Erzurum 2015/2), s. 115-146.

Baykal, Bekir Sıdkı, "Fatih Sultan Mehmed'in Muhiti ve Şahsiyeti Üzerinde Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 14/3-4 (Ankara 1956), s. 69-82.

Bilmen, Ahmet Selim, *Ömer Nasuhi Bilmen Hayatı-Eserleri-Anılar*, İstanbul 1975.

Bilmen, Ömer Nasuhî, *Beşyüz Hadis-i Şerif Hikmet Goncaları* (sad. Bilal Aksoy), Semerkand, İstanbul 2013.

_____, *Büyük Tefsir Tarihi I-II*, İstanbul 1974.

_____, *Hikmet Gonceleri 500 Hadisi Şerif Tercümesi ve İzahı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963.

_____, *Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri I-VIII*, Haşim Ofset, İstanbul, ts.-1966.

_____, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, Burhaneddin Erenler Matbaası, İstanbul 1947-1950.

_____, *Kur'an-ı Kerimden Dersler ve Öğütler*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964.

_____, *Kuran Nasihatleri* (sad. Reyhan Sarıkaya), Timaş Yayınları, İstanbul 2007.

_____, "Mahâsin-i Edeb", *Beyânü'l-hak*, C. IV, Sa. 96, s. 1800-1801.

_____, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339.

- _____, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Ergin Kitabevi Yayınları, İstanbul 1955.
- _____, *Nasâyah-i Kur'âniyye*, Ahmed Kâmil ve Şeriki Matbaası, İstanbul 1347/1928.
- _____, “Nasâyah-i Kur'âniyye”, *Sebilürreşâd*, XXIII/596 (6 Ramazan 1342), s. 371-376.
- _____, “Vaaz ve Vâizler”, *Sebilürreşâd*, XXIII/589 (15 Receb 1342), s. 265-267.
- Değirmençay, Veyis, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, Erzurum 2013.
- Dorc 4* (nşr. Mihr Erkâm-ı Râyâne), Tahran 1390 hş.
- Dursun Bey, *Târîh-i Ebu'l-Feth* (nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1330.
- Elmalı, Hüseyin, “Şiirleriyle Ömer Nasûhî Bilmen”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XXXIV, sayı: 2 (Nisan-Haziran 1998), s. 73-98.
- Gönel, Hüseyin, “Mostarlı Hasan Ziyâ'î'nin “Gıdâ-yı Şomâ” Adlı Şerhi”, *Turkish Studies*, 8/9 (Ankara Summer 2013), s. 1467-1516.
- Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân-ı Hâce Hâfız-ı Şîrâzî* (nşr. Ebu'l-Kâsım İncü-yi Şîrâzî), Tahran 1367 hş.
- İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behîşt VII. Ketibe* (haz. Muhammed İbrahim Yıldırım), Ankara 2013.
- Keleş, Reyhan, “Ömer Nasuhî Bilmen'in Kur'an-ı Kerim'den Dersler ve Öğütler Adlı Eserinde Geçen Türkçe Şiirler ve Kaynakları”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 20, Sayı: 65 (Kış 2016), s. 451-468.
- Kemikli, Bilal, “Ömer Nasûhî Bilmen'in Beyânü'l-Hak'taki Şiirleri”, *Dinî Araştırmalar*, c. II, sayı: 4 (Mayıs-Ağustos 1999), s. 47-58.
- Mansûr Fâzıl, “Şerh-i Hâl-i Âsif”, <http://andishe.ir/page.php?31>
- Mevlânâ, Celâleddin Muhammed, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî I-II* (nşr. Bediüzzamân Fûrûzânfer), Tahran 1384 hş.
- _____, *Mesnevî-i Ma'nevî I-VI* (haz. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs), Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

_____, *Mesnevî I-VI* (haz. Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

Miftâh, İlhâme – Velî, Vehhâb, *Nigâhî be Revend-i Nüfûz ve Gusteriş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî der Türkiye*, Tahran 1374 hş.

Nâbî, *Dîvân-ı Nâbî*, İstanbul 1292.

Revnakoğlu, Cemâleddîn Server, "Erzurum'un Büyük Kıymetlerinden: Yeni Diyanet Reisimiz", *Tarih Yolunda Erzurum*, yıl: 2, sayı: 7-8 (Ocak 1961), s. 8-9, 27.

Riyâhî, Muhammed Emîn, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı* (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995.

Sâdî-i Şîrâzî, Muslih b. Abdillâh, *Küllîyyât-ı Sa'dî* (nşr. Nizâmüddîn Nürî Kûtnâî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, Tahran 1386 hş.

Sâib-i Tebrîzî, *Dîvân I-VI* (nşr. Muhammed-i Kahraman), Tahran 1367 hş.

Tâhirülmevlevî, *Şerh-i Mesnevî I-XIV*, İstanbul ts.

Tayyârzâde Ahmed Atâ, *Târîh-i Atâ I-V*, İstanbul 1291.

Vakkasoğlu, Vehbi, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri*, İstanbul 1987.

Vatvât, Reşîdüddîn, *Matlûbü külli tâlib min kelâmi Alî b. Ebî Tâlib* (haz. Mahmûd-i Âbidî, nşr. <http://noorfatemah.org>).

Vincenz von Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des Grössten Mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi*, Wien 1838.

Yaran, Rahmi, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 162-163.

Yavuz, Hulûsi, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm*, İstanbul 1991.

Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru

Mehmet GÖKTAŞ*

ÖZ

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olan akıl, Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilahî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan özelliktir. Osmanlı toplumunda düşüncenin aktarıldığı en önemli vasitalardan biri şiiirdir. Çoğu iyi eğitim almış olan şairler, bu malumatlarını sanat zemininde şiiir diliyle aktarmışlardır. Divanlar incelendiğinde bu husus çok net olarak görülecektir.

Bu çalışmayla başta Kur'an ve tasavvuf olmak üzere Yunan mitolojisine kadar uzanan bir muhteva zenginliği içinde eser veren divan şiiirinde akıl tasavvurunu ve bu tasavvurun sanat zemininde nasıl işlendiğini, belli özellikleriyle temayüz etmiş şairlerin eserlerinden hareketle incelemek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Şair, Divan, Tasavvuf

ABSTRACT

Concept of Intellect in Ottoman Divan Poetry

The concept of intellect can be described as the ability of discernment and mental faculty of thinking and understanding, which distinguishes the human beings from other creatures and at the same time which brings responsibility to him. According to the Holy Book Quran; this is the very quality which makes him a real human being and makes all of his acts meaningful. Besides, by means of our intellect, we are held responsible and liable before divine commands. One of the most important means of conveying thoughts in Ottoman society is the poem. Most of the poets who had received a good education have reflected their knowledge through poetic language on an artistic ground. This can be observed clearly when we examine the divans (collection of poems).

In this study, we aim to investigate the concept of intellect in Ottoman poetry and how it was dealt with on an artistic ground, based on works of some outstanding poets, who composed poetry within a wide range of contents, such as first and foremost the Quran and Sufism and also Greek mythology.

Keywords: Intellect, Poet, Divan (Collection of Poems), Sufism

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü

Giriş

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi demek olan akıl, sözlükte mastar olarak “Menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelmektedir. Felsefe ve mantık terimi olarak akıl; “Varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir. Kur’an’-ı Kerim’de bir isim olarak değil de fonksiyonu itibarıyla – yani fiil kalıplarıyla – zikri geçen akıl, insanı hayvandan ayıran ve her insanda bulunan zati bir özelliktir.¹

Akıl, A-K-L kelimesinden türetilmiş bir mastardır. Bağlamak manasına gelmektedir. Zira sahibini tehlikelere düşmekten alıkoymaktadır.²

Ayrıca akıl; duyu organları vasıtasıyla kendisine ulaşan bilgileri değerlendirip hak ile batılı birbirinden ayırabilen, her türlü kavram ve düşünceler arasında kıyaslamaları yapabilen, mevcudatı gaye, imkân ve ihtimal noktaları yönünden inceleyerek onlar hakkında doğru bilgiler tespit edebilen, kendisine yön ve istikamet çizecek bir rehberle muhtaç olan, güzeli çirkinden, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırt edebilen zihni bir kuvvet,³ eşyanın hakikati kendisiyle bilinen kabiliyet,⁴ düşünme, anlama, kavrama kabiliyeti,⁵ Hakk’ın hitabını anlamak için bir âlet ve bir vasıta olarak tarif edilmiştir.

Mutasavvıfların akla ilişkin tariflerinden bazıları şöyledir: 1- Hak ile batılı birbirinden ayırmaya yarayan nur. 2- Rabbâni latife, kalp. 3- Allah’a ibadete ve cennete girmeye vasıta olan düşünce, kulluk yapmaya alet olan fikir, ibadetin yolunu gösteren ışık.

Mutasavvıflar ilahî, ezeli ve ebedî gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirtir, nazari aklı reddeder ve neoplatonizmin tesiriyle keşf ve marifet anlayışlarıyla uyuşan farklı bir akıl anlayışı ileri sürerler. Tasavvuf dilinde insan aklına akl-ı cüz’î ve akl-ı mecazî denir.⁶

Burada, sûfilerin âciz, yetersiz ve değersiz buldukları aklın madde ve duyu âlemini aşip ezeli, ebedî ve yüce hakikate dair hüküm veren nazari ve metafizik akıl olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Onlar, faaliyet ve yetki alanı maddî âlemden

1 Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 238-242.

2 İbn Manzur, Celaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, c. V, s. 458.

3 Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’an-ı Kerim’de Tefekkür*, İstanbul 1999, s. 67

4 Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul, 1984, s. 177.

5 Seyyid Şerif Cürçani, Ali b. Muhammed, *Tarifat*, Beyrut, 1996, s. 196.

6 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, Marifet Yay., İstanbul 1995, ss. 35-36

ibaret olan insan aklının önem ve değerini her vesile ile ifade etmişler, bu mânadaki akla da “akl-ı cüz” “akl-ı meâş”, “akl-ı tecrübi” gibi isimler vermişlerdir.⁷

Bu çalışmayı, kronolojik bir sıra takip ederek XIV. yüzyıl şairlerinden ve divan edebiyatının olduğu kadar, tekke edebiyatının da önemli bir siması olan Nesimî (1370?-1418?); XV. asır şairlerinden ve divan edebiyatının ilk büyük merhalelerinden sayılan Şeyhî (?-1431) ve Necati Bey (1452- 1509); XVI. yüzyılın zirve sanatkârlarından Fuzûlî (1480-1556); yine bu yüzyılın âlim sanatkârlarından Nev’î (1533-1597) ve Taşlıcalı Yahya Bey (1489-1582); XVII. yüzyılın kaside ve hiciv üstadı Nef’î (1572-1635); yine XVII. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş şairlerin en ünlüsü olan ve ‘şeyhü’ş-şuara’ olarak anılan Nâbî (1641-1712); divan şiirinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilen Şeyh Gâlib (1757-1799) divanlarını esas alınarak incelemek istiyoruz.

Divan Şairlerinin İfadelerine Yansıyan Şekliyle Akıl

Divan şiirinin en çok etkilendiği kaynakların başında hiç şüphesiz tasavvuf gelmektedir. Tasavvufun zengin kavram dünyası şairlerin iştahını kabartan muazzam bir zenginlik olarak önlerinde durmaktaydı ve onlar bu kaynaktan azami derecede istifade ettiler. Nitekim şairlerin “akıl” tasavvurunun da çoğunlukla bu etki etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Şairler tasavvufi düşüncenin etkisiyle akli zayıf ve güçsüz bulurlar, nazari akli reddederler. Âşık ve rind-meşrep olmak divan şairlerinin en önemli vasıflarındandır ve onlar bu özellikleriyle övünürler. Aklın karşısına aşk unsurunu koyarlar.

a. Nesimî

XIV. yüzyıl şairlerinden ve edebiyatımızın kurucu şahıslarından Nesimî, âlemlerden devrederek gelen insanın hem gönül hem de akıl varlığı oluşunu, akıl ile kalp arasındaki fonksiyonel bağa temasla ve her iki latifenin de insan için vazgeçilmez unsurlar olduğuna şu beytiyle işaret eder:

*Ay u güneş ü Arş u ferş arz u semâdan berü
Aşk ile lâ yemûtum akl ile hem hayatem*⁸

Nesimî

b. Şeyhî

XV. yüzyıl şairlerinden Şeyhî, akli zayıf ve güçsüz olarak değerlendirir. Bu değerlendirmelerde Hz. Mevlana'nın etkisi açıkça kendisini hissettirir. Mevlana akıl

7 Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 246-247.

8 Ayan, Hüseyin, *Nesimî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eerleri ve Türkçe Divanın Tenkidli Metni I-II*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002, s. 507

ile ilgili “cüz’i akıl, söz ve işlerimizde bize delil olur; ama Allah bahsinde değeri sıfır olur”.⁹ demektedir. İşte Mevlana’nın bu ifadeleriyle benzerlik arz eden beytinde Şeyhî, aklın acz ve zayıflığına, onu mum ışığına teşbihle işaret eder. Ayrıca Hz. Ebu Bekr’e ait olduğu söylenen “el-‘aczü an derki’l-idrâki idrâkün” yani “Allah’ı hakıyla bilemeyeceğimizin idraki onu anlamının ta kendisidir” mısraına da şair telmihte bulunur. Çünkü akıl, yetmiş bin perde ardından ıktibas eden celal nurlarını idrakten âcizdir:

*Akl şem’i nice idrâk etsin envâr-ı celâl
Çünkü yetmiş bin hicâb ardından olur muktebes¹⁰
Şeyhî*

Divan şairi/âşık, kâinatta bütün faaliyetlerde ve bütün varlıklarda bir tecelli görmektedir. Aklın, fenomenleri aşamayacağını bilmektedir. Maveraya nüfuz edebilmek için akli bir kenara bırakıp Allah’ı idrak edebilecek batini nurlara kalbini açmaktadır. Zira insan gözünün durumu güneşe karşı nasılsa, akıl gözü de ilahî nurlar önünde öyledir.¹¹

c. Necâtî Bey

Divan şairlerinin genel anlamda akıl tasavvuru, tasavvuf merkezli olmakla beraber bilginin kaynağını akl-ı selim olarak gören kelâmcıların düşünceleriyle¹² paralellik arz eden beyitlere de rastlamaktayız. İsfahanî Akli, ilmi kabul etmeye müsait bir kuvve veya insanın bu kuvve ile istifade ettiği ilim olarak tarif eder.¹³ XV. yüzyıl şairlerinden Necati Bey bu tanımla örtüşen beytinde insanın selim akılla başka şeylere müracaat etmeden de irfani bilgiye ulaşabileceğine şu beytiyle temas eder:

*Âlem içinde senin irfana meylin vâir ise
Gitme yabana eğer kendine aklın yâr ise¹⁴
Necâtî Bey*

d. Fuzûlî

Şiirlerinin ilham kaynağı tasavvuf olan XVI. yüzyılın zirve isimlerinden Fuzûlî, derin ve samimi bir aşk şairidir. O eserlerinde akıl hakkında çok çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Fuzûlî, ilmi okyanusa akli da mücevherler çıkarmak için

9 Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Şamil Yayınevi, İstanbul, ts., c. 4, s. 985 (beyit no, 1983)

10 Şeyhî, *Divan*, (haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz), Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s. 30

11 E. J. Wilkinson, Gibb, , *Osmanlı Şiir Tarihi, (A History of Ottoman Poetry)*, (I-II), (Trc. Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara 1998., s. 59.

12 Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 242-246.

13 El-İsfahanî, Ragıb, *Müfredatu Elfazı’l- Kur’an*, Beyrut, 1992, s. 342.

14 Necati Bey, *Divan*, (haz. Ali Nihat TARLAN), Akçağ Yayınları, Ankara 1992, s. 129

deryaya dalan dalgıca teşbihle şu şekilde ifade eder:

*Akl kim gavnâs-i deryâ-yı kemâl-i ilmdir
Cevher-i zâtın tasavvur eylese hayrân olur¹⁵*
Fuzûlî

Önceleri bilgi, zahirî ve batinî olmak üzere iki gurupta tasnife tabi tutulmuş tıp, astronomi, matematik ve hatta tefsir, hadis vb. akıl ile çözülebilecek bütün ilimler zahirî ilimler olarak düşünülmüş; buna karşılık aşk ile kalbe doğuşlarla elde edilebilecek bütün ilahî bilgiye ise ‘irfan’ yahut ‘ilm-i ledün’ denmişti. Bu ikinci sınıf bilgiye ulaşmada akıl, ayağı total bir binek hayvanına benzetilerek¹⁶ tamamıyla aciz olarak gösterilmiştir.

Nitekim Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde aklın aczini, akli âmâ ve garip tavsifiyle ifade eder. Kör ve garip olanın elbette varacağı menzile ulaşması ve maksadını bulması çok zordur.

*Men akldan isterem delâlet
Aklum mana gösterür dalâlet
Tahkîk yolunda akl nêtsün
Âmâ vü garîb kande getsün¹⁷*

Şairlerin aklın karşısına aşkı koymaları aklın önemini inkâr etmelerinden dolayı değildir. “Bazen mutasavvıflar, büyük bir aşk ve vecd deryasına dalıp kendilerinden geçtikleri dönemlerde “ilim” ve “aklı” ayaklarının altına alıp onu bir trampelen gibi kullanıp yücelere doğru tırmanırken birçoklarımıza garip gelen çığlıklar da basmışlardır. Nitekim Mevlana Celaleddin Hazretleri: *Aşkın gönlüme dolalı beri, senin aşkından başka neyim varsa hep yandı. / Akli, dersi, kitabı hep rafa koydum.*” ve “*Ey akıl git! Burada hiçbir akıllı yok / Bir kıl bile olsan burada sığacak yer yok sana / Artık gün doğdu gün / Parlayan her ışık, güneş ışığında berbat olmaya mahkûm* diyorsa da hiç şüphesiz o, yüce kitabımız Kur’an’-ı Kerim’in “ilim” ve “akıl” konusundaki övücü emirlerini ve sevgili Peygamberimizin “*Aklı olmayanın dini de yoktur*”¹⁸ ve “*İlim talep etmek kadın ve erkek bütün müminlere farzdır.*”¹⁹ diye buyurdıklarını hepimizden daha iyi biliyordu. Ama ne yaparsın ki aşk ve sekr hâlindeki velî bazen böylece inler.”²⁰

15 Fuzûlî, *Türkçe Divan*, (haz. İsmail PARLATIR), Akçağ Yayınları, Ankara 2012, s. 64

16 Tahirü'l- Mevlevî, *a.g.e.*, s. 137 (beyit no: 116).

17 Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, (haz. Muhammed Nur DOĞAN), İstanbul 1996, s. 18.

18 Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l Hafâ ve Müzili'l- İlbas An-ma İštehera mine'l- Ehadîs ala Elnineti'n-Nâs* (I-II), Beyrut, 1988 c. II, s. 362.

19 İbn Abdî'l-Berr, Yusuf, *Camiu Beyani'l İlm ve Fadlihi*, ts., s. 1,2,3.

20 S. Ahmed Arvasi, *Akl ve Gönül*, Burak Yayınları, İstanbul 1999, s. 108-109.

Bu izahlar çerçevesinde Fuzûlî'nin akli muhatap olarak ironik bir şekilde tanzim ettiği şu manzume daha iyi anlaşılacaktır:

*Sen bir âfetsin bana ey akl-ı bed- fercâm kim
Bulmak olmaz sûret-i kurbünde asâr-ı neşât
Tıflar dîvâneler senden müberrâ olmağın
Dünya vü ukbâda bulmuşlar kemâl-i inbisat
İzzet ü zillette bilmezler tarîk-i imtiyâz
Hullet ü hürmette çekmezler azâb-ı ihtiyât
Ol ki dâim hem-nişinündür mukarredür müdâm
Nişe kim teklîfe hükm-i şer'ile sensin menât
Ol zamandan kim sana verdim inân-ı ihtiyâr
Ol zamandan keyledim muhkem seninle irtibât
Olmayıp hâlî gam ü endûhdan gönlüm evi
Hâr bisterdir bana peyveste hâkister bisât
Olmasaydım kâşki hergiz senünle hem-nişin
Kılmasaydım kâşki mutlak senünle ihtilât²¹*

Fuzûlî

Fuzûlî, divanının mukaddemesinde “ilimsiz şiir, esası yok duvar gibi olur ve esassız duvar gayette bî-itibar olur. Pâye-i şiirimi hilye-i ilimden muarra olmağı mucib-i ihanet bilip ve ilimsiz şiirden kalıb-ı bî-ruh kimi teneffür kılıp bir müddet nakd-i hayatım sarf-ı iktisab-ı fûnûn-ı ilm-i aklî ve naklî ve hâsıl-ı ömrüm bezl-i iktisâb-ı fevâid-i şâhed-i nazmıma pirâyeler müretteb kıldım ve tadrîc ile tettebbu-i tefâsir ü ehâdis edip fazîlet-i şî're mezemmet isnâdı naks-ı himmet olduğunun hakikatin bildim.”²² demektedir.

Bu ifadeleri ve eserlerinin delaletiyle geniş bir İslami bilgiye sahip olan Fuzûlî, Kur'an-ı Kerim'in “akıl” konusundaki övücü emirlerini ve Peygamber'imizin “Kendisine akıl verilmiş bir insanın felah bulacağını”, “dinin ancak akıllı kimselerde bulunabileceğini”, “kişiyi sağlamaştıran şeyin akıl olduğunu, aklın zayi olması durumunda ortaya çıkan “mecnunluk” hâline de Allah'a sığındığını”²³ elbette biliyordu.

Nitekim o, bir beytinde akli ve gönlü, Hakk'ın hem bir emaneti hem de eser-i inayeti olarak ifade eder:

21 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 389

22 Fuzûlî, *Divân*, (haz. Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel ve Müjgan Cunbur), İstanbul 1990, s. 95.

23 Selçuk Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamberin İnsan Anlayışı*, Ekev Yayınları, Erzurum 1996, s. 82.

*Çün akl ile dil emânetüündür
Mende eser-i inâyetüündür*²⁴
Fuzûlî

O hâlde yukarıdaki manzumede aklın “âfet” ve “bed fercâm” olarak tavsifi; çocukların ve mecnunların akıldan müberra olmakla dünya ve ukbada ‘kemâl-i inbisat’ bulmalarını, aklın insana yüklediği sorumlulukla izah etmek durumundayız. Çünkü ilahî emir ve yasaklarla akıllı insanlar mükelleftir. Aslında Fuzûlî’nin “sûret-i kurbünde” “âsâr-ı neşât” bulmadığı akıl ile mazide olmuş hadiselerle irtibat kuran, geleceğe yönelik endişeler taşıyan, hilkat-i âlemi ve insanı düşünen, ölüm sonrası hayat hakkında kafa yoran, mahlûk ve mahdut olmakla beraber ezeli ve ebedî olan Yaratıcıyı anlamaya çalışan, istifhamlar yumağı hâlindeki hadiselere çözüm üretme gayreti içinde olan aklın, aczinin, sınırlılığının, güçsüzlüğünün bir ifadesi olarak değerlendirilmesi gerekir.

Divân şiirinde insan tipleri, belirgin davranışların temsilcisidirler. Madde-ruh, can-beden üzerine yapılan yorumlar ve oluşturulan tipler, aynı zamanda yaşam biçimini tercih konusunda yürütülen felsefi tartışma konularıdır. Bu yönüyle edebî eser toplumun felsefi tartışmalarının arenası hâline gelmektedir.²⁵ Nitekim Fuzûlî, zâhid akıllıyım diye iddia etse de faydasızdır. Aşk zevkini nefyetmesi onun cehlinin açıkça itirafıdır demek suretiyle akıl ve aşk tartışmasını âşık-zâhid tezdâdî üzerinden yürütür.

*Ey Fuzûlî zâhid er da’vâ-yi akl eyler ne sûd
Nefy-i zevk-i aşktır cehline ayn-i i’itirâf*²⁶
Fuzûlî

e. Nev’î

XVI. yüzyıl âlim şairlerinden Nev’î’nin “akl-ı basit” terkibi ile sûfilerin “akl-ı cüz” “akl-ı meaş”, “akl-ı tecrübi” dedikleri madde ve duyu âlemini aşır ezeli, ebedî ve yüce hakikate dair hüküm veren nazari ve metafizik akli²⁷ kastettiği açıktır. Nitekim o, akıl ehline ilahî sırların açılmayacağını, feyz-i ilahî olmadan basit bir akılla katmerli cahilliğin ortadan kalkmayacağını ifade eder:

*Keşf olmadı akl ehline esrâr-ı ilâhî
Esbâb-ı nazar gerçi müheyyâ vü müretteb*

24 Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, (haz. Muhammet Nur Doğan), s. 20

25 Metin Akkuş, *Nef’î Divanı’nda Tipler ve Kişilikler*, Erzurum 1996, s. 20-21.

26 Fuzûlî, *Türkçe Divan*, s. 279

27 Uludağ, “Akıl”, *DİA*, II, 246-247.

*Feyz-i ezeli olmayıcak mahv ola mı hiç
Bir akl-ı basît ile niçe cehl-i mürekkeb*²⁸

Nev'î

Nev'î'nin “*akl ehli*” ile her meseleyi akıl ve mantık ölçüleriyle çözmeye ve ifade etmeye çalışan zümreyi kastettiği açıktır. Birtakım sırlar var ki onları akılla açıklamak neredeyse imkânsızdır. Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) da bu hususta “Hep akıl ve mantık olmak isterseniz, henüz kavrayamadığınız hayat tecellileri karşısında bedbin olursunuz”²⁹, “Akıl mutlak doğrunun bütün sınırlarını çizemez”³⁰ diyerek aklın sınırına dikkat çeker.

Aklı, sınırlı ve zayıf bulan şairler aklın karşısına aşk unsurunu koyarlar. Marifeti ve vuslatı aşk yoluyla gerçekleştirmek isterler. Nitekim Nev'î, işi ta başından çözmek için ilk mektep çocuğuna benzettiği gönlü, aşk mektebine verip akli azat eylemiştir.

*Mekteb-i ışka virüp dil tıflın irşâd eyledüm
Mürg-veş başdan çevirdüm aklı âzâd eyledüm*³¹

Nev'î

Talim ve taallüm merkezi olarak değerlendirilen akıl, kalp ile sürekli bir etkileme ve etkilenme oluşumu içindedir. Kalp, aralarında fonksiyonel bir bağ bulunan akli da ihata eder. Aklın imanî konularda dahi sürekli sorgulamaları karşısında, kalbin en üstün vasfı onun uysallığı ve bağlılığıdır.³² Nitekim Nev'î, akıl ve kalp arasındaki fonksiyonel bağa temas ettiği beytinde akli gönül gemisine bindirir ve birlikte nazım bahrine sefere çıkarlar. Çünkü akıl ve kalbin birlikteliğiyle mükemmel manzumeler vücuda getirilebilir.

*Akl olup dil sefînesine süvâr
Muttasıl kılsa bahr-i nazma sefer*³³

Nev'î

f. Yahya Bey

XVI. yüzyıl şairlerinden Taşlıcalı Yahya Bey aklın tefekkür sonucu ulaştığı hayret makamına işaret eder. Hayret ya delilde veya medlulde olur. Delille varılan

28 Nev'î, *Divan*, (haz. Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977, s. 590

29 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, (Sad. Recep Kılıç), TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 58.

30 Elmalılı, *a.g.e.*, s. 45.

31 Nev'î, *a.g.e.*, s. 214

32 Sadık Kılıç, “Akıl ile Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru”, *Yeni Ümit Dergisi*, Ocak-Şubat-Mart 1989, s. 48.

33 Nev'î, *a.g.e.*, s. 86

Hakk'ın tecellilerini temaşada hayrete düşmek siddiklıktır. Yaratıcı kudretin varlıktaki tezahürlerini temaşa ve tefekkür sonucunda akıl ulaşacağı son noktaya, yani makam-ı hayrete ulaşır. Aklın bu fonksiyonunu, yani bir nevi vasıta-i tefekkür oluşunu XVI. yüzyıl şairlerinden Taşlıcalı Yahya Bey, “*hayat sahibi her şeyi sudan yarattık*”³⁴ ayetini lafız olarak iktibas ettiği bir beytinde şöyle ifade eder:

*Tefekkür-i ve mine'l-mâi külle şey'in hayy
Makâm-ı hayrete irgürdi akl-ı inşanı*³⁵
Yahya Bey

Bir kutsi hadiste Allah; akla hitaben “*İzzet ve celalime yemin ederim ki, senden daha şerefli bir mahluk yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm.*”³⁶ buyurmaktadır. Yine bir başka hadiste “*Allah kendi katında akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır.*”³⁷ buyrulur. Bu rivayetler doğrultusunda insanın bir akıl varlığı olduğunu ve insanı insan yapan en temel unsurun akıl olduğunu görmekteyiz.

Aklın insana ihsan edilen en büyük nimetlerdendir. Bu açıdan insan bir akıl varlığıdır dense yeridir. Yaşadığımız toplumda aklın önemine “ölüsü olan bir gün ağlar, delisi olan her gün ağlar” darb-ı meseliyle vurgu yapılır. Yahya Bey de âşık-maşuk münasebeti içinde maşukundan aklını almaktansa canını almasını ister.

*Aklım almakdan ise cânımı al didüm âna
Ol perî güldi didi aklun alan cânun ala*³⁸
Yahya Bey

g. Nef’î

XVII. yüzyıl şairlerimizden kaside üstadı Nef’î aklın hünerinin hikmet vadisinde olduğunu beyan eder. Mefhumun muhalifiyle feyz ve keşfi bilginin kalbe ait bir özellik olduğuna şu beytiyle temas eder:

*Aklın hüneri vâdî-i hikmettedir ancak
Tahkîk ile hikmet nice bir dilde yer eyler*³⁹
Nef’î

34 21 Embiya, 30.

35 Yahyâ Bey, *Divan*, (haz. Mehmet Çavuşoğlu) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977, s.35

36 Aclûni, *a.g.e.*, c. II, s. 138.

37 Aclûni, *a.g.e.*, c. II, s. 138.

38 Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 290

39 Nef’î, *Divan*, (haz. Metin Akkuş), Akçağ Yayınları, Ankara 1993, s. 77

Nef’î, diğer bir beytinde “hikmet eğer felek ahkâmından bir ilim ise insan aklındaki endişe bu ilme kayıtsız kalmayacak ve insan bu akıl ve endişe sayesinde o ilimden mutlaka haberdar olacaktır” derken maddi âleme ait ilmin akla ait bir hususiyet olduğuna da böylece temas eder:

*Hikmet ger o ilim ise ahkâm-ı felekten
Endişe-i akl-ı beşerî bâ- haber eyler⁴⁰
Nef’î*

Allah’ın sanatının güzelliklerini seyretmek ve o güzelliklerdeki derin manaları düşünmek insanı hayretler içinde bırakmaktadır. Akılı başından gitmek, aklını almak gibi deyimler; Allah’ın sanatının güzelliği karşısında duyulan hayreti ifade için kullanılmıştır. Görüldüğü gibi şair Nef’î, aynen Yahya Bey’de olduğu gibi, akli tefekkür gücünün bir organı ve vasıtası olarak kabul eder.

*Ne sûret bağladı seyreyle hüsn-i sun’-ı Yezdânî
Ki ma’nasını fikr ettikçe alır akl-ı insânî⁴¹
Nef’î*

h. Nâbî

XVII. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş hikemî şiir üstadı ve “şeyhü’ş-şuara” olarak anılan Nâbî akli, anlaşılması zor bir kitaba benzetir. Akıl ve ona bağlı olarak kullanılan zekâ kavramlarına getirilen çeşitli tariflerden akıl ve zekânın tam olarak ne olduğunun ortaya konmadığı ortadadır. Nâbî Akıldan yoksunluğun keyfiyetinin ne olduğunu delillerin bilmediği gibi, akıl sahipleri de akıl kitabını anlama ve anlatmadan uzaktırlar.

*Âkil kitâb-ı aklî hall eylemekde gâfil
Keyfiyyet-i cünûmî divâneler de bilmez⁴²
Nâbî*

I. Şeyh Gâlib

Divan şiirinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilen Şeyh Gâlib de tasavvufi düşünceden hareketle, mücerret akli, ‘*akl-ı hod-ra*’ terkihiyle zemmederken onu hikmet küpünün içine sıkışmış Eflatun’a benzetir. Aklın karşısına gerçek bilgiye ulaştıracak kalp ve aşk unsurunu koyar. Şeyh Gâlib “İsî-i aşk” terkihiyle aşkı, İsa (a.s)’ya benzetir. Kalp, aşk İsa’sını bulduğunda felekler gibi yücelir ve ulvîleşir. Hz. İsa(a.s)’nın göğe yükseltilmiş olması bu teşbihi hazırlayan sebeptir. Aklın Eflatun

40 Nef’î, *a.g.e.*, s. 77

41 Nef’î, *a.g.e.*, s. 80

42 Nâbî, *Divan*, (haz. Ali Fuat Bilkan), (I-II), Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s. 702

ile birlikte zikri edebiyatımızda akıl ve zekâ timsali olarak geçmesi sebebiyledir. Şeyh Gâlib, kendisine aklın peşine takılmamasını tavsiye eder. Çünkü aklın ve aklılığın sembolü olarak zikredilen Eflatun bile zaman küpünde saklı hikmetleri bilemez. Beyitlerde de görüldüğü üzere şair küp içinde yaşayan Diyojen’le Eflatun’u⁴³ karıştırmıştır.

*Kalb kim Îsî-i aşkı bula gerdûn gibidir
Akl-ı hod-râ hum-ı hikmetde Felâtun gibidir⁴⁴
Şeyh Gâlib,
Sen akla uyup gezme Felâtûn dahi bilmez
Humhâne-i dehrin nice hikmet var içinde⁴⁵
Şeyh Gâlib*

Lügatlerde geçim fikri olarak tanımlanan “akl-ı maaş”, tasavvuf ıstılahında fikir kanunu ile ölçülebilen bir nurdur. Ancak alet ve vasıta ile idrak eder. Akl-ı evvelin yolu ona kapalıdır. Mutasavvıflar: ‘Allah akılla idrak edilmez’ dedikleri zaman, akıl kelimesiyle kıyas ve mantık esasları dâhilinde faaliyet gösteren akl-ı meaşı kastederler. ‘Allah akılla bilinir’ dedikleri zaman kıyas ve sair vasıtalar olmadan idrak eden akl-ı evveli kastederler. ‘Hz. Muhammed’in (sav.) önünde akli kurban et’ diyen Mevlana bununla akl-ı meaşı kasteder. Akl-ı meaşa, akl-ı cüz’î de denir. Kelamda akıl, kaynağı şuur olan bir ilim iken tasavvufta kalpten kaynaklanan feyz ve ilhamdır.⁴⁶ Akl-ı meaşine âlimin kalbinde yer bulamayacağını, Eflatun’un meskeni olan küpte Aristo’yu aramanın beyhude bir uğraş olduğunu Şeyh Gâlib bir beytinde şu şekilde ifade eder:

*Kalb-i dânâ olamaz akl-ı meâşa mesken
Arama hum-ı Felâtun’da Aristalîsi⁴⁷*

Şeyh Gâlib

Tasavvuf ehlinin Allah’ı gönül ve aşk vasıtasıyla aramaları, akıl yoluyla ona ulaşmak isteyen âlimler ve filozoflar ile aralarında bir münakaşa ve mücadele unsuru olmuştur.

Şeyh Gâlib bir mevlevî şeyhidir. Mefkûresi tasavvufi düşünce ile şekillenmiştir. Kalben tefeyyüz isteyen şair aradığı feyzi Eflatun aklının hikmetlerinde bulamaz.

43 Diyojen-Eflatun iltibası için bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1989, s. 150; ayrıca bkz. Hakan Yekbaş, *Divan Şiirinde Yunani Şahsiyetler*, http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt3/sayi15pdf/yekbas_hakan.pdf (ET. 12.04.2016)

44 Şeyh Galib, *Divan*, (haz. Muhsin Kalkışım), Akçağ Yayınları, Ankara 1994, s. 290

45 Şeyh Galib, *a.g.e.*, s. 410

46 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 36.

47 Şeyh Galib, *a.g.e.*, s. 480

Şeyh Gâlib, aşkın sembol ismi Mecnun'a telmihle feyzin ancak aşkla gerçekleşebileceğini şu beyitleriyle ifade eder:

*Feyz yoktur hikmet-i akl-ı Felâtundan bana
Keşf olur âdâb-ı sûziş rûh-ı Mecnundan bana*⁴⁸
Şeyh Gâlib

*Yine kem kasdı yok ehl-i cünûna leşker-i aklın
Varub rûh-ı Kays'tan etsem istimdâd yetmez mi*⁴⁹
Şeyh Gâlib

Sonuç

Netice olarak çalışmamıza kaynak olarak aldığımız divan şairlerinin perspektifinden divan şiirinde akıl tasavvurunu incelemeye çalıştık. Divan şairlerinin akıl tasavvurunun çoğunlukla tasavvufi etki etrafında şekillendiğini ve bu etki sebebiyle akılı zayıf ve güçsüz bulduklarını, nazari aklın karşısına aşk unsurunu koyduklarını görmekteyiz. Bu onların aklın önemini inkâr etmelerinden değil, aklın fenomenleri aşamayacağını bilmekten kaynaklanan bir düşüncedir. İnsan gözünün güneş karşısındaki zaafi nasılsa akıl gözü de ilahî nurlar önünde öyledir. İşte bu sebeple divan şairi maveraya nüfuz edebilmek için akılı bir kenara bırakıp Allah'ı idrak edebilecek batini nurlara kalbini açmaktadır.

Şairler, akıl tasavvurlarını sanat zemininde ifade ederken akılı “akıl şem'i”, “gavvâs”, “leşker-i akl”, “süvâr”, “a'ma”, “garib”, “kitâb-ı akl” gibi değişik teşbihlerle ifade etmişlerdir.

Tasavvuf, kelam ve felsefî literatürde akılla ilgili zikredilen “akl-ı basit”, “akl-ı insan”, “akl-ı beşerî”, “akl-ı meaş”, “akl-ı hod-râ”, “akl-ı bed-fercâm” gibi terkihibi kavramları da ustalıkla kullanmışlardır.

Şairler akıl kelimesinin lügavî manasını da dikkate alarak onun insanı sorumlu tutan yönüne de beyitlerde gerek doğrudan gerek ironik olarak temas etmişlerdir. Ayrıca akıl ve gönlün Allah'ın hem bir emaneti hem de eser-i inayeti olduğu veciz bir şekilde ifade edilir.

Divan şairinin belirli davranışların sahibi olan tipler ve kişilikler üzerinden de akılla ilgili düşüncesini ifade ettiğine şahit oluyoruz. Âşık tipinin tezadı durumunda olan zâhid, dinin özünden habersiz şekilci kişi olarak akılı temsil eder.

Aklı anlatırken sembolik olarak kadim Yunan filozoflarından Eflatun ve Aristo'nun; gönülden ve aşktan bahsederken yine aşkın sembol ismi Mecnûn'un

48 Şeyh Galib, a.g.e., s. 183

49 Şeyh Galib, a.g.e., s. 430

yahut diğer adıyla Kays'ın mazmun olarak zikredildiğini görmekteyiz. Şairler çoğunlukla marifet, esrar-ı ilahî ve tefeyyüz kaynağı olarak daima aşkın meskeni olan gönlün yanında yer alır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l Hafâ ve Müzîlîl- İlbas An-ma İştêhera mine'l- Ehadîs ala Elsineti'n-Nâs* (I-II), Beyrut, 1988.
- Akkuş, Metin, *Nef'î Divanı'nda Tipler ve Kişilikler*, Erzurum 1996.
- , *Nef'î Divan*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993.
- Akyüz, Kenan, vd. *Fuzûlî Divânı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.
- Arvasi, S. Ahmed, *Akıl ve Gönül*, Burak Yayınları, İstanbul 1999.
- Ayan, Hüseyin, *Nesîmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eerleri ve Türkçe Divanın Tenkidli Metni* I-II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002.
- Bilkan, Ali Fuat, *Nâbî Divanı*, (I-II), Akçağ Yayınları, Ankara 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989.
- Coşkun, Selçuk, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamberin İnsan Anlayışı*, Ekev Yayınları, Erzurum 1996.
- Cürcani, Seyyid Şerif, Ali b. Muhammed, *Ta'rifat*, Beyrut, 1996.
- Gibb, E. J. Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi I-II* (haz. Ali ÇAVUŞOĞLU), Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Çavuşoğlu, Mehmet, *Yahyâ Bey Divanı*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977.
- Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, (haz. Muhammed Nur Doğan), İstanbul 1996.
- el-İsfehanî, Ragıb, *Müfredatu Elfazî'l- Kur'an*, Beyrut, 1992.
- İbn Abdi'l-Berr, Yusuf, *Camiu Beyani'l İlm ve Fadlihi*, ts.
- İbn Manzur, Celaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut
- İsen, Mustafa – KURNAZ, Cemal, *Şeyhî Divan*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.
- Kalkışım, Muhsin, *Şeyh Galib Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1994.

Kılıç, Sadık, “Akıl ile Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru”, *Yeni Ümit Dergisi*, Ocak-Şubat-Mart 1989.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, (Sad. Recep Kılıç), TDV Yayınları, Ankara 1996.

Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1984.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1989.

Parlatır, İsmail, *Fuzûlî Türkçe Divan*, Akçağ Yayınları, Ankara 2012.

Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Şamil Yayınevi, İstanbul, ts.

Tarlan, Ali Nihat, *Necati Bey Divan*, Akçağ Yayınları, Ankara 1992.

Tulum, Mertol – TANYERİ, M. Ali, *Nev’î Divan*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977.

Uludağ, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989.

———, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur’an-ı Kerim’de Tefekkür*, İstanbul 1999.

———, “Akıl”, *DİA*, İstanbul, 1989.

Yekbaş, Hakan, *Divan Şiirinde Yunani Şahsiyetler*,
http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt3/sayi15pdf/yekbas_hakan.pdf (ET.
12.04.2016).

Kâdi Abdülcebbâr'a Göre Sünnet

Tevhit BAKAN*

ÖZ

Bu makalede; Mutezile'nin son temsilcilerinden Şafîî fakîhi, kelâmçı, tefsirci Kâdi Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Hz. Peygamber'in Sünnetine bakışı ele alınacaktır. Pek çok konuda eser telif etmiş olan Kâdi Abdülcebbâr'ın, eserlerinde Sünnetten yararlanması, bu konuda günümüze ulaşan müstakil bir eserinin bulunması onu diğer Mutezili âlimlerden ayıran en büyük özelliğidir.

Konu, ilgili literatür ve özellikle Kâdi Abdülcebbâr'ın günümüze ulaşan eserleri ışığında incelenecektir. Mutezile'nin genel olarak Sünnete bakışı ele alındıktan sonra Kâdi Abdülcebbâr'ın bu konuda seleflerinden hangi noktalarda ayrıldığı ve hangi noktalarda onlarla aynı görüşte olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kâdi Abdülcebbâr, Sünnet, Mutezile

ABSTRACT

The Sunnah According to Qadi Abd Al-Jabbar

In this article; Shafîî jurists, theologian, interpreter and the last representatives of the Mu'tazilites, Qadi Abdul-Jabbar's (d. 415/1025) overview of the Prophet's Sunnah will be discussed. who has written a lot of books in the fields, Judge Abdul-Jabbar's using of hadiths in her books and being of independent book in sunnah is the biggest feature differented from other scholars Mutezile.

The issue will be specifically examined in the light of the relevant literature and the works of the Qadi 'Abd Al-Jabbar. After discussing the overall look of the Mutezile about the sunnah, 'Abd Al-Jabbar where their predecessors left at what point and at what point in this regard will be put out to be disagreed with them.

Keywords: Qadi (Judge) Abd Al-Jabbar, The Sunnah, The Mutezile

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Giriş

Kâdî Abdülcebbâr, Basra Mutezilesinin ünlü kelâmcısı ve Şafîî fakîhi olup hicrî 324 veya 325 yılında İrandaki Hemedân şehrine bir konaklık uzaklıkta bulunan Esedâbâd kentinde doğdu¹. Esedâbâd ve Kazvîn'in önde gelen âlimlerinden fıkıh, usûl, kelâm ve hadis dersleri aldı. Hemedân'a giderek orada tahsiline devam etti. Bu dönemde itikadda Eş'ariyye'yi; fıkıhta ise Şafîî mezhebini benimsemişti. Basra'ya gidip orada Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş'ın (ö. ?) öğrencisi oldu. Bunun üzerine mezhep değiştirerek Mutezile mezhebine geçti². Ünlü vezir Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) beğenisini kazanarak kadılık makamına getirildi. Büveyhîler döneminde uzun yıllar baş kadılık görevini yürüttü³. Onun dönemi Mutezile'nin yıldızının tekrar parladığı bir dönem olarak kabul edilmektedir.

Kelâm, fıkıh, tefsir, dinler tarihi konularında çeşitli eserler yazmıştır⁴. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinde ilkelerine uyan hadislerden istifade etmiştir. Arkasında pek çok öğrenci ve eser bırakan Kâdî Abdülcebbâr, hicrî 415 yılında Rey şehrinde vefat etmiştir⁵. Hadis alanında *el-Emâlî* adlı eserinin yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır⁶. Onun hadise dair olan bu eseri dikkatimizi çekmiş, bu makalenin kaleme alınmasına vesile olmuştur.

1. Mutezile'nin Sünnet'e Yaklaşımı

Konuya girmeden önce genel olarak Mutezile'nin Sünnete yaklaşımını kısaca ele almak yararlı olacaktır.

Kur'an-ı Kerîm ile onun sözlü ve uygulamalı biçimde hayata intikal ettirilmiş modeli olan "Sünnet", dinin vazgeçilmez ve ayrılmaz iki temel kaynağını oluşturur. Murad-ı ilâhîye uygun bir İslâm anlayışına sahip olmak için, bu iki temel kaynağı esas almak zaruridir. Mutezile dahil İslâm dairesi içinde kalan her mezhep için bu geçerlidir. Gerçi bu mezhebin önemli simalarından Hayyât, (ö. 300/913) âhâd haberlerin delil olamayacağına dair *er-Red 'alâ Men Esbete Habere'l-Vâhid* adlı bir eser kaleme almıştır⁷. Ancak onun bu görüşü, genel kabule mazhar olmamıştır.

1 Hayatı için bkz. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, nşr. Fuad Seyyid, (*Fazlu'l-İtzâl ve tabkâtü'l-Mu'tezile* içinde) Tunus 1393/1974, s. 365-371; Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 103-105; İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr" *DİA*, XXIV, 105-109.

2 Geniş bilgi için bkz. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 366; Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 103-105.

3 Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *a.g.e.*, s. 365-366.

4 Hâkim el-Cüşemî, *a.g.e.*, s. 367-369.

5 Hâkim el-Cüşemî, *a.g.e.*, s. 366.

6 Bu eser, Tevhit Bakan tarafından tahkiki yapılmış olup, basım aşamasına gelmiştir.

7 Hayyât'ın bu eseri için bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut, 1406/1986, IV, 9; Şerafettin Gölcük, "Hayyât", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 104; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 205-206; Erdiç Ahatlı, "Mutezile ve Hadis" *Üzerine*, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 25, 2006, s. 173.

Nitekim Hayyât'ın en gözde öğrencisi el-Ka'bi (ö. 319/913), hocasının bu görüşüne karşı çıkmış ve âhâd haberlerin belli şartları taşıması halinde, belli konularda kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir⁸. Diğer taraftan Hayyât'ın bizzat kendisi, *el-İntisâr* adlı eserinde “adil bir kişinin verdiği haber ilim ifade etmez” demiştir.⁹ Aslında el-Ka'bi de tek kişinin rivayetini kabul etmemektedir. Ona göre haberin kabul edilmesi için âdil râvî sayısının iki veya üç kişi olması gerekir¹⁰. Bu iki görüş dikkate alındığında Hayyât'ın bu hususta insaflı davrandığı ve el-Ka'bi'nin bu itirazının da haklı bir nedene dayanmadığı düşünülebilir. Ya da söz konusu eleştiri veya eleştiriler sonucu Hayyât'ın, bu görüşünü tashih etmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak gerek Hayyât'ın *er-Red 'alâ Men Esbete Habere'l-Vâhid* adlı eseri ve gerekse el-Ka'bi'nin ona reddiye olarak yazdığı *Kitâb fi'l-Hucce'ti'l-Ahbâr* adlı kitabı¹¹ günümüze ulaşmadığından bu konu hakkında kesin bir şey söylenemez. Binaenaleyh kabul görmeyen, bireysel sayılan ya da tashih edilen bu görüşü esas alarak bunu, Mutezile'nin genel kanaati olarak sunmanın doğru olduğu söylene-
mez.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mutezile'nin ileri gelen âlimleri arasında Hz. Peygamber'i devre dışı bırakan ve teorik olarak Sünnet'i toptan inkâr eden bir âlim yoktur. Ancak hüccet olacak haberler hakkında, Mutezilî âlimler arasında bir ittifaktan söz etmek de mümkün değildir. Şu kadarını söyleyelim ki, Mutezile akıl merkezli bir sünnet ve hatta bir din anlayışına sahip kelâmî bir mezheptir¹². Mutezile'de hüküm ve ilkeler akla göre belirlenir. Deliller de bu doğrultuda değerlendirilir. Ahmed Emin (ö. 1374/1954) bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Bu mezhebin akla tanımış olduğu tam hâkimiyetten neşet eden bir yanı da (akla göre) prensiplerini vazettikten ve onlara tam bir imanla bağlandıktan sonra, bu prensiplere ters düşen âyetleri kendi görüşlerine uyacak şekilde tevil etmeleri, ters düşen hadisleri ise inkâr etmeleri, bunu da cüretle ve açıkça yapmalarıdır. Bu nedenle onlar, çoğu kez hadislerin sıhhatinden şüphe eden, bazen de inkâr eden konumundadırlar.”¹³ Bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi onlar, sahih olsa bile mezheplerinin ilkelerine/akla uymayan hadisleri delil kabul etmezler.¹⁴

8 Ebu'l-Kasım el-Ka'bi, *Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüsen b. Ömer b. Abdurrahîm, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000 s. 17.

9 Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbn Râvendî el-Mulhid*, nşr. H. S. Nyberg, Dârü'l-Kabs, Beyrût 1986, s. 68.

10 el-Ka'bi, *Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, s. 17.

11 el-Ka'bi'nin *Kitâb fi'l-Hucce'ti'l-Ahbâr* adlı eseri için bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire ts..

12 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1393/1974, s. 138.

13 Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire ts., III, 85.

14 Ruyetullah'ı kabul etmemeleri, en-Nazzâm'ın Ay'ın yarılması mucizesini kabul etmemesi örnek olarak zikredilebilir. Diğer örnekler için bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 86-7.

Kendi ilkelerine çok güvenen Mutezile, haberlerin sıhhatinden aşırı denilebilecek derecede şüphe eden bir mezheptir. Ancak bu şüphenin derecesinin âlimden âlime, dönemden döneme değiştiği söylenebilir. Mutezile'nin devletin desteğini aldığı ve altın çağını yaşadığı dönemlerde söz konusu şüphenin yaygınlığından ve derecesinin oldukça yüksek olduğundan söz edilebilir. Mutezile'nin kuruluş yıllarında da bu özelliği görmek mümkündür. Örneğin Mutezile'nin kurucularından Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), hırsız affetme yetkisinin sadece devlete ait olduğuna hükmetmiştir. Buna karşı mahkemeye intikal etmeden mal sahibinin de hırsız affetme yetkisinin olduğunu ifade eden Safvan b. Ümeyye'nin hadisini rivayet eden Bekr b. Hamdan'a, Amr b. Ubeyd: "Resûlullah'ın böyle bir sözü söylediğine dair yemin eder misin?" demiş, o da "Peki Resûlullah'ın böyle sözü söylemediğine sen yemin edebilir misin?" deyince Amr b. Ubeyd yemin etmiştir¹⁵. Görüldüğü üzere Amr bu hadisi Hz. Peygamber'in sözü olmadığını söylerken ne Ku'ran'a ters düştüğünden, ne hadisin senedinden söz etmiştir. Hiç tereddüt etmeden hadisin Allah Resûlü'nün sözü olmadığını söylemiştir.

Kâdi Abdülcebbar ise Mutezile'nin son temsilcilerindendir. Üstelik hadis tahsil etmiş bir âlimdir¹⁶. Bu sebeple onun Sünnet'e ve Sünnet'in ilk râvileri olan sahâbîlere yaklaşımı ile ondan önceki Mutezilî âlimler arasında bariz bazı farklılıkların olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Bir iki örnek üzerinden bu farklılıkları göstermek yararlı olacaktır. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) **mucize** ve diğer önemli şeylerin, içlerinden birinin cennet ehlinde olması şartıyla yirmi veya daha fazla râvînin rivayetiyle bilinebileceğini, dörtten yirmiyeye kadar olan topluluğun vereceği haberle bazen ilim hâsıl olacağını bazen de olmayacağını belirtmiştir¹⁷. Bu şartların ne kadar ağır, belirsiz ve subjektif olduğu açıktır. Zira hangi râvînin cennet ehlinde olduğuna kim karar verecek? Bu mümkün mü? Dörtten yirmiyeye kadar olan râvîlerin verdiği haberin bilgi verip vermeyeceğinin de bir garantisi yoktur. Hâlbuki Kâdi Abdülcebbar haberlerin delil olarak kabul edilmesi için böyle bir şart aramamıştır. Altı sahâbînin rivayet etmiş olduğu Hz. Peygamber'in "inşikâku'l-kamer" (Ay'ın ikiye ayrılması) **mucizesini** bildiren hadisleri delil kabul etmiş ve bu mucizeyi kabul etmeyen Nazzâm'ı (ö. 231/845) eleştirmiş, onun bu görüşünde hatalı olduğunu detaylı bir şekilde açıklamıştır¹⁸.

Nazzâm, haber-i vâhidin delil olması için akla veya tecrübeye dayanan bir karine ile desteklenmesi gerektiğini söylemiş, aksi halde mütevâtir haberle bile

15 Ahmed Emin, *a.g.e.*, s. 85 ve dv.. Hadisin kaynağı için bkz. Malik, Muvatta', Hudûd, 28.

16 Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1416/1996, s. 17.

17 Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut ts., 128.

18 Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitu Delâli'n-Nübüvve*, nşr. Abdülkerim Osman, Beyrut ts., I, 55-59.

kesin bilgi oluşmaz¹⁹, demiştir. Makalenin ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere Kâdî Abdülcebbâr ise mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini söylemiştir.

Diğer taraftan Nazzâm, gerek rivayet ettikleri haberler ve gerekse ictihadları dolayısıyla sahâbeyi eleştirmiştir²⁰. Hâlbuki Kâdî Abdülcebbâr genel olarak sahâbeyi övmüş ve hatta Mutezile mezhebinin sahâbeye dayandığını belirtmiştir²¹.

Ayrıca kabir azabını inkâr eden Dırar b. Amr'a (ö. 200/815) karşı Kâdî Abdülcebbâr kabir azabının hak olduğunu âyet ve hadislerle ispat etmiş²², kabir azabının akıl ile değil; nassla/âyet ve hadislerle bilinebileceğini belirtmiştir²³.

Bu örnekler, Kâdî Abdülcebbâr'ın seleflerinden farklı olduğunu, onların ortaya koyduğu görüşlerin en azından bazılarını benimsemediğini göstermektedir. Ondaki bu farklılığın nedenleri hususunda pek çok şey söylenebilir. Her şeyden önce Kâdî Abdülcebbâr, Mutezile'nin on birinci tabakasını oluşturan âlimlerin başıdır. On ikinci tabakayı da onun öğrencileri oluşturmaktadır. Binaenaleyh Mutezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Kâdî Abdülcebbâr arasında takriben iki yüz elli yıl geçmiştir. Geçen bu süre içerisinde Mutezilî âlimler, farklı konularda farklı tavırlar göstermişlerdir. Yönetimin de desteği ile kendi düşüncelerini mutlak hakikat olarak zorla kabul ettirmek için muhaliflerine işkence bile uygulamışlardır. Bu da tarihe "mihne olayı" olarak kaydedilmiştir²⁴.

Kâdî Abdülcebbâr döneminde ise tabiri caizse Mutezile biraz durulmuş, o eski aşırılıklar, sivrilikler artık yerini olgunluğa bırakmıştır. Ayrıca Abdülcebbâr'ın çok yönlü eğitiminin, ilmî birikiminin de bu konuda etkili olduğu söylenebilir. Zira o Eşârilikten haberdardır. Çünkü onun içinden gelmiştir. Fıkıhta Şafîî mezhebine mensuptur. O aynı zamanda bir denge adamıdır. Şii, Mutezilî ve Sünnî Müslümanlardan oluşan bir topluluğa yirmi beş yıl baş kadılık yapmıştır²⁵.

Bu arada Mutezile'ye yöneltilen eleştirilerin farkında ve bilincindedir. *Fazlu'l-İ'tizal* adlı eserinde bu eleştirilere cevap vermiştir²⁶.

19 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, İbrahim Makdur editörlüğünde bir heyet, Kahire 1957-1969. XV, 361, 392, 398-399. Geniş bilgi için bkz. Tevhit Bakan, *Mutezile'nin Hadis Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 20-36; Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, İstanbul 2008, s. 44-45.

20 İbn Kuteybe, *Tevîlî Muhtelifî'l-Hadis*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1393/1972, s. 20-29.

21 Kadî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâli'n-Nübüvve*, I, 245 vdm; *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile*, Tunus 1393/1974, s. 214.

22 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730-731.

23 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 732.

24 Bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 26-28.

25 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile*, Tunus 1393/1974, s. 122.

26 Bkz. *a.g.e.*, s. 201-211.

İşte bu ve benzeri daha pek çok husus onu seleflerinden farklı kılmaktadır. Ondaki bu farklılığı dikkate alarak, Mutezile'yi Ehl-i Sünnet'e yaklaştırdığını söylemek yanlış sayılmaz. Bununla beraber yine de o Mutezili bir âlimdir. Bu mezhebin prensiplerine bağlılıkta tavizsizdir. Nitekim kendisini yüksek mevkilere getiren, ilmini yücelten, ona her türlü imkânı sağlayan Sâhib b. Abbâd'a tevbe etmeden öldüğü için rahmet dilemeyeceğini söyleyerek onun cenazesine katılmamıştır. Mutezileye göre büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen, ebediyen cehennemde kalır²⁷.

İşte Kâdi Abdülcebbar'ın Sünnet'e bakışı bu tarihî çerçeve içerisinde değerlendirilmeli, Mutezile'nin hepsinin onunla aynı görüşte oldukları sanılmamalıdır.

2. Kâdi Abdülcebbar'ın Hadis İlmindeki Yeri

Kâdi Abdülcebbar'dan geriye kalan eserleri, bize onun İslâmî ilimlerin pek çoğunda söz sahibi, hatta bazı alanlarda otorite olduğunu göstermektedir. Bilhassa kelâm, tefsir ve fıkıh ilminde çok meşhur bir âlimdir²⁸. İ'cazû'l-Kur'ân ve Usûl-i fıkıh konularındaki eserleri oldukça kıymetlidir²⁹. Hadis ilmine gelince; biyografisini yazan Abdülkerim Osman onun "hadis ilminde de geniş bilgi ve dirayet sahibi olduğunu, büyük muhaddislerden ders aldığı" belirtmiştir³⁰.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdi Abdülcebbar'ın yazdığı eserler içerisinde Hadis Usûlüne dair müstakil bir eseri yoktur. Hadis konusunda ise sadece *el-Emalî* adlı eseri vardır. Bu eserin tam adı "نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد / *Nizâmü'l-Fevâid ve Takrîbü'l-Murâd li'r-Râid*"dir. Yetmiş bir varak hacminde olan bu eser yirmi dört başlık altında 237 hadis ve şerhini ihtiva etmektedir³¹. Bu eser, somut olarak bize müellifin hadis ilmine katkısını ve bu ilimdeki seviyesini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Diğer taraftan Kâdi Abdülcebbar, değişik konularda yazmış olduğu pek çok eserinde yeri geldikçe hadislerle ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Bilhassa *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı ansiklopedik eserinin değişik ciltlerinde (Ru'yetü'l-Barî, IV, 224-233; İ'cazû'l- Ku'rân, XVI, 9-47; eş-Şer'iyat, XVII, 241-292, 380-386); *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (s. 268-270, 281, 672, 768-770) ve *Fazlu'l-*

27 Bkz. Yâkût el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, nşr. Ahmed Ferid Rifâi, Kahire 1936 I, 278; Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, H. Ritter, v.dğr. I-Wesbaden 1381/1962, VI,38; İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil, fi't-Tarih*, VII, 272; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 80.

28 Abdülkerim Osman, "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mukaddimesi", s. 13-23.

29 Âmidî, *el-İhkâm* adlı eserinin pek çok yerinde Kâdi Abdülcebbar'a atıfta bulunmuştur. (bkz. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1403/1983, II, 9, 46, 103, 165, 256, 257, 276, 339, 438, 489, III, 231, 254)

30 Abdülkerim Osman, "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mukaddimesi", s. 16 -17.

31 Bkz. Abdülkerim b. Muhammed er-Râfi el-Kazvîni, *et-Tedvin fi Ahbâri Kazvin*, Beyrut 1987, II, 170, 260, 318, 370, 430, 451; III, 7, 32, 337.

İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile (s. 139, 193-196)'de hadislerle alakalı bilgileri bulmak mümkündür.

Bu eserlere baktığımızda Kâdî Abdülcebbâr'ın meslekten bir hadisçi gibi değil de bazen bir kelâmcı, bazen bir fıkıh usûlcüsü bazen bir vaiz tavrıyla hadislere yaklaştığını görürüz.

Öyle anlaşılıyor ki o, Mutezile'nin beş esasına aykırı gördüğü hadislerde çok titizdir. Diğer konulara gelince, gerek hadislerin seçiminde ve gerek hadislerin tenkidinde pek de titiz davrandığı söylenemez. Ona göre hadislerin tespit ve seçiminde önemli olan, hadisin senedi, kaynağı değil onun muhtevasıdır³². Amelî konularla ilgili hadislerin kabulünde hiç bir problem yoktur. Muhtevası akâidle ilgili olup Mutezile'nin prensiplerine uyan hadisler de makbuldür. Prensiplere aykırı olan hadislere gelince; yukarıda da işaret edildiği gibi ya te'vil edilir veya reddedilir.³³ Daha açıkçası uzun bir tarihî seyir içerisinde oluşan ve adeta doku-nulmazlığı bulunan Mutezile'nin beş esası Kâdî Abdülcebbâr'ın hadis anlayışının temelini oluşturmaktadır. Diğer konularda ise o bir Ehl-i Sünnet âliminden pek farklı değildir. Şimdi işaret etmiş olduğumuz bu hususları sırasıyla görelim:

2.1. Hadislerin İlk Ravîleri Olan Sahâbîler Hakkındaki Anlayışı

Kâdî Abdülcebbâr, seleflerinden bazıları gibi sahâbîleri tenkit etmez³⁴. Aksine onların hizmetlerinden övgüyle bahseder³⁵. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelikleri hususundaki Şia'nın iddialarını reddeder³⁶. Sahâbîler arasında kardeşliğin ve dostluğun hâkim olduğunu vurgular³⁷. Hz. Ali'ye karşı savaşan Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe gibi sahâbîlerin hata ettiklerini; ancak sonunda tevbe ettiklerini belirtir³⁸. Sahâbîler arasında sadece Muaviye'nin fâsık olduğunu söyler. O, şöyle der: "O'nun küfründen şüpheliyiz. Ancak fiskından asla şüphemiz yoktur³⁹." Ancak Hz. Ali'ye karşı savaşmasından dolayı tenkit ettiği ve adını anarken "behletullahi aleyh: Allah'ın laneti üzerine olsun" dediği Muaviye'den hadis almakta bir sakınca görmez⁴⁰. Yine *el-Emâlî* adlı eserine Amr b. el-Âs'ın şu mealdeki bir sözünü almıştır: "Hayret ederim o kişiye ki, eninde sonunda

32 *el-Emâlî*'de bulunan bazı hadislerin hiç kaynağının olmaması veya çok zayıf olmaları bu iddiayı doğrular mahiyettedir. (Bkz. *el-Emâlî* varak no: 8b,13b, 19a, 34b, 44b, 59a, 63a, 67b)

33 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 85.

34 Mu'tezilenin kurucusu Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf Cemel ve Sıffin savaşına katılan sahâbîleri fasıklıkla itham ederken Nazzâm her hangi bir ayrıma gerek görmeden Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi sahâbîleri tenkit eder. (Bkz. Tevhit Bakan, *a.g.e.*, s. 20-33)

35 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, I, 10, 11, 29, 30.

36 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, I, 210-299; *el-Muğni*, 20 (*İmamet I*)/272, 321, 356; (*İmamet II*)/2-29, 30-32, 60.

37 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, I, 245 ve dv, II, 560, 577.

38 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 20 (*İmamet*, II) s. 84.

39 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 20 (*İmamet*, II) s. 93.

40 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, varak no: 15b.

kendisine çatacak olan kaderden kaçır. Yine şaşarım o insana ki, kendi gözündeki mertegi görmez de kardeşinin gözündeki çöpü görür. Kendi içindeki kini bırakıp da kardeşinin içindeki kini çıkarmasını isteyen kimseye de şaşarım. Bakın! Hangi işte öne atılmışsam, sonradan pişman olmuş ve kendimi ayıplamışımdır. Bakın! Birisine önce sır veriyor, arkasından sırrımı niye faş ettin diye onu ayıplıyorum. Ben bunu nasıl yapıyorum! Hâlbuki onun böyle davranmasına ben sebep olmuşum⁴¹.” Bu ibretli sözleri çok beğenen Kâdî Abdülcebâr, Hz. Ali ile savaş söz konusu olduğunda öne atılan bu insan “Bakın hangi işte öne atılmışsam sonradan pişman olmuş ve kendimi ayıplamışımdır.” lafını söylemeseydi temennisinde bulunur. Muğire b. Şu’be’den bir hadis⁴², Nu’mân b. Beşîr’den iki hadis⁴³ kaydetmiştir. Hz. Aişeden de beş hadis rivayet etmiştir⁴⁴. Siyasete katılan ve Hz. Ali’ye tavır koyan bu sahâbilerden hadis alması Kâdî Abdülcebâr’ın ilim anlayışını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

“Halifelerin hangisi daha üstündür?” sorusunda hocaları Ebû Hâşim ve Ebû Ali: “Halife olan bu dört sahâbîden her birinin kendine has meziyetleri vardır. Dolayısıyla bu hususta kesin bir şey söylenemez.” diyerek tevakkuf etmişlerdi. Kâdî Abdülcebâr da *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*’yi telif edinceye kadar bu hususta hocaları gibi düşünmekteydi. Fakat bu kitabı kaleme aldıktan sonra sahâbenin en üstünün Hz. Ali olduğu kanaatine varmıştır⁴⁵. Kâdî Abdülcebâr’a göre, Mutezile’nin birinci tabakası, sırasıyla Hz. Ali, Ebû Bekir, Ömer, İbn Mesud, İbn Abbas, İbn Ömer ve onların yollarından gidenlerdir⁴⁶.

Sahâbenin en üstünü olarak Hz. Ali’yi birinci sıraya koyan Kâdî Abdülcebâr, hadis rivayeti açısından onların da aralarında bir ayırım yapmaz. Zira *Emalî*’sine almış beş sahâbîden muhtelif sayılarda rivâyet kaydeden Abdülcebâr, tespit edebildiğimiz kadarıyla en çok Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Mes’ûd’dan hadis almıştır. Abdülcebâr’ın, ravilerde bulunması gereken şartlar konusu, makalenin ilerleyen kısımlarında el alınacaktır⁴⁷.

2.2. Hadis Seçmedeki Tavır

Hadis alanında yazmış olduğu *el-Emalî* adlı eserini Zeydî âlim Ca’fer b. Ahmed b. Abdisselâm tertib etmiş ve buna *Nizâmu’l-Fevâid ve Takrîbü’l-Murâd li’r-Râid* adını vermiştir. *el-Emalî*’yi hicrî 407, 408, 409 yıllarında Kâdî Abdülcebâr’dan

41 Bkz. *el-Emalî*, varak no: 44a.

42 *el-Emalî*, varak no: 10b.

43 Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, varak no: 3b, 59a.

44 *a.g.e.*, varak no: 11b, 12a, 27b, 32b, 33a, 64b.

45 Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 767.

46 Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mutezile*, s. 214.

47 Ebu’l- Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed fi Usûli’l-Fıkh*, Beyrut 1403/1983, II, 134-138.

Kazvin ve Rey'de dinleyen öğrencilerin isimlerini Abdülkerim b. Muhammed er-Rafîi el-Kazvîni kaydetmektedir⁴⁸. Buna göre eser, müellifin vefatından 7 veya 8 yıl önce yazılmış olmalıdır. Eser, 23 bölüm ve 237 hadisten oluşmaktadır. Birkaçı hariç⁴⁹ hadislerin çoğu merfû'dur. Bu eserdeki hadislere baktığımızda onların seçiminde, sıhhatlerinden ziyade hadislerin muhtevasının göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Zira *el-Emâlî*'de yer alan hadisler arasında sahih hadisler bulunduğu gibi zayıf⁵⁰, mevzû⁵¹ ve hatta kaynağı belli olmayan⁵² hadisler de vardır. Hatta bazı hadislerin metinleri birleştirilmiştir⁵³. Eserine aldığı hadislerin senedini vermektedir. Ancak sened tetkiki ve sıhhat kritiğine girişmemiştir. Bunun yerine “in sahha: eğer bu sahih ise” ibaresiyle yetinerek hadislerin şerhine geçmektedir⁵⁴.

Kâdî, hadislerde geçen kelime ve kavramlar üzerinde durup, müşkil olan noktaları çözüme kavuşturmaz. Bu da onun diğer meşhur şârihler, örneğin bir Hattabî (ö. 388/998) gibi hadisleri pek çok yönden şerh eden bir şârih olmadığını göstermektedir.

Fazlu'l-İ'tizâl adlı eserinde ise kırka yakın rivayeti senetsiz olarak kaydetmiştir. Arkasından da “Kitabımızı okuyan kimse yolumuzun sünnet yolu olduğunu öğreysin diye bu haberleri zikrediyoruz. Bakın bunların çoğu da ahâd haberlerdir⁵⁵” diyerek kendisinin hadis karşıtı olmadığını belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Bu eser incelendiğinde Abdülcebbâr'ın hadislerin sahih-zayıf veya uydurma olup olmadıklarına dikkat etmediği, düşüncelerini destekleyen rivayetleri aldığı görülecektir⁵⁶. Abdülcebbâr'ın eserlerinden yola çıkarak onun hadis usulü kurallarına göre hadisleri seçen bir muhaddis olmadığını ve görüşlerine aykırı olmayan, görüşlerini destekleyen hadislerden yararlanan bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.

Hadislerin şerhinde zaman zaman i'tizâlî yorumlarla karşılaşmaktadır. Bilhassa büyük günah meselesine sık sık vurgu yapmaktadır⁵⁷. Bununla beraber *el-Emâlî* adlı eserinde pek çok isabetli yorum da dikkati çekmektedir. Bunlar aynı zamanda esere ayrı bir güzellik katmakta ve yer yer derinlik kazandırmaktadır.

48 er-Rafîi, *et-Tedvin fî Ahbâri Kazvin*, I, 261, 293, II, 52, 65, 123, 170, 260, 318, 370, 430, 451, III, 7, 32, 40, 87, 137, 337.

49 Mevkûf hadisler için bkz. *el-Emâlî*, 21a, 44a.

50 Bkz. *el-Emâlî*, 3b, 19a, 19b, 20b, 23b, 24b, 25b, 26b, 27a, 28a, 32b, 35b, 59b, 63a, 64b, 66b.

51 Bkz. *a.g.e.*, 19a, 22a, 24a, 30b, 36b, 44a, 44b, 45a, 59a, 60b, 71a.

52 Bkz. *a.g.e.*, 12b-13a, 13b, 34b-35a, 42a, 46b, 49b, 59b, 67b, 71b.

53 Bkz. *a.g.e.*, 25a, 71b.

54 Bkz. *a.g.e.*, 13a, 42a, 44b, 70b.

55 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 156.

56 Bkz. *a.g.e.*, s. 140-170.

57 Bkz. *a.g.e.*, 8a, 27a, 28b, 38b.

2.3. Sünnetin Değeri

Kâdî Abdülcebbar, Hz. Peygamber'e izafe edilen söz ve fiiller için "Hadis" değil "Sünnet" terimini kullanır. Ona göre Sünnet; Hz. Peygamber'in devamlı yapılması için emrettiği sözü ve devamlı uyulması için yaptığı fiildir. Ve ahâd olarak nakledilen ve kabul şartları sahih olanlara sünnet denir⁵⁸.

Kâdî Abdülcebbar, delilleri "Akıl, Kur'an, Sünnet ve İcma" şeklinde sıralamıştır⁵⁹. O, aklın önceliği bulunduğunu, zira iyinin-kötünün ve bütün delillerin gerçekte akıl ile bilinebileceğini öne sürmüştür. Ona göre, önce akılla tek bir ilâhın varlığını, hikmet sahibi olduğunu bilir; sonra onun kitabının delil ve Resûl'ünün sünnetinin hüccet olduğunu anlarız. Bununla beraber naklî delillerin en önemlileri önce Ku'ran, sonra Resûl'ün sözleridir⁶⁰.

Hemen belirtelim ki hadislerin anlaşılmasında, yorumlanmasında aklın önemi asla tartışılmaz. Hadis usûlü kaynaklarında haberlerin tespitinde sıralanan kriterlerden birinin de akıl olduğu herkesçe bilenen bir husustur. Akla, his, müşahede ve tarihî vak'alara aykırı olan haberler uydurma olarak kabul edilmiştir⁶¹. Ancak sünnetin kabul veya reddinde aklın tek ve yeterli ölçü olduğu da söylenemez. Zira incelendiğinde uydurma rivâyetlerin çoğunun akla aykırı olmadığı görülmektedir. Aklın mantıklı gördüğü her haber Hz. Peygamber'e ait olmayabilir. Nitekim Mutezile'nin yeni bir mezheb olmadığını iddia eden Abdülcebbar bu iddiasını ispat sadedinde Kehf sûresinin 16. ve Meryem sûresinin 48. Âyetlerinin yani sıra Hz. Peygamber'den "من اعتزل من الشر سقط في الخير / Şerden uzaklaşan hayra düşer." anlamında bir sözü Hz. Peygamber'in hadisi olarak zikretmektedir⁶². O, bu haberi Mutezile'nin övülmesi başlığı altında kaydetmiştir. Bu haberi inceleyip sadece anlamı dikkate aldığımızda onun çok mantıklı bir söz olduğu rahatlıkla söylenebiliriz. Ancak araştırdığımızda Hz. Peygamber'e ait böyle bir hadisin kaynaklarda olmadığı sonucuna varıyoruz. Ancak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bu haberin sahâbi Huzeife b. el-Yemânî'nin kendi sözü olduğunu tespit ediyoruz⁶³. Bu örnekten anlaşıldığı gibi sünnetin tespitinde muhtevası önemli olduğu kadar onun senedi de önemlidir. Sened tetkiki asla ihmal edilemez. Yukarıda da işaret edildiği gibi Kâdî Abdülcebbar için önemli olan ise hadislerin metni, yani muhtevasıdır.

58 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 185-186.

59 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 139.

60 Bkz. *a.g.e.*, s. 139.

61 Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü*, İFAV Yay., İstanbul 2013, s. 139.

62 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 166.

63 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 339.

2.4. Sünnetin Taksimi

Kâdî Abdülcebbâr, hadislerin delil olup olmayacağını ele alırken önce haberleri bir taksime tabi tutmuştur. Ona göre haberler:

- 1) Doğruluğu bilinen haberler;
- 2) Yalan olduğu bilinen haberler;
- 3) Yalan veya doğru olduğu bilinmeyen haberler, şeklinde üç çeşittir.

Birinci şıkta yer alan haberler de zarurî olarak bilinen veya akıl yürütme yoluyla bilinen vb. kısımlara ayrılırlar. Bizi burada ilgilendiren:

- a) Doğruluğu zarurî olarak bilinen haberler ki, bunlar *mütevâtir* haberlerdir.
- b) Doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler ki, bunlar da *âhâd* haberlerdir⁶⁴.

2.4.1. Mütevâtir Haberler

Mütevâtir haberin delil olması noktasında Kâdî Abdülcebbâr'la Ehl-i Sünnet bilginleri arasında pek fark yoktur. O, hocası Ebû Ali gibi mütevâtir haberin yalan üzerinde ittifak edemeyecek sayıdaki bir çoğunluğun karışık ve şüpheli olmayan, duyularla bilinip, müşahede ile anlaşılan hususlara ait verdikleri haberlerin zarurî bilgi meydana getirdiğini belirtmiştir⁶⁵. Yine bu müellife göre, ne kadar süre geçerse geçsin söz konusu haberin ilk kaynağa kadar aynı şartlarla varması şarttır. Yalan üzerine birleşemeyecek sayının ne olduğu hususunda İslâm âlimleri arasında fikir birliği yoktur. Kadî Abdülcebbâr ise *el-Muğni*'de râvî sayısının **dörtten fazla** olmasını şart koşarken⁶⁶ bir başka eserinde bu sayının en az **beş** olması gerektiğini söylemiştir⁶⁷. Öyle anlaşılıyor ki, burada önemli olan çoğunluğun miktarı değil; o çoğunluğun yalan üzerinde birleşemeyecek olmasıdır⁶⁸.

Kadî Abdülcebbâr, Resûlullah'ın bize beş vakit namaz kılmayı, zekât vermeyi ve Beytullah'ı hacc etmeyi bildiren rivayetlerini mütevâtir habere örnek vermiştir⁶⁹. O, Hz. Peygamber'in bir kısım mucizelerini bildiren haberleri de mütevâtir kabul eder⁷⁰. Onun mütevâtir kabul ettiği mucizeler şunlardır: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gazalarından birisinde "az bir suyu çok sayıdaki insana doyasıya içirip yetirmesi"⁷¹, "az bir yemekle kalabalık bir cemaati doyurması"⁷², "hurma kütüğünün inlemesi"⁷³,

64 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 678-679.

65 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni (İcâzu'l-Kur'an)*, XVI, 9-10.

66 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XV, 333.

67 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 769

68 Bkz. *a.g.e.*, s. 10.

69 Bkz. *a.g.e.*, s. 678.

70 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 413-419.

71 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 413.

72 *a.g.e.*, XVI, 415

73 *a.g.e.*, XVI, 416.

“çakıl taşlarının tesbih etmesi⁷⁴”, “yağmur duası⁷⁵”, “Ay’ın ikiye ayrılması⁷⁶” olaylarıdır. Yukarıda belirtildiği gibi Kâdî Abdülcebbar, bu mucizeyi reddeden Nazzâm’ı çok ağır bir şekilde tenkid etmiştir.⁷⁷ Bu örnekler, onun sadece lafzî mütevâtiri değil; amelî mütevâtiri de bu kavramın kapsamına dâhil ettiğini göstermektedir.

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı gibi müellifimize göre mütevâtir haber, kesin bilgi ifade eder ve itikâdî konularda delil olur. Ancak hemen belirtelim ki, bu tür hadislerin sayısı fazla değildir. Hadislerin çoğunluğunu âhâd haberler oluşturduğuna göre Kâdî Abdülcebbar’ın bu husustaki görüşleri daha önemli olmalıdır.

2.4.2. Ahâd Haberler

Kâdî Abdülcebbar eserlerinde “haberu’l-vâhid” ve bu terkinin çoğulu olan “ahbâru’l-âhâd” terimlerini kullanır. Fakat bu terimden “her tabakada bir tek kişinin bir tek kişiden aldığı haber”i mi yoksa “mütevâtir haberin niteliklerine sahip olmayan haber”i mi anladığını açıklamaz. Ancak “ilmî (itikâdî) konularda haber-i vâhid kabul edilemez” diye reddettiği örneklerden hareketle onun bu teriminden “her tabakada birden fazla kişi tarafından rivayet edilmiş olsa da tevâtür derecesine ulaşmayan haber”i anladığını söyleyebiliriz.

Genelde Mutezile’nin ve özelde Kâdî Abdülcebbar’ın Ehl-i Sünnet’ten ayrıldığı en önemli nokta, itikatla ilgili hadislerle yaklaşım tarzında ortaya çıkmaktadır⁷⁸. Amelle ilgili hadislerin kabulünde bariz bir farklılık göze çarpmaz⁷⁹. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebbar’ın hadislerle bakış tarzını muhtevası amel olan haber-i vâhidler, muhtevası ilim olan haber-i vâhidler olmak üzere iki kısımda ele alacağız.

2.4.2.1. Muhtevası Amel Olan Haber-i Vâhidler

Daha öce de işaret edildiği gibi Kâdî Abdülcebbar, haber-i vâhidleri yalan veya doğru olduğu bilinmeyen haberler, diye değerlendirmektedir. Ona göre haber-i vâhid için kesinlik ifade eden “قال رسول الله = Allah Resûlü buyurdu” denilmesini akıl caiz görmez. Bu tip haberler için “رؤي عنه صلى الله عليه = Hz. Peygamber’den rivayet edildi” denilebilir⁸⁰. Ona göre sünnette esas olan devamlılıktır⁸¹. Eğer haber-i vâhid amelî konularda delil olmasaydı onu rivâyet etmenin bir faydası

74 a.g.e., XVI, 417.

75 a.g.e., XVI, 418.

76 a.g.e., XVI, 419.

77 Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîti-Delâili’n-Nübüvve*, I, 55-59

78 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu’l-İtizâl*, s. 158.

79 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu’l-İtizâl*, s. 158.

80 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu’l-İtizâl*, s. 186.

81 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu’l-İtizâl*, s. 186.

olmazdı⁸². Kitab'a ve sahih Sünnet'e aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez⁸³. Bu haberi rivayet eden râvînin onun sahihini sahih olmayanından ayırt etmesi ve doğru tevilini bilmesi gerekir⁸⁴. Kabul şartlarını taşıyan haber-i vâhidler amelî konularda delil olurlar ve onlarla amel etmek caizdir⁸⁵. Şer'î ibadetlerin çoğu zannî haberlere dayanır. Bunlarla amel etmenin sübutunda icma' vardır⁸⁶. Bunun dayanağı da sahâbe-i kirâmın Resûlullah'tan bizzat duyduklarıyla ve mütevâtir haberlerle amel ettikleri gibi âhâd haberlerle de amel etmeleridir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, ninenin mirası hakkındaki Mugîre b. Şu'be'nin verdiği haberini Muhammed b. Mesleme'nin tanıklığıyla kabul etmiş ve adı geçen nineye altıda bir hisse vermiştir. Hz. Ömer'in Mecûsilerden alınacak cizye meselesinde onlara da Ehl-i Kitab muamelesi yapılacağını haber veren Abdurrahman b. Avf'ın hadisi ile amel ettiği, yine onun kendi kanaatinin aksini beyan eden haber-i vâhid doğrultusunda kocasının diyetinden hanımına miras vermiştir. Hz. Ali'nin de haber-i vâhidle amel ettiğinin sabit olduğunu söylemekte, hatta onun bu husustaki metodunu da kaydetmektedir. İbn Me'sûd, İbn Abbâs ve diğer fakîh sahâbiler de haber-i vâhidle amel etmişler bu hususta herhangi bir yadırgama da vuku bulmamıştır⁸⁷.

Müellifimizin bu izahlarına paralel olarak *el-Muğni'*de şöyle başlıklar görüyoruz: “Hz. Peygamber'i örnek almanın keyfiyeti bölümü⁸⁸”, “Haber-i vâhidle amel etmenin cevazı bölümü⁸⁹”, “Haber-i vâhidle amel edildiğine dair rivayetler bölümü⁹⁰”. Diğer taraftan icma'ın delil olduğunu temellendirmede ayetlerle beraber metni farklı olmakla beraber ümmetin hatada birleşmeyeceğini ifade eden altı rivâyeti zikretmiştir⁹¹. Bütün bunlar Kâdî Abdülcebbâr'ın amelî konularda hadisleri kabul ettiğini göstermektedir.

2.4.2.2. Muhtevası İlim Olan Haber-i Vâhidler

Haber-i vâhidlerin ilim ifade edip etmeyeceği, bu yüzden bu tür haberlerle akâid meselelerinin ispat olunup olunamayacağı hususu sadece Mutezile'de değil, Ehli Sünnet âlimleri arasında da tartışılmıştır. Bununla beraber konuya yakından baktığımızda teori ile pratik arasında bazı tutarsızlıkların olduğunu söyleyebiliriz. Bir taraftan akâid meselelerinde haber-i vâhidler ilim ifade etmez

82 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 193.

83 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 194 ve dv.

84 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 194.

85 Bkz. Kdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* s. 769.

86 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* s. 770.

87 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni'*, XVII, 385.

88 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni'*, XVII, 268.

89 a.g.e. XVII, 382.

90 a.g.e. XVII, 385.

91 a.g.e.. XVII, 180-181.

denirken⁹² beri taraftan bir akâid kitabı olan el-Eş'arî'nin *el-İbâne*'sinde kırka yakın hadisin yer aldığını görüyoruz⁹³. El-Maturîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd*'inde çok olmamakla beraber orada da yedi hadis yer almaktadır⁹⁴. Bu haberlerin hepsinin mütevâtir olduğu iddia edilemez. Çok uzun olan bu konuya burada girecek değiliz.⁹⁵ Ancak şu kadarını söyleyelim ki Sahâbe ve Tabiûn döneminde sahih olmak kaydıyla amel ve itikâd ayırımı yapılmadan her konuda bu tür rivayetlerin kabul edildiğini biliyoruz.

Hız. Osman'ın şehid edilmesinden sonra zuhur eden olaylar ve bunların hadislere şu veya bu şekilde etki ettiği malumdur. Âyette zemmedilen kötü ve mesnedsiz zandan⁹⁶ dini korumak elbette doğru ve ilmî bir davranıştır. Elbette zan, ilme aykırı olan bir vesvese halini de almamalıdır⁹⁷. Âyette sözü edilen zan ile haber-i vâhidin ifade ettiği zann-ı gâlibi birbirine karıştırmamak gerekir. Buradaki zann-ı gâlib, kat'î bilginin dünündeki bir bilgi türüdür. Bu bilgiye dayanarak kulluk görevimizi yapıyoruz. Aksi takdirde haber-i vâhidlerle amel etmenin mantığı olmaz. Kur'ân'a, mütevâtir ve sahih sünnete, icma'a ve sarîh akla aykırı olmayan sahih hadislerin "amentü" dışındaki akaid meselelerinde delil olarak kabul edilmesi yadırganmamalıdır. Tabii ki bu tür haberlerle sabit olan bir inancı kabul etmeyen kimsenin de tekfir edilmesi doğru sayılamaz. Aslında hadisçiler de güvenilir ve âdil bir râvinin rivayet ettiği haber-i vâhidi prensipte kabul etmekle beraber, haberin Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevâtir sünnete, icma'a, akla, tarihen sabit olmuş hadiselerle, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmaması gerektiğini belirtirler.⁹⁸ Bu genel bakıştan sonra Kâdî Abdülcebbar'ın itikâdi konulara taalluk eden haber-i vâhidlere yaklaşımına bakabiliriz.

2.4.2.3. Makbul Olan Haber-i Vâhidler

Kâdî Abdülcebbar'ın en çok hassas olduğu ve en çok tartıştığı, zaman zaman çelişki sergilediği konu haber-i vâhidlerin bilgi verip vermeyeceği meselesidir. Bu tür haberlerin kabulü için ileri sürdüğü şartları genel ve özel olmak üzere ikiye ayırmak gerekir:

-
- 92 Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye* (nşr. Ahmed Ömer Haşimi), Beyrut 1406/1986, 34-38; es-Serahsî, *Usûlu'l-Fıkh, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut 2010, I, 292; el-Leknevî, *Zaferû'l-Emâni*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî, el-İmaratül-Arabiyye el-Müttehede, 1415/1995, s. 62.
- 93 Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1409, s. 49, 50, 57, 60, 61, 62, 66,73-78, 91, 92, 96, 107, 108, 109, 122, 123, 127, 131, 132, 177, 179, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 224.
- 94 Bkz. Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut 1970, s. 80, 203, 244,291, 314, 331, 377, 318, 384, 387, 393.
- 95 Geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, 109-151; Mustafa Ertürk-Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *DİA*, XIV, 346-35.
- 96 49. Hucurât, 12.
- 97 Ali Osman Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 112.
- 98 Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 472.

Genel şartlar: Bunlar aynı zamanda hemen her âlimin hadislerin kabulünde öngördüğü şartlardır.

a) İzâ verede bi şerâitihi; (Haberin belli şartlar taşıması yani sahih bir senedle gelmesidir ki bu niteliği taşıyan haberlerle amel edilebilir. Ama bunlar, itikatta kabul edilemez.)

b) Kur'ân'a aykırı olmaması;

c) Kat'î sünnete aykırı olmaması;

d) Haberinin muhtevası ilimle ilgili ise yukarıda sıralanan şartlara ilave olarak haberin aklî delillere aykırı olmaması; ya da kolayca tevil edilebilir olmasıdır⁹⁹. Bu bazen “haberinin cebir ve teşbih içermemesi” biçiminde de ifade edilir. Aklî delillere uygun olan veya cebir ve teşbih içermeyen haber-i vâhidler delil olarak kabul edilir. Hadisler reddedilirken “âhâd haberler ilim ifade etmez, yani inanç konusunda delil olmaz” denir¹⁰⁰. Hâlbuki Kâdî Abdülcebbar *el-Emalî* adlı eserinin İmân bölümünde yirmi hadis zikretmiştir. Bunların arasında Cibrîl hadisi de vardır¹⁰¹. *Fazlu'l-İ'tizâl*'de muhaliflerine karşı tezini savunurken pek çok hadisten istifade etmiş, hatta kitabının bir yerinde: “Her ne kadar bu haberlerin çoğu âhâd olsa bile bunları zikrediyoruz ki kitabımızı okuyan bizim sünnete bağlılığımızı anlasın¹⁰²” demiştir.

Aslında nasıl ifade edilirse edilsin akla uygunluk şartı, aslında Mutezile'nin prensiplerine muvafakat şartıdır. Uygulama bunu göstermektedir. Aksi halde “Kebîre sahibinin yani büyük günah işleyenin ahiretteki durumu”nu anlatan hadislerin reddi nasıl izah edilebilir. Mutezile, kendini “akıl”, “kitab” ve “sünnetin iktizası olan bir mezhep” diye tanımlar¹⁰³. Burada geçen “akıl” kavramının içeriğini de önemli ölçüde bu prensipler oluşturur. Tabii ki bunların oluşmasında sosyal, siyasal ve kültürel sebeplerin etkili olduğu bir gerçektir.

2.4.2.4. Makbul Olmayan Haber-i Vâhidler

Aklî delillere yani Mutezile'nin ilkelerine uymayan haber-i vâhidler hüccet olarak kabul edilmez. Biz burada bu ilkeleri ayrıntılı olarak ele alacak değiliz. Sadece konumuzla alakalı olanları kısaca ele alacağız. Bunlarda en önemlileri şunlardır:

99 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 770.

100 Kâdî Abdülcebbar *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 158.

101 Kâdî Abdülcebbar, *el-Emalî* (نظام الفوائد وتقريب المواد للرائد) Biblioteca Apostolica, Vaticana, VAT. ARAB0 1027/1, varak 2b-9b.

102 Bkz. *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 156.

103 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 139.

2.4.2.4.1. “el-Menzile beyne'l-menzileteyn” İlkesine Ters Düşen Haberler

Mutezile'nin en önemli ve en kıdemli ilkesidir. Bu ilkeye göre büyük günah (kebîre) işleyen mümin imandan çıkar. Çünkü amel imandan bir cüzdür. Fakat küfre girmez, zira kendisinde hala mevcut olan kelime-i şehadet ve benzeri iyilikleri vardır. Bunlar ona kâfir demeye manidir. O halde iman ile küfür arasında bir yerde, iki menzile arasındaki bir menzilede bulunur. Fısk mertebesindedir. Böyle olan bir kimseye ölünceye kadar Müslüman muamelesi yapılır. Tevbe etmeden öldüğü andan itibaren kâfir sayılır¹⁰⁴.

Fazlu'l-İ'tizâl adlı eserden öğrendiğimize göre Mutezile, ayet ve hadisleri inceleyerek böyle bir prensibi formüle etmiş değildir¹⁰⁵. Bu ilkenin oluşmasında asıl etkili olan, o günün gündemini oluşturan tartışmalar, İslâm'ı anlayış tarzları, bu anlayışların günlük yaşama yansımalarıdır. Mutezile'nin yaptığı, bu anlayışların toplumda meydana getirdikleri problemlere karşı çözüm getirmek, orta bir yol bulmaya çalışmaktır. Kâdi Abdülcebâr'ın da belirttiği gibi bir tarafta büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâriciler var.¹⁰⁶ Haricîlerin Ezârika fırkası “Büyük günah işleyen kâfirdir.” diyerek büyük küçük demeden herkesi katlediyor¹⁰⁷, diğer tarafta “Amelin imana faydası olmadığı gibi günahın da imana zararı olmaz.” diyen bir Mürctie var¹⁰⁸. Haricîlerin tavrı çok sert ve acımasız, Mürctie'nin tavrı ise oldukça gevşektir. Bu görüşlerden hangisinin doğru olduğu meselesi, hocasına hiç soru sormadan onu dört yıldır dinleyen Vâsıl b. Atân'ın (ö. 131/748) kafasında büyük günah problemine vasat bir çözüm oluşturacak, o da bunu kararlı bir tarzda deklare edecektir.

Tekrar etmek gerekirse Vâsıl'ı, böyle düşünmeye sevk eden Kitab ve Sünnet değil, o çağın şartları, sokakta, toplumda yaşanan olaylardır. Aslında o günün şartlarında bu ve benzeri görüşler bir çözüm sağlamış ve bir denge unsuru olmuş olabilir. Ancak şartların değişmesiyle değişebilecek olan bu görüşü genel geçer değişmez bir kural olarak kabul etmek, hadislerin kabul ve yorumunda bu kuralı esas almak ne kadar isabetli olabilir ve Müslümanları ne kadar ikna edebilir. Sorunun kaynağında yatan, ilkeler oluşturulurken ayet ve hadislerin dikkate alınmamasıdır.

Hadislerin değerlendirilmesinde “menzile” prensibinin etkisi şöyle karşımıza çıkmaktadır:

104 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1985, s. 176; Harun Özçelik, *Cennet ve Cehennem Girme Özelinde Uhrevi Vâid ve Vâid Hadislerinin Anlaşılması*, Yenda Yay., İstanbul 2014, s. 33.

105 Kadı Abdülcebbar, *Fazlu-İ'tizâl*, s. 159, 161.

106 Kâdi Abdülcebâr, *a.g.e.* ay.

107 Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Çev. Fiğlalı Ethem Ruhi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara 1991, s. 60.

108 Kâdi Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 159.

Bu prensibe göre amel, imandan bir cüz'dür. Ameli eksik olan veya günah işleyene mutlak mümin denmez. Kâdî Abdülcebbâr bunu temellendirmek için senedinde kopukluk bulunan, muteber kaynaklarda bulunmayan bir hadis zikreder: Enes'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bu din sağlam, sabit bir ağaca benzer. Kökü iman, dalları zekât, damarları oruç, suyu namaz, bitkisi Allah için kardeşlik, yaprağı güzel ahlak, meyvesi Allah'ın haramlarından sakınmaktır. Bir ağaç nasıl sadece iyi bir meyvesi ile kâmil oluyorsa iman da ancak Allah'ın haramlarından sakınmakla kâmil olur.”¹⁰⁹

Müellif bunu şöyle yorumlar: “İçki içmek, zina yapmak ve faiz almak-vermek gibi haramları işleyenlerin imanı eksiktir ve bunlara mutlak mümin denmez¹¹⁰. Yalnız iman kişiyi cehennemden kurtarmaz. Allah'a inanıp Hz. Peygamber'e inmayanın da imanı vardır. Bununla beraber o ateştedir. Aynı durumda zekâtı vermenin de imanı olmakla beraber o da cehennemdedir¹¹¹.”

Burada zekât vermemekle Peygamber'i (s.a.v.) inkârın eş değerinde kabul edilmesi oldukça ilginçtir.

Büyük günah işleyen tevbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalır. Günahı kadar cehennemde ceza çektikten sonra yine orada kalır. Konu ile ilgili: “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başka günahları dilediği kimse için bağışlar¹¹²” âyetindeki bağışlanacağı söz konusu olan günahların küçük günahlar olduğu yorumu yapılır. Dolayısıyla büyük günah işleyen **cehenneme girince** bir daha oradan çıkmaz¹¹³. Bunlara aykırı olan hadisler “âhâd haberler ilim vermez” gerekçesiyle ya reddedilir veya tevil edilir. Mesela: “Bir kısım (günahkâr) insanlar cehennemde yanıp kömür gibi simsiyah olduktan sonra oradan çıkarılıp hayat nehrine atılırlar. Orada temizlendikten sonra cennete konurlar¹¹⁴” mealindeki hadis söz konusu gerekçe ile reddedilir¹¹⁵.

2.4.2.4.2. “*el-Va'd ve'l-Va'id*” İlkesine Ters Düşen Haberler

Kişi mümin ve mutî olarak ölürse ahirette mükâfata (va'd), buna mukabil imansız olarak veya büyük günah (kebüre) işleyip tevbe etmeden ölürse azaba ve ebedî olarak cehennemde kalmaya (va'id) layık olur¹¹⁶. Başka bir ifadeyle iyilik yapanın mükâfat, kötülük yapanın da ceza görmesi zorunludur.

109 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Emâlî*, 3b.

110 *a.g.ay.*

111 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 156.

112 4. Nisâ, 48.

113 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 209.

114 Müslim, İman 299; Buhâri, Tevhîd, 24.

115 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 672.

116 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1985, s. 175 ve dv.

Ayrıca büyük günah işleyip tevbe etmeden ahirete intikal edene Hz. Peygamber şefaata etmez. Çünkü ona şefaata edilmesi va'id ilkesine aykırıdır. "Büyük günah işleyen kimseye şefaata yoktur." denmesi şefaatin tamamen inkârı anlamına gelmemektedir.

Hemen belirtelim ki, Kâdî Abdülcebbar, Dırar b. Amr gibi şefaati toptan inkâr etmez¹¹⁷. Aksine günahı olmayan müminlere ve küçük günah işleyenlere Hz. Peygamber'in şefaata edilebileceğini kabul eder. *Fazlu'l-İ'tizâl* adlı eserinde şöyle der: "Şefaatin ispatına gelince, o bilinen bir husustur. Onu inkâr eden çok büyük bir hata etmiştir. Ancak şefaata, sevap ehli içindir; günahkâr olanlar için değildir. Şefaata, Allah dostları içindir; Allah düşmanlarına şefaata yoktur¹¹⁸." *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de ise: "Bize göre şefaata, tevbe eden mü'minler içindir. Mürcie'ye göre ise şefaata namaz ehlienden fasıklar içindir¹¹⁹."

Kâdî Abdülcebbar'ın Allah'ın düşmanı olan kâfir ve münafıklara şefaata yoktur, demesi doğrudur. Çünkü onların imanı yoktur. Ancak günahkâr müminlerin şefaati hususundaki görüşü için aynı şey söylenemez. Çünkü Hz. Peygamber "Şefaatem ümmetimden büyük günah işleyenler içindir¹²⁰." buyurmuştur. Bu durumda bir Mutezili âlim olan Kâdî Abdülcebbar'a düşen bu hadise makul bir çözüm getirmektir. Onun bu hadis hakkında iki farklı açıklama yaptığını görmekteyiz. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'deki açıklaması şöyledir: "Birinci olarak bu haberin sıhhati sabit değildir. Eğer sahih ise o Hz. Peygamber'den âhâd yolla gelmiştir. Bizim meselemizin yolu ilimdir. Dolayısıyla âhâd haberle ihticâc sahih değildir¹²¹."

Fazlu'l-İ'tizâl'de ise şöyle demiştir: "Eğer bu sahih ise burada murad edilen şudur: "Şefaatem ümmetimden **büyük günah işleyip tevbe eden** içindir¹²²."

Görünüşte farklı olsa bile sonuçta her iki açıklama ilkeye uygundur. Zira bu konuda esas rehber, hadis değil "va'id" ilkesidir¹²³.

2.4.2.4.3. "el-Adl" İlkesine Ters Düşen Haberler

Bu esasın konusu Mutezile'nin kader konusundaki görüşüdür. *İslam dünyasında bizzat Tanrı'dan geldiği inancını benimseyen ve her eylemin önceden Tanrı tarafından yaratılıp, takdir edildiğini dile getiren kelâmi mezhebi dile getiren terim. Cebriyye*

117 Mu'tezileden Dırar b. Amr'ın kabir azabı, münker-nekir sualı, şefaata, havz, sırat ve mîzânı inkâr ettiği rivayet edilmiştir. (Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 280)

118 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 207.

119 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 687.

120 Tirmizî, Kıyâme, 11; İbn Mace, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 213.

121 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 690.

122 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 208.

123 Kâdî Abdülcebbar *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 208.

bir İslam dini itikad mezhebi. Cehm bin Safvân tarafından kurulmuş bu nedenle de bazen “Cehmiyye” olarak da anılmıştır. Görüş olarak Mütezile mezhebinin karşıtıdır. Tümüünü oku (yeni pencerede açılır) Mutezile inancındaki adâlet ilkesine göre kişi kendi fiillerini kendisi yaratır. Bunu da Allah'ın kişiye bahşettiği bir yaratma kudretiyle gerçekleştirir. Fiillerin yaratılmasında Allah'ın bir müdahalesi olmadığına inanırlar. Bu görüş “Adâlet” esasından şu şekilde temel alır: Kişilerin hür olmaması ve yaptıkları her fiilin yaratıcı ve yaptırıcısının Allah olması durumunda kişinin hür olarak yapmadığı hareketlerden ötürü cezalandırılması zulüm yani adaletsizliktir. Böylece Mutezile, kulların fiillerinin meydana gelişindeki ilâhî iradeyi ve kaderi inkâr etmiş oluyor¹²⁴. İlâhî iradenin veya kaderin var olduğuna delalet eden hadisler, cebir ifade eden haberler olarak değerlendirilir ve reddedilir.

Aslında cebrin anlamı; insandan fiili nefyederek onun meydana gelişini tamamen Allah'a nisbet etmektir¹²⁵. Bu konuda insana hiçbir imkân tanımamaktır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu düşüncenin kökeni siyasîdir. Nitekim Muaviye halife olunca halkın kendisini benimsemediğini görünce onlara şöyle dedi: “Eğer Rabbim bu göreve ehil görmeseydi, beni bu görevde bırakmazdı. Eğer Allah bizim içinde bulunduğumuz bu durumu kerih görseydi mutlaka onu değiştirdi¹²⁶.” Yaptığı malî tasarruflara karşı halkın tepkisini önlemek için de şöyle derdi: “Ben Allah'ın hazinedarıyım, Allah'ın verdiği veriyor; vermediğine vermiyorum. Eğer Allah bunu hoş görmeseydi elbette değiştirdi.” Yine Iraklılara şöyle diyordu: “...Ben size emretmek ve sizi yönetmek için savaşıyorum, beni size emir tayin eden Allah'tır¹²⁷.”

Ehl-i Sünnet kaynaklarında bulunan rivayette, Muâviye halka şöyle hitab etmiştir: “Ben sizinle namaz kılmadığınız, oruç tutmadığınız, zekât vermediğiniz, hac yapmadığınız için savaşmadım, Bunları yaptığınızı çok iyi biliyorum. Ancak ben sizinle emir olmak için savaştım. Bunu (halifelîği) bana Allah verdi. Hâlbuki siz buna karşı çıkıyorsunuz¹²⁸.” Ancak bu haberin tek kaynağı Saîd b. Süveyd'dir. Onun bu rivayeti başka râvîler tarafından rivayet edilmemiştir¹²⁹.

124 Bekir Topaloğlu, a.g.e., s. 175.

125 Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yay., 1997, s. 71.

126 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 143.

127 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 143.

128 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, Riyâd 1409, VI, 187; İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1985, LIX, 150; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut, ts., VIII, 13; ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1988, III, 147.

129 Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, thk. Es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, ts., III, 477; İbn Adî, *el-Kâmil fî Dua-fâir-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988, III, 408; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizan*, III,33; İbn Hibbân, *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr, 1395/1975, IV, 280; İbn Ebî Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 29.

Bu haberler eğer doğru ise yöneticilerin yönetimlerini meşrulaştırmak ve haksızlıklarına karşı kitlelerin protestosunu, başkaldırışını önlemek için yapılan yanlış yorumların bu düşüncenin oluşmasında rolü olduğu çok açıktır¹³⁰.

Ancak fikrî düzeyde ‘cebir’ düşüncesini savunanlar ise Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) ve öğrencisi Cehm b. Safvân’dır (ö. 128/746). Ona göre “İnsan fiillerinde mecburdur, onun hürriyeti yoktur¹³¹.” Şu halde bunun fikrî öncüsü veya öncüleri vardır. Ama asıl olayı tetikleyen kaderin istismarıdır. İşte kaderi istismar ederek kendi kabahatini kadere yükleyen bu zihniyete Mutezile’nin karşı çıkması son derece doğrudur. Ancak kaderi büsbütün inkâr etmesi mutlaka tartışmalıdır.

Nasslara baktığımızda Kur’an’da cebir anlamına gelebilecek ayetler vardır¹³²: “Şüphesiz ki Allah dilediğine doğru yolu gösterir”, “Allah kimi şaşırtırsa artık onun için hiçbir hidayet veren yoktur.” Beri taraftan insanın irade ve fiillerinde hür ve bağımsız olduğunu belirten ayetler de vardır¹³³: Mesela “Hayır! Her kim bir kötülük eder de onun kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa, işte o kimse cehennemlidir. Onlar orada devamlı kalırlar. İman edip yararlı iş yapanlara gelince onlar da cennetliklerdir¹³⁴.” “Allah her şahsa ancak gücünün yettiği kadar sorumluluk yükler. Herkesin kazandığı ya kendi lehine ya da aleyhinedir¹³⁵.”

Kur’an’da bazı ayetler de vardır ki her iki anlamı, yani hem cebri hem de insan hürriyetini birlikte ifade eder¹³⁶. Allah şöyle buyurur:

“Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat O, kimi dilerse, onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete iletir. Yapageldiğiniz işlerden elbette mesul olacaksınız¹³⁷.”

Bu ayetler, ayrı ayrı ele alındığında, cebir veya insanın bağımsızlığı düşüncesine varılabilir. Kur’an’ın mesajını tam anlayabilmek için, her iki ayet grubunu aynı anda birlikte mütalaa etmek zaruridir. Zira bir tarafı dikkate almaksızın sadece öbür taraf üzerinde düşünüldüğünde ya cebre ya da insanın mutlak bağımsızlığı yanılışına düşülür. Kur’an’a bütün olarak baktığımızda, bunu şöyle anlarız: “İnsanın fiillerinde mecbur olduğunu (cebr) ifade eden ayetler Allah’ın mutlak irade ve kudretini gösterirken; insana irade ve hürriyet tanıyan ayetler ise Allah’ın

130 Kâdi Abdulcbbâr, *Fazlu’l-İtizâl* s. 144.

131 Şehristâni, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, ts., s. 87.

132 2. Bakara, 213, 272; 6. En’am, 39; 11. Hûd, 34; 13. Râd, 33; 22. Hacc, 16; 24. Nûr, 46; 32. Secde, 13; 42. Şura, 44, 46; 45. Casiye, 23; 76. Dehr, 30; 81. Tekvir, 29.

133 2. Bakara, 107, 215, 281; 4. Nisa, 111, 170, 155; 9. Tevbe, 82, 95; 17. İsrâ, 15; 18. Kehf, 29; 27. Neml, 92; 39. Zümer, 41; 32. Secde, 17; 46. Ahkâf, 13, 14; 56. Vakıa, 24; 64. Tegâbü, 2; 76. Dehr, 3.

134 2. Bakara, 81-82.

135 2. Bakara, 286.

136 40. Mü’min, 31; 6. En’am, 137; 42. Şûra, 13.

137 16. Nahl, 93.

her şeye şamil, üstün kudreti yanında ve onun sınırları dâhilinde, insanın da irade ve kudretinin bulunduğuna işaret etmektedir. Yani Kur'ân insana bir hareket serbestisi tanımakta ve neticesinden onu sorumlu tutmaktadır. Bir başka ifadeyle, Kur'ân, insanın sorumluluğunu ve gücünü inkâr etmez, ama onu hiçbir zaman Allah'ın hükümlerlik alanından bağımsız olarak da düşünmez. Allah dilediği anda işlere, hâdiselere müdahale edebilir. İşte bu hakikat, Kur'ân'ın esas vurgulamak istediği husustur¹³⁸.”

Bu dengeli anlayışı benimsemeyen Mutezile, cebir anlayışına tepki olarak insanın bağımsız olduğu kanaatine varmış, kaderle ilgili hadisleri ya reddetmiş veya tevil etmiştir. Mutezile'den Amr b. Ubeyd “Bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir. Sonra onda, et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah ona dört kelime ile bir melek gönderir de, onun ameli, eceli, rızıkı, şakî veya saîd olduğu yazılır...” mealindeki hadisi cebir içerdiğinden reddetmiştir¹³⁹. Ancak Amr b. Ubeyd'in bu tutumuna karşı, Kâdî Abdülcebbâr hem bu hadisi¹⁴⁰ hem de Cibrîl hadisinde geçen kader¹⁴¹ kelimesini tevil etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tavrının, kendisinden önce kaderle ilgili hadisleri reddeden hocalarından daha insafı olduğu söylenebilir.

2.4.2.4.4. Teşbih İfade Eden Hadisler Makbul Değildir

Lügatte “benzetme” anlamına gelen teşbih sözcüğü, kelimde Allah'ın sıfatlarını ispat ederken ifrata kaçarak O'nun herhangi bir şeye benzetilmesidir ki bu anlayış hem tevhîd akidesine hem de Kur'ân'a aykırıdır¹⁴². Allah, zatında ve sıfatlarında tektir, O'nun eşi ve benzeri yoktur.

Şurası muhakkak ki Allah'ı (c.c.) cisimlere benzetme, hadislerden değil; onları anlama probleminden kaynaklanmaktadır. Zira şirki kökünden kazıyıp tevhîd akidesini yerleştirmek görevi olan bir Peygamber'in teşbih ifade eden (Allah'ın cisimlere benzetilmesi anlamında) bir söz söylemesi mümkün değildir. Kur'ân'da geçen ve Allah'a nispet edilen “el”, “yüz” ve “istiva” lafızlarından yola çıkılarak Allah'ın kullara benzetildiği nasıl iddia edilebilir? Bu mümkün değildir. Aslında bu tür ayet ve hadislerin anlaşılmasında temel ölçü, Kur'ân'daki لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işiten ve görendir.”¹⁴³ ayetidir.

138 Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s. 63-64.

139 Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, Kahire 1349/1931; Medine-Beyrut ts., XII, 172.

140 Bkz. *el-Emâli*, 52b-53a.

141 Bkz. *a.g.e.*, 8a.

142 “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (42. Şûra,11); “De ki: O, Allah birdir. Allah Samed'dir. O, doğmamış ve doğrulmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur.” (112. İhlâs, 1-4); “...Artık bunu bile bile Allah'a eş koşmayın.” (2. Bakara, 22)

143 42. Şûrâ, 11.

Kâdî Abdülcebbar'a göre teşbihin sebebi düşünmeyi terk edip taklide yönelmektir¹⁴⁴. Buna Arap dilinin özelliklerini ve ondaki mecâz, kinâye, istiâre, teşbih vb. anlatım tarzlarını bilmemekten veya bunları dikkate almadan nasların zahirine bakarak onları yanlış anlamaktan kaynaklanabileceğini de eklememiz gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber tebliğde bulunurken, konuştuğu dilin bütün anlatım tarzlarını ve usullerini icra etmiştir. Bunu yaparken de her seviyeden insanın anlayabileceği şekilde, belagatin kısımlarından olan teşbihli, temsilli, mecazlı ve kıssalı anlatımları çok kullanmıştır. Bu bakımdan Arap edebiyatını ve belagatini iyi bilmeyenin, Kur'ân ve hadisleri tam olarak anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla bunların iyi araştırılması ve anlaşılması neticesinde sahih hadislerde bulunan teşbih ve temsillerin akla ve ilme ters düşmediği, aksine birer hakikat dersi verdikleri görülecektir. Şayet yanlış anlaşılma varsa ki var olduğu bir gerçektir. Böyle bir yanlış anlayışa karşı Mutezile'nin karşı çıkıp mücadele vermesi son derece doğrudur. Aslında bu, her Müslüman bilim adamına düşen bir görevdir.

Râfîzî şeyhlerinden Hişâm b. Abdülhakem (ö. 179/795)'in¹⁴⁵ böyle bir anlayışa sahip olduğu hikâye edilmektedir¹⁴⁶. Böyle bir anlayışa veya habere elbette karşı çıkılır¹⁴⁷. Ancak Mutezile'nin ve tabii Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı şeyin bu olduğu söylenemez. Zira o Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederken aşırıya kaçarak teşbihle alakalı olmayan hadislerin bile teşbih içerdiğini ileri sürmüştür. Bu hususta en çok sözü edilen Cerîr b. Abdillâh tarafından rivayet edilen hadistir. Hadisin metni şöyledir: "Bir gece Allah Resulü ile beraberdik. Ay, dolunay halinde idi. Aya baktı ve şöyle buyurdu: "Rabbini, şu ayı görmek için birbirinizin üzerine yığılmadan gördüğünüz gibi göreceksiniz"¹⁴⁸. Dikkatle incelendiğinde burada teşbih olduğu söylenemez. Zira bu hadiste Ay'a benzetilen Allah değil müminlerin görüş tarzıdır. Yani mü'minler, birbirlerinin görmelerine engel olmadan Allah'ı ahirette göreceklerdir. Öyle anlaşılıyor ki Mutezile metafizik âlemde vuku bulacak ve keyfiyeti belli olmayan bu görmeyi, fizik âlemindeki görmeye kıyas ederek bu sonuca varıyor. Nitekim Kâdî Abdülcebbar teşbih ifade ettiği gerekçesiyle, Allah'ın müminler tarafından ahirette görüleceğini beyan eden hadisleri reddetmekte ve bunun gerekçesini de şöyle izah etmektedir: "Bu konuda zikrettiğimiz bütün haberler, haber-i vâhiddir. İlme taalluk eden hususlarda

144 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 149.

145 Hişâm b. Abdülhakem'in hayati ve görüşleri için bkz. Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 153-154

146 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 140.

147 İbn Kuteybe, hadisçileri kötölemek maksadıyla zındıklar tarafından uydurulan, hiçbir kaynaktan bulunmayan ve gerçekten teşbih ifade eden bir kaç haberi zikretmiş, bunların Allah'a bir iftira olduğunu belirtmiştir. (Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 7, 8)

148 Hadisin kaynağı için bkz. Buhârî, *Mevâkütü's-Salât*, 16, Tefsîr, 50. Kâf, 2, Tevhîd, 24; Müslim, *Mesâcid*, 211; Ebû Davûd, *Sünnet*, 19; Tirmizî, *Sıfatü'l-Cenne*, 16; İbn Mâce, *Mükaddime*, 13; *el-Müsned*, III, 16, IV, 360, 362.

bunların kabul edilmesi mümkün değildir¹⁴⁹. Zira râvîlerin her birinin rivayet ettiği haberde hata yapma ve yalan söyleme ihtimali bulunmaktadır. Herhangi bir açıdan hata ihtimali bulunan bir şeyi dinde delil kabul etmemiz ve kesin olduğuna inanmamız uygun değildir. Dinin fûruatıyla ilgili hususlarda ise, haber-i vâhidlerle amel edilmesi mümkündür. Zira zann-ı gâlib ile amel edilmesi sahihtir. Ancak amel dışındaki konularda haber-i vâhidlerin kabul edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle tevhid, adl ve usûl'd-dinin diğer konularının bilinmesinde haber-i vâhidlere itibar edilmez. Bu sebeple senedleri sahih, râvîleri cerh edilmemiş olsa bile anılan haberlerin, muhaddisler tarafından konuya delil gösterilmesi isabetli değildir. Kaldı ki söz konusu haberlerin râvîleri tenkit edilmiştir¹⁵⁰.”

Kâdî Abdülcebbâr, yukarıda sözü edilen Cerîr hadisinin senedinde yer alan Kays b. Ebî Hâzım'ın ömrünün sonuna doğru hafızasının bozulduğunu ileri sürerek hadise güvenilemeyeceğini söylemiştir. Hâlbuki bu zat, -vefat tarihleri farklı olmakla beraber- en erken hicrî 84 yılında yüz yaşını aşkın olarak vefat etmiştir. Cerîr'in vefatı ise hicrî 78'dir. Buna göre Kays'ın kendisi en az beş altı yıl önce bu hadisi Cerîr'den almış olmalıdır. Hadis otoritelerinin bu hadisi kitaplarına almış olmaları¹⁵¹ ve onu cerh etmemeleri¹⁵² Kays'ın hafızasının bozulmadan önce bu hadisi rivayet etmiş olabileceğini doğrular mahiyettedir. Nitekim bazı kaynaklardaki bilgiler de bunu desteklemektedir¹⁵³. Binaenaleyh Abdülcebbâr'ın bu hadisi reddetmesinin isabetli olduğu söylenemez. Son tahlilde ifade etmek gerekir ki eğer Allah, Kur'ân'da “Yüzler vardır ki, o gün ışı ışıl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır¹⁵⁴.” buyurmuşsa Hz. Peygamber de yukarıdaki hadiste ifade edildiği gibi Allah'ın ahirette görüleceğini söylüyorsa, bize düşen şey, ona gönül rahatlığı ile inanmaktır. “Allah, ahirette nasıl görülecektir?” sorusuna cevap olarak “Onun keyfiyetini sadece Allah (c.c.) bilir.” demektir.

Sonuç

Son dönem Mutezili âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr, kelâm, fıkıh usûlü, tefsir dâhil her sahada eser yazmış büyük bir âlimdir. Eserlerinde, hadislerden çokça istifade etmiş olan müellifimiz, hadis konusunda *el-Emâlî* isminde bir eser de

149 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İtizâl*, s.158.

150 Kâdî Abdülcebbâr, *el- Muğni*, IV, 225.

151 Kütüb-i Sitte imamlarının hepsi Kays b. Ebî Hâzım'a güvenerek ondan hadis almışlardır. (Bkz. İbn Hacer, *Tezîbü't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1404/1984, VIII, 346)

152 Hadis otoriteleri, Kays b. Ebî Hâzım'ın güvenilir bir râvî olduğunu tespit etmişlerdir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1271/1952, VII, 102; el-Bâcî Ebü'l-Velid, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, Riyâd, 1406/1986, III, 1059; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydarâbâd, 1375/1955, I, 61)

153 قيس بن أبي حازم البجلي الأحمسي أبو عبد الله الكوفي قلت: وقد احتج به أصحاب الكتب الستة جميعاً، وكما نبهنا فإن مثل هؤلاء الثقات الرواية عنهم في الصحيحين إنما هي قبل التغير والاختلاط. (Bkz. Alâüddîn Ali Rıza, *Nihâyetü'l-İğtibâd bi Men Rumiye min'r-Ruvâti bi'l-İhtilâd*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1988, I, 291.)

154 29. Kiyâme, 22, 23.

yazmış ve bu eserini 408 ve 409 yıllarında Kazvîn ve Rey’de okutmuştur. Eserde yer alan hadisler senedlidir. Ancak senedlerin seçiminde itina gösterildiği söylenemez. Hadislerin seçiminde sıhhat yönünden ziyade muhtevalarının makul olmasına, daha doğrusu Mutezile düşüncesine aykırı olmamasına önem verilmiştir. Buna paralel olarak eserde sahih hadislerin yanı sıra zayıf, kaynağı belli olmayan, metni birleştirilmiş ve hatta mevzû olanlar da vardır.

Kâdî Abdulcebbar, amelî konularda ister mütevâtir ister âhâd olsun kabul şartlarını taşıyan hadisleri kabul etmektedir. Mutezile’nin prensiplerine uyan ve tezlerini destekleyen ilim/akaid konusu ile alakalı âhâd hadisleri de kabul etmektedir. Ancak prensiplerine uymayan ilim/akaid konusundaki sahih hadisleri bazen tevîl etmiş, bazen âhâd olduklarını ve dolayısıyla bu tür hadislerin ilim konusunda delil olamayacağını ileri sürerek onları reddetmiştir.

Kâdî Abdülcebbar’ın reddettiği hadislerin, “ru’yettullah (Allah’ın ahirette müminler tarafından görülebileceği)” gibi muayyen konularda olduğu bir gerçektir. *el-Emâlî*’ye aldığı hadislerin hepsini şerh etmiştir. Şerhinde Mutezîlî bir anlayış hâkimdir. Bilhassa kebîre (büyük günah işleyenin tevbe etmedikçe af olunamayacağı) anlayışına her fırsatta vurgu yapılır. Mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen: “İleride ümmetim içinde Vâsıl adında bir adam olacak, o, hakla batılı birbirinden ayıracak.”¹⁵⁵ meâlindeki metni hadis diye kitabına kaydetmesi, bu ünlü âlimin de mezhep taassubundan nasibini aldığını göstermektedir.

el-Emâlî adlı eseriyle hadislerin anlaşılmasına önemli katkı sağlayan âlimimizin yukarıda sayılan pek çok sahada otorite kabul edilmesine rağmen hadis sahasında pek fazla başarılı olduğu ve hele hele müdakkik bir hadis âlimi olduğu söylenebilir.

Muaviye dışındaki sahâbilere karşı saygılı olması ve onlardan hadis alması, mucizeler, kabir azabı, sırat, mîzân gibi konulardaki hadisleri kabul etmesi onu seleflerinden ayıran hususlardır. Ayrıca amelî ve ahlâkî konularla ilgili hadislerle eserlerinde yer vermesi de oldukça önemlidir. En önemlisi de eserlerinin günümüze ulaşmasıdır. Bu da Mutezile konusunda araştırma yapanlar için büyük bir imkân sağlamaktadır.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç, “Mutezile ve Hadis Üzerine” *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 25, 2006.
- Alâüddîn Ali Rıza, *Nihâyetü'l-İğtibâd bi Men Rumiye min'r-Ruvâti bi'l-İhtilâd*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1988.
- el-Amidî Seyfüddin, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- el-Bâcî Ebü'l-Velîd, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, Riyâd,1406/1986.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, ts..
- _____, *el-Fark Beyne'l-Fırak* (Çev. Fıglalı Ethem Ruhî, Mezhepler Arasındaki Farklar), Ankara 1991.
- Bakan, Tevhit, *Mu'tezile'nin Hadis Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*, İstanbul, 1979.
- _____, *et-Tarîhu'l-Kebîr*, thk. Es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, ts.
- Câbirî, Muhammed Abid, *el-Aklu's-siyasiyyi'l-Arabî*, Beyrut 1990.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usulü*, İFAV Yay., İstanbul 2013.
- Çelebi, İlyas, “Kâdî Abdülcebbâr” *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s.105-109.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1403/1983.
- el-Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, Medine 1409.
- Ertürk, Mustafa ve Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *DİA*, XIV, İstanbul 1898, s. 346-349.
- Gölcük, Şerafettin “Hayyât”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s.103-105.
- Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, nşr. Fuad Seyyid, (*Fazlu'l-i'tzâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde) Tunus 1393/1974.
- Hanbel, Ahmed b., *el-Müsned*, Dâru'l-Fikr, ts..

Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2012.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*, nşr. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut 1406/1986.

Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, Kahire, 1349/1931; Medine ts.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbn Râvendî el-Mulhîd*, nşr. H. S. Nyberg, Dâru'l-Kabs, Beyrût 1986.

İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâ'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988.

İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985.

İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1271/1952.

İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, Riyâd 1409.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil, fî't-Tarîh*, Beyrut 1399/1979.

İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1406/1986.

İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984.

İbn Hibbân, *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr, 1395/1975.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut ts..

İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1393/1972.

İbn Mace, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Daru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, ts.

el-Ka'bî Ebû'l-Kasım, *Kabûlü'l-Ahbâr ve Marîfetü'r-Ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.

Kadî Abdülcebbar, *el-Emalî* (نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد) Biblioteca Apostolica, Vaticana, VAT. ARAB0 1027/1.

_____, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1393/1974.

_____, *el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, İbrahim Makdûr editörlüğünde bir heyet, Kahire 1957-1969.

_____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1416/1996.

- _____, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, nşr. Abdülkerîm Osman, Beyrut ts..
- Koçkuzu Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İ'tikât ve Teşrî' Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988.
- el-Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî, el-İmaratül-Arabiyye el-Müttehîde, 1415/1995.
- el-Maturîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut 1970.
- Müslim, *el-Camiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts..
- Osman Abdülkerim, “Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mukaddimesi”, (Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, 1416/1996).
- Öz Mustafa, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 153-154.
- Özçelik, Harun, *Cennet ve Cehenneme Girme Özelinde Uhrevî Va'd ve Va'id Hadislerinin Anlaşılması*, Yenda Yay., İst. 2014.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nün Yay., 1997.
- er-Râfî, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvîni, *et-Tedvin fî Ahbâri Kazvîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. H. Ritter, ve dğr. I-Wesbaden 1381/1962.
- es-Serahsî, *Usuli'l-Fıkh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010.
- Şehristanî, *el-Milel ve'Nihal*, Beyrut, ts..
- Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut, ts..
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1985.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, nşr. Ahmed Ferîd Rifâî, 1936.
- Yıldırım, Enbiya *Hadis Meseleleri*, İstanbul 2008.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 26-28.
- Yurdağör Metin, “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, XXIV, İstanbul 1996, s. 103-105.
- ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1988.
- _____, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarâbâd, 1375/1955.

İbn-i Kemâl'in "El-Üslûbu'l-Hakîm" Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâkî Eleştirisi

İsmail BAYER*

ÖZ

Makalede, İbn-i Kemâl'in "Risâletun fî Beyâni'l-Uslûbi'l-Hakîm" adlı risalesinde "el-üslûbu'l-hakîm" belâğî sanatını incelemesi ele alınmıştır. es-Sekkâkî'nin isim babası olduğu söz konusu sanatın tanımı, örnekleri ve özellikle Kur'ân'daki yansımaları eserin genel konularıdır. es-Sekkâkî'nin tanımıyla sunduğu bazı örnekler arasında tam bir uygunluk olmadığına dikkatleri çeken müellif, konuyu daha doğru bir zemine oturtabilmek için öncelikle mevcut tanımı ıslah etmeye gayret etmiştir. es-Sekkâkî'nin örneklerini her iki bakış açısıyla tartışan Kemâl Paşazâde, yeni örnekler sunarak ilgili sanatın anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Ayrıca müellifin, âyetlerin daha doğru anlaşılması için metin ve bağlam sentezlemesinin nasıl yapılacağına dair uygulama örnekleri tefsir açısından kıymetli veriler taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: el-Uslûbu'l-Hakîm, Belâgat, Tefsir, İbn-i Kemâl, es-Sekkâkî.

ABSTRACT

İbn-i Kemal's View in his Epistle "al-Usloobu'l-Hakeem" in Relevant Verses and Criticism Against al-Sakkaki

In this article, investigation of Ibn Kemal about rhetorical art, "al-usloobu'l-hakeem", in his epistle "Risâletun fî Beyâni'l-Uslûbi'l-Hakîm" has been handled. General subjects of the work are the definition of aforesaid art which al-Sakkaki is the eponym of, examples of it and especially its reflections in the Koran. The author who has attracted the attention to that there is not a complete consistency between the examples and the definition presented by al-Sakkaki, firstly tried to make reformation on the existing definition in order to build the subject on a more convenient base. Kemal Pashazade who has discussed the examples of al-Sakkaki from both of the two perspectives, has contributed to the understanding of the related art by presenting new examples. In addition, practical examples of the author about how to do text and context synthesizing for a better understanding of verses of the Koran, have valuable data in terms of Tafsir.

Keywords: al-Usloobu'l-Hakeem, Rhetoric, Tafsir, Ibn Kemal, al-Sakkaki.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü

Giriş

İbn-i Kemal, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulum*'u üzerine muhtelif eserler telif etmiştir.¹ Müellifin konumuzla ilgili en kapsamlı risalesi ise, Osmanlı Devleti döneminde basılmış, yakın tarihlerde Arap dünyasında tahkik ve tahlili yapılmıştır.² Telif edildiği günden beri ilgili yerli ve yabancı çalışmalarda ihmal edilememesi eserin önemini ayrıca vurgulamaktadır.

İbn-i Kemâl,³ “*Risâletun fî Beyâni'l-Uslûbi'l-Hakîm ve Temyizihi an Sâiri'l-Esâlibi'l-Mu'tebere inde Erbâbi'l-Belâgati ve Ashâbi'l-Berâ'a*”⁴ adlı risalesinde “el-üslûbu'l-hakîm”in isim babası es-Sekkâkî'ye⁵ yaptığı tanım ve örnek olarak sunduğu âyetler ve alıntılar üzerinden farklı sertlik derecelerinde bazı eleştiriler yöneltir.⁶ Müellif konunun daha doğru zemine oturması için mevcut tanımı düzenleyerek es-Sekkâkî'nin vermiş olduğu örnekleri her iki tarife uygunluk açısından tartışır. Müellifin daha önce kullanılmamış örnekler sunması belâğat çalışmaları için önem arz etmektedir. Tartışmalar büyük oranda âyetlerin belâği yönü üzerinde odaklandığı için özellikle tefsir ilmini ilgilendiren önemli veriler de sunmaktadır. Metin içi veriler ile sebab-i nüzulün nasıl birlikte değerlendirileceği, rivayet ve dirâyette ayrıntıların ihmal edilmemesi risalenin uygulamasını sergilediği hususlardandır.

- 1 Şerhu'l-Miftâh, Şerhu Tağyiri'l-Miftâh ve Hâşiyesi, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh, Ta'lika 'alâ evveli 'ilmi'l-beyân mine'l-Miftâh li's-Sekkâkî. (Alak, Musa, *Kemalpaşazade'nin Şerhu Tağyiri'l-Miftâh Adlı eserinin tahkik ve tahlili*, Basılmamış doktora tezi, Marmara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst., 2009, s. 184-186)
- 2 *Lutfi es-Seyyid Sâlih Kindil, “Risâle fî Üslûbi'l-Hakîm”, İbn Kemâl Bâşâ, Resâiluhu'l-Belâğyye, dirâse ve tahkik, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîati'l-Ezher Kulliyetu'l-Luğati'l-Arabiyye, Kahire, 1983, (6. Risâle); Muhammed b. Ali es-Sâmil, “el-Üslûbü'l-Hakîm: Dirâse Belâğyye Tahliliye me'a Tahkiki Risâle fî Beyâni'l-Üslûbi'l-Hakîm li-İbn Kemâl Bâşâ ve Dirâsetihâ”, Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, sayı: 15, Şaban, 1416, s. 19-155.*
- 3 Dedesine nispetle Kemal Paşazâde ve İbn-i Kemâl (873-940/1468-1534) künyeleriyle şöhret kazanan Şemseddin Ahmed b. Süleyman, Türk, Arap ve Fars dillerinde üç yüzden fazla kitap ve risale kaleme almıştır. Müellifin Yavuz Sultan Selim'e 'kazasker'lik, Kanûni Sultan Süleyman'a şeyhulislamlık yapması, engin ilmine ek olarak devlet ve siyaset adamlığı hünelerinin boyutunu gösterir. Geniş bilgi için bkz. M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde*, İstanbul, Risale Yayınları, 1995; Said Hüseyin Bağcıvân, *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Paşa*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- 4 İbn-i Kemâl Paşa Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Resâil-i İbn-i Kemâl*, İstanbul, nşr. Ahmed Cevdet, 1316, II, 210-217.
- 5 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî (v. 554-626 h.) Arap dili ve belâğatına yön veren ve sistemleştirilmesinde ciddi katkıları olan önemli isimlerdendir. Ancak özgür ruhlu belâğatı dar kalıplara sıkıştırdığı için eleştirilerden âzâde değildir.
- 6 Eleştiriler risâlenin başlarında örtülü iken sonlara doğru oldukça sertleşen bir üslûba bürünür. Örneğin: “.. taaddî vehmetmesi vehminin taddisidir.” (İbn-i Kemâl, s. 225.) Elbette Kemalpaşazâde'nin bu üslûbu şahsî değil ashâb saygısından kaynaklanır. es-Sekkâkî'nin âyet örneklerinde soru soranların sahâbi olma ihtimalini dikkate almadan sorularında en önemliyi ve en layık olanı sormayı terk ettikleri için taddî ettiklerini ifade etmesi, Kemal Paşazâde'nin gayretine dokunmuş olacak ki, yarım sayfa sonra aynı taaddî kelimesiyle es-Sekkâkî'nin dikkatsizliğine taaddî etmiştir.

Terimleşme Süreci

İstılahlaşma sürecinde, el-Câhız'ın (150-255 h.) mezkûr sanata tamamen olmasa bile belli oranda benzeyen örnekleri belâğî açıdan incelemesine ve es-Sekkâkî'nin (v.554 h.) örneklerden birini İmâm Abdulkâhir'in (v. 471 h.) daha önceden farklı bir isimle değerlendirmeye tabi tutmasına tanık olmaktadır. Ancak mezkûr sanatın es-Sekkâkî tarafından terimleştirildiği genel kabuldür. el-Üslûbu'l-hakîm sanatı bazı belâgat kitaplarında mugâlata, mugâlatâ-i ma'neviyye, tecâhül-i ârif, tevriye⁷ gibi sanatlarla belli oranlarda ilişkilendirilmiş ve hatta bazen el-kavlu bi'l-mûcip ile müteradif gibi⁸ gösterilmiştir. Günümüze kadar devam eden bu soruna, bakış açılarının farklılığı yanında İbn-i Kemâl'in üzerinde durduğu gibi es-Sekkâkî'den kaynaklanan tanım-örnek uyuşmasındaki bazı belirsizliklerin sebep olduğu kanısındayız. Aslında Abdulkâhir'in "mugâlata" dediğine es-Sekkâkî'nin "el-üslûbu'l-hakîm" demesinde yaklaşım farklarının köklerini bulmak belli oranda mümkündür.

İbn-i Ebi'i-İsba' (v. 654 h.)⁹, el-Miftâh şarihi el-Hatîb el-Kazvînî (v. 739 h.) ve takipçilerinin "el-üslûbu'l-hakîm"i "el-kavlu bi'l-mûcip" şeklinde değerlendirmesi terim üzerindeki belirsizlik bulutunu yoğunlaştırmış,¹⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816 h.) büyük çaplı bir genellemeye giderek¹¹ benzer sanatlar arasındaki ayırt edici hassas çizgileri ortadan kaldırmıştır. es-Suyûtî (v. 911 h.) ise "ihtiyaç sebebiyle daha kapsamlı cevap vurgusunu" öne çıkarmış¹² böylece es-Sekkâkî'nin tanımı ve örnekleri zaman sürecinde düzey-vurgu itibarıyla farklı değerlendirilebilmiştir. Hatta başlangıçta "meânî" alanında yer bulan bu sanat, sonraları "bedî'"in alt başlığı haline getirilmiştir.¹³

Sonuç olarak "el-üslûbu'l-hakîm" sanatına ait belli bir tanım üzerinde ittifak edildiğini söylemek kolay değildir. Tanım üzerine ittifak edilmesi bile tek başına ilgili sorunları çözmek için yeterli değildir. Zira yakın hakîkî-uzak hakîkî, mecâzî-hakîkî, yakın mecâzî-uzak mecâzî türünden anlam geçişlerinde mevcut olan kısmî sübjektiflik, isnâd ve taalluk değişimlerinin hangi şartlarda etkin olacağına dair belirsizlik ve son olarak tanıma ismini veren kıstastaki olası değişkenlik konunun netleşmesi önündeki engellerdir. Yukarıda sayılanlarla bağlantılı olarak muhatabın

7 Bkz. el-Alevî, Yahyâ b. Hamza, *el-İcâz li Esrâri Kitâbi'l-İcâz*, nşr.: B. İsâ, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut 2007, s. 478.

8 Bkz. İsmail Durmuş, "Üslûb-i Hakîm", *DİA*, XXXXII, 381.

9 İbn-i Ebi'i-İsba', *Bedî'u'l-Kurân*, nşr.: Hafnî Muhammed, Dâr-u Nahda, Mısır, s. 314.

10 Bkz. *Şerhu'l-idâh li'l-Hatîb el-Kazvîni Buğyetu'l-idâh*, şrh: Abdulmuteâl es-Sâdî, I-IV, el-Kahire, Mektebetu'l-Âdâb, 1999, I, 120.

11 "Mütelliminin daha /en önemliyi terk ettiğini ta'rîz yoluyla işaret etmek gayesiyle daha/en önemliyi ifade etmektedir." (el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1983, s. 23.)

12 Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân*, nşr.: Muhammed İbrâhîm, el-Hey'etu'l-Misriyye el-Âmme, Kahire 1974, II, 369.

13 Tartışmalar için bkz. Ali Ahmed, *Uslûbu'l-Hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Câmiatu Kâsidi Merbâh, Cezayir 2014, s. 13-15.

algısı da bu süreçte önemlidir. Muhatapların dil ve anlayış düzeyleri bir ifadenin farklı değerlendirilebilmesini de beraberinde getirmektedir. es-Sekkâkî'nin tarifinde Kemâlpaşa'nın ıslah çalışması, kanaatimizce bu sübjektifliği bir ölçüde kaldırmaya yöneliktir.

Söz konusu sanata dair köşe taşı ilk örneklerin incelenmesi yukarıda ifade edilen belirsizliklerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Terim öncesi süreçte el-Câhız'ın belâğî açıdan incelediği temel örneklerden biri şu diyalogdur:

(At yarışı pistinden dönen Hz. Bilâl el-Habeşî'ye soruldu):

- Kim geçti (yarışta kazandı, öne geçti)?
- Mukarrebler (yakınlaştırılanlar/hayırda öne geçip Allâh'ın rızâsına yakınlaştırılanlar) kazandı/geçti.
- Ben sana yarış atları (hayl) hakkında soruyorum.
- Ben de sana iyilikler (hayr) hakkında cevap veriyorum.¹⁴

Bu konuşmada “sebaka (yarışta geçti, öne geçti, kazandı) fiilinin anlamıyla ilgili değil öznesiyle ilgili bir yön değişikliği söz konusudur. Böylece muhatabın dikkati, at yarışından insanlık yarışına çekilmiştir. Hayr ve hayl kelimeleri arasındaki geçişte ise anlam ve ses benzeşimi esas alınmış, sözün fonetik âhengi ihmal edilmemiştir.

Ana örnekler başlığında ayrıntılarını inceleyeceğimiz meşhur diyalog el-Haccâc ve el-Kabaşerî¹⁵ arasında geçer. Diyalog bir sözün dil manevralarıyla ne denli anlam değişikliğine uğratılabileceğini sergileyen bir yapı arz eder. İmam Abdulkâhir, es-Sekkâkî'nin daha sonra kullanacağı bu örnek için “mugâlata”¹⁶ yargısında bulunmuştur.¹⁷ Öyle görünüyor ki bu yargı, sanatın uygulama şeklinden değil amacından kaynaklanmıştır. Zira “mugâlata (sözü çarpıtarak yanlışlığa düşürme)” ifadesi, söz konusu cümlelerin hikmet değil laf oyunu içerdiği düşüncesine bağlanabilir. Nitekim (ibn) el-Kabaşerî'nin söz konusu hazırcevap cümlelerinin aslında kendini gabî (kıt zekâli) göstermekten ibaret olduğunu es-Sekkâkî de kabul eder.¹⁸

14 el-Câhız, Ebû Usmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr.: Abdusselâm Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, 7. Baskı, 1998, II, 282.

15 Hâricî düşünceye sahip el-Gadbâni ibnu'l-Kabaşerî eş-Şeybânî'nin ilginç diyalog örnekleri için bkz: Ebû'l-Ferec Muâfâ b. Zekerıyyâ b. Yahyâ Muâfâ Nehrevânî (390-1000), *el-Celisü's-Sâlihü'l-Kâfi ve'l-Enisü'n-Nâsîhü's-Sâfi = el-Celis ve'l-Enis*, nşr.: Sâmî el-Cundî, Dâru'l-Kutub, Beyrut 2005, s.128-130; Şihabuddin Muhammed b. Ahmed el-İbşihî, *el-Mustatraf fi Kullî Fennin Mustazraf, I-II*, nşr.: Müfid Muhammed, Dâru'l-Kutub, 2. Baskı, 1986, I, 112 vd.

16 Bkz. el-Curcânî, Delâilu'İcâz, nşr.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetu'l-Hâncî, 5.Baskı, 2004, s. 138-139.

17 Örnek “konuyla ilgili ana örnekler” başlığında işlenmiştir.

18 es-Sekkâkî, s. 328

es-Sekkâkî ve İbn-i Kemâl Arasındaki Nazarî Farklar

el-Üslûbu'l-hakîm sanatı, sözün muktezâ-i zâhir dışına taşırılması/ çıkarılması sebebiyle belâgatın maânî alanına girer.¹⁹ İbn-i Kemâl bu çıkışı "muktezây-i hâlin zâhirinden çıkış" olarak netleştirir.²⁰ Konunun bedî içinde değerlendirilebilmesi ise içerik ayrıntılarına ve kısmen terim probleminde dayanır.

es-Sekkâkî, el-üslûbu'l-hakîm'i²¹ iki kısımda değerlendirerek tarif eder.

1. "Muhatibin²² (sözünün), aklına getirmediği ve gözlemediği bir şekilde değerlendirilmesidir." Müellifin cümlesi, "Bir sözün beklenmedik bir şekilde ve kasıtlı olarak amacı dışında değerlendirilmesidir" şeklinde yorumlanabilir.

2. "Soru sahibinin, güçlü cevap bulma isteğinin dışında değerlendirilmesi,"²³ daha açık ifadeyle, cevabı istenen ısrarlı²⁴ bir sorunun amacı dışında cevaplandırılmasıdır.

İbn-i Kemâl ise, öncelikle es-Sekkâkî tarifinde görülen tür ayırımı esasına bağlı yaklaşımı ortadan kaldıracak tümel bir bakış açısı sunar. Buna göre esas olan ilgili sanata konu olacak sözün bir "karşılık" niteliği taşımasıdır. es-Sekkâkî'yi onun koyduğu ölçülere göre eleştirmekle birlikte esas itibarla müellif soru-cevap veya karşılıklı konuşma üzerine tür ayırımını ikinci plana düşürecek bir düşünce sergiler. Ayrıca muhatap tarafından sözü değerlendirilen mütekelliminin bu değerlendirmeyi beklememesi veya önceden tahmin edip edememesini dikkate almamayı önerir. Hâsılı, müellif el-üslûbu'l-hakîm sanatının kökenindeki hikmete veya latîf bir nükteye binâen tâdîl edilmesine (udûl) vurgu yaparak şu yaklaşımı önerir;

Muktezây-i hâlin zâhirinden çıkılmak kaydıyla, "el-üslûbu'l-hakîm" in dayanak noktası; makâmın gerektirdiği yüce bir hikmete veya anlayış sahiplerini hoşnut eden ince bir nükteye binaen bir ifadeye verilen karşılıklı (=cevapta) anlamın çevrilmesi (doğruya, daha/en doğruya yönlendirilmesi) dir. Bu husus mütekellimin amacının dışına çıkılması veya çıkılmamasından oluşan her iki durum için geçerlidir.²⁵

19 es-Sekkâkî, s. 327; İbn Kemâl, *Resâil*, s. 222,226.

20 İbn Kemâl, *Resâil*, s. 226.

21 İsim tamlaması formunda üslûbu'l-hakîm olarak kullanımı da mevcuttur. Ancak gerek es-Sekkâkî gerekse İbn-i Kemâl, sıfat tamlaması formunu kullanmaktadırlar. Kanaatimize göre doğru olan da budur.

22 Muhâtab ve muhâtib kelimelerinden hangisinin tercih edileceği konuşmayı başlatana bağlıdır.

23 es-Sekkâkî, s. 327.

24 Tarifte kullanılan تطلب fiilinin تلقى fiiliyle ses uyumu için kullanılmadığı varsayıldığında bu anlamı vurgulamak uygun olur. Tarifin arapça metni: " وهو تلقى المخاطب بغير ما يترقب أو السائل بغير ما يتطلب ". Bkz. ed-Dusûkî, *Hâşiyetü'l-Dusûkî "Şurûhu't-Telhîs"*, Dâru's-Surûr, Beyrût, I, 481.

25 İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 221.

İbn-i Kemâl'in nisbeten farklı bir yönelime sahip olması es-Sekkâkî'nin tarifi ve örnekleri arasında var olduğunu düşündüğü uyum meselesiyle çok sıkı irtibatlıdır. Kemal Paşazade konunun iç çelişkilerini ve örnek-kural uyumsuzluğunu gördüğünden ciddi çekinmelerini dile getirir.

es-Sâmil'in mezkûr tahkîk ve tahlîl çalışmasında, İbn-i Kemâl'in konuyla ilgili kendisine ait veya öncekilerden naklettiği bir tanım sunmadığı kanaati ve bunu "Uyûbu'r-Risâle (Risâlenin Kusurları)" başlığı altında işleme dikkat çekmektedir.²⁶ Naklettiğimiz ve inceleyeceğimiz üzere İbn-i Kemâl hem kendisine ait ve pekâlâ tarif olarak değerlendirilebilecek bir oranda farklı bir açılım ve düzenleme getirmiş, hem de es-Sekkâkî'nin tanımını ayrıntılı bir şekilde tartışmış ve örnekler üzerinden eleştirmiştir. Kaldı ki, adı geçen tahkikçi, tahkikinin 216. dipnotunda İbn-i Kemâl'in bu cümlelerini "tarif" olarak niteler.

Konuyla ilgili ana örnekler

es-Sekkâkî'nin, Miftâhu'l-Ulûm'unda kullandığı dört örnek daha sonraki belâgat çalışmalarında da esas alınmıştır. İbn-i Kemâl, bu örnekleri değerlendirmeye tabi tutarak es-Sekkâkî'nin tanımıyla uyumunu tartışır.

Birinci Örnek:

– لأحملنك على الأدهم
– مثل الأمير يحمل (حمل) على الأدهم والأشهب

el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi (40-95/661-714): Seni edheme (demir kelepçe/pranga/kara/yağız) bindireceğim (sevk edip oturtacağım).

el-Gadbân b. el-Kaba'serî: Yağıza ve kır (at)a bindiren emir gibi.

Zulmüyle meşhur Haccâc, Kaba'serî'ye "Seni karaya (edhem) sevk edip oturtacağım" diyerek ceza fermanını kestğinde, Kaba'serî akıl ve dil manevrasıyla cümlede kullanılan "kara" kelimesini "yağız at" anlamına hamlederek, "Emirin (cömertliğine yaraşır şekilde ve hediye olarak) yağız ve kır ata bindirmesi gibi" cümlesiyle durumu kurtarır. Ancak Haccâc ısrarla, "Benim kara kelimesinden kastım hadîd(demir)dir" der. Zincire vurulma tehdidiyle karşı karşıya kalan Kaba'serî yeni bir manevrayla ve hadîd kelimesini uslu, çevik, atak ve hediyein iyisi anlamına yorumlayarak "Elbette Paşam! Uslu ve atik, salaş ve serkeşten hayırlıdır (veya hediyein kötüsündense iyisi makbuldür)" der. Duygusal ikinci bir okuma yapılabilirse denebilir ki, el-Kaba'serî -en büyük hile, görünür hilenin gizlediği hiledir- düşüncesiyle ve muhtemel anlam sınırları içinde, "Keskin zekâya

sahip olmak kör zekâya sahip olmaktan iyidir” anlamını kastederek Haccâc'a - Haccâc anlamasa da-ince bir gönderme yapmış olabilir.

Görüldüğü gibi Haccâc'ın sözleri dilin imkânları kullanılarak sürpriz ve ince bir şekilde yorumlanmış, böylece izzet-i nefis ve ince göndermeler ihmal edilmeden içinde bulunulan korkunç durumdan kurtulma yolu aranmıştır ve öyle de olmuştur.

Kemâl Paşazâde, örneğin hadd-i zatında es-Sekkâkî'nin tarifiyle tam anlamıyla uyuşmadığına dikkatleri çeker. Kastedilen anlamın dışına çıkmış olmakla birlikte, “Muhâtabin²⁷ (sözünün), aklına getirmedığı ve gözlemediği bir şekilde değerlendirilmesi,” söz konusu değildir.²⁸ Haccâc hazırcevaplarıyla ve söz çarpıtmalarıyla meşhur dil ustası el-Kaba'serî'yi tanımaktadır ve söz konusu diyalog bu beklentinin ölçülerini görmek için tasarlanmıştır.²⁹ Bununla birlikte örnek, Kemâl Paşazâde'nin tarifiyle uyum içerisinde.³⁰ Zira muhatap muktezây-i hâlin zâhirinin dışına çıkarak sözün anlamında yön değişikliğine gitmiştir.

el-Kaba'serî örneği farklı bakış açılarına göre değişik isimler alabilecek ölçüde görecelidir. Olaya rakibi aldatan söz oyunları yönüyle bakılacak olursa bu sanatın “mugâlata” ismini alması pek tabidir ve doğal olarak Kur'ân üslubuyla bağdaşmaz. Ancak bir zararın uzaklaştırılması veya bir yararın sağlanması amacına matuf ve muhatabın serkeşliğini dolaylı bir şekilde belirtmeye veya ortamın sertliğini yumuşatmaya yönelik manevralı cümlelerden söz ediliyorsa “bilgece üslup” değerlendirmesi uygundur. Şunu da ifade etmek gerekir ki, çok yüce bir hikmete yönlendirme, gerçeker üzerinde düşünceye sevk, daha önemliye tenbih, haksız bir durumdan kurtulma, gerçeğe uzak göndermeler, insanlar arası ilişkide latif bir eğitim yolu, ortamı yumuşatma, edep öğretme³¹ gibi olumlu gayelerin herhangi birinin söz konusu olmadığı laf cambazlıkları konumuzun dışındadır.

Genel olarak bir söze verilen karşılıktaki yön değişikliği toplumsal ulvi gayeye veya haklı-haksız bireysel edinimlere matuftur. Üslup ve yöntem ise ya saygın veya düşkün ve gülünçtür. Şu halde ilgili sanatı; ‘cevapta yapılan yön değişikliğinin, toplumsal doğruları veya haklı bireysel edinimleri gülünç olmayan saygın ve ince bir üslûpla gerçekleştirmek’ ilkesi üzerine temellendirmek daha doğru olacaktır. Bu noktadan bakılınca es-Sekkâkî'nin değil Abdulkâhir el-Cürçânî'nin haklı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim (ibn) el-Kaba'serî'nin söz konusu hazırcevap cüm-

27 Muhâtab ve muhâtib şekillerinde okunması mümkündür.

28 İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 221, 223, 226.

29 el-Herevî, el-Kâsım b. Sellâm, *el-Emsâl*, nşr.: Abdülmecid Kutamış, Dâru'l-Me'mûn, 1. Baskı, 1980, s. 56; el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh, *Cemheret'ul Emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, II, 35.

30 Bkz. *Resâil*, s. 200, 201, 206.

31 Gayelerin örneklendirmesi için bkz. Ali Ahmed, s. 54-68.

lelerinin aslında kendini gabî (kıt zekâlî) göstermekten ibaret olduğunu es-Sekkâkî de kabul eder.³²

İkinci Örnek:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah’a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah’a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz.”³³

“Ehille” âyetindeki soru, özellikle hilal şeklindeki Ay’da gözlenen ışık ve şekil değişikliğinin ve tekrarlı dönüşümünün sebebine yöneliktir.³⁴ Ancak âyet, zahiren basit ve fakat cevabı o zamanki bilim düzeyi için karmaşık olan sorunun aslında nasıl sorulması gerektiğini vurgulayan bir cevap içermektedir. Böylece değişimlerin fizik sebebinden amaç sebebine yönlendirme yapılmıştır.³⁵

es-Sekkâkî sebab-i nüzûlde ifade edilen sorunun kimden geldiğini dikkate almadan konuyu değerlendirirken, İbn-i Kemâl soru sahiplerinin sahâbî (Muâz b. Cebel ve Sa’lebe b. Ğaneme/Aneme b. Adıyy) olmaları yönündeki rivayetlere dayanmış ve sistematik olarak konuyu incelemiştir. Söz konusu rivayet şöyledir: “Hilâl’in durumu nedir ki, ip gibi ince olarak başlıyor, sonra dolgunlaşıp düzgünleşinceye kadar yavaş yavaş artıyor, sonra da başladığı haline dönünceye kadar azalmaya devam ediyor”. Ancak belirtmek gerekir ki, anlamını verdiğimiz hadis sened yönüyle tartışmalıdır.³⁶ İlgili diğer sahîh hadisler ise sorunun ayrıntısını ve dolayısıyla el-üslûbu’l-hakîm tartışmasında belirleyici detayları içermemektedir. Şu halde âyetin ifade ettiği yönlerle iktifâ etmek kanaatimizce en doğrusudur.

İhtimaller detaylandırıldığında mezkûr ayetteki soru, İbn-i Kemal’in tartıştığı üç yönü içerebilir. Bunlar sebab-i fâilî, sebab-i âdî/tabîi veya oluşumun hikmet yönüdür. Yani “Hilalleri evrelerinde şekillendiren kimdir?”, “Bu döngü nasıl oluyor?” ve “İşin hikmeti nedir?” İbn-i Kemâl’e göre verilen cevabın, sahâbiler tarafından beklenen bir cevap olmadığını düşünmek doğru değildir.³⁷ Çünkü soru büyük ve alim sahâbilerden gelmektedir ve onların hilal dönüşümlerini İslâm’la

32 es-Sekkâkî, s. 328

33 2. el-Bakara, 189. (DİB Meâlî).

34 Bkz. es-Sekkâkî, s. 327.

35 Bkz. İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 222.

36 Senedin hadis ve tefsir kitaplarında karşılaştırmalı incelemesi Muhammed Ali es-Sâmil tarafından yapılmış ve zayıf hükmü üzerinde genel bir kanaat olduğu belirtilmiştir. es-Sâmil, s. 41, 42.

37 el-Hatib el-Kazvîni bu görüştedir. Bkz. *Şerhu’l-İdâh*, I, 120, 121.

bağdaşmayacak bir başka etkene bağladıkları düşünülemez. İkinci ihtimal mümkündür ve Kemâl Paşazâdenin kabul ettiği görüş de budur. Böylece cevabı o zamanın bilim düzeyi için karmaşık olan soru, hikmete dair alana çekilerek bir udûl (yön değişikliği) yapıldığı düşünülebilir.³⁸ Ancak bu durumda es-Sekkâkî'nin iddia ettiği gibi muhatabın beklemediği, hiç düşünemediği, tahmin edemediği, umulmadık, sürpriz bir cevap söz konusu değildir.³⁹ Dolayısıyla örnek es-Sekkâkî'nin tarifine değil, İbn-i Kemâl'in anlayışına uygunluk arz eder. Şayet ez-Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi üçüncü ihtimal öne çıkarılsa⁴⁰ cevap tam da hikmete dair olduğu için hem es-Sekkâkî'nin hem de Kemâl Paşazâde'nin tarifine yine uymaz. Zira muktezâ-i zâhirin dışında bir durum söz konusu değildir.

Tartışmaya müdahil olduğunda "Verilen cevabın soruyu sorana katkısı nedir?" gibi bir soru sorulabilir ve buradan hareketle verilen cevap bir şeyin ne olduğunu ifade ederek ne olmadığını vurgulayan bir üslûba sahiptir denilebilir. Bu durum, sorulara bilinen bir cevap verildiğinde üçüncü tür bir faydayı akıllara getiriyor. Kanaatimizce bu, verilen cevaptaki hikmet dışında aykırı bir hikmet aranmasının doğru olmadığı vurgusudur. O halde sorgulanan ve toplum tarafından bilinmesi istenen şey nedir?

Bilindiği gibi cahili dönemdeki çoğu toplumda ve dolayısıyla Arap toplumunda Ay dini inancı, kayda değer bir ağırlığa sahipti. İşin dini yanı sıra tarafa astrolojik saplantılar günümüzde de çok yoğun bir şekilde devam etmektedir. Şu halde ayetin arka planında "hilalin değişimlerinden bir takım gaybî çıkarımlarda bulunmayın", bir başka ifadeyle "ay değişimleri, astrolojik ve politeist yansımalar değil tamamen astronomiktir" anlamı okunabilir. Söz konusu âyetin ikinci bölümü bu hususu desteklemektedir. Câhili Arap toplumunda yerleşik batıl dinî inanışlardan biri, özellikle dini inançları çok sağlam olmayan kabilelerin ihrama girdikten sonra veya zor bir durumla karşılaştıklarında evlere kapılarından değil pencerelerinden girmeleriydi ve bunu iyi bir iş olarak telakki ediyorlardı.⁴¹ Âyet arka planda 'bir eylemi veya olayı gerçekleştirirken veya değerlendirirken usulden ayrılmama' gereğine dikkat çeker.⁴² Bir başka ifadeyle, olayların hakk ve hakikate uygun olarak değerlendirilmesini ister. Hâsılı âyet batıl inançların toplumdaki izale edilmesine matuftur. Bu itibarla sorunun hikmete dair oluşu öne çıkarılmalıdır.

38 İbn-i kemâl, *Resâil*, s. 222.

39 İbn-i kemâl, *Resâil*, s. 224.

40 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vil I-IV*, tsh.: Muhammed Abdusselâm Şâhin, Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424, I, 232.

41 er-Râzi, Muhammed Diyâuddin Umar, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1981, V, 134-135.

42 er-Râzi, V 136.

Üçüncü Örnek:

أنت تشتكي عندي مزاولة القرى
فقلت كأني ما سمعت كلامها
وقد رأيت الضيفان ينحون منزلي
هم الضيف جدي في قراهم وعجلي

*Ağırlamaların ardı kesilmiyor diye şikâyete geldi,
Görmüştü ya, yol tutan misafirleri, evime
Dedim ki, sözünü hiç duymamış gibi,
Onlar misafirdir, çabuk ol, ağırla güzelce!*⁴³

Şiirde misafirlerin çokluğundan hanımının şikâyet edişini, işine gelmediği ve doğru bulmadığı için, sözlerine kulak asmadan, hiç duymamış gibi, duymuş da farklı anlamış gibi davranan cömert ve aşîr bir kocanın sözleri istişhâd mahallindedir. Beyitte söz konusu sanatın oluşabilmesi için şâir hanımının daha önce şikâyet içerikli bir söz söylemesi ve bu sözün şâir tarafından farklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Şiirden anlaşıldığına göre cevabın “Onlar misafirdirler” şeklinde gelebilmesi için ilk sözün bir ünlem veya çok şık olmayan bir betimleme cümlesi olması büyük olasılıktır.

İbn-i Kemâl bu örnekte şairin sözünün ihtimal verilmeyen, hiç beklenmeyen bir söz olabileceği yönündeki kuşkusunu dile getirir.⁴⁴ Kuvvetle muhtemeldir ki, cömert şair bunu hep yapıyordur ve eşi de pek tabi olarak yaşananların ve yaşanacakların farkındadır. Hâsılı İbn-i Kemâl’in durduğu yer, hayat tecrübelerine daha uygundur ve söz konusu cümleler es-Sekkâki’nin tanımına örnek olmaktan bir miktar uzaktır.

Dördüncü Örnek:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا
مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“Sana başkaları yararına ne harcayacaklarını soruyorlar. Deki, hayır namına harcadıklarınız ana babalar, akrabalar, yetimler, fakirler ve yolcular içindir. İyilik namına her ne yaparsanız onları Allah bilir.”⁴⁵

Âyetteki soru, sebep-i nüzûlden⁴⁶ bağımsız olarak düşünüldüğünde esas itibarla neyin infak edileceğine dairdir. Cevap, “hayr” kelimesinden ve onun nekire kulla-

43 Beyit, Hâtem et-Tâi’ye nisbet edilmekle birlikte yayımlanan divânında mevcut değildir. (Bkz. es-Sâmil, 270. Dipnot).

44 İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 223.

45 2. el-Bakara, 215.

46 Âyetin sebep-i nüzûlu, sahabeden kocamış ve çok zengin bir ihtiyar olan Amr b. el-Cumûh’un infak etme arzusunu beyan ederek, “Mallarımızdan neyi infak edeceğiz ve kime vereceğiz?” sorusudur. Bkz. el-Huseyn b. Mes’ûd el-Beğâvi (v. 516h.), *Meâlimu’l-Tenzil*, Nşr.: M. en-Nemr, O. Damîriye, S. el-Harş, Dâru Tayba, 1412, I, 245.

nımdan⁴⁷ anlaşıldığı üzere, infakın helal ve çokça maldan yapılacağını içermekle birlikte kimlere verildiğini veya verileceğini ayrıntılı bir şekilde öne çıkaran bir yapı arzeder.

es-Sekkâkî' burada muhatapların dikkatinin daha uygun ve daha önemliye çekildiğini kaydeder.⁴⁸ Bununla birlikte es-Sekkâkî'nin tarifinin örnekle örtüşmesi kuşkuludur. Çünkü "soru sahibinin, güçlü cevap bulma isteğinin dışında değerlendirilmesi" söz konusu değildir.

İbn-i Kemâl, "hayr" kelimesinde helal mal anlamının ve kelimenin nekire yapısından "çokluk" niteliğinin öne çıkarılması gereği üzerinde durduktan sonra konuyu sistematik bir şekilde tartışır.⁴⁹ Müellif, soru ve cevap arasında tam bir farklılaşmanın veya farklı bir soruya cevap veriliyor düşüncesinin söz konusu olmadığını ifade ederek, es-Sekkâkî'yi tanım-örnek uyuşması yönüyle eleştirmekte ve örnekle örtüşebilecek kendi tarifindeki "udûl"ün bir kez daha sağlamasını yapmaktadır.⁵⁰ "*el-Miftâh*"taki tanıma ve ilgili açıklamalara göre soru sahibinin sorusunun tamamen cevap dışı bırakılarak bunun yerine başka bir cevabın söz konusu olması gerekir. Hâlbuki ayet asıl sorunun cevabını zımnen içermekle beraber sarâhaten (açıkça ve doğrudan) daha fazla dikkat edilmesi gereken yönlendirmeleri beyan etmektedir. Bir cihetle sorunun ziyadesiyle cevabı vardır. Bu daha doğruya yönlendiren ziyâdelik, İbn-i Kemâl'in el-üslûbu'l-hakîm'de öne çıkardığı ve söz konusu örnekte tercih ettiği "udûl" kapsamında. Zira sarâhaten cevap yerine zımnen, zımnen cevap yerine sarâhaten cevap verilmek sûretiyle sözde bir yön değişikliği meydana getirilmiş olur. es-Sekkâkî'nin tarifinde yer alan beklenti dışı sürpriz cevap bu âyette gönül rahatlığıyla kabul edilecek bir husus değildir.

es-Sâmil adı geçen çalışmasında İbn-i Kemâl'in bu ayeti el-üslûbu'l-hakîm sanatına örnek kabul ettiğini belirtir. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn-i Kemâl'in kabulü es-Sekkâkî'nin tarifi üzerinden değildir. Dolayısıyla muhakkikin mutlak bıraktığı bu yargı yanlış anlamalara yol açabilecek mahiyettedir.⁵¹

Tartışmada İbn-i Kemâl'i destekleyecek unsurların varlığından bahsetmek mümkündür. Çünkü zahirde soru, cevabı malum bir sorudur. Düşünen herkes bu soruya; "İnsanların neye ne kadar ihtiyaçları varsa ve ekonomik güç ne kadarını gidermeye yetiyorsa..", cevabını verecektir. Âyette maddi destek yapılanların ana-

47 Hayr kelimesinin tenkiri ta'zîm içindir ve bu sebeple kelime "çokça mal" anlamını da ikincil olarak yüklenebilir. Bkz. *Resâil*, s. 224.

48 es-Sekkâkî, s. 327.

49 İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 224, 225.

50 İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 225.

51 es-Sâmil, s. 43.

baba, akraba, yetim, fakir ve yolcu olduklarının hatırlatılması, neyin, ne kadar ve nasıl infak edilmesi gerektiğini daha anlaşılır kılar. Yani ‘İnfakta bulunacağımız sınıfları düşününce neyi infak etmeniz gerektiğini daha iyi anlayacaksınız’ vurgusu, âyetin ana ekseninde yer alır. Hâsılı hukûkî bir sorumluluğa ahlâkî, vicdânî ve duygusal boyut üzerinden cevap verilmektedir. Netice olarak cevap, açıklanması istenen şeyin dışında değildir.

Kemâlpaşazâde risalenin son bölümünde konunun göreceli oluşunu sergileyen ve el-üslûbu’l-hakîm için yer yer farklı kaynaklarda kullanılan aşağıdaki örneğe değinerek mezkûr sanatın es-Sekkâkî’nin tarifine uymadığını belirtir.

قلت ثقلت إذ أتيت مرارا قال ثقلت كاهلي بالأيدي
قلت طولت قال بل تطول. ت وأبرمت قال حبل ودادي

Dedim ki, -ağırlık verdim, tekrar tekrar gelmelerimle,

Dedi ki, -omzuma ağırlık verdin, ihsan ve hediyelerle..

Dedim ki, (kalışımı) uzattım, dedi ki, şeref yücelttin,

-Sıkıntı verdim, Dedi ki, sevgimin bağını (sıkılaştırdım).⁵²

Arapça metinden gözlenebileceği gibi, muhatap muhâtibin kastettiği anlamı ya beyitlerdeki fiilerin nesnesini değiştirerek veya aynı fiili olumlu bir anlamıyla yeniden kullanarak diyalogo devam ettirmiştir.

İbn-i Kemal bu sözlerin “el-üslûbu’l-hakîm”e benzerliğinin bakış açılarına göre değişebileceğini ifade eder. es-Sekkâkî’nin tanımı üzerinden bakıldığında el-Kabêserî örneğinde olduğu gibi sözün söz sahibinin kastı dışında değerlendirilmesi söz konusu olmakla birlikte beklenmedik bir durum söz konusu değildir. Bu itibarla her anlayış sahibinin anlayabileceği gibi “hâlin zâhirinden çıkış” söz konusu değildir. Zira nâzikâne “kusurumuza bakmayın, zahmet verdik” diyen ancak daima kolları dolu gelen misafir, elbette ev sahibinden böyle bir cevap bekler ve bu durum normaldir. Hâlin zâhirinden çıkış olmadığı itibarıyla söz konusu örnek “maânî” ilminin değil “muhasinât-ı ma’neviyye”nin alanına girer.⁵³ Nitekim “el-Îzah”ta ve diğer kaynaklarda bu örnek İbn-i Ebi’l-İsba’ın (v. 654/1256) isim babası olduğu “el-kavlu bî’l-mûcib”in ikinci türüne örnek olarak verilmiştir.⁵⁴

52 Bazı kaynaklarda bazı değişikliklerle naklededilen bu beytin kime ait olduğu kesin olmamakla birlikte, hezleriyle meşhur Bağdadlı şair İbn Haccac’a (v. 391 h.) ve bazen de Muhammed b. İbrâhîm el-Esedî’ye nispet edildiği görülür. (bkz. es-Sâmil, s. 114.)

53 İbn-i Kemâl, s. 225-226.

54 el-Kazvîni, I, 352. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi’l-İsba, *Bedî’u’l-Kur’ân*, nşr.: Hafnî Muhammed, Mektebetu Nehdati, Mısır, 1957, s. 314; Hasan Uçar, “Arap Dili Belâgatında el-Kavlubî’l-Mûcib ve Kur’ân-ı Kerim’deki Uygulamaları”, *OMÜİFD*, 2013, ss. 171, 187.

Konunun göreceli oluşunu ortaya koyan en önemli örneklerden biri aşağıdaki âyetin hem "el-kavlu bi'l-mûcib"e hem de "el-üslûbu'l-hakîm"e örnek olarak gösterilmesidir.

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"Diyorlar ki, "Medine'ye dönersek, aziz olan zelil olamı elbette oradan çıkaracak!" Hâlbuki asıl izzet Allah'ındır, resulünüdür ve müminlerindir; fakat münafıklar bunu bilmezler!"⁵⁵

Âyette munâfıkların kendilerini niteledikleri vasfın ve bu vasf üzerine inşâ ettikleri yargının tutarsızlığı, izzet vasfının Allah'a, resûlüne ve müminlere özel olduğu beyân edilmektedir. Yani kelimenin anlam katmanları arasında beklenmedik bir geçiş veya ince bir dil nüktesi yapılmadan ilgili niteliğin mâhiyeti ve nitelenenleri arasında karşı geçiş yapılmıştır. Burada hâlin zâhirinden çıkış da söz konusu değildir. Ağırlıklı olarak "el-kavlu bi'l-mûcib"in örneği kabul edilen âyet⁵⁶ aynı zamanda "el-üslûbu'l-hakîm"e de örnek olarak gösterilmiştir. Örneğin İbn-i Âşûr (1296-1393/1879-1973) bu âyeti "el-üslûbu'l-hakîm" olarak isimlendirir. Müfessir burada, bir sözün kastedildiği anlam dışında değerlendirilmesi esasını dikkate alır.⁵⁷ Bununla birlikte "beklenmedik/gözlenmedik bir karşılık" veya "muktezây-i hâlin zâhirinin dışında anlama dair bir yön değişikliği" söz konusu değildir.

İbn-i Kemâl'in el-üslûbu'l-hakîme örnek olarak sunduğu hadisler

İbn-i Kemâl'in konuyla ilgili alternatif örnekleri es-Sekkâkî'ye nazîre olacak ayetlerden değil hadislerden seçmiştir. Bir sanatın Kur'ân-ı Kerim'de var olabileceği ilkesel olarak kabul edilmekle birlikte örneğin tespitinde problemler yaşanabilmektedir. es-Suyûtî'nin şu cümlelerinde bu hususa dikkat çekilmektedir. "el-Kavlu bi'l-mûcib sanatına Kur'ândan örnek getireni görmedim ve fakat ben bir ayet⁵⁸ bulabildim."⁵⁹ Tefsir ve belâgat kaynaklarında da el-üslûbu'l-hakîm sanatını içerdiği ifade edilen ayetler üzerinde tam bir mutabakatın olduğunu söylemek imkânsız gibidir. es-Sekkâkî'nin tanımı ile verdiği örnekler arasında tam bir örtüşme olmaması ve bu sebeple konunun tam anlamıyla netleşmemesi bir sebep olarak düşünülebilir. Bununla birlikte zaman sürecinde mütesâhil değerlendirmelerle ilgili sanatın bulunduğu ifade edilen ayetlerin sayısı kırk civarına yükseltilmiştir.⁶⁰

55 63. el-Münâfîkûn, 8.

56 Nüveyri, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, I. Baskı, Lübnan 2004, VII, 141.

57 İbn-i Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984, XIII, 144.

58 9. et-Tevbe, 61.

59 es-Suyuti, Celâleddin, *Şerhu Ukûdi'l-Cumân*, nşr.: İbrahim Muhammed el-Hamdânî, Emin Lokman el-Habbâr, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2011, s. 298.

60 İlgili ayetlerin listesi için bkz. Ali Ahmed, s. 147-156.

İbn-i Kemâl'in es-Sekkâki'ye ek veya alternatif olarak sunduğu örnekler şunlardır

1.Hadis: “Resûlullah'a ihramının giyeceği şeylerden sorulmuştu, şu cevabı verdi: “Muhrim ne kamis (uzunca gömlek), ne sarık, ne bürnus (kapüşonlu boydan elbise), ne şalvar ne de vers⁶¹ veya zaferânla boyanmış bir giysi taşımaz. Ayağında da mest (ve benzeri ayakkabı) yoktur. Ancak nalin bulamazsa, mestlerin topuğunun arka kısmını kesmelidir.”⁶²

Müellif hadiste giyilmesi caiz olan şeylerin sorulduğunu ancak cevapta caiz olmayan şeylerin öne çıkarılmasıyla bir udûl yani yön değişikliği yapıldığını ifade eder. Böylece sorunun cevabı ve fazlası, tafsîlâta gerek bırakmayacak şekilde icmâlen verilmiş ve bir tür îcâz-ı belîğ serdedilmiş olur.⁶³

2. Hadis: Ebû Zerr (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre, şöyle demiştir: “Ey Allah'ın Rasûlü! “Cennet havuzunun kapları nasıldır?” Buyurdu ki: “Canımı kudret elinde tutan Allah'a yemin olsun ki; havuzun kapları, karanlık ve bulutsuz bir gecede gökyüzünde görülen irili ufaklı yıldızların ve gezegenlerin sayısından daha çoktur ve Cennet kaplarından. Ondan bir yudum içen bir daha susuzluk nedir bilmeyecektir. Havuzun cennetten çıkan iki oluğu gürül gürül akar. Havuzun eni, boyu kadardır, büyüklüğü Amman ile Eyle arası kadardır. Suyu, süttten daha beyaz ve tadı da baldan daha tatlıdır.”⁶⁴ Ancak Kemal Paşazâde, hadisin, yukarıda verdiğimiz kapsamlı rivayetini tam metniyle değerlendirmeye almadığı için değerlendirmesinde isabetten uzaklaşmış gibi görünüyor. Müellifin naklettiği kısım şudur: “Canımı kudret elinde tutan Allah'a yemin olsun ki; havuzun kapları, gökyüzündeki yıldızların sayısından fazladır.”

Yukarıdaki hadiste, “cennet havuz”unda kullanılacak kapların mahiyetiyle ilgili bir soru vaki olmuş, cevap mâhiyeti de içine alacak şekilde niceliği ön plana çıkaran bir yapı arz etmiştir. Cevabın doğrudan mahiyeti de kapsadığına dikkat çekmeyen müellif, yön değişikliğinin, “faydasız bilgiden faydalıya yönlendirme” esasına dayandığını ifade eder.⁶⁵ Ancak bu ifadeler hem bizzat bu hadisin tam rivayeti hem de ilgili Kur'an âyetleri göz önüne alındığında üzerinde çok düşünülmemiş intibahı veriyor. Nitekim hadisin işaret ettiği gibi Kur'an-ı Kerîm söz konusu kapların (âniye) gümüştten⁶⁶ ve altından⁶⁷ olduğuna vurgu yapar.

61 Renk veya koku için kullanılan bir çözeltili.

62 Buhârî, Kitâbu'l-Hacc (25), Babu “Mâ lâ yelbesu'l-muhrim”(21), Hadis no: 542; Kitâbu'l-Libâs (77), Bâbu'l-berânis (13) Hadis no: 5803.

63 İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 223.

64 Muslim, Kitâbu'l-Fedâil (44), Babu İsbâti'l-Havd (9).

65 İbn-i Kemâl, *Resâil*, s. 223.

66 76. el-İnsân, 15.

67 43. ez-Zuhruf, 71.

Sonuç

İmam Abdulkâhir'in hassasiyetini göz ardı etmeden, es-Sekkâkî ve Kemâl Paşazâde'nin tanım ve örneklerinden edindiğimiz kanaate göre el-üslûbu'l-hakîm belâğî sanatı; doğru, hak ve fayda amaçlarını gözeterek saygın ve ince bir üslûpla muhatabın sözünü farklı bir anlam katmanında değerlendirmektedir.

Dolayısıyla yeni okumalara kapılarını kapatmaz. İbn-i Kemâl'in bu sadette, el-üslûbu'l-hakîm sanatının isim babası es-Sekkâkî'ye yönelttiği eleştirilerini ve tanım-örnek uyuşmazlığına dair değerlendirmelerini dikkate almamak imkânsız gibidir. Kemal Paşazâde bu bağlamda ıslah ettiği tanım önerisini ve daha önce kullanılmamış örneklerini sunar. Ona göre el-üslûbu'l-hakîm; Muktezây-i hâlin zâhirinden çıkmak kaydıyla, makâmın gerektirdiği yüce bir hikmete veya anlayış sahiplerini hoşnut eden ince bir nükteye binaen bir ifadeye verilen karşılıklı sözün doğruya veya daha doğruya yönlendirilmesidir. Müellifin konuyla ilgili daha önce kullanılmamış örnekler sunması risalenin bir başka önemli yönünü oluşturur. Ancak kanaatimize göre müellifin sunduğu düzeltilmiş tanımın ayırt edicilik vasfı ve tanım-örnek uyuşmasındaki sorunlar es-Sekkâkîde gözlediklerinden daha az değildir.

Belâğî örneklerin tutarlılığında metnin nasıl anlaşıldığı önemli belirleyicilerdendir. Söz konusu Kur'ân metni olduğunda tefsir vecihlerine göre ilgili sanatların varlığı değişiklik gösterebilir.

Diğer taraftan İbn-i Kemâl'in belâğî açıdan âyetleri incelerken kullandığı yöntem tefsir uygulamaları açısından önemli veriler taşımaktadır. Nakillerin ihmâl edilmediği akılcı, amaç odaklı, sistematik sentezleme yöntemi risâlenin arka planındaki en önemli unsurdur.

Kaynakça

Alak, Musa, *Kemalpaşazade'nin Şerhu Tağyiri'l-Miftâh Adlı eserinin tahkik ve tahlili*, Basılmamış doktora tezi, Marmara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst. 2009.

Ali, Ahmed, *Uslûbu'l-Hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Câmiatu'l-Kâsidi Merbât, Cezayir, 2014.

el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh, *Cemheret'ul Emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, tsz.

İbn-i Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.

- Bâğcivân, Saîd Hüseyin, *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Paşa*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1426.
- el-Beğavî, el-Huseyn b. Mes'ûd (v. 516h.), *Meâlimu't-Tenzîl*, Thk. M. en-Nemir, O. Damîriye, S. el-Harş, Dâru Tayba, 1412.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VI, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut 1407.
- el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, 7. Baskı, 1998
- el-Curcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'İcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetu'l-Hancî, 5. Baskı, 2004.
- el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, Alî b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1983.
- Durmuş, İsmail, "Üslûb-i Hakîm", *DİA*, XXXXII, 381.
- ed-Dusûkî, Muhammed b. Arafe (v. 1230/1810), *Hâşiyet'd-Dusûkî "Şurûhu't-Telhîs"* Dâru's-Surûr, Beyrût, tsz.
- Ebü'l-Ferec, Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ Muâfâ Nehrevânî, *el-Celîsü's-Sâlihü'l-Kâfi ve'l-Enîsü'n-Nâsîhü's-Şâfi*, *el-Celîs ve'l-Enîs*, thk. Sâmi el-Cundî, Dâru'l-Kutub, Beyrut 2005.
- İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed, Mektebetu Nehdati, Mısır, 1957.
- el-Herevî, el-Kâsım b. Sellâm, *el-Emsâl*, thk. Abdulmecîd Kutamış, Dâru'l-Me'mûn, 1. Baskı, 1980.
- el-İbşihî, Şihabuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Mustatrafi Kulli Fennin Mustazraf*, I-II, thk. Müfid Muhammed, Dâru'l-Kutub, 2. Baskı, 1986.
- İbn-i Kemâl Paşa, *Resâil-i İbn-i Kemâl*, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul 1316.
- Kındîl, Lutfi es-Seyyid Sâlih "Risâle fi Uslûbi'l-Hakîm", *İbn Kemâl Bâşâ, Resâiluhu'l-Belâğiyye, Dirâse ve Tahkîk*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'l-Ezher Kulliyetu'l-Luğati'l-Arabiyye, Kahire 1983.

- Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Dâru'l-Cil, Beyrut.
- Nüveyri, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* I-XXXIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Baskı, Lübnan 2004.
- er-Râzî, Muhammed Diyâuddîn Umar, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1981.
- es-Sâdî, Abdulmuteâl, *Buğyetu'l-İdâh Şerhu'l-İdâh* li'l-Hatîb el-Kazvînî, I-IV, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1999.
- es-Sâmil, Muhammed b. Ali "el-Üslûbü'l-Hakîm: dirâse belâğiyye tahlîliye me'a tahkîki Risâle fi beyânî'l-üslûbi'l-hakîm li-İbn Kemâl Bâşâ ve dirâsetihâ", *Mecelletü Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, sayı: 15, Şaban, 1416.
- Saraç, M. A. Yekta, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Risale Yayınları, İst. 1995.
- es-Sekkâkî, EbûYa'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftahu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1987.
- es-Suyuti, Celâleddîn, *Şerhu Ukûdi'l-Cumân*, thk.: İbrahim Muhammed el-Hamdânî, el-Habbâr, Emin Lokman Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- , *el-İtkân*, thk. Muhammed İbrâhîm, el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme, Kahire 1974.
- Uçar, Hasan, *Arap Dili Belâgatında el-Kavlubi'l-Mûcib ve Kur'ân-ı Kerîmdeki Uygulamaları*, OMÜİFD, Samsun 2013, 2013, ss. 171, 187.
- ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl* I-IV, tsh.: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424.

البناء الفني للشخصيات وأبعادها الاجتماعية والنفسية في رواية 'يوم قُتِلَ الزعيم' للروائي نجيب محفوظ

محمد الأحمد*

الملخص

يسعى هذا البحث إلى التعريف بالشخصيات وأبعادها الاجتماعية والنفسية في رواية 'يوم قُتِلَ الزعيم' للروائي نجيب محفوظ، لأنّ للشخصية أهمية مركزية في العمل الروائي من جهة؛ فهي أساس الرواية، والقوة الواعية التي تدور العناصر الروائية كلها في فلكها، والعنصر الوحيد الذي تتقاطع عنده هذه العناصر كافة. وبغية تسليط الضوء على الأساليب والطرق السردية التي استثمرها روائي ذو خبرة واسعة في بنائها وتقديمها، ليستفيد منها المتلقي من جهة ثانية.

ولكي تكون هذه الشخصية الروائية قابلة للحياة في خيال المتلقي لا بدّ من معرفة مستواها الاجتماعي وما يرتبط به من حالة مادّية وطبقة اجتماعية ومستوى علمي، وغير ذلك، ومعرفة مستواها النفسي وما يرتبط به من إحساس برضى أو سخطٍ أو قبول أو رفض أو كراهية أو حقد أو غير ذلك في المجتمع الروائي الذي تعيش فيه تلك الشخصية.

ويتوزع البحث على تسع جزئيات، هي: مقدّمة، وملخص مقتضب للرواية، وأنواع الشخصيات في هذه الرواية، وأساليب بناء الشخصيات، والعلامة اللغوية لها، والبعد الاجتماعي والنفسي للشخصيات، وتحليل نقدي، وخاتمة ونتائج عامة للبحث، ثم تحديد المصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: الشخصية، يوم قتل الزعيم، نجيب محفوظ، العناصر الروائية، تحليل نقدي.

ÖZ

Necip Mahfuz'un "Başkan'ın Öldürüldüğü Gün" Adlı Romanındaki Karakterlerin Sanatsal Yapısı, Toplumsal ve Psikolojik Boyutları

Bu araştırmada, Necip Mahfuz'un "Yevmekatli'z-zaim" adlı romanını incelemeye aldık. İncelememizi iki ana tema üzerine kurduk. Birincisi temada romanın kahramanının karakteri ve tanıtımı yapılacaktır. Çünkü bu karakter romanın iskeletini oluşturduğundan çok önemlidir. Romanın merkezinde kahramanının karakteri bulunur ve romanın sanatsal bütün unsurları onun etrafında döner. İkinci ana tema ise, yazarın kahramana yüklediği karakteristik özelliklerin günlük hayatta karşılığının bulunabileceği varsayımı ile toplumsal yaşam tarzını sanatsal olarak nasıl dile getirdiği incelenmektedir. Diğer bir yönüyle amacımız yazarın kullandığı nesir teknikleri ve eserinin takdimindeki maharetine bir ışık tutmaktır.

* Yrd. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, mohamad.alahmad@hotmail.com

Kahramanının karakteri, okuyucunun hayalinde yaşanabilir olmalıdır. Çünkü okuyucu gördüğü karakterle toplumun sosyal seviyesiyle ve maddi durumuyla, ilmî seviyesiyle bir bağ kurar. Böylece okuyucu psikolojik yapısıyla; kabul ve ret, kötü ve çirkin, hasetlik gibi duyguları romanın kahramanıyla birlikte hisseder ve yaşar.

Araştırma dokuz kısma ayrılmıştır. Bunlar: Giriş, romanın çok kısa bir özeti, Karakter çeşitleri, Karakterlerin oluşturduğu üsluplar, Dil hususiyetleri, Karakterin sosyal ve psikolojik boyutu, Metin tenkidi, sonuç ve değerlendirmelerden oluşmaktadır. Son olarak ta kaynaklar verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Karakter, Kralın Öldürülmesi, Necip Mahfuz, Romanın öğeleri, Metin Tenkidi.

ABSTRACT

The Technical Construction of Personalities, its Social and Psychological Dimensions in The Novel “The Day The Leader was Killed” by Naguib Mahfouz

This research deal with the introduction of the characters, and its social and psychological dimensions in the novel “The Day the leader was killed” of the Najeib Mehfooz, because character has central importance in the narrative process on the one hand, so it is the foundation of the novel, And conscious force which revolve narrating elements are all in its orbit, and the solely element that intersect with it all these elements, and with a view to shed light on the methods and sources of narration, which are invested the novelist with wide experience in the construction and its presentation to benefit the reader on other hand.

In order to this character should be viable in the imagination of the reader, it’s necessary to know the social level and the associated financial state, social class and the level of knowledge etc, and to find out the psychological level and the associated sense of satisfaction or exasperation or accept or reject or hatred or rancor or other things in the society of the novelist in which that character is living.

The research contains on the nine headings: Introduction, Abstract, Types of the character in this novel, Methods of building characters, Linguistically symbols for that, Social and Psychological dimension of the characters, Critical analysis, conclusion, and general result of the study, and then bibliography.

Keywords: Character, The day the leader was killed, Najeib Mahfooz, elements of novel, Critical analysis.

مقدمة

تعدّ رواية 'يوم قُتل الزعيم' من أواخر الروايات التي كتبها الروائي نجيب محفوظ، وترتيبها بين رواياته ثلاث وثلاثون. فتمّة زمن طويل بين روايته الأولى 'عبث الأقدار' التي كتبها عام (1939) وبين هذه الرواية التي كتبها عام (1985)، مما يعني أنّ الروائي وضع في هذه الرواية عصارة تجربته الروائية وخبرته في الكتابة، الأمر الذي يجعلها جديرة بالدراسة.

ويضاف إلى ذلك نظرة الروائي المضادة لنظرة السابقة في مقارنته بين الرئيس جمال عبد الناصر وأنور السادات؛ ففي حين صوّر الرئيس جمال عبد الناصر في روايته 'الكرنك' التي كتبها عام (1974) على أنّه "ديكتاتور يحكم بالإرهاب والسجن والمعتقلات، ويغامر في حرب اليمن، وينهزم أمام إسرائيل"¹، وصوّر الرئيس أنور السادات على أنّه بطل منتصر، يدعو للديمقراطية والسلام²، نجده في رواية 'يوم قُتل الزعيم' يقف موقفًا مضادًا من موقفه السابق، ويبدّل بين أدوار كلّ من الرئيسين، فيصوّر عبد الناصر على أنّه بطل، ويصوّر السادات على أنّه حاكم مستبدّ خائن للوطن. أيّ إنّ ثمة نضوجًا فكريًا دفع الروائي إلى تغيير نظرتة في رواية 'يوم قُتل الزعيم'.

وقد درس عدد من النقاد هذه الرواية في مقالات وكتب ركّزوا فيها على مضمون الرواية فحسب، وقابلوا بين الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عرضتها الرواية في أواخر ثمانينيات القرن الماضي وبين ما جرى من أحداث واقعية في مصر في تلك الفترة، ولم يولوا شخصيات هذه الرواية اهتمامًا كافيًا في دراساتهم لها، ومن هذه الدراسات: كتاب (الرؤى المتغيرة في روايات نجيب محفوظ) لعبد الرحمن أبو عوف، وكتاب (في ظلال السياسة، نجيب محفوظ الروائي بين المثالية والواقع) لمحمد الجوادى، وأطروحة دكتوراه بعنوان (تصوير الرواية للتغير الاجتماعي في المجتمع المصري) لمنى محمد المتوّلي، ودراسة (يوم قتل الزعيم ثورية نجيب محفوظ المنذدة بالاستبداد المتحوّر) لرضا عطية، ودراسة (الحاضر والتاريخ عند نجيب محفوظ) لإبراهيم فتحي، وغيرها.

ولهذا سعيث في هذا البحث إلى التركيز على دراسة الشخصيات في هذه الرواية، وعمدت أن أصبّ جلّ اهتمامي على البنية الفنية للشخصيات في الرواية، وأميّز بين الشخصيات الرئيسية والثانوية والهامشية ودور كلّ

1 أبو عوف، عبد الرحمن، الرؤى المتغيرة في روايات نجيب محفوظ، الطبعة الأولى، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة 1991، ص 90.

2 ينظر المرجع السابق، ص 90.

من هذه الشخصيات في الرواية، والوسائل التي استخدمها الروائي في بنائها، وعلاقة اسم كل شخصية في الرواية بصفاتها الاجتماعية والنفسية.

ودرس اللغة التي أجراها الروائي على ألسنتها، من خلال تتبع الحوار فيما بينها، ومدى مناسبة مستواها الاجتماعي والثقافي، وقدرته على التعبير عن هذا المستوى.

ويثبت البعد الاجتماعي لكل شخصية من شخصيات الرواية من خلال ذكر انتمائها الطبقي ومستواها الفكري والثقافي، كما يثبت البعد النفسي لها من خلال تتبع ما يؤرقها ويقص مضاجعها، وما تنطوي عليه نفسياتها من مشاعر قبول لبعضها وكراهية لبعضها الآخر، وذكرت الأسباب وراء ذلك كله. واقتصرت نظريتي إلى المستويين الاجتماعي والنفسي للشخصيات على ما يفني بالغرض الأساسي للبحث، وهو تكوين نظرة كافية وعميقة حول هذه الشخصيات.

1- ملخص الرواية

تقع رواية 'يوم قتل الزعيم'³ للروائي نجيب محفوظ⁴ في خمسة وتسعين صفحة من القطع المتوسط، وصدرت الطبعة الأولى للرواية عن دار الشروق في القاهرة سنة 1985، وترجمت الرواية إلى عدة لغات أجنبية منها: التركية والإنكليزية والفرنسية.

وانقسمت الرواية إلى اثنين وعشرين فصلاً، تناوب على سردها ثلاث شخصيات رئيسية، هي: (مُحْتَشِمِي زَايِد)، و(عُلُوَان مُحْتَشِمِي زَايِد)، و(زُئْدَةُ سُلَيْمَان مُبَارَك). وتمتاز الرواية بطابعها السياسي التاريخي، فهي ترصد الأحداث السياسية والتاريخية في مصر ما بين عام 1952 واتفاقية كامب ديفيد عام 1978، مروراً بحزيرة حزيران عام 1967 وحرب تشرين عام 1973، وتسلط الضوء على السنة الأخيرة من حكم الرئيس أنور السادات، وماسببه مشروع الانفتاح الاقتصادي الذي طرحه الرئيس السادات في فترة حكمه من ارتفاع كبير في الأسعار، فتراجعت القدرة الشرائية، وضاعت سبل المعيشة على الشعب المصري، وأصبح من الصعب الحصول على

³ محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، الطبعة الثالثة، دار الشروق الأولى، القاهرة 2008.

⁴ روائي عربي من مصر، ولد في القاهرة عام 1911، حصل على إجازة في الفلسفة عام 1936، له أعمال إبداعية متعددة في القصة والرواية، أُلّف في الرواية خمس وثلاثون رواية، منها: 'عبث الأقدار' و'رادوبيس' و'كفاح طيبة'، و'القاهرة الجديدة'، و'ثلاثية' 'بين القصرين، وقصر الشوق، والسكرية'، و'يوم قتل الزعيم'، وغيرها، حصل على جائزة نوبل للآداب عام 1988، توفي عام 2006؛ ينظر عبد العزيز، إبراهيم، أنا نجيب محفوظ، سيرة حياة كاملة، الطبعة الأولى، دار نفرو للنشر والتوزيع، القاهرة 2006، ص 31 وبعدها.

حاجات كانت في متناول أيدي الناس الفقراء زمن الرئيس السابق جمال عبد الناصر، ونتج عنه عزوف الشباب، ولا سيما صغار الموظفين في الحكومة، عن الزواج بسبب استحالة تأمين متطلباتهم التي يحتاجونها للزواج، من مهر وبيت وأثاث وإنفاق وغيرها.

تعرض الرواية قصة حب جمعت بين شاب يدعى (عُلْوَانُ مُحْتَشِيمِي زَايِد) وفتاة تدعى (رَنْدَةَ سُلَيْمَانَ مُبَارَكْ)، يقيمان في منزلين متجاورين في أحد أحياء القاهرة، ويعملان في شركة حكومية في قسم العلاقات العامة والترجمة. تمت خطبتهما، التي دامت أحد عشر عامًا، في سن مبكرة من حياتهما، ولكن زواجهما تعثر بسبب عدم قدرة الشاب على توفير ما يلزم للحياة الزوجية، ولا سيما تأمين المسكن ومتطلباته، مما اضطره تحت ضغط أهل الفتاة إلى تركها رغم حبه الشديد لها، وكانت حجة أهلها في ذلك خوفهم عليها من العنوسة، لتتزوج من (أنور علام) المدير الإداري للشركة التي يعملان فيها، الذي يزيد عمره على عُمُرِها بعشرين عامًا، ولكنه في المقابل يملك البيت والسيارة والمال اللازم للزواج، بيد أنها سرعان ما طلبت الطلاق خلال الشهر الأول من زواجهما بعد اكتشافها لحقيقة نية الزوج الخبيثة من هذا الزواج المبني على المصلحة الشخصية، الذي أراد منه الارتقاء في السلم الاجتماعي، والانتقال من العمل في القطاع العام إلى العمل في القطاع الخاص مع الأغنياء، ذلك على حساب جمال (رندة) وعرضها وشرفها.

كما حاول (أنور علام) التقريب بين أخته الغنية (جولستان) و(علوان) رغم الفارق الكبير في السن بينهما، لكن علوان رفض بيع نفسه. وانتهت الرواية بموت (أنور علام) بعد ضربة على القلب تلقاها من (علوان) انتقامًا لتصرفاته مع حبيبته، وتزامن موته مع اغتيال الرئيس أنور السادات في عيد النصر أثناء عرض عسكري انتقامًا منه على توقيع اتفاقية كامب ديفيد للسلام مع إسرائيل.

2- الشخصيات

يمكن تصنيف الشخصيات بناء على الدور الذي تقوم به في السرد الروائي إلى: (شخصية رئيسية) "تتحرك منذ بداية الأحداث لتحقيق هدف معين، وقد تنجح أو تفشل⁵ في تحقيق هذا الهدف، أو (شخصية ثانوية) مكثفة بوظيفة مرحلية"⁶، أو (شخصية هامشية) مكتملة تكون ذات دور صغير جدًا تقتضيه طبيعة تطوير الأحداث، لتملأ الفراغات، وتقوم بدور الرابط الفني بين عناصر الرواية المنفصلة.

⁵ كذا في كتاب بنية الشكل الروائي للناقد حسن بحراوي، والقصد: تنجح في بلوغ الهدف الذي وضعه الروائي لهذه الشخصية، أو تفشل في بلوغه. أي هل أدت الشخصية وظيفتها بشكل جيد في الرواية أم لم تستطع القيام بهذه الوظيفة.

⁶ بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص215.

وبساطة دور الشخصيات في الرواية لا يقلل من أهميتها، فالروائي الجيد "هو الذي يجعل عنايته بالشخصية العابرة ماثلة لعنايته بالشخصية الأساسية، بحيث تؤدي الشخصية العابرة وظيفة لا تستقيم الرواية من غيرها"⁷.

وتضمّنت رواية "يوم قتل الزعيم" مجموعة من الشخصيات الرئيسية والثانوية والهامشية، أقام بينها الروائي نجيب محفوظ شبكة علاقات، وأجرى على ألسنتها حوارات واعترافات وأوصافاً، وصاغ بوساطتها نسيج هذا العمل الروائي. وفيما يأتي سنتوقف عند كل نوع من هذه الأنواع على حدة.

أ- الشخصيات الرئيسية

قدّمت الرواية ثلاث شخصيات رئيسية فاعلة بنسب متفاوتة في الحدث الروائي، وهي: الجد (محتشمي زايد) الذي يمثّل جيل الأصالة بما يحمله من قيم إنسانية تأبى الانقياد وراء المفاصد الاجتماعية التي نتجت عن حاكم فاسد متسلّط، وحفيده (علوان محتشمي زايد) و(زندة سليمان مبارك) حبيبة علوان اللذان يمثّلان جيل الشباب وأداة التغيير الاجتماعي في الرواية.

وتّمّ تقديم هذه الشخصيات من خلال أقوال الراوي، ومن خلال أفعالها، وجرى رسمها من الداخل والخارج بتقديم صفاتها المادية والنفسية.

تظهر شخصية (مُحتشمي زايد) - التي تستأثر بالمساحة الأكبر من حركة السرد - أولاً على مسرح الأحداث عن طريق السرد الذاتي الذي تتناوب على تقديمه الشخصيات الرئيسية الثلاثة على التوالي: (محتشمي زايد)، و(علوان)، و(زندة). ويعلن الراوي (محتشمي زايد) بدء السرد بعبارة: "نوم قليل وفترة انتظار ثملة بالدفء تحت الغطاء الثقيل"⁸، معبراً بالحوار الداخلي عن الحالة النفسية لهذه الشخصية في أحد صباحات فصل الشتاء البارد في القاهرة، ثم تتوالى حركة السرد لتتكشّف هذه الشخصية للقارئ شيئاً فشيئاً.

و(محتشمي زايد) رجل عجوز مسلم في الثمانين من عمره، كُفّ بصره في أواخر حياته، لكنه في صحة جيدة، ودود وعطوف ومحبوب، يعيش مع ابنه (فواز) وزوجة ابنه (هناء)، وحفيده (علوان) في منزل قديم في أحد أحياء القاهرة، اعتاد أن يستيقظ مبكراً قبل أذان الفجر، وأن ينطق بأذكار الصباح "اللهم إني أنام بأمرك وأصحو بأمرك وإنك مالك كل شيء"⁹، كما اعتاد أن يوقظ أفراد عائلته لصلاة الصبح بعد أن يسمع أذان الفجر، وبعد الصلاة يستمع إلى قرآن الصباح في المذيع حتى وقت الفطور، وبعد أن يتناول طعام الفطور مع

7 الفصل، سمر روجي، بناء الرواية العربية السورية، الطبعة الأولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1995، ص 110.

8 محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، ص 5.

9 المصدر السابق، ص 5.

العائلة يذهب الكل إلى عمله ويبقى هو في البيت وحيداً، ويمضي وحدته بين العبادة والتلاوة والاستماع إلى الأغاني والأفلام.

مرّ (محتشمي زايد) بمراحل مختلفة إلى حدّ التناقض، من إيمان موروث في بداية حياته، إلى " شكّ، الحاد، عقلانية.. ثم إيمان"¹⁰. وهو غير نادم على ما مرّ به في مراحل حياته، فقد منح كل مرحلة نورها. وهو يتوق إلى الكرامات، ولكنه يقف "عند حافة التصوّف متمسكاً بالعبادة قائماً بها في أحضان دنيا الله"¹¹، ويدعو الله دائماً بحسن الختام.

كان من رجال التربية القدامى وشباب الحركة الوطنية، عمل فيما مضى مدرّساً في المدارس الحكومية، لكنه فُصل عن عمله في الثلاثينيات من عمره بتهمة تحريض الطلبة على الإضراب، وعمل بعدها بمدرسة إعدادية أهلية بمرتب حقير، وأمسك حسابات بقال من أصدقائه، يقول:

" في الثلاثينيات فصلت من عملي بتهمة تحريض الطلبة على الإضراب، كنت صاحب أسرة وأبناء ومن كبار الفقراء، اشتغلت بمدرسة الإعدادية الأهلية بمرتب حقير، وأمسكت حسابات بقال من أصدقائي، ومكثنا عامًا كاملاً لا نطبخ إلا العلس"¹².

ويقصر عمله في البيت على مراقبة الخادمة (أمّ عليّ) حين تأتي لتنظيف البيت، وهو عمل كُلف به خوفاً من أن تمتدّ يداها إلى شيء في البيت، بالإضافة إلى تقديم توجيهاته ونصائحه إلى أفراد عائلته، ولا سيما إلى حفيده (علوان) الذي يقيم معه في غرفة واحدة.

والشخصية الرئيسية الثانية (علوان) حفيد (محتشمي زايد)، شاب وسيم في السادسة والعشرين من عمره، يعمل في شركة حكومية، وهو حريص على استقامته في عمله، ويحب رندة جارتة التي أقدم على خطوبتها منذ أحد عشر عاماً، ولكنه لم يتزوج بها بسبب عدم قدرته على توفير الشقة والمهر اللازمين للزواج. يبدو منهزماً وخائفاً وحائرًا بلا مرفأ، ويشعر أنه تطارده التساؤلات، يصارع ألمه وجراحه بسبب فقره الذي يحول دائماً بينه وبين زواجه. اضطر إلى التخلي عن حبيبته (رندة) بعد ضغط أهلها وخوفهم عليها من العنوسة. وهو مستاء

10 المصدر السابق، ص 22

11 المصدر السابق، ص 32.

12 المصدر السابق، ص 47.

من الوضع السياسي وما آل إليه من اعتقال وسجن من يعارضون الحاكم، بالإضافة إلى الأوضاع الاقتصادية المتردية، لهذا يحلو له أن يسمي الزمن الذي يعيشه بـ "زمن النار والوحوش"¹³.

وهو طالما شعر باليتم بسبب فقدته أبويه اللذين "فقدنا نفسيهما في عمل يتواصل من الصباح حتى المساء، موزعين بين الحكومة والقطاع الخاص في سبيل اللقمة والضرورة"¹⁴.

وعلى الرغم من فقره، وزواج حبيبته من رجل آخر نتيجة هذا الفقر، فإنه رفض بيع نفسه للمرأة الغنية (جولستان) التي حاولت أن تغريه ليتزوج بها.

وحين وصله خبر طلاق (رندة) التي كانت خطيبته دُهلَ لسماع الخبر، فهي ما زالت في شهر العسل، ووقع (علوان) صريعاً بين حزنه على طلاقها وفرحه لتحررها وإمكانية العودة إليها، ونتيجة غضبه من قدرة زوجها (أنور غلام) أقدم على ضربه على صدره ضربة أودت بحياة (أنور)، ويسجن (علوان).

أما الشخصية الرئيسية الثالثة فهي (رندة) التي تنتمي لأسرة فقيرة، وهي موظفة مثقفة جميلة نخيلة ذات عينين سوداوين وعقل راجح وخلق كريم، تقارب في عمرها عمر حبيبها (علوان)، تلقت تربية دينية لا بأس بها من أمها، وهي تبدو حذرة مما يضرب بها، فهي تحذر الإفراط في الطعام خوفاً من السممة التي تتصف بها أمها، كما تحذر العصبية التي أودت بزواج أختها إلى الطلاق. استطاعت (رندة) أن تصطاد قلب جارها (علوان) بما تمتاز به من صفات أنثوية وخلقية، وهي تحبه وتراعيه وتعامله كأنما هي أم "وكأنما هو ابن مدلل متمرد"¹⁵، ولكن الظروف الاقتصادية وضغط الأهل أرغماه على التخلي عنها، لترغمها الظروف الاجتماعية على الزواج من المدير الإداري للشركة التي تعمل بها (أنور)، ولكنها سرعان ما أعلنت انفصالها عنه بعد اكتشافها بأنه أرادها سلمًا للوصول إلى أهدافه، لا هدفاً لتكوين أسرة.

وحين أقدم (علوان) على قتل طليقها (أنور) ذهبت بشجاعة "إلى المحكمة لتدافع عن الشاب بجيائها وكرامتها"¹⁶.

13 المصدر السابق، ص 10.

14 المصدر السابق، ص 11.

15 المصدر السابق، ص 16.

16 المصدر السابق، ص 92.

ب- الشخصيات الثانوية

تضمّنت الرواية ستّ شخصيات ثانوية، هي: (فَوَاز) والد (علوان)، وهو موظف فقير في الخمسين من عمره، يبدو أكبر من عمره، يعمل من الصباح إلى المساء لتأمين متطلبات الحياة. وزوجته (هَنَاء) والدة (علوان)، موظفة كزوجها، تعمل من الصباح إلى المساء أيضًا، وأكثر ما يشغلها تدبير أمور بيتها المادية، والتخفيف من المصاريف ما أمكن.

و(سُلَيْمَان مَبَارَك) والد (رندة)، موظف متقاعد، يبدو عليه المرض والشيخوخة رغم أنه يصغر (محتشمي) "ب عشر سنوات"¹⁷، ويتصف بالإحاد والسخرية وسوء الظن بالآخرين. وزوجته (زَيْنَب) والدة (رندة)، موظفة بمرتب قليل، أكثر ما يشغلها خوفها من سقوط ابنتها في شرك العنوسة بعد عجز خطيبها (علوان) عن تأمين متطلبات الزواج، لهذا وجدت نفسها مضطرة للتدخل في إبعاده عنها، وطلبت من جده (محتشمي زايد) أن يساعدها في ذلك.

و(أَنُور عَلَام) مدير الإدارة في الشركة التي يعمل فيها كل من (علوان) و(رندة)، رجل نحيل طويل غامق البشرة، في الخمسين من عمره، انتهازي وضعيع، سرعان ما أقدم على الزواج ب(رندة) بعد فسخ خطوبتها من (علوان)، طامعًا في جمالها ولياقتها لتكون مطبّته في الصعود إلى طبقات المجتمع العليا، ولو كان هذا على حساب شرفه وكرامته. وشقيقته (جُولِسْتَان)، أرملة غنيّة في الخمسين من عمرها، مات زوجها الذي يكبرها بثلاثين عامًا وترك لها ثروة كبيرة، ما زالت تحتفظ بالكثير من الجمال والإثارة والفتنة، حاولت إغراء (علوان) بالزواج منها بيد أنّه رفض.

ج- الشخصيات الهامشية

(أُمُّ عَلِيّ): امرأة نشيطة تعمل في تنظيف البيوت، وتستطيع بهذا العمل أن تحصل على دخل شهري يفوق دخل ثلاثة موظفين في الحكومة. و(فَاطِمَة): زوجة (محتشمي زايد)، امرأة متوفية، كان زوجها قد زار قبرها آخر مرة منذ خمس سنوات. و(جَدُّ مَحْتَشَمِي زَايِد): أزهري كان يدرس النحو في الأزهر، ويتكلم اللغة الفصحى مع الناس كلهم، حتى مع زوجته الأمية. و(زُمرُودَة): إحدى الغواني في زمن شباب (محتشمي زايد). و(صَاحِب العِمَارَة): الذي يملك العمارة التي يقيم فيها (محتشمي زايد) وأسرته. و(سَنَاء): شقيقة (رندة)، امرأة مطلقة "تدرس السكرتارية في معهد خاص لتجد لها عملاً فلا تكون عالة على أحد"¹⁸. و(إِبْرَاهِيم بَك): رجل كهل وأرمل وله أولاد، صاحب مصنع معادن، تقدّم لخطبة رندة لكنها رفضته. و(أَبُو عَبَّاس المُرْسِي): ولي من أولياء الله، ذو قدرات خارقة على مساعدة الفقراء، يحلم (محتشمي زايد) أن يصل إلى مرتبته

¹⁷ المصدر السابق، ص15.

¹⁸ المصدر السابق، ص16.

في الولاية. و(أبو ذر): ولي من أولياء الله. بالإضافة إلى (ابن صديق محتشمي) و(الدكتورة علياء سميح) و(محمود المخروفي) و(الرئيس).

3- أساليب بناء الشخصيات

اتكأ نجيب محفوظ في سرد أحداث روايته على تقنية "تيار الوعي"، وهو مصطلح عُرف عن طريق الفيلسوف الأمريكي (وليم جيمس)، وهو نوع من القصص يركّز أساساً على "ارتداد مستويات ما قبل الكلام من الوعي، بهدف الكشف عن الكيان النفسي للشخصيات"¹⁹، ويعتمد تيار الوعي على سبر أغوار الشخصيات بطريقة غير منظمة، ومتشابكة، ومقطعة، على خلاف ما هو معروف في تقنية المنولوج التي تتسم بسرد الأحداث بطريقة منتظمة. وتضمّن سرد الرواية للحوار بنوعيه الخارجي والداخلي المسترجعين من خلال تيار الوعي، وتمّ من خلال هذين النوعين من الحوار بناء الشخصيات في الرواية.

ويُعَدّ الحوار الخارجي، الذي تتبادل شخصيات الرواية من خلاله الكلام فيما بينها، الأقدم والأكثر شيوعاً في الرواية العربية، ويكثر في الرواية ذات الأصوات المتعددة، وتتجلّى وظيفته في الكشف عن الملامح الفكرية للشخصيات، وتحديد مواقفها من أحداث الرواية، ومن القضايا الاجتماعية والسياسية التي تطرحها أحداث الرواية، لذا يجب أن يكون الحوار معبراً عن المستوى الفكري، والموقع الاجتماعي للشخصيات المتحاورة. أمّا الحوار الداخلي، الذي يجري داخل الشخصية، فيستخدم " للكشف عن جوهر الشخصية وحقيقتها، وما يعتلج في داخلها من أفكار ومشاعر"²⁰، ممّا يسمح للقارئ بالدخول إلى باطن الشخصية.

وعمد محفوظ إلى إسباغ الصفات المادية والنفسية لشخصياته إما بإخبار الشخصية عن ذاتها، أو بإخبارها عن غيرها، أو بطريقة الحوار الخارجي، ولكن اعتماده النوع الثاني فاق النوعين الآخرين. وغالباً ما اقتصر الوصف على النفسي دون المادي، وحين عمد الروائي إلى الوصف المادي فغالباً ما جعله متداخلاً مع الوصف النفسي، وقلّما جاء وصفاً مادياً خالصاً.

فقد اقتصر إخبار الشخصيات عن نفسها فيما يخص الصفات الجسدية على مقطعين قصيرين على لسان (محتشمي زايد):

¹⁹ هفري، هيوبرت، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة: محمود الربيعي، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة 1975،

²⁰ عبد السلام، فاتح، الحوار القصصي، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1999، ص 109.

"طاعن في السن متين الصحة بفضل الله" ²¹.

"أحبك الروب ²² حول جسدي النحيل وأسوي الطاقة فوق رأسي الأصلع، أربت على شاربي" ²³.

واقصر إخبار الشخصيات عن غيرها فيما يخص الصفات الجسدية على مقطع وحيد، وصف فيه (محتشمي زايد) ابنه (فواز) وزوجة ابنه (هناء):

" ما زال فواز مائلاً للبدانة، وهو يستعين بالخبز، ومثله هناء، ولكنها تسرع نحو الكبر قبل الأوان. ابن خمسين ييلو اليوم كأنه ابن ستين" ²⁴.

وجاء الوصف المادي والنفسي متداخلاً في غير موضع في الرواية، ومنه ما جاء في الحوار الداخلي ل(علوان) في وصف حبيبته (رندة):

" إني عبد العقل الراجح والخالق الكريم والعينين السوداوين المظللتين بمحاجبين مقرونين ²⁵. منذ الصغر منذ الصبا منذ الشباب ... " ²⁶.

وما ذكرته (رندة) في حوار داخلي وصفت فيه أبيها:

" أبي نائم فوق مقعده. ألتهم حبيبه فيختلج جفناه. يتسهم بحنان. هزلت وضعفت لعنة الله على الروماتيزم ²⁷. محتشمي بك جد حبيبي أقوى عشر مرات رغم أنه يكبره بعشر سنوات ... " ²⁸.

²¹ محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، ص5.

²² الروب (Robe): كلمة إنكليزية، تعني: رداء.

²³ المصدر السابق، ص20.

²⁴ المصدر السابق، ص6.

²⁵ قَرَنَ فلانٌ قَرْنًا: التقى طرفا حاجبيه، فهو أقرن، وهي قرناء الحاجبين؛ ينظر توفيق موسى، خليل، معجم الإرشاد الأصغر، بلا طبعة، سوريا، حمص، 2002، ص448.

²⁶ محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، ص10.

²⁷ الروماتيزم: مرض يتميز بالتهاب العضلات والمفاصل، ويصعبه ألم وقساوة وتحدّد في حركة المفاصل؛ توفيق موسى، خليل، معجم الإرشاد الأصغر، ص232.

²⁸ محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، ص15.

ولجأ محفوظ إلى الحوار الخارجي للمزاوجة بين الصفات المادية والنفسية، ومنه الحوار بين (محتشمي زايد) و(سليمان)، الذي يومئ إلى بعض الصفات النفسية لكليهما:

" في زيارة لسليمان مبارك أبي رندة قال لي:

- أغبطك على صحتك يا محتشمي.

فقلت بثقة:

- الوراثة والإيمان يا عم سليمان.

فتساءل وهو ينظر نحوي بخبث:

- كيف أصدق أن مثلك يؤمن بالخزعبلات؟

- الله يهدي من يشاء.

- كأنك في ماضٍ ما، ما كنت ملحدًا.

فقلت باسمًا:

- إيمان موروث، شك، إلحاد، عقلانية، لا أدريه، ثم إيمان!

فتساءل ساخرًا:

- بوفيه مفتوح؟!

- هي الحياة الكاملة²⁹.

تبدو من الحوار السابق المراحل التي مرّ بها (محتشمي زايد) إلى أن وصل إلى مرحلة الإيمان تدريجيًا، وهذا يعني أنّ وصوله إلى هذه المرحلة كان عن قناعة تامّة. كما يبدو أنّه راضٍ عن كلّ تلك المراحل التي عاشها في حياته، والتجارب التي مرّ بها، وهو ما أشعره أنّه عاش الحياة الكاملة.

أما المقاطع التي اقتضرت على الصفات النفسية للشخصيات في الرواية فهي كثيرة، ومنها الحوارات الداخلية الآتية ل(محتشمي زايد):

²⁹ المصدر السابق، ص 22.

"شارفت الثمانين وما وسعني أن أعرض عن الدنيا ... أحبها ولكن حب التقي العابد فلم تضنّ عليّ بالولاية؟
يهمني القرآن والحديث كما يهمني الانفتاح وكما تهمني لقمة المدمس بالزيت الحار والكمون والليمون... لم يبق
لي من أصدقاء العمر إلا واحد فرقت بيننا الشيخوخة. وحدة النفس والمكان والزمان. وكفّت العينان عن
القراءة منذ عام. نومي قليل جداً لا أخاف من الموت. أرحب به حلماً يجيء ولكن ليس قبل ذلك. عندما
افتتح الملك فؤاد المدرسة انتدبت لإلقاء كلمة المدرسين"³⁰.

"لا. ولا أندم على مراحل الحياة التي مررت بها فقد منحت كل مرحلة نورها"³¹.

"بعد اختفاء علوان أغرق في وحدة مطلقة. حزني عميق وحزن أبويه لا قرار له..."³².

"أمضي وحدتي مستمعاً للقرآن والأغاني والأخبار في رحاب الراديو أو التلفزيون"³³.

"وعندما تنحني لتعيد بسط الكليم أقرصها بحنان، مجرد تصور، فإنني مسيطر على زمامي تماماً وهي مطمئنة
من ناحيتي تماماً"³⁴.

تبيّن المقبوسات السابقة كيف يقضي (محتشمي زايد) أيام حياته في هذه السنّ المتقدّمة التي بلغها، كما
تبيّن عدم خوفه من الموت في هذه السنّ، وجلّ ما يشغله، بعد وصوله إلى درجة عالية من الإيمان، بلوغ درجة
الولاية الخاصة بالرجال الصالحين. وعلى الرغم من وصوله إلى هذه الدرجة الإيمانية فما زال في نفسه توق للمرأة
وحين إليها. وهو أمر قصده الروائي ليمنح شخصيّة (محتشمي) بعداً واقعياً؛ فهو إنسان له ميول ورغبات
وأهواء.

ومنها ما جاء في الحوار الداخلي ل(علوان):

"ما سرّ حرصي على الاستقامة؟ ما أطمح في هذه الساعة إلى أكثر مما يؤهلني للزواج من زنده"³⁵.

30 المصدر السابق، ص8.

31 المصدر السابق، ص32.

32 المصدر السابق، ص92.

33 المصدر السابق، ص8.

34 المصدر السابق، ص21.

35 المصدر السابق، ص13.

"صباح جديد . قديم . جديد قديم . جديد قديم ... دوخيني يا ليمونة. إن لم يوجد قديم حسن فليوجد جديد سيئ ... آه يا قدمي! آه يا حذائي! تحملا واصبرا هذا زمن التحمل والصبر. في زمن النار والوحوش لا نسمة ترطب الفؤاد إلا أنت يا حبيتي. للأشجار الباسقة فضل وللنيل فضل أيضًا لا ينكر"³⁶.

"وتلاقيت مع جولستان في نظرات مستترقة باحت بمودة لا خفاء فيها. دافئة وعميقة ومراوغة. إنها غير مقصرة في إبداء مفاتنها ورزانتها معًا. كأنما تقول لي إني امرأة فاضلة ولكن لا حيلة لي مع مفاتي. هل يعجبك هذا الطراز من النضج الأثوي المتخطي للشباب؟ المسألة بالنسبة إلي مسألة جوع أولًا وأخيرًا..."³⁷.

تظهر المقبوسات مدى نزاهة (علوان) ورفضه اتباع أساليب ملتوية في تحصيل المال على الرغم من حاجته الماسة إليه لتأمين متطلبات زواجه من حبيبته، ويبدو أنه مقهور والنار تملأ قلبه غيظًا بسبب الفساد الاجتماعي المحيط به، كما يبدو من المقبوس الثالث أنّ الفقر دفعه إلى التفكير بامرأة غنيّة رغم فارق السنّ بينهما.

وكذلك ما جاء في الحوار الداخلي لـ(رندة):

"انضباطي خلقة مركبة في أعماقي منذ الصغر. حوارِي مع رغباتي الجارحة دائمًا ينتصر. لم تؤثر في تجارب شاهدتها عن كتب. حافظت على تصوري الوقور لمعنى الحرية. لم أتزعزع للتهم الساخرة المألوفة بالانغلاق والرجعية. ولم أبرأ من الحزن"³⁸.

أي إنّ (رندة) فتاة منضبطة عاقلة، وللحرية حدود من وجهة نظرها، لهذا كثيرًا ما تُتهم بأنها فتاة منغلقة. هذه الصفات جعلت منها حبيبة مخلصه لحبيبها، صابرة على فقره، مستعدة لانتظاره طوال عمرها.

ومن الحوار الخارجي الاسترجاع الآتي:

"وأذكر سخریات سليمان مبارك والد رندة في زمن مضى:

- ترى هل نسي الدرويش عهد فسقه ومجونته؟

فقلت له باسمًا:

³⁶ المصدر السابق، ص10.

³⁷ المصدر السابق، ص51.

³⁸ المصدر السابق، ص31.

- حلّ الحب محل الخوف فيما بيني وبين ذي الجلال.
- تنافس إبليس بالطول والعرض ثم تطمح إلى الغفران.
- حتى عهد المجنون أعتبره من أطيب ذكريات الحياة.
- فصاح الرجل ساخراً:
- اشهدوا يا هوه! .. واعجبوا لهذا الدرويش المودرن.
- يا مخرف، لقد بلغت في الطريق درجة من الوعي أجد فيها عند أغنية " حبابي كثير يحبوني لكن أنت اللي شاغلني". رويًا من الصوفية³⁹
- وما دار بين (محتشمي زايد) و(علوان):
- " تابعني بنصف وعي ثم قال بامتعاض:
- بت أكره نفسي.
- فقلت برجاء:
- لعله إنذار بميلاد جديد.
- فقال ساخراً
- أو موت جديد.
- فقلت بحماسة:
- ليكن حديثنا عن الحياة لا الموت⁴⁰.

يؤكد الحواران السابقان مدى الإيمان والخبرة التي بلغهما (محتشمي زايد)، ويبرزه الحوار الثاني بأنه مرّ فاضل ومعلّم حكيم، يملك قلبًا مملوءًا بالعطف والحنان تجاه حفيده (علوان)، يرى الخير في كل أمور الحياة، ويحاول جاهدًا أن يشاركه حفيده في نظرتة هذه إلى الحياة، لعله يأخذ به إلى قليل من مشاعر فرح وسرور فقدهما حفيده منذ سنوات.

39 المصدر السابق، ص46.

40 المصدر السابق، ص47.

ويبدو للقارئ من الحوارات السابقة عامة أن لغتها سهلة واضحة بعيدة عن التعقيد اللفظي والمعنوي، قريبة من اللهجة المحكية في مصر، وقد تخلّلتها بعض كلمات هذه اللهجة، مثل: (بوفيه⁴¹، راديو⁴²، تلفزيون⁴³، كليم⁴⁴، ياهوه⁴⁵، مودرن⁴⁶، كثير⁴⁷، اللي⁴⁸)، وهي لغة مناسبة لوعي الشخصيات، ومكانتها الاجتماعية، ومستواها العلمي والثقافي.

4- العلامة اللغوية للشخصيات

ينظر التحليل البنائي المعاصر إلى الشخصية الروائية على أنها دليل له وجهان أحدهما دال والآخر مدلول، "وتكون الشخصية بمثابة دال من حيث أنها تتخذ عدة أسماء أو أوصاف تلخص هويتها. أما الشخصية كمدلول، فهي مجموع ما يقال عنها بواسطة جمل متفرقة في النص، أو بواسطة تصريحاتها، وأقوالها، وسلوكها"⁴⁹.

فالاسم الشخصي بناء على المقولة السابقة يُعد دالاً يلخص الشخصية الروائية، ويميزها من غيرها من الشخصيات الروائية الأخرى في الرواية نفسها، ولهذا يمكن القول إنه من الضروري تسمية كل شخصية روائية باسم يميزها من غيرها لئلا تختلط على القارئ. وقد درجت عادة تسمية الشخصية الروائية "في الرواية التقليدية الأجنبية والعربية طوال تاريخها"⁵⁰. وهذا ما جعل معظم المحللين البنيويين للخطاب الروائي يصرون "على أهمية

41 بوفيه (Buffet): كلمة إنكليزية تعني: مقصف.

42 راديو (Radio): كلمة إنكليزية تعني: مذياع.

43 تلفزيون (Television): كلمة إنكليزية تعني: تلفاز.

44 كليم: سجادة

45 ياهوه: يا ناس.

46 مودرن (Modern): كلمة إنكليزية تعني جديد.

47 كثير: كثير. بإبدال الثاء تاء.

48 اللي: الذي.

49 لحمداني، حميد، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1991، ص51.

50 الفيصل، سمر روجي، بناء الرواية العربية السورية، ص113.

إرفاق الشخصية باسم يميزها ويعطيها بعدها الدلالي الخاص. وتعليل ذلك عندهم أن الشخصيات لا بد وأن تحمل اسمًا، وأن هذا الأخير هو ميزتها الأولى، لأن الاسم يعين الشخصية ويجعلها معروفة وفردية⁵¹.

ويسعى الروائيون وهم يضعون الأسماء لشخصياتهم إلى أن تكون متناسبة ومنسجمة بحيث تحقق للنص مقروئته وللشخصية انسجامها، وغالبًا ما يلجؤون في ذلك إلى "مستويين تعبيريين دائمًا: مستوى اعتباطي⁵²، يخلو الاسم معه من أي دلالة، وآخر رمزي، يبدو الاسم معه موحياً، وازخراً بالدلالات المميزة لهذه الشخصية: المادية والمعنوية"⁵³.

والروائي حرّ في الاختيار، فليس ثمة "قانون يحدد للروائي موضوع تسمية شخصياته، فقد يكتفي باسم الشخصية، وربما قرن الاسم بالنسبة، وأضاف إليهما لقبًا وكنية، وإن الروائي حرّ في ذلك كله"⁵⁴.

وبالنظر إلى الأسماء التي اختارها محفوظ في روايته هذه يجد الباحث أن بعضها جاء منسجمًا مع صفاتها؛ فاسم (محتشمي زايد) يتناسب مع صفات هذه الشخصية في الرواية، فمُحْتَشِمٌ: اسم فاعل من اِحْتَشَمَ. اِحْتَشَمَ: سلك في حياته مسلكًا محمودًا، ورَجُلٌ مُحْتَشِمٌ: مُسْتَحْيٍ⁵⁵. وقد اتصف (محتشمي زايد) بهذه الصفة طوال هذه الرواية.

و(علوان): من العلو والكبرياء⁵⁶، ولهذه الشخصية هذه الميزة، ففيه الأنفة والكبرياء فهو مستقيم في عمله وحياته، وينظر نظرة دونية إلى الآخرين ويؤمن بأنه خير منهم، وهو لم يرض أن يبيع نفسه لـ(جولستان)، كما أنه انتقم شرّ انتقام من (أنور علام) حين أساء إلى حبيبته (زندة).

51 مجراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، ص 247-248.

52 اعتبط: نال من غير استحقاق. ينظر الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت 2003، ص 624. والقصد من اعتباطي هنا أن يختار الروائي اسمًا لإحدى شخصيات الرواية لا علاقة لمعناه المعجمي، أو جرس أصوات حروفه، بصفات هذه الشخصية في الرواية.

53 الصالح، نضال، النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001، ص 177.

54 الفيصل، سمر روجي، بناء الرواية العربية السورية، ص 114.

55 الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، الطبعة الثانية، دار التراث العربي، لبنان، بيروت 2003، ص 1010.

56 المصدر السابق، 1207.

و(رندة) لغة: واحدة من (رند)، وهو شَجَرٌ طَيِّب الرائحة من الفصيلة الغاريَّة⁵⁷. و(رندة) في الرواية فتاة جميلة ذات سمعة طيبة. و(زينب) لغة: شجر حسن المنظر طيب الرائحة، وهي كذلك في الرواية. و(جولستان) لفظها الرقيق يتناسب مع جمالها ورفقتها وغناها، و(زمردة) المغنية يتناسب اسمها مع شخصيتها في الرواية، وزمرد لغة: حجرٌ كريمٌ أخضر اللون، شديدُ الخضرة، شفاف، واحدته: زمُرْدَة. وقد كانت رمزاً لعهد الشباب الذي مرَّ به (محتشمي زايد).

ويمتاز اسم (أنور علام) بأنه يتناسب مع اسم (أنور) وهو رئيس مصر الذي تم اغتياله، والحقيقة أن الروائي أسبغ على شخصية (أنور علام) صفات فيها الكثير من صفات الرئيس (أنور السادات) فهو لطيف المعاملة جميل الاستقبال محب للدعاية، نحيل طويل غامق البشرة مستدير العينين ذو نظرة نافذة، وهذه الصفات تطابق صفات الرئيس، حتى إن الروائي جعل مقتل كليهما في يوم واحد، وهذا تأكيد على مقصودية اختيار هذا الاسم.

واسم (فاطمة) له دلالة دينية تتناسب وزوجها الأزهرى، و(أم علي) اسم يتناسب مع ما تتصف به صاحبه في الرواية من قوّة ونشاط. و(علياء) لغة من الرفعة والشرف⁵⁸، وهو ما امتازت به علياء سميح في الرواية. ولقب (بك) الذي ألحق باسم (إبراهيم بك) يدلّ دلالة واضحة على الغنى الذي تمتاز به هذه الشخصية في الرواية.

وبعضها يشير إلى عكس ما تتصف به، ف(فواز) لغة: من الفوز بالجائزة والظفر بها⁵⁹، ولكن (فواز) في الرواية لم يفز إلا بالفقر والشقاء والتعب وكثرة العمل. و(هناء) لغة: من الراحة والرغد والسرور⁶⁰، بيد أنها في الرواية بعيدة عن الراحة والرغد والسرور، وليس لها من الهناء إلا الاسم. و(سليمان) كذلك لم يسلم من المرض والشيوخة.

والحقيقة أن كل اسم من أسماء شخصيات هذه الرواية اختير بعناية ودقة بعيدة عن الاعتباط. ونستطيع القول: إن محفوظ أقام علاقة بين كل من أسماء شخصياته وبين معناه المعجمي أو الديني أو تركيبه الصوتي في هذه الرواية.

57 المصدر السابق، ص 271.

58 المصدر السابق، ص 1207.

59 المصدر السابق، ص 482.

60 المصدر السابق، ص 66.

5- الأبعاد الاجتماعية والنفسية للشخصيات

لا يمكننا الحديث عن أبعاد اجتماعية ونفسية للشخصيات بمعزل تامّ عمّا يتّصل بها من ظروف سياسية واقتصادية محيطة، تؤثر بشكل أو بآخر في تلك الأبعاد، ولهذا سنحاول التركيز على البعدين الاجتماعيين والنفسيين للشخصيات ما استطعنا دون إغفال للأثر السياسي والاقتصادي فيهما.

تعرض الرواية للقارئ ثلاثة أجيال من أجيال مصر زمن السبعينيات من القرن الماضي، تمثل كلّها طبقة صغار الموظفين في مصر، وتكشف عن أبعادها الاجتماعية والنفسية نتيجة الأثرين السياسي والاقتصادي خلال فترة حكم الرئيس (أنور السادات)، ومقارنة هذه الفترة من تاريخ مصر بفترة سبقتها، هي فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر، وتهدف الرواية إلى إظهار الآثار السلبية زمن حكم السادات على شعب مصر، مقابل الآثار الإيجابية زمن حكم جمال عبد الناصر.

الجيل الأول جيل الأجداد الذي يمثّله (محتشمي زايد)، وهو جيل يمثّل الطبقات المتوسطة في المجتمع المصري، ويمثّل التاريخ والوعي والتجربة، مرّ (محتشمي) بثلاث مراحل حياتية مختلفة: المرحلة الأولى مرحلة الكفاح الوطني ضدّ الغزو الخارجي الإنكليزي لمصر إلى حين خروجه منها، والمرحلة الثانية، فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر، وعاش خلالها حياة كريمة هائلة، والمرحلة الثالثة فترة حكم الرئيس أنور السادات، ولم يتأثر خلالها كثيراً بما أصدره الرئيس من قرارات سلبية آذت المصريين، وسببت غلاء فاحشاً في الأسعار، بسبب العمر المتقدّم الذي وصل إليه والخبرة الطويلة التي امتلكتها في الحياة.

و(محتشمي زايد) ذو مكانة اجتماعية مهمّة في المجتمع، نتجت عن دوره الكبير الذي قام به في مشاركة أبناء جيله في الكفاح ضدّ الغزو الخارجي، ودوره في تعليم الجيل الثاني الذي كسب ودّه واحترامه، وهو ما جعله يلجأ إلى بعض أفراد هذا الجيل؛ من ضباط في الجيش وكبار موظّفين، في تسيير بعض شؤون المقرّبين منه؛ كتوظيف ابنه (فواز) وزوجته (هناء) في دائرة حكومية، وتوظيف حفيده (علوان) أيضاً. و(محتشمي) على ثقافة واسعة، ولا سيّما الثقافة الدينية التي برزت من خلال ذكره كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في الرواية، بالإضافة إلى خبرته الواسعة في الحياة. وهو ما يزال يحتفظ بدور مهم في المجتمع، يستطيع من خلاله التأثير على كثير من أفراد؛ ولهذا لجأت إليه (أمّ رندة) حين أرادت حلّ مشكلة خطوبة ابنتها من حفيده (علوان). أي إنّ (محتشمي زايد) استطاع خلال مراحل حياته الثلاث كسب احترام جميع الناس؛ لهذا بدامن الجانب النفسي راض عمّا فعله فيما مضى من حياته، والشيء الوحيد الذي بقي يشغله الوصول إلى درجة إيمانية عالية، وبلوغ الولاية الكاملة التي تمكّنه من تقديم العون للناس، كما يفعل الأولياء والصالحون.

والجيل الثاني جيل الأبناء الذي يمثله ابنه (فواز) وزوجته (هناء) من جهة، و(سليمان) وزوجته (زينب) من جهة أخرى، وهذا الجيل نشأ وترعرع في عهد الرئيس جمال عبد الناصر وعاش حياة مقبولة إلى أن أضحى مرحلة الشباب وتقدّم به العمر، دخل بعدها في أزمة اقتصادية نتيجة القوانين الاقتصادية التي أصدرها الرئيس الجديد أنور السادات، ودفعت هذا الجيل إلى العمل ليلاً ونهاراً لتأمين لقمة العيش. ويبدو هذا الجيل سلبياً معدوم المشاركة في أحداث وطنه مستسلماً للظروف المحيطة به، لا يحاول تحريك ساكن رغم الثقافة والوعي اللذين يمتلكهما. ويشعر قارئ الرواية بأن الروائي لم يبذل أي "جهد في بناء هذه الشخصيات ولا في تنميتها ولا في الحديث عما يفتعل في نفوسها من مشاعر أو تفكير"⁶¹.

ويلحظ القارئ سلبية هذا الجيل من خلال سلبية (فواز محشمي زايد) وعدم تدخله في حياة ابنه (علوان)، وعدم محاولته الوقوف إلى جانب ابنه ومساعدته في حلّ المشكلات التي اعترضت طريق حياته، ولهذا كان يشعر (علوان) بأنه يتيم⁶². والدور الوحيد الذي قام به هذا الجيل في الرواية هو تدخل (أم رندة) في إنهاء خطبة ابنتها من (علوان) خوفاً عليها من شبح العنوسة حين رأت ألا فائدة من إطالة مدة الصبر على انتظار علوان.

ويمثل الجيل الثالث (علوان) وحبيبته (رندة)، وهو جيل على ثقافة ووعي أيضاً، بيد أنه جيل فقير عاجز عن تحقيق أحلامه في الزواج وتكوين أسرة، وتنقصه خبرة الحياة. وهذا الجيل يشبه الجيل الأول بالنظر إلى الظروف السياسية المحيطة؛ ففي حين كان على الجيل الأول الوقوف ضدّ الغزو الخارجي لمصر، بدا هذا الجيل مضطراً للوقوف ضدّ الغزو الداخلي لمصر، متمثلاً باستبداد الحاكم وظلمه للشعب المصري وإذلاله له. وبالنظر إلى الجانب النفسي لهذا الجيل نرى أنّ مشاعر الضيق والكآبة والقلق والعجز تكدر صفو حياته؛ فهذه الصفات تبدو لصيقة ب(علوان)، تلازمه حيث كان، وهي مشاعر ناتجة عن سببين، أولهما الفقر الذي وقف عائلاً بينه وبين زواجه من حبيبته (رندة)، وفسح المجال لخصمه (أنور علام) ليستأثر بها لنفسه، ويتزوج بها بعد أن أغراها بما تحتاجه للزواج، وثانيهما اتفاقية كامب ديفيد التي عقدها الرئيس أنور السادات مع العدو الإسرائيلي، فشعر بسببها (علوان) وكلّ أبناء جيله بالذلّ والخضوع والاستسلام للأعداء.

والمقبوس التالي يُفصّح عن المشاعر الداخلية الدفينة التي تنطوي عليها نفسيّة (علوان) القلقة في الرواية:

61 الجوادى، محمد، "في ظلال السياسة، نجيب محفوظ الروائي بين المثاليّة والواقع"، الطبعة الأولى، دار جهاد، القاهرة 2003، ص196.

62 محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، ص11.

"مقهى ريش مُنقِدٌ من ضجر الوحدة. أجلس وأطلب القهوة وأرهف السمع. هنا معبد تُقدِّمُ به القرايين إلى البطل الراحل الذي أصبح رمزاً للآمال الضائعة آمال الفقراء والمعزولين... النصر يتكشَّف عن لعبة والسلام عن تسليم. على مسمع من السياح الإسرائيليين. أسمعُ وأنا بشيء من العزاء.. إن أضجركُ الكلام فمُدَّ البصرُ إلى الطريق. راقب حركة الذهبين والجائين. حركة سريعة لا تتوقف ولا تنقطع. وجوه مكفهرة ماذا وراءها؟ الرجال والنساء والأطفال، حتى الحبالى لا يقَرْنَ في بيوتهن. كل يحمل مأساته أو مهزلته. حوانيت الأثاث والبوبتيكات⁶³ مكتظة... أضواء الميدان قوية مثيرة للأعصاب ... وأغرب الأغاني تنطلق من التاكسيات⁶⁴65".

المقبوس يظهر شعور علوان بالوحدة، والوحدة هنا ليس بسبب البعد عن الأهل والأحبة، فهم كثير، ف(رندة) تحبّه أكثر من نفسها، وكذلك جده وأبوه وأمه وأصدقائه، لكنّه شعور ناتج عن عجزه أمام الظروف القاهرة التي تحيط به، فهو لا يقوى على تأمين متطلبات زواجه من حبيبته (رندة) التي صبرت عليه كثيراً، ولا يقوى على فعل أي شيء إزاء الذلّ والهوان الذي سببته اتفاقية كامب ديفيد. وهذا الجيل ساخط على الرئيس السادات، وباك على عهد بائد ورئيس راحل، أصبح رمزاً للآمال الضائعة التي كان يحلم المصريون بتحقيقها في عهده.

كما أظهرت الرواية الفساد الاجتماعي الذي وصل إليه الإنسان المصري من خلال تصوير "علوان عبّر تلك التعليقات الدالة المريرة"⁶⁶: "الجرائم الأكاديمية في الجامعة .. كم عدد أصحاب الملايين؟ .. الرشوة عيني عينك⁶⁷ وبأعلى صوت .. الاستيلاء على الأراضي .. شيخ العصابة له أورد .. والفتنة الطائفية من يوقظها؟ مجلس الشعب كان مكاناً للرقص فأصبح مكاناً للغناء ... الاستيراد بدون تحويل عملة ..."⁶⁸.

⁶³ والبوتيكات: جمع، مفردة: بوتيك (Boutique): كلمة فرنسية تعني محل.

⁶⁴ التاكسيات: جمع، مفردة: تكسي (Taxi): كلمة إنكليزية تعني: سيارة أجرة.

⁶⁵ محفوظ، نجيب، المصدر السابق، ص46.

⁶⁶ أبو عوف، عبد الرحمن، الرؤى المتغيرة في روايات نجيب محفوظ، ص95.

⁶⁷ عيني عينك، أي مكشوفة ظاهرة للناس.

⁶⁸ محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، ص49.

ولهذا "تلقى علوان حادث اغتيال السادات بوجوم وشماتة في الوقت نفسه"⁶⁹، وهذا نتيجة الكراهية التي يحملها للرئيس أنور السادات في نفسه؛ لأنه سبب كلِّ المصائب والآلام والأحزان التي حلتْ بـ(علوان) وغيره من أفراد الشعب المصريّ.

6- تحليل نقديّ

يلمح الدارس كثرة الشخصيات في رواية "يوم قتل الزعيم" بالمقارنة مع حجمها الصغير، فقد حشد الروائي نجيب محفوظ ثلاثاً وعشرين شخصية روائية في صفحاتها الخمس والتسعين ذات القطع المتوسط؛ ثلاث شخصيات رئيسية وستّ شخصيات ثانوية وأربع عشرة شخصية هامشية، بيد أن هذا الكم يبدو لقارئ الرواية متناسباً مع حجم أحداثها وسرعة السرد فيها. والتوازن غير خاف على القارئ بين عدد الشخصيات الرئيسية والثانوية والهامشية، فعدد النوع الثاني ضعف النوع الأول، وعدد النوع الثالث يقارب ضعف الثاني، وفي هذا تناسب طردي واضح.

أما من حيث البناء فقد اعتمد الروائي اعتماداً رئيساً على ذكر الصفات النفسية لأهميتها في بلوغ الهدف الذي أقامه لهذه الرواية، فتسليط الضوء على الواقع السياسي والاقتصادي في زمن الرواية هو المقصود، وكان لا بد له من إبراز المعاناة التي سببها الاستبداد السياسي والضائقة الاقتصادية للشخصيات، ولما لم يكن للصفات الجسدية أهمية كبيرة للوصول إلى هذا الهدف فقد اقتصر على ذكر تلك التي تساعد في بلوغه، فثمة إشارة واحدة إلى الجسد الهزيل لـ(محتشمي زايد) وشاربه ورأسه الأصلع، فالشارب يعطي القارئ فكرة عن جيل هذه الشخصية التي تمثل جيل الأجداد، والجسد الهزيل يشير إلى الفقر الذي تعيشه هذه الشخصية، وثمة إشارة إلى لون عيني (علوان) وقوة بنيتة وتناسق قسماته، وكذلك ومضات نادرة تشير إلى صفات الشخصيات الأخرى. وحين هدف الروائي إلى تشبيه (أنور علام) بالرئيس أسبغ عليه صفات تشبه (الرئيس أنور السادات) إلى حدّ كبير؛ فكلاهما أسمر وطويل ونحيف.

وجاءت معظم الصفات النفسية من خلال حديث الشخصيات عن نفسها، وهذا يتناسب مع الوضع السياسي الذي يحظر على هذه الشخصيات إعلان ما بداخلها من امتعاض، كما يتناسب مع الغوص في غور الشخصيات الذي يستوجب استخدام السرد الذاتي الذي يعد الأقدر على ذلك.

ويلمح قارئ الرواية القصد من وراء موازنة الروائي لشخصيتين خيّرتين، واتضح ذلك حين أشار إلى الزعيم جمال عبد الناصر وقرنه بالمطرب عبد الحليم حافظ:

⁶⁹ أبو عوف، عبد الرحمن، الرؤى المتغيرة في روايات نجيب محفوظ، ص 97.

"أين الأيام الحلوة؟ كانت توجد أيام حلوة لا شك في ذلك. ولي أنا أيضًا أيام... كان يوجد حوار وضحك وحماس الدراسة وسطوة البطولة. إحننا⁷⁰ الشعب. اخترناك من قلب الشعب.. فقدنا زعيمنا الأول ومطربنا الأول"⁷¹.

"إحننا الشعب. اخترناك من قلب الشعب" مقطع من أغنية للمطرب عبد الحليم حافظ غنى فيها للزعيم الراحل جمال عبد الناصر، والروائي أشار إلى هذا بوضوح في الرواية على لسان (علوان)، وكلمة (فقدنا) في المقبوس توحى بالحزن الذي أصاب الشعب نتيجة شعوره بمدى الخسارة التي لقيها بعد موت هذين الرجلين، ولا سيما بعدما سقطت مصر تحت سطوة حاكم مستبد ظلم البلاد والعباد.

كما جاء الروائي بشخصيتين شريرتين في مقابل هاتين الشخصيتين، هما الزعيم الحالي (أنور السادات) و(أنور علام)، ف(أنور علام) يتقارب صوتيًا مع الزعيم (أنور السادات)، ويدانيه في الوظيفة؛ وكلاهما رئيس وفاسد، وكلاهما خائن بحسب منظور الرواية.

ويبدو جليًا التركيز على شخصية (محتشمي زايد) وإسباغ الصفات التي تتناسب مع هذه الشخصية، ولا سيما الصفات الدينية، فتبدو الثقافة الدينية لهذه الشخصية ثرة، فهو يوزن كل ما يقوم به وما يفكر فيه بميزان الإسلام، ولكن من غير تشدد، فكثيرًا ما جاء في الرواية آيات قرآنية وأحاديث نبوية على لسان هذه الشخصية، ولتكون هذه الصفة مناسبة أشار إشارة إلى التربية الدينية التي تلقاها من الأزهر، حين ذكر جدّه الأزهرى.

ويتضح تمامًا لقارئ الرواية أن دوره لم يكن في تسهيل مهمة الشخصيات الرئيسية أو إعاقتهما، وإنما انحصر هذا الدور فيما يُصطلح عليه "بالبديل أو المعادل الموضوعي روائيًا"⁷²؛ ف(محتشمي زايد) اتّصف بحب الخير للوطن والناس، والأمانة، والصدق والوفاء، ومساعدة الآخرين، وقناعة النفس، والرضى، في مقابل الشر والخيانة والاستغلال والغدر وعدم الرضى لباقي شخصيات الرواية.

والرواية ترى في الشباب الأداة الخاصة للتغيير، لهذا اقتصر دور (محتشمي زايد) على مراقبة التلغاف، وكذلك جيل الأبناء، أما جيل الأحفاد الذين يشكلون جيل الشباب في الرواية فكان في قلب الحدث، وكان أداة

70 إحننا: باللهجة المصرية بمعنى: نحن.

71 محفوظ، نجيب، يوم قتل الزعيم، ص 24.

72 الفيصل، سمر رويحي، ملامح في الرواية السورية، الطبعة الأولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1979، ص 62.

التغيير في الرواية. وتجلى هذا في الدور الذي قام به هؤلاء الشباب في قتل كل من الرئيس (أنور السادات) والمدير (أنور علام) زعيمَي الظلم والاستبداد في الرواية.

فالرواية تريد أن توصل للقارئ معلومة مفادها: أن الشعب المصري يأبي الضيم ويرفض الهوان، فما أن تحلّ مصيبة في مصر حتى يهتّب الشباب المصريون للدفاع عنها إلى أن تلتئم الجراح، فيعيشون بعدها فترة استقرار وراحة، ثم تعقبها مصيبة أخرى، فهتّب الشباب المصريون للدفاع عن مصر من جديد، وهكذا دواليك. وهو إشارة إلى استمرار كفاح الشعب المصري حتى يصل إلى حياة كريمة.

خاتمة ونتائج عامة

إنّ اهتمام نجيب محفوظ الكبير بالجانب النفسي في بناء شخصيات روايته "يوم قتل الزعيم" لا يعني إهمال الجانب المادي في بنائها، بل هو اهتمام مقصود من ناحيتين، الأولى: رغبة الروائي في تسليط الضوء على الأثر النفسي الذي تركته سياسة الحاكم المستبد على الناس في تلك الفترة، والثانية: إعطاء الفرصة للقارئ للمشاركة في بناء هذه الشخصيات، ولا سيما من الناحية المادية، كل بحسب بيئته وإدراكه، كي يقوم القارئ بتخيّل ما بقي من صفات، ثم يعيد تجميع هذه الصفات مع ما ذكره الروائي، وبهذا يمتلك القارئ قدرة على المشاركة، وحرية في اختيار صفات مناسبة للشخصيات.

ويستطيع المرء بعد دراسته للشخصيات وتقنيات بنائها في رواية "يوم قتل الزعيم" أن يدوّن جملة من النتائج، أهمها:

- قدّم الروائي نجيب محفوظ في هذه الرواية عددًا متوازنًا من الشخصيات الرئيسية والثانوية والهامشية التي استطاعت الوصول للقارئ إلى الهدف الذي رسمه الروائي لهذه الرواية.
- استخدم الروائي تقنيات متعدّدة في بنائها، ولا سيما الإخبار بنوعيه (إخبار الشخصيات عن ذاتها، وإخبارها عن غيرها)، والحوار بنوعيه (الداخلي والخارجي).
- غلب على بنائها الاهتمام بالصفات الاجتماعية والنفسيّة، وهو ما يتناسب مع الهدف الذي أرادته الروائي لهذه الشخصيات في سير أحداث الرواية.
- اختيرت أسماء الشخصيات في الرواية بعناية ودقّة، وارتبطت أسماؤها بمعناها المعجمي أو دلالتها الدينية، أو جرسها الموسيقي.
- استخدم الروائي في بناء الشخصيات خاصّة، وفي روايته عامّة، لغة سهلة واضحة قريبة من اللهجة المحكيّة، وأجرى على السنة شخصيات الرواية قليلاً من كلمات اللهجة المصريّة المحكيّة، مثل: (إحنا،

حبابي، فتك، اللي)، كما أجرى على ألسنتهم بعض الكلمات الأجنبية التي يستخدمها المصريون في حياتهم اليومية، مثل: (تاكسي، راديو، تلفزيون، بوفيه).

- أراد الروائي أن يكون نصّه الروائي واقعياً بامتياز، ولهذا حلت الرواية من كلّ ما هو بعيد عن الواقع؛ فلا وجود فيها لأساطير أو خرافات أو عجائب وغرائب، وشخصيات الرواية شخصيات إنسانية بامتياز، فهي ليست شخصيات ملائكية منزّهة عن الخطأ، بل هي من لحم ودم، تفكر وتشعر وتصيب وتخطئ.
- لا يتوقف الخطاب عند راهن الرواية، بل يمتدّ إلى ما بعد عملها الروائي، متنبأً بحياة حرّة كريمة تليق بشعب مصر العريق.

والحقيقة أنّ القارئ يرى أنّ ثمة إتقاناً في رسم كلّ شخصية من شخصيات هذه الرواية؛ الرئيسية والثانوية والهامشية، ويدرك أنّ وراء هذا الإتقان روائياً خبيراً متمكناً من فنّ الرواية، استطاع الإمساك بخيوط روايته وأحكم نسجها بمهارة كبيرة.

المصادر و المراجع

أ- المصادر

محفوظ، نجيب: يوم قتل الزعيم، الطبعة الثالثة، دار الشروق الأولى، القاهرة 2008.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، الطبعة الثانية، دار التراث العربي، لبنان، بيروت 2003.

ب- المراجع

أبو عوف، عبد الرحمن، الرؤى المتعيرة في روايات نجيب محفوظ، الطبعة الأولى، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة 1991.

بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1990.

توفيق موسى، خليل، معجم الإرشاد الأصغر، بلا طبعة، سوريا، حمص 2002.

الجوادى، محمد، "في ظلال السياسة، نجيب محفوظ الروائي بين المثالية والواقع"، الطبعة الأولى، دار جهاد، القاهرة 2003، ص 196.

- الصالح، نضال، *النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة*، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001.
- عبد السلام، فاتح، *الحوار القصصي*، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1999.
- عبد العزيز، إبراهيم، *أنا نجيب محفوظ، سيرة حياة كاملة*، الطبعة الأولى، دار نفرو للنشر والتوزيع، القاهرة 2006.
- الفيصل، سمر روجي، *ملامح في الرواية السورية*، الطبعة الأولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1979.
- الفيصل، سمر روجي، *بناء الرواية العربية السورية*، الطبعة الأولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1995.
- لحمداني، حميد، *بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي*، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1991.
- همفري، هيوبرت، *تيار الوعي في الرواية الحديثة*، ترجمة: محمود الربيعي، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة 1975.

Kaynakça

- Abdulaziz, İbrahim, *Ene Necip Mahfûz, Sîretu Hayatin Kâmile*, I. Baskı, Dâru Nufûri li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire, 2006.
- Abdusselam, Fatih, *el-Hivâru'l-Kıyasiyyu*, I. Baskı, el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dırâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1999.
- Bahrâvî, Hasan, *Bunyetu'ş-Şekli'r-Rivâ'î*, I. Baskı, el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabiyyi, Beyrut, 1990.
- Ebû Avf, Abdurrahman, *er-Ru'ye'l-Muteğayyira fî Rivâyâti Necip Mahfûz*, I. Baskı, el-Hey 'etu'l-Âmme'l-Mısriyye li'l-Küttâb, Kahire, 1991.
- el-Cevâdî, Muhammed, *Fî Zilâli's-Siyâse, Necip Mahfûzu'r-Rivâ 'î Beyne'l-Misâliyyeti ve'l-Vâki'*, I. Baskı, Dâru Cihâd, Kahire, 2003.
- el-Faysal, SemerRuhi, *Melamihun fi'r-Rivayeti's-Sûriyye*, I. Baskı, İttihadu'l-Kuttâbi'l-'Arab, Dımeşk, 1999.
- _____, SemerRuhi, *Bina'u'r-Rivayeti'l-'Arabiyyeti's-Sûriyye*, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, I. Baskı, 1995.
- el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, II. Baskı; Darü ihyâi't-türâsi'l-'Arabiyye, Beyrut, 2003.
- es-Sâlih, Nedâl, *en-Nuzû'u'l-Ustûri fi'r-Rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, I. Baskı, Menşurâtu İttihadi'l-Küttabi'l-'Arab, Dımeşk, 2001.
- Mahfûz, Necip, *Yevme Katli'z-Za'îm*, III. Baskı, Daru Türâsi'l-'Arabiyye, Kahire, 2002.
- Tevfik Mûsa, Halil, *Mu'cemu'l-İrşâdi'l-Eşğar*, Suriye, Humus, 2002.
- el-Hamdânî, Hamîd, *Bunyetu'n-Nassi's-Serdiyyi min Menzûri'n-Nakdi'l-Edebî*, I. Baskı, el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, Beyrut, 1991.
- Humphrey, Hubert, *H, Tayyaru'l-Va'y fi'r-Rivayeti'l-Hadise*, Tr. Mahmud er-Rabî'î, II. Baskı, Daru'l-Me'arif, Mısır; Kahire, 1975.

Arap Dilinde Tenâzu'

Yusuf AKÇAKOCA*

ÖZ

Bu makale, "Tenâzu'" konusunun Arap Dili'ndeki yerini, dilbilimcilerin konuyu ele alış şeklini, ilk kaynaklarda işlenişini, tartışma konusu olan yönlerini ve "Tenâzu'" konusunun anlama bakan yönünü açıklamaktadır.

Tenâzu', önce gelen iki veya daha fazla âmilin sonra gelen bir veya daha fazla açık (görünen) mamûlde amel etme durumudur.

Çalışmamız önce gelen âmillerden hangisinin sonra gelen mamûlde amel etme önceliğini incelemiştir.

Tenâzu'da iki rükün vardır, biri en az iki fiil veya fiilimsiden oluşan âmiller, diğer rükünde, açık gelen isimdir. ضَرَبْتُ وَ ضَرَبْتُ ضَرَبْتُ örnekte görüldüğü gibi fiil cümlesinin her iki yüklemi olan ضَرَبْتُ ve ضَرَبْتُ fiilleri (yüklemleri), özne veya nesne konumunda olan تَنَازُتْ kelimesinde amel etmek istemektedirler. Basralı dilcilere göre ikinci fiil olan ضَرَبْتُ nun amel etme önceliği olduğundan تَنَازُتْ kelimesi, ikinci fiilin nesnesidir. Kûfeli dilcilere göre amel etme önceliği birinci fiile ait olduğundan تَنَازُتْ kelimesi, birinci fiilin öznesi hükmündedir. Her iki durumda da cümlenin anlamı değişmemektedir.

Bu konu, gramer kitaplarında çok fazla tartışılmıştır. Burada konunun tartışılmalı yönleri tahlil edilmiş ve okuyucuya konu bir bütün olarak sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tenâzu', Arapça, Fiil, Fail, Mef'ûl

ABSTRACT

Al-Tanâzu' in The Arabic Language

This article has been prepared to show the place of the tenâzu subject in the Arab language, the way of the linguists handle the subject, it's processing from the first sources, the sides subject to the criticism and the part of the "tenâzu" subject concerning the meaning.

"Tenâzu" is the situation in which two or more preceding verbs/verbals act in getting possession of the communal element or elements (al-mutanâza'fih) itself.

Our study have examined which preceding verbs/verbals take priority in acting in getting possession of the communal element or elements (al-mutanâza'fih) itself/themselves.

There are two elements in the tanâzu'. The first is an active element consisting of two verbs/verbals, and the second is visible noun. As is seen in the following example ضَرَبْتُ وَ ضَرَبْتُ زَيْدًا there are two verbs in this sentence, and both of them want to be active in zeyd (زيد) being a subject or an object position in the sentence. According to Basrian linguists zeyd (زيد) is an object of the second verb because the second verb has priority in active element. however according to Kufan linguists zeyd (زيد) is an subject of the first verb because the first verb has priority in active element. There isn't any different meaning in both situations.

This subject has been discussed much in the gramer books. In this study, the problematic sides of the subject has been analyzed and tried to submit to the reader as a whole.

Keywords: Tenâzu, Arabic, Verb, Subject, Object

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bilindiği gibi Arap Dili Grameri (Nahiv), cümle içerisindeki öğeleri tanıyıp cümleyi tahlil edebilmek ve en doğru anlama ulaşabilmek için bilinmesi zarûri olan bir ilimdir.

Arapçada cümle çeşitlerinin, isim ve fiil cümlesi olarak ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Tenâzu‘, fiil ya da fiilimsiden oluşan cümlelerde söz konusudur.

Tenâzu‘ konusu, nahiv alanında belli bir seviyeyi elde etmiş çalışmacıların mesai sarf ettikleri, detay içerikli bir gramer konusudur. Dil bilgileri, tenâzu‘u nahiv konuları içinde temel meselelerden biri olarak saymış, ancak uygulama ve tanımlamada farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Özellikle her bir eylem için bir failin bulunma zorunluğu, nahiv ilmiyle meşgul olan dilcileri cümle içerisindeki öğelerin her birinin orada bulunma sebeplerini belirlemeye sevk etmiştir. Başlangıçta iki âmilin bir mamûl’de amel edip edemeyeceği tartışmasıyla başlayan bu konu, gittikçe genişlemiş ve detaylı bir hal almıştır. Nahiv konuları arasında tenâzu‘, hacmi küçük olmasına rağmen, nahiv bilgilerinin, hakkında çokça ihtilafa düştükleri bir meseledir.¹ Cümlelerin asli unsurları olan mübteda, haber, fail, vb. kadar önemli olmadığından dolayı tenâzu‘, nahiv kaynaklarında ilk göze çarpan konulardan biri değildir.

Çalışmamıza Arapçada ilk dilbilgisi kaynakları olarak kabul edilen Sibeveyh, Muberrred, Zeccacî, İbnu’l-Enbârî gibi dilcilerin eserlerini inceleyerek başladık. Daha sonra, Zemahşerî, İbn Yaîş, İbn Hişam el-Ensârî, Ezherî ve Suyûtî gibi çok sayıda dilcinin eserlerinde Tenâzu‘ konusunun ele alınışını araştırdık.

Tenâzu‘un rükünlerini, hükümlerini, el-mütenâzi’ ve el-mütenâze‘u fih açısından çeşitliliğini, konu hakkında farklı yorumları ve Tenâzu‘a uygun olan veya uygun olmayan yapıları ele almaya çalıştık.

Makalemizi tamamladıktan ve yayıma hazır hale getirdikten sonra konumuza paralel olarak yazılmış olan “Arapçada İki veya Daha Fazla Yüklemin Bir Öğeyi Sahiplenme Mücadelesi: Tenâzu‘” isimli makalenin² farkına varmış olmayı da kendim için bir talihsizlik sayıyorum. Farklı bir perspektif ile ele alınan bu makaleden de istifade edilebilir.

1 Yılmaz, İbrahim, “Ömer Efendi’nin Arap Dilciliği”, *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmet Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu (2-4 Mayıs 2014 Erzurum)*, Tebliğ ve Müzakereler, Atatürk Üniversitesi Yay., ss.549-555, s. 553.

2 Özdemir, Abdurrahman, “Arapçada İki veya Daha Fazla Yüklemin Bir Öğeyi Sahiplenme Mücadelesi: Tenâzu‘” *Dini Araştırmalar*, c. 8, sy. 22, s.297-312.

I- Tenâzu'un Tanımı

Tenâzu': نَزَعَ (Neze'a) fiilinin mezîd hali olan tenâze'a mazi fiilinin mastarıdır. Tenâzu'un اِسْتَبَاكَ , تَصَادُمٌ , تَضَارُبٌ , خُصُومَةٌ , خِصَامٌ , خِلَافٌ , شِجَارٌ , شِقَاقٌ , صِرَاعٌ , مُخَاصَمَةٌ , مُشَاخَنَةٌ , مُشَاكَسَةٌ , مُعَادَاةٌ , مُنَازَعَةٌ , نِزَاعٌ , اِخْتِصَامٌ , اِخْتِلَافٌ , اِتِّتِلَافٌ , اِنْفَاقٌ , اِجْتِمَاعٌ , اِنْتِزَاعٌ gibi eş anlamları, تَجَالُعٌ , تَشَاتُمٌ , تَقَاتُلٌ , اِنْسِجَامٌ , تَعَاوُدٌ , تَوَافُقٌ , سَلَامٌ مُسَالِمَةٌ , مُصَادَقَةٌ , مُصَافَاةٌ , مَوَدَّةٌ , مُصَادَقَةٌ , مُهَادَنَةٌ , مُوَاَفَقَةٌ , هِدْنَةٌ , وِنَامٌ , وِنَامٌ gibi de zıt anlamları vardır.⁴ Sözlükte: birbiri ile çekişmek, mücadele etmek, hasımlık etmek gibi anlamlara gelen tenâzu'⁵ nahiv istilâhında: fiil veya fiil ameli yapan iki âmilin kendilerinden sonra gelen açık isimde amel etme tartışmasına verilen isimdir.⁶ Başka bir tarifte ise: Önce gelen iki veya daha fazla âmilin sonra gelen bir veya daha fazla mamûlde amel etme durumudur.⁷ İbn Hişâm' İbn Malik' in “Şerhu't-Teshi” adlı eserinden naklederek biraz kapalı bir tanım sunmaktadır. "أَنَّ يَتَقَدَّمَ فِعْلَانِ مُنْصَرِّفَانِ، أَوْ اسْمَانِ يُشْبِهَانِيهِمَا، أَوْ فِعْلٌ مُنْصَرِّفٌ وَاسْمٌ يُشْبِهُهُ، وَ يَتَأَخَّرُ عَنْهُمَا مَعْمُولٌ غَيْرُ سَبَبِيٍّ مَرْفُوعٌ، وَ هُوَ مَطْلُوبٌ لِكُلِّ مِنْهُمَا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى" (önce gelen iki mutasarrıf fiil, ya da amelde bunlara benzeyen iki isim veya mutasarrıf bir fiil ve (amelde) buna benzeyen bir isimden sonra mâna cihetiyle her ikisinin talebine de karşılık verebilen, sebebi olmayan (aslen merfû' olmayan) merfu' bir mamûl gelirse buna tenâzu' denir)⁸ şeklinde bir tanım yapmaktadır.

II- Tenâzu'un Konusu, Tarihsel Gelişimi ve İsimlendirilme Süreci

Tenâzu', fiil cümlesinin asli öğeleri olan fiil, fail ve mef'ûl arasında ya da fiil ameli yapan isimlerde söz konusudur. Mesela أَكْرَمْتُ وَأَكْرَمَنِي زَيْدٌ (Ben Zeyd'e ikram ettim, Zeyd' de bana ikram etti.) ya da أَكْرَمْتُ وَأَكْرَمَنِي زَيْدٌ her iki cümlede

³ Fîruz Âbâdî, Mecmu'd-Dîn Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (6. Baskı), tahk.: Mektebu Tahkiki't-Turâs fî Muessesetu'r-Risâle, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 766.

⁴ Danâvî, Sâdî ve Mâlik, Cûzif, *Mu'cemi'l-Müterâdifâti ve'l-Ezdâd*, el Muessesetu'l-Hedîseti li'l-Kitâb, Trablus, Lübnan 2013, s. 182; <http://www.almaany.com/ar/thes/ar-ar>.

⁵ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, tahk., Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2009, s. 1131; Muhammed Semîr, Necib en-Nebdî, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'n-Nahviyyeti ve's-Sarfîyyeti*, Muessesetu'r-Risâle, Dâru'l-Furkân, Beyrut 1985, s. 220.

⁶ Geniş bilgi için bkz., Abdurrahman Câmi, *Molla Câmi Şerhu'l-Kafiye*, Salah Bilici Yay., İstanbul, tsz., s. 64; Muhammed Semîr, a.g.e., s. 220.

⁷ Mustafa Galâyini, *Câmi'u'd-Durûsu'l-'Arabiyye*, Dâru's-Şarki'l-'Arabi, Halep 2006, s. 443; Corc Mitri Abdulmesih, Hâni Corc Tâbirî, *el-Halil Mu'cem Mustalahatu'n-Nahvu'l-'Arabi*, Mektebetu Lübnan 1990, s. 159.

⁸ İbn Hişâm, *Evdehu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti ibn Mâlik*, I-IV, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2014, s. 164.

de **أَكْرَمْتُ** ve **وَأَكْرَمَنِي** fiillerinin her biri **زَيْدٌ** kelimesinde amel etmek durumundadırlar.⁹ Ancak hangi âmilin açık isimde, hangisinin zamirde amel etmesi gerektiğinde Basra ve Kûfe ekolleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Konunun temelindeki bu fikir ayrılığı, bazen meselenin anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Tenâzu‘ konusu gramer kitaplarında her zaman aynı isimle anlatılmamıştır. İlk gramer çalışmalarında bugünkü isimleri ile nahiv ilminin alt başlıklarının tamamen belirgin olmaması, tenâzu‘ un farklı isimlerle anlatılmasının sebepleri arasında zikredilebilir. Mesela nahiv ilminin öncülerinden biri olarak kabul edilen ve Basra ekolü temsilcilerinden Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin¹⁰ (ö. h. 170) öğrencisi olan meşhur dilci Sîbeveyh¹¹, (ö. h. 180) bu konuyu anlatırken tenâzu‘ ifadesini kullanmamıştır.

Sîbeveyh, tenâzu‘ konusunu **هذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحدٍ منهما** ... **يَفْعَلُ بِفَاعِلِهِ مِثْلَ الَّذِي يَفْعَلُ بِهِ ...** *“Bu, ötekinin âmiliyle meşgul olduğu gibi kendi âmiliyle de meşgul olan..., iki fail ve iki mef’ul konusudur”*¹² şeklinde bir başlıkla işlemiş, konuyu bütün yönleri ile ele almayı sadece bazı meselelerinden bahsetmiştir.¹³ Kendisinden sonra gelen Müberrid,¹⁴ (ö: h. 285) **هذا بابٌ مِنْ إِمْعَالِ** *“Tenâzu‘u, biri diğerine atfolan iki fiilin haberidir (konusudur).”* ifadesiyle tarif ederken.¹⁵ Zecçâcî¹⁶ (ö: h. 337) Sîbeveyh’e yakın bir şekilde **باب الفاعلين والمفعولين اللذين يَفْعَلُ كُلُّ وَاحِدٍ** *“Ötekinin âmiliyle meşgul olduğu gibi kendi âmiliyle de meşgul olan..., iki fail ve iki mef’ul konusudur”*¹⁷ diye tarif eder.

⁹ İbnü’l-Enbârî, ebu ‘l-Berakât, *el-İnsâf fî Mesâil ‘l-Hilaf beyne ‘l-Basriyyîn ve ‘l-Kûfiyyîn*, tahk.: Cevdet Mebrûk Muhammed, Mektebetu ‘l-Hancı, Kahire 2002, s. 79.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz., İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, haz.: Yusuf Ali Tavîl, Dâru’l-Kutub’l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 67; İbnü’l-Enbârî, *Nuzhetu ‘l-Elibba fî Tabakatu ‘l-Udebâ*, tahk.: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2003, s. 49; Kılıç, Hulusî, “İbnü’l-Enbârî”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 172-173.

¹¹ Geniş bilgi için bkz., İbnü’n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 81; İbnü’l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 60.

¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, tahk., Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu’l-Hancı, 3. Baskı, Kâhire 1988, I, 73.

¹³ Sîbeveyh, *a.g.e.* I, 73.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz., İbnü’n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 94; İbnü’l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 193; Akçakoca, Yusuf, *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminolojik Tartışmaları, -Mansûb Cümle Elemanları Örneğinde-* Yüksek Lisans Tezi, danışman: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014, s. 25-27.

¹⁵ el-Müberrid, Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberrid, el-Ezdî, es-Sümâlî, “*el-Mukdadâb*” tahk., Hasan Hamed, Dâru’l-Kutub’l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1999, I-V, III-IV, 95.

¹⁶ es-Suyûtî, Ebu’l-Fadl Celâlu’d-Dîn Abdurrahman, *Buğyetu ‘l-Vu‘ât*, I-II, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetu’l-Hancı, I. Baskı, Kâhire 2005. II, 72.

¹⁷ İbn ‘Uşfur el-İşbili, *Şerhu Cumeli’z-Zeccâcî*, Sâhi Ebu Cenah, Kâhire 1971, I, 613.

Zemahşerî¹⁸ (ö. h. 538) de tenâzu' ismini kullanmamış, ancak bunu fail konusu içinde zikretmiştir. *ضَرَبْتُ زَيْدًا* (*Ben Zeyd'e vurdu Zeyd de bana vurdu*) örneği ile konuyu failin izmârı (gizliliği) diye isimlendirmiş ve amel etme hususunda iki fiilden birinin ameli zorunlu ise, ilk gelen fiilin amel etmesi gerektiğini söyleyerek, Kûfe ekolüne yakın bir görüş sergilemiştir.¹⁹ İbn Ya'îş²⁰ (ö. h. 643), bu tanımı biraz daha belirgin hale getirmiş, *هذا الفصل من باب إعمال* “*Bu iki fail ve iki mef'ul babı olan, iki fiilin ‘i‘mal’ bölümüdür*”²¹ şeklinde, vurguyu “i‘mal” kavramına yapmıştır. İbn Malik et-Tâî el-Endelûsî²² (ö. h. 672) ise, meşhur “Elfiye” sinde konuya şöyle giriş yapmıştır.

إِنْ عَامِلَانِ اقْتَضَيَا فِي اسْمِ عَمَلٍ - قَبْلُ فَلِلْوَاحِدِ مِنْهُمَا الْعَمَلُ
وَالثَّانِي أَوْلَىٰ عِنْدَ أَهْلِ الْبَصْرَةِ - وَاخْتَارَ عَكْسًا غَيْرُهُمْ ذَا أُسْرَةٍ

“İki âmil kendinden sonra gelen açık isimde amel etmek isterse ikisinden biri amel eder. Basra dilcilerine göre ikinci fiilin amel etmesi, Kûfelilere göre ise birinci fiilin amel etmesi daha iyidir.”

İbn Mâlik tenâzu' kelimesini kullanmasa da *إِنْ عَامِلَانِ اقْتَضَيَا فِي اسْمِ عَمَلٍ*²³ (iki âmil bir ismde amel etmek isterse) mısraından tenâzu' kavramına ulaşmak mümkündür. Sîbeveyh'ten yaklaşık olarak beş yüz yıl sonra gelen İbn Hişâm el-Ensârî²⁴ (ö. h. 671) ile birlikte tenâzu' terimi günümüzde de kullanıldığı biçimde en olgun tanıma kavuşmuştur.²⁵ Dolayısıyla tenâzu' ıstılahının ilk defa hicri yedinci asrın sonlarında kullanılmaya başladığını söyleyebiliriz. İbn Hişâm'dan sonra çağdaş dilcilerden biri olan Abbas Hasan da İbn Hişâm'ın tanımını aynen vermektedir. Konuyu uzun uzadıya işledikten sonra tenâzu' mevzusunun bu kadar

¹⁸ es-Suyûtî, *a.g.e.*, II, 280.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*, tahk., Ali Ebu Mulhem, Dâr ve Mektebetu'l-Hilal, 1. Baskı, Beyrut 1993, s. 38.

²⁰ Geniş bilgi için bkz., Çuhadar, Mustafa, “İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 445-446.

²¹ İbn Ya'îş, Muvaffâku'd-Dîn, *Şerhu'l-Mufasssal*, Mektebetu'l-Mütenebbi, Kâhire tsz., I, 77.

²² Geniş bilgi için bkz., Turan, Abdulbaki, “İbn Mâlik et-Tâî”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 169-171.

²³ es-Suyûtî, *Behcetü'l-Merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*, tahk., Ahmed İbrahim Muhammed Ali, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000, s. 217; Tanç, Halil İbrahim, *el-Kisâî Hayatı Şahsiyeti Eserleri Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri*, Doktora Tezi, danışman: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1993, s. 148.

²⁴ Geniş bilgi için bkz., Özbalkıç, M. Raşit, “İbn Hişâm en-Nahvî”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 74-77.

²⁵ İbn Hişâm, *Şerh-i Katri'n-Nedâ ve Belî's-Sadâ*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2011, s. 222.

uzatılmaya değer olmadığını ifade etmiştir.²⁶ Ve tenâzu‘u: İki veya daha çok âmilin açık olan bir veya daha fazla mamûl’ de amel etme durumudur şeklinde ifade etmiştir.

I- Tenâzu‘un Hükümü

Bilindiği gibi tenâzu‘da iki veya daha fazla âmilin bir veya daha fazla mamûlde amel etme durumu söz konusudur.²⁷ Bu bağlamdaki âmillerin amel etmesi hususunda Basralı ve Kûfeli dilcilerin ittifakı vardır.²⁸ Ancak amel etme önceliği noktasında aralarında görüş ayrılığı söz konusudur. Kûfeli dilcilere göre birinci âmil önce gelmesi hasebiyle amel etmeye daha layık iken, Basralılara göre ikinci âmil, mamûle yakın olması sebebiyle amel etmeye daha layıktır. Her iki ekolün de kendine göre delilleri vardır.²⁹ Tafsilatına ileride gireceğiz.

II- Tenâzu‘da Âmil-Mamûl İlişkisi

1- Fâiliyet ilişkisi: *عَظُمَتْ وَجَلَّتْ الثَّوْرَةُ الْفَلَسْطِينِيَّةُ* (*Filistin ayaklanması büyüdü ve yüceldi.*) Bu cümlede *الثَّوْرَةُ* kelimesi *عَظُمَتْ* ve *جَلَّتْ* fiillerinin ortak faili durumundadır.

2- Mefûliyet ilişkisi: *أَجِلُّ وَأَعْظَمُ الشَّهِيدَ* (*Şehidi yüceltip tazim ediyorum.*) Bu cümlede her iki âmil olan *أَعْظَمُ*, *أَجِلُّ* fiilleri *الشَّهِيدَ* kelimesini kendine nesne almak istemektedirler.

3- Hem fâiliyet hem de mefûliyet ilişkisi: *أَيَّدْتُ وَأَيَّدَنِي الْمُنَاطِرُ* (*Benimle tartışanı destekledim, o’da beni destekledi.*) Burada *الْمُنَاطِرُ* kelimesi *أَيَّدْتُ* kelimesine nazaran mefûl konumunda *وأَيَّدَنِي* kelimesine nazaran ise fâil konumundadır.³⁰

²⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I-IV, Dâru’-Me’arif, 3. Baskı, Mısır 1974, II, 186.

²⁷ Tural, Hüseyin, *Arapça Gramer ve İrab Teknikleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1. Baskı, İstanbul 2016, s. 318.

²⁸ Suyûtî, Celâluddîn, *Hem‘ul-Hevami‘ Şerhu Cem‘il-Cevâmi‘*, tahk. Serbîni Serîde, (1. Baskı), Dâru’l-Hadîs, Kâhire 2013, III, 93., el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 485.

²⁹ Suyûtî, III, 93., İbn Akil, Behâu’d-Dîn, *el-Müsâ‘id ‘ala Teshîlu’l-Fevâid*, tahk. Muhammed Kâmil Berakât, Dâru’l-Fikr, Dimâşk 1980. I-VI, I, 448, es-Suyûtî, *Behcetü’l-Merdiyye fi Şerhi’l-Elfiyye*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2000, s. 217, İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerh-i Katri’n-Nedâ ve Beli’s-Sadâ*, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut 2011, s. 221, *Şerhu Şuzuri’z-Zeheb*, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut 2004, s. 425, Zemaşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Mufasssal fi San‘ati’l-İrab*, tahk. Şerbîni Serîde, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 2013, s. 25.

³⁰ Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *‘Uddetu’s-Sâlik ilâ Tahkiki Evdehi’l-Mesâlik*, Mektebetü’l-‘Asriyye, I, IV, Beyrut 2014, s. 173-74.

III- Tenâzu'un Rükünleri

Tenâzu'da iki rükün vardır. Birinci rükün âmîl olan el-mütenâzi' (iki veya daha fazla âmîl);³¹ diğeri rükün ise, mamûl olan el-mütenâze'u fih' (zahir isim) dir.³² Örnek üzerinden incelemek gerekirse *ضَرَبْتُ زَيْدًا* (*Zeyd' bana vurdu, ben de Zeyd'e vurdum.*) Bu örnekte el-mütenâzi'; *ضَرَبْتُ* ve *ضَرَبْتُ* fiilleridir. el-Mütenâze'u fih ise *زَيْدًا* kelimesidir. Dolayısıyla her iki rükünün bulunmasıyla bu cümlede tenâzu' meydana gelmiştir.³³

IV- Tenâzu'un Şartları

el-Mütenâzi' (âmiller) için genel olarak üç şart vardır.³⁴

Birinci şart: Her iki âmîl arasında irtibat (bağlantı) gereklidir. *قَامَ فَعَدَ أَخُوكَ* (*Kardeşin kalktı, oturdu.*) Bu cümlede iki âmîl olan *قَامَ* ve *فَعَدَ* fiilleri arasında irtibat olmadığı için tenâzu' konusuna uygun bir örnek olmayıp kusurlu bir cümledir.

Tenâzu'da âmîl ve mamûl arasındaki irtibat üç şekilde olur:

a) Bağlaç olan atf harflerinden biriyle âmiller birbirine bağlanabilir. *قَامَ وَقَعَدَ أَخُوكَ* (*Kardeşin kalktı ve oturdu*) örneğinde olduğu gibi atf harfi olan *وَ* her iki âmîli birbirine bağlamıştır.

b) Birinci âmîlin, ikinci âmilde amel etmesi ile irtibat oluşabilir.³⁵ *وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا* (*Gerçekten onlar da, sizin sandığınız gibi, Allah'ın hiç kimseyi öldükten sonra tekrar diriltmeyeceğini sanmışlardı.*) Burada *ظَنُّوا* ve *ظَنَنْتُمْ* fiilleri *أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ* da amel etmektedirler. Aynı zamanda birinci fiil olan *ظَنُّوا* ikinci fiil olan *ظَنَنْتُمْ* da amel etmektedir. Çünkü car ve mecrûr olan *ظَنَنْتُمْ* yapısı *ظَنُو* nun nasb ettiği mef'ûl'u mutlak'a takdîren sıfat olur. İfadenin takdiri ise şöyle olur: *ظَنُّوا ظَنًّا مُمَاتِلًا لِظَنِّكُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا*

³¹ Özdemir, a.g.m., s. 297-312.

³² Muhammed Enes Nâci, *el-İştîğal ve et-Tenâzu' fi Davi'l Kur'an-i'l Kerim ve Kırâatihi*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Abdullah Ahmet Besyûni, Dünya Şehir Üniversitesi, Malezya 2013, s. 32; Abbas Hasan, a.g.e. II, 186.

³³ Zemaşeri, a.g.e., s. 38.

³⁴ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., s. 164.

³⁵ 72. Cin, 7.

c) İkinci âmilin birinci âmile cevap olması ile de irtibat oluşabilir. **أَتُونِي أَفْرَعُ** (Bana erimiş bakır getirin, bunun üzerine boşaltayım) ayetinde görüldüğü gibi ikinci fiil olan **أَفْرَعُ** birinci fiil olan **أَتُونِي** ye cevap olarak gelmiş, meczûm bir müzârî' fiildir. Her iki fiil de **قَطْرًا** kelimesinde amel etmek istemektedirler.

İkinci şart: Her iki âmil, mamûl den önce gelmelidir. **زَيْدٌ قَامَ وَ قَعَدَ** (Zeyd kalktı ve oturdu.) Bu örnekte açık isim olan **زَيْدٌ** iki âmilden önce geldiğinden tenâzu'a uygun bir örnek değildir. Yine **لَقَيْتُ زَيْدًا وَ أَكْرَمْتُ** (Zeyd'e uğradım ve ona ikram ettim.) örneğinde de açık isim olan **زَيْدٌ** iki fiil arasında geldiği için tenâzu'a uygun bir örnek değildir. Burada birinci fiil olan **لَقَيْتُ** açık isim olan **زَيْدًا** kelimesini mef'ul olarak almıştır. İkinci fiil olan **أَكْرَمْتُ** ise mef'ul'ünü hazfedilmiş bir zamir olarak almıştır.

Üçüncü şart: Her iki âmilinde lafızda gramer kurallarına uyması ve manada bir anlam bozulması olmadan aynı mamûle yönelmesi gerekir. **وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا** (Demek bizim beyinsiz olanımız, Allah hakkında doğruluktan uzak sözler söylüyormuş.)³⁷

Bu örnek, **كَانَ** fiilinin zamir-i şan da amel etme ihtimalinden dolayı tenâzu'a uygun değildir.³⁸ Cümlelerin takdiri ise: **كَانَ هُوَ يَقُولُ سَفِيهًا** şeklinde yorumlanabileceğinden dolayı bu cümle tenâzu'a örnek kabul edilmemektedir.

Dördüncü şart: Bu şart *Şerhu't-Tasrih*'in müellifi İbn Malik tarafından zikredilmiştir.³⁹ Buna göre her iki âmilin de mezkûr olması gerekir. Sözelimi **زَيْدًا** kelimesi mahzûf olan **مَنْ ضَرَبْتَ وَ أَكْرَمْتُ؟** sualine cevap olarak gelirse, bu da tenâzu' örneği olarak kabul edilemez. Çünkü soruya **زَيْدًا** şeklinde cevap verilir ve bu durumda birinci fiil, **زَيْدٌ** kelimesinde amel eder, ikinci fiil ise zamirde amel eder. Böylece cümlelerin takdiri açılımı **ضَرَبْتَ زَيْدًا وَ أَكْرَمْتُهُ** şeklinde olur.⁴⁰

³⁶ 18. Kehf, 96.

³⁷ 72. Cin, 4.

³⁸ el-Ezherî, Halid b. Abdullah b. Ebu Bekr b. Muhammed el Curcâviyu'l-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, tahk., Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I, 485.

³⁹ el-Ezherî, a.g.e., I, 486.

⁴⁰ el-Ezherî, a.g.e., I, 486.

V- Tenâzu'un Âmil-Mamûl Açısından Çeşitleri

1- Âmil (Mütenâzi') Açısından Tenâzu'

a- İki fiilden oluşabilir:

⁴¹ كُؤُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رَزَقِ اللّٰهِ ... (Allah'ın rızkından yiyin, için...) Bu örnekten anlayacağımız üzere كُؤُوا ve وَاشْرَبُوا emir fiilleri اللّٰهِ مِنْ رَزَقِ اللّٰهِ harfî cer ve mecrûrunda amel etmek istemektedirler. Her iki âmilin amel etme isteğine mütenâzi' (amiller) açısından tenâzu' denmektedir. İhtilaflı olsa da, fiillerde tenâzu' olabilmesi için fiillerin عَسَى , لَيْسَ gibi camit değil, mutasarrıf fiillerden olması gerekir.⁴²

b- Amelde fiile benzeme şartıyla, iki sıfattan oluşabilir:

• İki ismi failden oluşabilir:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِنَّالَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ⁴³

(Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın.) Örnekte görüldüğü gibi مُنْذِرِينَ ve مُّبَشِّرِينَ ismi failleri harfî cer ve mecrûrunda amel etmeye uygundurlar.

• İki ismi mef'ul'den oluşabilir:

قَضَى كُلُّ ذِي دَيْنٍ فَوْقَ غَرِيمَةٍ وَ عَزَّةَ مَمْطُولٍ مَعْنَى غَرِيمَةً⁴⁴

(Tüm borçlular alacaklılara vefa gösterip borçlarını ödediler, Âzzetu ise, ödemeyi ertelediğinden alacaklıları sıkıntı çekti.) Bu şiiri Basralılar tenâzu'a örnek kabul etmemektedirler.⁴⁵

• İki ismi tafdil'den oluşabilir:

زَيْدٌ أَضْبَطُ النَّاسِ وَ أَجْمَعُهُمُ لِلْعِلْمِ⁴⁶

(Zeyd, ilmi en çok toplayan ve koruyandır.) Her iki ismi tafdil' de harfî cer ve mecrûrun da amel etmek istemektedirler.

⁴¹ 2. Bakara, 60.

⁴² el-Ezherî, a.g.e., I, 487.

⁴³ 4. Nisâ, 165.

⁴⁴ İbn Hişam, "Evdahu'l-Mesâlik" s. 241

⁴⁵ Tenâzu'a örnek kabul edilmeyenlerin 7. Meselesi bunu açıklamaktadır. Bkz. s. 15.

⁴⁶ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., s. 166.

• İki sıfatı müşebbehe'den oluşabilir: ⁴⁷ زَيْدٌ جَمِيلٌ وَ نَظِيفٌ ظَاهِرُهُ (Zeyd, görünüşü güzel ve temiz olandır.)

⁴⁸ وَ إِنْ أَدْرِي أَ قَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا ثُوْعُدُونَ (Tehdit edildiğiniz şey yakın mı yoksa uzak mı, bilmiyorum.)

Her iki cümlede ismi mef'ûl gibi amel eden sıfatı müşebbeheler, kendilerinden sonraki isimlerde amel etmek istemektedirler.

• İki mastardan oluşabilir: ⁴⁹ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır) ya da عَجِبْتُ مِنْ حَبِّكَ وَ تَقْدِيرِكَ زَيْدًا (Zeyde karşı sevgin ve takdirin beni şaşırttı.)

Her iki cümlede de altı çizili olan mastarlar kendilerinden sonra gelen isimde amel etmek istemektedirler.

• Üç mastardan oluşabilir:⁵⁰

⁵¹ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ نَبِيًّا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ (Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.) Bu cümledeki üç mastar da لِّلْمُسْلِمِينَ kelimelerinden oluşan car ve mecrûr da amel etmek istemektedirler.

c) **Âmiller birbirinden farklı olabilir:**⁵²

• Biri fiil diğeri isim fiil olabilir: ⁵³ هَآؤُمْ أَفْرَءُوا كِتَابِيَهٗ (Gelin, kitabımı okuyun!) bu örnekte birinci âmil olan هَآؤُمْ isim fiildir. İkinci âmil olan أَفْرَءُوا ise emir fiilidir. Her iki âmilde كِتَابِيَهٗ kelimesini mef'ûl'ü bih olarak almak istemektedirler.

• Biri fiil diğeri ismi fâil olabilir: ⁵⁴ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَ هُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ

⁴⁷ Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 166; Muhammed Enes Nâci, *a.g.e.*, s. 34.

⁴⁸ 21. Enbiyâ, 109.

⁴⁹ 2. Bakara, 36.

⁵⁰ Ebu Saïd Muhammed Abdulmecîd, *Kadiyetu't-Tenâzu' fi'l-İsti'mâli'l-Luğavî*, Uluslararası İslam Üniversitesi Malezya, trsz., s. 8.

⁵¹ 16. Nahl, 89.

⁵² Muhammed Enes Nâci, *a.g.e.*, s. 34.

⁵³ 69. Hâkka, 19.

⁵⁴ 3. Âl-i İmrân, 39.

(Zekeriya mabedde namaz kılarken melekler ona, seslendiler ...) Bu örnekte birinci âmil olan قَائِمٌ ismi faildir. İkinci âmil olan يُصَلِّي ise müzari' fiildir. Bu her iki âmil de فِي الْمِحْرَابِ harfî cer ve mecrûrunda amel etmek istemektedirler.

• Biri fiil diğeri mastar olabilir: ⁵⁵ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (Allah, onların ortak koştuıkları şeylerden uzaktır, yücedir.) Bu örnekte birinci âmil olan سُبْحَانَ kelimesi mastar olarak تَعَالَى kelimesi ise mâzi fiili olarak عَمَّا يُشْرِكُونَ da amel etmek durumundadırlar.

• Bir fiil, iki mastardan oluşabilir: فَأَعْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ...⁵⁶

(Bu sebeple, biz de aralarına kıyamet gününe kadar sürecek düşmanlık ve kini salıverdük.) Bu cümlede de altı çizili olan âmillerin birincisi mâzi fiil, ikinci ve üçüncü âmil ise mastar olarak car ve mecrûrda amel etmek istemektedirler.

2- Mamûl Açısından Tenâzu' Çeşitleri

Tenâzu', hal ve temyiz dışında, mef'ûlu bih, mef'ûlu mutlak, mef'ûlu fih ve şibih cümle gibi birçok mamûl' de meydana gelebilir.⁵⁷

• Birinci âmil merfu' bir mamûle ihtiyaç duyarsa:

Basralı dâimiler, umde'nin (aslî unsur) hazfını caiz görmediğinden merfu' olan mamûlün açık zamir olarak gelmesi gerektiğini, hazf edilemeyeceğini belirtirler.⁵⁸

جَفَوْنِي وَلَمْ أُجَفْ الْأَخْلَاءَ ، إِنِّي ... لَعَيْرِ جَمِيلٍ مِنْ خَلِيلِي مُهْمَلٌ

(Dostlara cefâ etmediğim halde bana cefâ ettiler, Şüphesiz ben dostumun kusurunu görmezden gelirim.)⁵⁹ Bu şiirde de ikinci âmil olan وَلَمْ أُجَفْ açık isim olan الْأَخْلَاءِ de mef'ûlu bih olarak amel etmiştir. Birinci âmil olan جَفَوْنِي ise kendisi ile bitişik bulunan müzekker çoğul zamirinde “و” amel etmiştir. Basralılara göre merfu' olan mamûlün zikredilmesi zorunlu olduğundan, birinci âmilin

⁵⁵ 16. Nahl, 1.

⁵⁶ 5. Mâide, 14.

⁵⁷ Abbas Hasan, a.g.e., s. 190.

⁵⁸ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., s. 175.

⁵⁹ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., s. 174.

mamûlü olan çoğul zamiri, lafzen ve rütbeten kendisinden sonra gelen açık isme dönmektedir.⁶⁰

Kisâî⁶¹ (ö. 189/805) ve ibn Madâ el Kurtûbî⁶² (ö. 592/1196) gibi bazı âlimler, “izmar kable ‘z-zikir” den kaçınmak için (zaminin merciinden önce gelmesi) fail olan merfu’ zamir veya ona benzeyen mamûllerin hazfını gerekli görmekteyler. Delil olarak Alkame b. Abde’nin, Hars b. Ceble el-Ğassânî’ yi öven şu şiirini sunmaktadırlar:

تَعَفَّقَ بِالْأَرْطَى لَهَا وَ أَرَادَهَا ... رَجَالَ فَبَدَّتْ نَبْلَهُمْ وَ كَلَيْبُ

(Devesini yabani sığıra benzeterek: Bir iri ağacın ardına saklandı, avcılar peşindeyken, avcuları (oklarını) ve köpeklerini aşmayı başardı.) İkinci âmil olan أَرَادَهَا açık isim olan رَجَالَ kelimesinde amel ederse, birinci âmilin mamûlü merfu’ olsa da hazf edilmek zorundadır. Aksi takdirde “izmar kable ‘z-zikir” olur. رَجَالَ kelimesi أَرَادَهَا fiilinin faili olur. تَعَفَّقَ fiilinin faili ise hazf edilmelidir. Açık olarak gelirse تَعَفَّقُوا şeklinde gelmesi gerekirdi.⁶³ Ferrâ⁶⁴ (ö. h. 207) ise; amillerin ikisi de merfu’ olanı talep ediyorsa قَامَ وَقَعَدَ أَخَوَاكَ (İki kardeşin kalktı ve oturdu.) örneğinde olduğu gibi, her ikisi de açık isimde amel edebilir. Âmiller farklı şeyler talep ederlerse zaminin sona bırakılacağını ifade etmektedir. ضَرَبْتَنِي وَضَرَبْتُ زَيْدًا örneğinde olduğu gibi, bu cümlede âmillerden biri fail, diğeri mef’ul istemektedir.⁶⁵

VI- Amel Etmeyen Âmilin Zamirinin Hükümü

Açık isimde amel etmeyen âmilin zamirini, üç yerde zikretmek gerekir.

1- Âmil’ in talep ettiği şey fail gibi zikredilmesi gerekli ise Basralı âlimlere göre onu hazf etmek caiz değildir. يُحْسِنُ وَيُسِيءُ ابْنَاكَ (İki oğlun iyilikte yapar kötülükte) her iki âmil de ابْنَاكَ kelimesini, kendine fail olarak almak istemektedir. İkinci âmil amel ederse birinci âmilin görünen zamirde amel etmesi vaciptir.

⁶⁰ Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 175.

⁶¹ Geniş bilgi için bkz., İbnü’n-Nedîm, *a.g.e.*, s.103; İbnü’l Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâtu'l-Udebâ*, s.66; Tanç, *a.g.e.*, s. 13; Akçakoca, *a.g.e.*, s. 30.

⁶² Geniş bilgi için bkz., Kılıç Hulusi, “İbn Madâ”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 163-164.

⁶³ Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 176.

⁶⁴ Geniş bilgi için bkz., İbnü’n-Nedîm, *a.g.e.*, s.105; Akçakoca, *a.g.e.*, s. 32-35.

⁶⁵ İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, 177.

بِحُسَيْنٍ وَيُسَيِّءُ ابْنَاكَ Birinci fiil açık isimde amel ederse ikinci fiilin zamirde amel etmesi vacip olur. يُحْسِنُ وَيُسَيِّئَانِ ابْنَاكَ bu zamirler zikredilmezse, failin hazfı söz konusu olacağından bu durum caiz görülmemektedir.⁶⁶

Kisâî, fail olan zamirin hazfını caiz görünürken, Ferrâ, ikinci fiil açık isimde amel ettiğinde birinci fiilin zamirinin açık olarak gelmesini uygun bulmamaktadır. Dolayısıyla بِحُسَيْنٍ وَيُسَيِّءُ ابْنَاكَ şekilde bir örneği doğru bulmamaktadır.⁶⁷

2- Aslı muhteda-haber olan (umde) zanne ve kardeşlerinin haberi gibi mansûb bir mamûl de tenâzu' olursa, açık olan isme mukabil amel etmeyen âmilin zamirinin zikredilmesi vaciptir. Amel etmeyen âmil birincisi ise, zamirin sonra getirilmesi vaciptir. ظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا إِيَّاهُ (Zeyd' i ayakta sandım, ayaktakini ben zannetti.) Amel etmeyen âmil ikincisi ise zamir, muttasıl veya munfasıl olarak getirilebilir. ظَنَنْتُ وَظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا yada ظَنَنْتُ وَظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا gibi.⁶⁸

3- Amel etmeyen âmilin mamûlü, aslen merfû' (umde) olmayan mansûb ya da mecrûr ise, bu durumda mühmel olan birinci âmil ise, zamirinin hazfı vaciptir. أَكْرَمْتُ وَأَكْرَمَنِي خَالِدٌ، ومررت ومر بي خالد (Ben Halide, o da bana ikram etti-ben Halide o da bana uğradı.) Örneklerinde olduğu gibi. أَكْرَمْتُهُ وَأَكْرَمَنِي خَالِدٌ veya مَرَرْتُ بِهِ وَمَرَّ بِي خَالِدٌ bu örneklerde altı çizili zamirlerin, cümlede tenâzu'a konu olan isim asli öge değil, fudla olduğu için, zikredilmesi caiz değildir. Ancak şiir zaruretinde bu kuralın dışına çıkıldığı görülmektedir.⁶⁹

إِذَا كُنْتَ تَرْضِيهِ وَيَرْضِيكَ صَاحِبٌ ... جَهَارًا فَكُنْ فِي الْغَيْبِ أَحْفَظَ لِلْعَهْدِ

(Aşikâr olarak arkadaşın seni, sen de onu razı ettiysen, gıyabında ona daha çok vefâ göstermelisin.)

Amel etmeyen, ikinci âmil ise, mansûb veya mecrûr olan zamirin zikri vaciptir.

Sözgelimi أَكْرَمَنِي وَأَكْرَمْتُهُ خَالِدٌ، وَمَرَّ بِي وَمَرَرْتُ بِهِ خَالِدٌ ifadelerinde ikinci âmile bitişen zamirin hazfı caiz değildir. O halde أَكْرَمَنِي وَأَكْرَمْتُهُ خَالِدٌ ya da مَرَّ بِي وَمَرَرْتُ بِهِ denilemez.

بِعُكَاظِ يُعْشِي النَّاظِرِ ... نَ إِذَا هُمْ لَمَحُوا شُعَاعَهُ

⁶⁶ İbn Akîl, a.g.e., II, 162.

⁶⁷ İbn Akîl, a.g.e., II, 162.

⁶⁸ İbn Hişam, a.g.e., II, 178; el-Ezherî, a.g.e., I, 486.

⁶⁹ İbn Hişam, a.g.e., II, 179; el-Ezherî, a.g.e., I, 487.

(Ukaz'da, ona baktıklarında, bakanların gözlerini kamaştırır.) Bu şiirde zaruretten dolayı gelmiş ancak bu şazdır (kural dışıdır).⁷⁰

4- Mühmel olan (amel etme önceliği olmayan) âmil için zamirin zikrinin vacip olduğu yerler:

Devamında kendisini açıklayan kısımla uyum içinde olmayan, açık isimde amel etmeyen âmilin mefulünü zikretmek vaciptir. Çünkü kendinden sonra gelen açıklayıcı kısım yüklem niteliğindedir. Özne-yüklem arasındaki müfred-tesniye uyumsuzluğunu engellemek için mefulün zikri vaciptir. أَظُنُّ وَ يَظُنُّنَايَ زَيْدًا وَ عَمْرًا أَخَوَيْنِ (Zeyd ve Amr' ı kardeş sanıyorum, onlarda beni öyle sanıyor) görüldüğü üzere زيد kelimesi أَظُنُّ fiilinin birinci mefulüdür. عمر ise atıftır. أَخَوَيْنِ kelimesi ise يَظُنُّنَايَ fiilinin ikinci mefulüdür. يَظُنُّنَايَ fiilinin sonundaki ياء ise يَظُنُّنَايَ fiilinin birinci mefulüdür. İkinci bir mefulü ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacı zamir ile karşılırsak أَظُنُّ وَ يَظُنُّنَايَ إِيَّاهُ زَيْدًا أَخَوَيْنِ şeklinde olur. Dolayısıyla إِيَّاهُ zamiri, birinci meful olan ياء ile müfret olma hususunda uyum içinde olur. Ancak ona dönen أَخَوَيْنِ kelimesi ile müfret-tesnî uyumsuzluğu olacağından bu ifade uygun görülmemektedir. Şayet إِيَّاهُمَا zamirini kullanırsak, أَظُنُّ وَ يَظُنُّنَايَ إِيَّاهُمَا أَخَوَيْنِ وَ عَمْرًا أَخَوَيْنِ bu cümlede müfessir ve müfesser uyumu (إِيَّاهُمَا ve أَخَوَيْنِ uyumu) vardır. Ancak ikinci fiilin mefulüleri olan الياء ve إِيَّاهُمَا arasında, aslen mübteda-haber oldukları için, müfred-tesniye uyumsuzluğu olmaktadır. Böyle bir zorluktan dolayı أَظُنُّ وَ يَظُنُّنَايَ أَخَا زَيْدًا وَ عَمْرًا أَخَوَيْنِ demek gerekmektedir. Bu durumda أَخَوَيْنِ وَ عَمْرًا أَخَوَيْنِ kelimeleri أَظُنُّ fiilinin iki mefulü olurlar. الياء kelimesi يَظُنُّنَايَ nin birinci mefulü أَخَا ise ikinci mefulü olur. Basralılar, bu örnekleri âmillerin her biri açık isimde amel ettiğinden dolayı tenâzu' konusunun dışında kabul ederler. Kûfeliler ise أَظُنُّ وَ يَظُنُّنَايَ إِيَّاهُ زَيْدًا وَ عَمْرًا أَخَوَيْنِ ya da أَظُنُّ وَ يَظُنُّنَايَ زَيْدًا وَ عَمْرًا أَخَوَيْنِ şeklinde, mübtedaya uyum sağlamakla beraber zamiri açık ya da gizli getirmeyi uygun görmekte-dirler.⁷¹

⁷⁰ İbn Akîl, *a.g.e.*, II, 167; Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 175; Yılmaz, İbrahim, *Arap Edebiyatında Aruz*, Araştırma yay., Ankara 2009, s. 18-23.

⁷¹ İbn Akîl, *a.g.e.*, II, 168.

VII- Sayı Bakımından Amil-Mamûl İlişkisi

Tenâzu' konusu iki âmilin açık olan bir tek isimde amel etme tartışması ile sınırlı değildir. Bu konunun şu yönleri de vardır.⁷²

1- Bazen iki âmil, birden fazla mamûlde amel edebilir. ضَرَبْتُ وَ أَهَنْتُ زَيْدًا يَوْمَ الْخَمِيسِ (*Perşembe günü Zeyd'e vurdum ve onu küçümsedim*) örneğinde görüldüğü gibi ضَرَبْتُ ve أَهَنْتُ fiilleri زَيْدًا kelimesinde mef'ûlu bih ve يَوْمَ الْخَمِيسِ kelimesinde de mef'ûlu fih olarak amel etmek istemektedirler.

2- Bazen ikiden fazla âmil, bir mamûlde amel edebilir. يَجْلِسُ وَيَسْمَعُ وَيَكْتُبُ الْمُتَعَلِّمُ (*Öğrenci oturur, dinler ve yazar*) bu durumda yine Basralılar kurb (yakınlık) teorisiyle, son âmili açık isimde amel ettirirler. Diğer âmilleri ise zamirde amel ettirirler. Kûfeliler ise öncelik hakkı teorisiyle birinci fiili açık isimde amel ettirir, diğer âmilleri de zamirlerde amel ettirirler.⁷³

3- Bazen ikiden fazla âmil, birden fazla mamûlde amel edebilir.⁷⁴

نُسَبِّحُونَ وَتُحَمِّدُونَ وَتُكَبِّرُونَ خَلْفَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَ ثَلَاثِينَ⁷⁵

(*Her namazın sonunda otuz üç defa “Sübhanellah”, “Elhamdülillah” ve “Ellah-u Ekber” derler.*) Bu örnekte görüldüğü üzere üç ayrı fiil, iki ayrı mamûlde amel etmek durumundadır. Son gelen تُكَبِّرُونَ fiili خَلْفَ kelimesinde zarf ameli yapmış, ثَلَاثًا kelimesinde de mef'ûlu mutlak ameli yapmıştır. Bu ifadenin takdiri ise: نُسَبِّحُونَ اللَّهَ فِيهِ إِيَاهُ ve وَتُحَمِّدُونَ اللَّهَ فِيهِ إِيَاهُ şeklindedir.

VIII- Tenâzu'un Uygun Görülmediği Yerler

1- İki harf arasında tenâzu' olmaz.⁷⁶ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا⁷⁷ (*Eğer, yapamazsanız, ki hiçbir zaman yapamayacaksınız*) bu örnekte إِنْ ve لَمْ harflerinin تَفْعَلُوا da amel ettiği iddiası var. Ancak bu iddia kabul edilemez. Çünkü harfler eyleme delalet etmediğinden ve ayrıca إِنْ olumlu لَمْ ise olumsuz anlama delalet

⁷² Abbas Hasan, *a.g.e.*, II, 189.

⁷³ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 477.

⁷⁴ Abbas Hasan, *a.g.e.*, II, 189.

⁷⁵ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, tahk.: Mustafâ Dîybu'l-Buğâ, Kitâbu'l-Ezan, Babu'z-Zikr Be'de's-Salât, Dâru'l 'Ulûmu'l-İnsân, Dimeşk 1993, I, 282.

⁷⁶ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 477.

⁷⁷ 2. Bakara, 24.

ettiği için, bu cümlede tenâzu'un şartı olan anlam birliği bulunmamaktadır. Bu nedenle bu misal tenâzu' a örnek kabul edilmemektedir.⁷⁸

2- Harf ve isim arasında tenâzu' olamayacağı gibi harf ve fiil arasında da tenâzu' olmaz.⁷⁹

Ancak **لَعَلَّ وَعَسَى زَيْدٌ أَنْ يَخْرُجَ** (*Keşke, Zeyd'in çıkması umulur.*) örneğinde, **لَعَلَّ** harf **عَسَى** ise fiildir, ikinci âmile amel ettirenler ile **لَعَلَّ وَعَسَى زَيْدًا خَارِجٌ** (*Umulur ki, keşke Zeyd çıksaydı*) örneğinde birinci âmile amel ettiren görüş sahipleri aynı şahıslardır. Ancak bu görüş, cumhur tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü **عَسَى** nın nasb ettiği mamûl, cümlenin asli ögesi olduğundan hazf edilemez.⁸⁰

3- Âmillerin mutasarrıf olması gerekir. İki camid fiil ya da isimlerin arasında tenâzu' olmaz. Çünkü amelde zayıf oldukları için, camit olan fiil ya da isimlerin mamûlleri ile aralarına fasıla girmemelidir. **سَرَّنِي إِكْرَامَكَ وَزِيَارَتَكَ عَمْرًا** (*Âmr'ı ziyaret etmen ve ona ikram etmen beni sevindirdi.*) İbn Habbaz bu cümlede **عَمْرًا** kelimesinin, mastar ve mamûlü arasına fasıla giremeyeceğinden **زِيَارَتَكَ** âmili tarafından nasb edilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

4- Biri camid diğeri mutasarrıf olan isim veya fiil arasında da tenâzu' olmaz.⁸² Ancak Müberrid “*Medhal*” isimli kitabında ta'accub fiillerinin camid olmasına rağmen, her iki kalıbı olan mazi ve emir yapısına cevaz vermiştir. **مَا أَحْسَنَ وَأَجْمَلَ زَيْدًا** (*Zeyd ne kadar hoş ve güzeldir!*) ifadesinde ikinci fiili açık isimde, birinci fiili de zamirinde amel ettirmiş ve zamirin fudla (mef'ul) olduğu için hazfını caiz görmüştür. **أَحْسِنُ بِهِ وَأَجْمَلُ بَعْمَرًا** (*Âmr ne hoş ve ne güzeldir!*) bu örnekte de ikinci fiili mecrûr olan açık isimde, birinci fiili de mecrûr olan zamirde amel ettirmiştir. Diğer Basralılar gibi Müberrid' de fail olduğu için, zamirin hazfını (gizlenmesini) caiz görmemektedir.⁸³ Ferrâ'ya göre zamir, mahallen mansûb mef'ul olarak hazfedilir. Cumhur'a göre birinci âmile amel ettirildiğinde âmil ve mamûl arasına fasıl gireceğinden zamirin hazfı caiz değildir. Birinci âmilin amel

⁷⁸ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 478.

⁷⁹ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 478.

⁸⁰ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 478.

⁸¹ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 478; Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *a.g.e.*, s.169.

⁸² İbn Akil, *a.g.e.*, II, 169.

⁸³ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 478.

etmesi caiz olmadığında tenâzu'da söz konusu değildir. Çünkü tenâzu'un şartı her iki âmilin de amel edebilmesidir.⁸⁴

5- Mamûl âmillerden önce gelirse tenâzu' olmaz. **أَيُّهُمْ ضَرَبْتَ وَأَكْرَمْتَ** (*Hangisine vurdun ve ikram ettin?*) Bu örnekte de birinci âmil olan **ضَرَبْتَ** fiili, mamûlü olan **أَيُّهُمْ** u, mef'ulu bih olarak aldıktan sonra ikinci âmil olan **أَكْرَمْتَ** gelmiştir. Ve ikinci âmilin mef'ulü de mahzûf' olan zamirdir.

... بِالْمُؤْمِنِينَ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ⁸⁵ (... mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir) ayetini örnek getirerek,⁸⁶ mukaddem mamûlde tenâzu'u kabul eden bazı Endülüslü dilciler olsa da, delillerinin zayıf olduğu görülmektedir. Çünkü birinci âmilin mamûlü, hemen ardından gelen ikinci âmilin mamûlünün hazfına delalet etmektedir.⁸⁷

6- Âmillerin tekrarında tenâzu' olmaz. **فَهَيْهَاتَ هَيْهَاتَ الْعَقِيقُ وَمَنْ بِهِ ... وَهَيْهَاتَ** (*Âkik (bir yer ismi) ve içindekiler uzak oldu uzak oldu, Âkik'teki dostlara kavuşmamız uzak oldu.*)

Cerîr'in tavîl vezninde söylediği bu şiirde de tenâzu' olmaz. Çünkü birinci âmil olan **هَيْهَاتَ** mamûl olan **العقيق** kelimesini fail olarak almıştır. İkinci **هَيْهَاتَ** ise sadece tekit için gelmiştir.⁸⁸ Bu görüşü takviye eden bir beyitte: **فَأَيْنَ إِلَى أَيْنَ النَّجَاةُ** **بِبَغْلَتِي... أَتَاكَ أَتَاكَ اللَّاحِقُونَ أَحْبَسَ أَحْبَسَ**

(*Katırımla kaçıp kurtuluş nereye, kaçış nereye, peşindekiler sana kavuştu sana kavuştu, dur, dur.*)

Burada da birinci âmil olan **أَتَاكَ** fiili açık isim olan **اللَّاحِقُونَ** kelimesinde amel etmiştir. İkinci **أَتَاكَ** ise anlamı pekiştirmek için gelmiştir.

7- Tenâzu'da mamûl, merfu' sebebi (fail veya nâibi fail) olmamalıdır.

فَضَى كُلُّ ذِي دَيْنٍ فَوْقَى غَرِيمَهُ ... وَعَزَّةٌ مَمْطُولٌ مُعْنَى غَرِيمَهَا

⁸⁴ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 478.

⁸⁵ 9. Tövbe, 128.

⁸⁶ er-Radî, Muhammed b. Hasan el-İsterâbâzî es-Simnâî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti Ibn Hâcib*, tahk.: Hasan b. Muhammed b. İbrahim Hifzî, Hicr, Suudi Arabistan 1993, I, 225.

⁸⁷ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 478; Suyûtî, *a.g.e.*, III, 93.

⁸⁸ el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 480; Suyûtî, *a.g.e.*, III, 93.

(Tüm borçlular alacaklılara vefa gösterip borçlarını ödediler, Âzzetu ise, ödemeyi ertelediği için alacaklıları, sıkıntı çekti.) Dış görünüm itibarı ile iki âmîl olan **مَمْطُولٌ** ve **مَعْنَى** ismi mef'ul'leri **غَرِيمَهَا** isminde naibi fail olarak amel etme durumundadırlar. Ancak **غَرِيمَهَا** kelimesi, bu ameli kabul etmemektedir. Çünkü cümle tahlilinden anlaşılacağı üzere **عَزَّة** kelimesi mübteda **مَمْطُولٌ مَعْنَى غَرِيمَهَا** kelimeleri, kendi içinde mübteda ve haberden oluşan bir cümleciktir. Bu durumda **غَرِيمَهَا** kelimesi mübteda **مَمْطُولٌ** birinci haber **مَعْنَى** ikinci haber, mübteda-haber cümlesi **غَرِيمَهَا** kelimesinin sonundaki zamir bağlacıyla, ilk mübteda olan **عَزَّةٌ** kelimesine haber olur. Dolayısıyla ikinci cümlenin mübtedası olan **غَرِيمَهَا** kelimesi, zaten **مَمْطُولٌ** ve **مَعْنَى** kelimelerinde raf' ameli yapan birinci mübtedanın haberi durumundadır (merfu' sebebidir). Bu sebepten **مَمْطُولٌ** ve **مَعْنَى** ismi mef'ûllerinin **غَرِيمَهَا** kelimesinde tenâzu' etmeleri (naibi fail istemeleri) uygun olmamaktadır.⁸⁹

IX- Tenâzu'da Amel Etme Önceliği

Basra ve Kûfe ekolü temsilcileri her iki âmîlin de açık olan isimde amel edebileceğinde ittifak etmişlerdir.⁹⁰ Ancak hangi âmîlin amel etme önceliğine sahip olduğu konusunda farklı düşünmektedirler.⁹¹ Her ekolün kendilerine göre akli ve nakli delilleri vardır.

1- Basralılar nakil ve kıyasa dayanarak ikinci âmîlin amel etmesini daha uygun bulmaktadırlar.⁹²

a) **Nakli delil:** ⁹³ **أَتُونِي أَفْرَعُ عَلَيْهِ قَطْرًا** Basralılara göre bu ayeti kerimenin ikinci âmîli olan **أَفْرَعُ** fiili, açık isim olan **قَطْرًا** kelimesinde amel etmiştir. Şayet birinci fiil amel etseydi **أَفْرَعُهُ عَلَيْهِ** şeklinde gelmesi gerekirdi.

Yine ⁹⁴ **هَأُومُ أَفْرُؤُوا كِتَابِيَةَ** ayetinde de ikinci fiil amel etmiştir. Şayet birinci fiil amel etseydi **أَفْرُؤُهُ** şeklinde gelmesi gerekirdi.

Hadis-i Şerifte gelen **"وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ"** ⁹⁵ (Sana karşı gelenlerle ilişkimizi keser ve onları terk ederiz.) cümlesinde de ikinci fiil amel etmiştir. Birinci fiil amel etseydi ikinci fiil için zamir gerekirdi.⁹⁶

⁸⁹ Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 173.

⁹⁰ İbn Akil, *a.g.e.*, II, 167; Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 175.

⁹¹ İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 175; el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 499; Suyûtî, *a.g.e.*, III, 93.

⁹² İbn Hişam, *a.g.e.*, II, 175,

⁹³ 18. Nahl, 96.

⁹⁴ 69. Hakka, 19.

Yine⁹⁷ *(Ancak Nasf' a gelince, ona sövseydim abd-i Şems oğullarından Hâşim ve Menaf oğulları da bana söverdi.)* bu beyitte de ikinci âmil olan *سَبَّبْتُ* fiili *بُنُو* kelimesinde amel etmiştir. Eğer birinci fiil amel etseydi *عَبْدِ شَمْسِ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ وَسَبَّبْتُ* şeklinde *بَنِي* kelimesinin nasb haliyle *وَسَبَّبْتُ* fiilinde de zamirin izhariyla gelirdi.⁹⁸ *قَضَى كُلُّ* *ذِي دَيْنٍ فَوْقَى غَرِيمِهِ ... وَعَزَّةٌ مَمْطُولٌ مُعْنَى غَرِيمِهَا* bu şiirde de iki yerde ikinci âmilin amel ettiğini görmekteyiz. Birincisi *وَقَى* fiili *غَرِيمَهُ* da amel etmiş ve *قَضَى* fiili de zamirde amel etmiştir. Birinci fiil açık isimde amel etseydi *وَقَاهُ* şeklinde gelirdi. Şiirin ikinci tarafında da birinci fiil açık isimde amel etseydi, *وَعَزَّةٌ مَمْطُولٌ* *وَعَزَّةٌ مُعْنَى هُوَ غَرِيمِهَا* şeklinde *مُعْنَى* den sonra zamir gelirdi. Cümlenin takdiri ise *وَعَزَّةٌ هُوَ غَرِيمِهَا مُعْنَى هُوَ* şeklinde gelirdi.⁹⁹

b) Kıyasî (aklî) delil: İkinci âmil, açık isme birinci âmilden daha yakın olduğundan ve amel etmesi durumunda, mana da bir hata oluşmayacağından ikinci âmilin amel etmesi daha uygundur.¹⁰⁰ Bu sebepten dolayı şair *خَشِنْتُ بِصَدْرِهِ* *(O'nun ve Zeyd'in göğsüne sert davrandım)* cümlesinde mamûla yakın olan *مَامُولٌ* kelimesi harfî cerri amel ettirmiştir. *خَشِنْتُ* fiilini amel ettirseydi *صَدْرٌ* değil *صَدْرٌ* şeklinde mansûb olarak gelirdi.¹⁰¹ Mamûl' e yakın olan âmile amel ettirmenin tesirini *جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ* örneğinde de görmekteyiz. Hakikatte *جُرُ* kelimesine sıfat olan *خَرِبٍ* kelimesinde görüldüğü gibi kendisine yakın olan *ضَبِّ* kelimesine uyararak mecrûr gelmiştir.¹⁰²

Basralıların başka bir aklî delili de; birinci âmilin amel etmesi durumunda, ikinci âmilin yabancı bir unsur gibi, birinci âmil ile mâmulü arasına girmesi söz konusu olur.¹⁰³ Bu durum, tenâzu'da zaruretten dolayı hoş görülmüştür. Ancak

⁹⁵ Mustafa Abdulkadir 'Atâ, Taberânî Ebu 'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Muţr el-Lahmî eş-Şamî, *ed-Du'a li't-Taberânî, Bâbu'l-Kavl fi Kunûti'l-Vitir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 1993, sayı 750, I, 238.

⁹⁶ Ebu Saîd Muhammed Abdulmecîd, *a.g.e.*, s. 39.

⁹⁷ el-Ferzâk, Hammam b. Galîp b. Sa'sa'a Ebû Firas, *Divân-ı Ferzâk*, tahk.: Ali Fa'ûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 606.

⁹⁸ Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk, *el-Cümel fi'n-Nahv*, tahk.: Ali Tefvik el-Hamed, Muessetu'r-Risâle, Ürdün 1984, s. 615; Ebu Saîd Muhammed Abdulmecîd, *a.g.e.*, s. 39.

⁹⁹ Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 616; Ebu Saîd Muhammed Abdulmecîd, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁰⁰ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesâil'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn.*, s. 82.

¹⁰¹ İbnü'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁰² İbnü'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁰³ Ebu Saîd Muhammed Abdulmecîd, *a.g.e.*, s. 39.

belagat açısından, bir fayda gözetilmezse, asıl olan âmil ve mamûl' ün peş peşe gelmesidir.

Bir başka delil ise: Birinci fiil açık isimde amel ettiğinde, bu cümle tamamlanmadan kendisine atıf yapılması gerekir. İki cümlenin irtibatı ile yarım cümleye atıf yapmak, asla uygun bir durum değildir.¹⁰⁴

İbn Madâ, tenâzu' konusunda Basralılarla aynı görüşü paylaşmaktadır.¹⁰⁵ Basra ve Kûfeli dilcilerin konu hakkındaki görüşlerini zikrederek, Basralıların görüşünün daha doğru olduğunu ifade eder. İkinci âmil için zikredilen mamulün, birinci âmil için hafzedileceğini, şayet merfu' ise, birinci âmil için zamir olarak geleceğini, birinci âmile amel ettirildiğinde ise birinci âmilin ikinci âmildeki tekrar edilen tüm bağlantılarının hafz edileceğini ve birinci âmilin mamûllerinin ikinci âmilden sonra geleceğini ifade eder.¹⁰⁶

İbn Malik el-Endelûsî, tenâzu' konusunda Sibeveyh' in görüşünü savunur. O da ikinci âmilin açık olan isimde amel etmesini uygun gören âlimlerdendir. Nitekim ifadelerinde şunları görmekteyiz: “İkinci âmile amel ettirilmezse **وَضَرَبُوني قَوْمَكَ** **وَضَرَبْتُ** şeklinde gelmeliydi. Hâlbuki **وَضَرَبْتُ قَوْمَكَ** olarak zikredilmiştir.”¹⁰⁷ Yani ikinci fiil fâilsiz kalmıştır. Dolayısıyla birinci fiilin amel etme imkânı kalmamıştır.

Bir başka dilci olan er-Radî¹⁰⁸ (ö. 688/1289'dan sonra) ise Arapça da ikinci âmilin amel ettiği örneklerin çok olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda Kur'an'ı-Kerim'deki ayetlerde de ikinci âmilin amel ettiğini, birinci âmilin' de ihmal edildiğini belirtmektedir. Bu ifadeleriyle Basralıların görüşünü tercih ettiği açıkça görülmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ İbn Akil, Abdullah b. Abdurrahman el-'Ukaylî, *Şerhu Elfıyeti İbn Malik*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Dâru't-Turâsî'l-'Arabî, Kâhire 1980, II, 160.

¹⁰⁵ İbn Medâ, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman ed-Dahmî el-Kurtubî, *er-Reddu ala'n-Nuhât*, Dâru'l-İ'tisam, Beyrut 1979, s. 101.

¹⁰⁶ İbn Medâ, *a.g.e.*, s. 101.

¹⁰⁷ İbn Mâlik, Cemaeddin Muhammed b. Abdullah b. Abdullah et-Tâî el-Ceyyânî el-Endülüsî, *Şerhu't-Teshîl*, tahk.: Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûm, Hicr, Beyrut 1990, s. 167-68.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz., Gümüş, Sadettin, “Radî el-Esterâbâdî”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, s. 387-388.

¹⁰⁹ er-Radî, *a.g.e.*, I, 227.

2- Kûfeliler nakil ve kıyasa dayanarak birinci fiilin amel etmesini daha uygun bulmaktadırlar.¹¹⁰

a) **Naklî delil:** Arap şairlerinden İmruülkays'ın şu beytini nakli delil olarak sunmaktadırlar.

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي، وَلَمْ أَطْلُبْ، قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ¹¹¹

(*En küçük bir maişet için gayret etseydim, -talep etmedim- az mal bana yeterdi.*)

Görüldüğü üzere birinci âmîl olan كَفَانِي açık isim olan قَلِيلٌ da amel etmiştir. İkinci fiil olan لَمْ أَطْلُبْ amel etmiş olsaydı قَلِيلٌ kelimesi merfu' değil mansûb olurdu.¹¹² Aynı zamanda manaya riayetten dolayı da birinci fiil açık olan isimde amel etmiştir. Şayet ikinci fiil amel ederse manada tenâkuz oluşur. Bu durumda şöyle bir yapı meydana gelirdi: كَفَانِي قَلِيلٌ وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلًا مِنَ الْمَالِ (Az mal bana yeter, az malı talep etmedim) bu durumda çelişik bir anlam oluşurdu.¹¹³

b) **Kıyas delili:** Birinci âmîl ikinci âmilden önce geldiğinden öncelik hakkı vardır. Önce geldiğinden yüklemi taşıma hususunda daha güçlüdür. Buna binaen طَنَّتُ örneğindeki طَنَّتُ başta geldiğinde amelden düşürmek caiz değildir. Ancak وَرَيْدٌ قَائِمٌ طَنَّتُ قَائِمٌ, وَرَيْدٌ قَائِمٌ طَنَّتُ örneklerinde olduğu gibi ortada ve ya sonda gelirse amelden düşürmek caizdir.

كَانَ örneğinde de fiilini ilğa (amelden düşürmek) etmek uygun değildir. Ancak وَرَيْدٌ قَائِمٌ كَانَ gibi ortada gelirse caizdir.¹¹⁴

Bu durumdan anlaşılıyor ki: Âmîlin amel etme hususunda, başlangıcın etkisi vardır.¹¹⁵ İkinci âmîl amel ederse, birinci âmîlin mamûlü zamir olarak gelir. Bu durumda “İzmar kable‘z-zikir” denilen açık isimden önce ona dönen zamirin gelmesi dediğimiz, Kûfelilerin kabul etmediği bir durum gerçekleşmiş olur.¹¹⁶

Bu sözlere binaen Basralılar der ki: Zamirden sonra gelen kısım, zamiri açıkladığı için burada “İzmar kable‘z-zikir”, caiz olur. Aynı zamanda Basralılar,

¹¹⁰ İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 79; el-Ezherî, a.g.e., I, 499.

¹¹¹ İmruülkays, *İmruülkays Divân'ı*, tahk.: Mustafa Abdü's-Şafî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 5. Baskı, Beyrut 2004, s. 29.

¹¹² İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 79.

¹¹³ İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 83.

¹¹⁴ İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 80.

¹¹⁵ İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 80.

¹¹⁶ İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 80.

zikredilen kelime zikredilmeyen kelimeye işaret eden bir durum varsa muhatap anlayacağından dolayı bazı kelimeler hazf edilir. Yani “İzmar kable ‘z-zikir’ oluşur. Şeklinde bir ifade sunmaktadırlar. وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا¹¹⁷ (Namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah’ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya...) bu ayette de görüldüğü üzere وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ mamûlünde amel ettiği için وَالْحَافِظَاتِ âmilî için ikinci bir mamûl zikredilmemiştir. Bu da muhatabın anlayabileceği bir durumdur.¹¹⁸

X- Çağdaş Dilcilerin Konuya Yaklaşımları

Abbas Hasan yaklaşık yirmi sayfa tenâzu‘ konusunu işledikten sonra eleştirel bir bakışla şunları söylemektedir: Tenâzu‘ konu itibarıyla çok çetrefilli, akli ve hayali felsefeye çok fazla giren, sahih rivayetlerde çok güçlü senedi bulunmayan hatta bazı rivayetlerin birbirleriyle çeliştiği, nahiv konularından biridir. Dilciler arasında fikir birliği yoktur. Bu sebepten bazı âlimler merfu’ olan failin hazfini uygun görürken bazıları görmemekte, bazıları iki veya daha fazla âmilin bir failde amelini caiz görürken bazıları caiz görmemektedirler.¹¹⁹

Gerçekte vacip olmayan kuralı vacip saymaları başlı başına bir kördüğündür. Bazen izmar kable’z-zikir den kaçınmak için tenâzu‘a konu edilen ismin zamirinin sonradan gelmesi gerektiğini vurgulamak, bazen de zamiri sonra getirmek zor olduğundan, önce gelmesi gerektiğini söylemek, ayrı bir problemdir. Bu kurallara riayet edelim derken بِه زَيْدٌ عَلِيٌّ رَيْدٌ بِهِ (Onunla kendime yardım diledim, Zeyd’ de yardım diledi.) gibi, dilde olmayan fantastik örnekler ortaya çıkmıştır.¹²⁰

Mesela قَامَ وَذَهَبَ مُحَمَّدٌ (Muhammed kalktı ve gitti.) burada مُحَمَّد ismini her iki âmilden birine fail yapıp diğerine buna bedel bir zamiri fail yapmaktadırlar. Her iki âmilin beraber amel etmesini uygun görmemektedirler. Delil olarak ta âmiller etkendirler, iki âmilin aynı anda bir mamûl de amel etmesi (etkisi) caiz değildir.

¹¹⁷ 33. Ahzab, 35.

¹¹⁸ İbnü’l-Enbârî, a.g.e., s. 83.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz., Şensoy Sedat, “Şevki Dayf”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 31-33; Abbas Hasan, a.g.e., II, 201.

¹²⁰ Abbas Hasan, a.g.e., II, 202.

Ancak bunu anlamak mümkün değildir. Çünkü قَامَ وَذَهَبَ مُحَمَّدٌ cümlesinde ikinci fiilin faili birinci fiilin failine dönen zamirdir, dolayısıyla her iki failde aslen aynıdır. Sonuç olarak tüm bu çıkarımlardan şunu anlayabiliriz ki, tenâzu' konusunda bizce fasih ve etkin kişilerin kabul edemeyeceği kadar hayalî tespit ve problemler vardır.¹²¹

Şevki Dayf ise konuya; “*Bu konunun büyük bir bölümü, nahiv âlimlerinin varsayımından ibarettir. Nahiv derslerinde bu konunun üzerinde çokça durulmamalıdır*”¹²² ifadeleriyle yaklaşmaktadır.

Sonuç

Genel olarak, tenâzu' hakkında iki yaklaşım olduğunu gördük. Birincisi Kûfeli dilcilerin görüşü olan evveliyet ((öncelik) önce gelen âmilin, hüküm ve amelde öncelik hakkının bulunması) tir. İkinci yaklaşım ise Basra dilcilerinin görüşü olan civar/kurb' dur. (yakınlık), mamûle yakın olan âmilin, amel etmesi yaklaşımıdır. Her iki yaklaşımın sonucu da, anlamı pek fazla etkilemediğinden kanaatimize göre Basralı dilcilerin görüşü daha uygundur. Çünkü birinci fiile amel ettirildiğinde fiil ve mamûl arasına ikinci fiil, fâsıla olarak gireceğinden, birinci fiilin lafzî etkisini azaltmıştır. Bu nedenle ikinci fiile amel ettirmek daha uygundur.

Fiil dışındaki âmillerin tenâzu' mevzusunda amel edebilmesi için fiil'e benzeme şartı olduğunu ve hâkim olan görüş, mâzi manası taşıyan ismi fâil ve ismi mef'ul gibi sıfatlarda, tenâzu' olamayacağı hususunu da tespit ettik.

Bazı dilciler uygun görse de, yaygın olarak kabul edilen görüşün, iki harf arasında tenâzu' olamayacağı, harf ve fiil veya harf ve isim arasında da tenâzu'un uygun görülmemeyeceği,¹²³ mukaddem mamûl'de de tenâzu'un uygun olamayacağı yaygın bir görüş olarak karşımıza çıkmıştır.

Mâmulün iki âmilin arasında gelmesi, tenâzu' konusu olarak kabul edilmediği gibi, âmillerin tekrar edildiği yapılarda, tenâzu'a örnek olan cümleler değildir.

Yaptığımız bu araştırma neticesinde tenâzu' konusunun geçmişten günümüze kadar yazılmış olan hemen hemen bütün nahiv kaynaklarında mevcut olduğunu,

¹²¹ Abbas Hasan, *a.g.e.*, II, 202.

¹²² Şevki Dayf, *Teyisrü'n-Nahvi't-Ta'limî Kadîmen ve Hadîsen ma'a Nehci Tecdîdih*, Dâru'l-Me'arif, 2. Baskı, 1986, s. 113.

¹²³ Corc Mitri Abdulmesih, Hâni Corc Tâbirî, *a.g.e.*, s. 159; el-Ezherî, I, 317; Detaylı bilgi için: Suyutî, *Hem'ul-Hevami' Şerhu Cem'il-Cevâmi'*, III, 93.

bazı eserlerde geniş, bazılarında ise özet olarak işlendiğini görüyoruz. Azımsanmayacak kadar önemli olduğunu düşündüğümüz bu konunun tartışılan yönlerini açıklamaya çalıştık. Bu makalenin, gramer çalışmalarında özellikle tenâzu' ile ilişkili olan "iştiğâl" gibi konularda yapılacak olan çalışmalara öncülük edeceğini düşünüyoruz.

Son olarak çağdaş dilcilerin konuya yaklaşımlarını ele aldığımızda. Abbas Hasan ve Şevki Dayf' gibi dilcilerin, konunun abartılmaması gerektiği görüşlerini de dikkate almak gerektiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'-Me'arif, I-IV, 3. Baskı, Mısır 1974.
- Abdurrahman Câmî, *Molla Câmî Şerhu'l-Kafiye*, Salah Bilici Yayınevi, İstanbul, tsz.
- Akçakoca, Yusuf, *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminolojik Tartışmaları, -Mansûb Cümle Elemanları Örneğinde-* Yüksek Lisans Tezi, danışman: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Buhârî, ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, tahk.: Mustafa Dîybu'l-Buğâ, Kitâbu'l-Ezan, Babu'z-Zikr Be'de's-Salât, Dâru'l 'Ulûmu'l-İnsân, Dimeşk 1993.
- el-Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, tahk., Muhammed Muhammed Tamir, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2009.
- Corc Mitri Abdulmesih, Hâni Corc Tâbirî, *el-Halîl Mu'cem Mustalahatı'n-Nahvu'l-Arabî*, Mektebetu Lübnan 1990.
- Çuhadar, Mustafa, "İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ", *DİA*, İstanbul 1999.
- Danâvî Sâdî, Mâlik Cûzif, *Mu'cemi'l-Müterâdifâti ve'l-Ezdâd*, el Muessesetu'l-Hedîseti li'l-Kitâb, Trablus, Lübnan 2013.
- Ebu Saîd Muhammed Abdulmecîd, *Kadiyetu't-Tenâzu' fi'l-İsti'mâli'l-Luğavî*, Uluslararası İslam Üniversitesi, Malezya trsz.
- el-Ezherî, Halid b. Abdullah, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, tahk., Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Fîruz Âbâdî, Mecmu'd-Dîn Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (6. Baskı), tahk.: Mektebu Tahkîki't-Turâs fi Muessesetu'r-Risâle, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998

Galâyînî, Mustafa, *Câmiu'd-Durûsu'l-Arabiyye*, Dâru's-Şarki'l-Arabi, Halep 2006.

İbn Akil, Abdullah b. Abdurrahman el-'ukaylî Behâu'd-Dîn, *el-Müsâ'id 'ala Teshîlu'l-Fevâid*, tahk., Muhammed Kâmil Berakât, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1980.

_____, *Şerhu elfiyeti ibn Malik*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Dâru't-Turâsî'l-'Arabî, Kâhire 1980.

İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibba fî Tabakatu'l-Udebâ*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2003.

_____, *el-İnsâf fî Mesâil 'l-Hilâf beyne 'l-Basriyyîn ve 'l-Kûfiyyîn*, tahk.: Cevdet Mebrûk Muhammed, Mektebetu 'l-Hancı, Kahire 2002.

İbn Hişâm el-Ensari, *Şerh-i Katri'n-Nedâ ve Beli's-Sadâ*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2011.

_____, *Şerhu Şuzuri' z-Zeheb*, el-Mektebetu'l-'Asriyye. Beyrut 2004.

_____, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti ibn Mâlik*, Mektebetu'l-'Asriyye, I-IV, Beyrut 2014.

İbn Mâlik, Cemaleddin Muhammed b. Abdullah b. Abdullah et-Tâi el-Ceyyânî el-Endelûsî, *Şerhu't-Teshîl*, tahk.: Abdurrahman es-Seyyîd-Muhammed Bedevî el-Mahtûm, Hicr, Suudi Arabistan 1990.

İbn Medâ, ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman ed-Dahmî el-Kurtubî, *er-Reddu ala'n-Nuhât*, Dâru'l-İ'tisam, Beyrut 1979.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, haz.: Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

İbn 'Ufûr el-İşbîli, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, Sâhi Ebu Cenah, Kâhire 1971.

İbn Ya'îş, Muvaffaku'd-Dîn, *Şerhu'l-Mufassal*, Mektebetu'l-Mütenebbi, Kâhire, tsz.

İmruülkays Divânı, tahk.: Mustafa Abdu's-Şafîi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 5. Baskı, Beyrut 2004.

Kılıç Hulusi, "İbn Madâ", *DİA*, İstanbul 1999.

_____, "İbnü'l-Enbârî", *DİA*, İstanbul 1995,

Kur'ânî-Kerim, Hayrat Neşriyat, Isparta 2012.

Muhammed Enes Nâcî, *el-İştîğal ve et-Tenâzu' fî Davi'l Kur'ânî'l-Kerîmi ve Kırâatihî*, Yüksek Lisans Tezi, Dünya Şehir Üniversitesi, Malezya 2013.

Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *'Uddetu's-Sâlik ilâ Tahkîki evdehi'l-Mesâlik*, Mektebetu'l-Asriyye, I-IV, Beyrut 2014.

Mustafa Abdulkadir 'Atâ, Taberânî ebu 'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Mutîr el-Lahmî eş-Şamî "*ed-Du'a li't-Taberânî*" Bâbu'l-Kavl fî Kunûti'l-Vitir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

el-Müberrid, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberrid, el-Ezdî, es-Sümâlî, "el-Mukdadâb" tahk., Hasan Hamed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, I-V, Beyrut 1999.

Özbalıkçı, M. Raşit, "İbn Hişâm en-Nahvî", *DİA*, İstanbul 1999.

Özdemir, Abdurrahman, "Arapçada İki veya Daha Fazla Yüklemin Bir Öğeyi Sahiplenme Mücadelesi: Tenâzu'" Dini Araştırmalar, c. 8, sy. 22, s.297-312.

er-Radî, Muhammed b. Hasan el-İsterâbâzî es-Simnâî, *Şerhu'r-Radî, li Kâfiyeti ibn Hâcib*, tahk.: Hasan b. Muhammed b. İbrahim Hifzî, Hicr, Suudi Arabistan 1993.

Semîr, Muhammed Necib en-Nebdî, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'n-Nahviyyeti ve 's-Sarfiyyeti*, Muessetu'r-Risâle, Dâru'l-Furkân, Beyrut 1985.

Sibeveyh, *el-Kitâb*, tahk., Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancı, 3. Baskı, Kâhire 1988.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlu'd-Dîn Abdurrahman, *Behcetü'l-Merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000.

_____, *Hem'ul-Hevâmi' Şerhu Cem' il-Cevâmi'*, tahk., Serbînî Serîde, Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı, Kâhire 2013.

_____, *Buğyetü'l-Vu'ât*, tahk.: Ali Muhammed Ömer, I-II, Mektebetu'l-Hancı, 1. Baskı, Kâhire 2005.

Şevki Dayf, *Teysîrû'n-nahvî't-talîmî Kadîmen ve Hadîsen ma'a nehci tecdîdih*, Dâru'l-Me'arif, 2. Baskı, Beyrut 1986.

- Tanç, Halil İbrahim, *el-Kisâî Hayatı Şahsiyeti Eserleri Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1993.
- Tural, Hüseyin, *Arapça Gramer ve İ'rab Teknikleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1. Baskı, İstanbul 2016.
- Turan, Abdalbaki, "İbn Mâlik et-Tâî", *DİA*, İstanbul 1999.
- Yılmaz, İbrahim, *Arap Edebiyatında Aruz*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- _____, "Ömer Efendi'nin Arap Dilciliği", *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmet Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu* (2-4 Mayıs 2014 Erzurum), Tebliğ ve Müzakereler, Atatürk Üniversitesi Yay., ss.549-555.
- Zeccâcî, ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk, *el-Cümel fi'n-Nahv*, tahk.: Ali Tevfik el-Hamed, Muessetu'r-Risâle, Ürdün 1984.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Mufassal fi San'ati'l-İ'rab*, tahk., Şerbîni Şerîde, Dâru'l-Hadîs, Kâhire2013.
- <http://www.almaany.com/ar/thes/ar-ar>.

من هو الصحابي عبد الرحمن غازي في الأرزروم ؟

مجاهد جمال الحوت*

الملخص

لقد انتشر المسلمون خلال الفتوحات الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها وأول أولئك صحابة النبي ومعظم البلدان التي اتجهوا إليها بقي فيها بعضهم أميرا أو واليا او معلما للناس ومن هذه البلاد التي كان لها الحظوة من صحابة النبي قاليقلا / أرزن الروم (Erzurum) / ويوجد ضريح شاهد بما صاحبه عبد الرحمن غازي ولكن السؤال المطروح من هو الصحابي عبد الرحمن غازي، محاولا الإجابة عليه في هذه المقالة.

ÖZ

Erzurum'daki Sahabi Abdurrahman Gazi Kimdir?

İslam fetihleriyle birlikte müslümanlar dünyanın dört bir yanına dağıldılar. Bunların başında sahabeler gelmekteydi. Gittikleri ülkelerin birçoğunda komutan, vali veya öğretmen olarak görev yaptılar. Sahabelerle müşerref olan şehirlerden biri de "Kalikela"/"Erzeni'r-Rum" idi. Orada Abdurrahman Gaziye ait bir türbe bulunmaktadır. Bu makalede sahabe olduğu düşünülen Abdurrahman Gazi'nin kim olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Erzurum, Abdurrahman Gazi Türbesi, Habib b. Mesleme.

ABSTRACT

Who is The Companion (Sahaba) Ghazi Abd Ar-Rahman in Erzurum?

During the Islamic faith, Muslims spread all over the world stand west. The pioneers of those were the sahaba of the prophet Muhammad they settled in the most of these countries they went to some of the Muslims remained there as princes or Governrs or teacher to preach people. Qaliqala (Erzurum) was one of these districts, which got the first degree for the sahaba of the prophet Muhammad Erzurum interred the tomb of the Abdurrahman Gazi this makes a witness of Erzurum specialty to the prophet followers. But what still remains is the question who is the sahabi Abdurrahman.

Keywords: Sahaba, Erzurum, Ghazi Abd Ar-Rahman Tomb, Habib b. Mesleme.

* Öğr. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mojahed.alhout@atauni.edu.tr

المقدمة

كما هو معلوم أن حب الناس للصحابة الكرام رضي الله عنهم دفعهم إلى تكريمهم أحياء وأموات وذاك حبا بالله ورسوله الذي قال: ((اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فِجِحِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ، فَبِغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَمَنْ آذَى اللَّهَ، فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ))¹

وبناء عليه أينما توجهت في البلاد الإسلامية وجدت قبور الصحابة شاهدة على جهاد وفتوحات الصحابة ووجدت الاعتناء بها شاهدا على حب الناس لهم وتقديرهم لجهاد الصحابة وتبليغ الدعوة للناس ومن هذه القبور قبر الصحابي عبد الرحمن غازي الواقع جنوب شرق أرزن الروم (Erzurum) الواقع على سفح جبل البلندوكن ولكن السؤال الذي يجب الإجابة عليه قدر الوسع من هو الصحابي عبد الرحمن غازي؟ هل هو اسمه أو هو صحابي آخر فقد اسمه لتقادم العهد فتمت تسميته بهذا الاسم أو هو صحابي اسمه عبد الرحمن والغازي هو لقب له حيث يستخدم هذا اللقب في تلك البلاد بمعنى المجاهد في سبيل الله أو الفاتح أو هو قبر لا يعود لأحد من الصحابة تم نسبته بلا دليل ولا حجة، أحاول في هذه الوريقات الإجابة عن بعض هذه الأسئلة بقدر ما تيسر من الأدلة لدي في المراجع القديمة من كتب التاريخ والسير وتراجم الصحابة وبعض ما كتب في المراجع الحديثة وذلك حيث ذكرت ما روي عن دخول الصحابة لأرزروم ومن ثم قمت بالبحث في تراجم الصحابة ممن سمو بعبد الرحمن وأماكن وفياتهم قدر الوسع وكذا البحث في ما كتب عن فتح أرزروم وكذا عن القبر الوجود فيها لأتوصل إلى النتيجة المذكورة في الخاتمة والله أعلم.

¹ أحمد بن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ) مسند الإمام أحمد بن حنبل - المحقق : شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون - إشراف : د عبد الله بن عبد المحسن التركي - الناشر :

أولاً: وصول الصحابة إلى أرزن الروم (Erzurum) بقاءهم فيها

من خلال النظر في تاريخ فتح أرزن الروم (Erzurum) يتبين لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم وصلوا إلى أرزن الروم (Erzurum) وفتحت على أيديهم وفي زمانهم.

• قال البلاذري في فتوح البلدان ((قَالُوا: ولما استخلف عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ كَتَبَ إِلَى معاوية وهو عامله عَلَى الشام والجزيرة وثغورها يأمره أن يوجه حبيب بْن مسلمة الفهري إِلَى أرمينية وكان حبيب ذا أثر جميل في فتوح الشام وغزو الروم. قَدْ علم ذلك منه عُمَرُ بْنُ عُثْمَانَ رضي الله عنهما ثُمَّ من بعده.

ويقال: بل كتب عُثْمَانُ إِلَى حبيب يأمره بغزو أرمينية وذلك أثبت، فنهض إليها في ستة آلاف ويقال في ثمانية آلاف من أهل الشام والجزيرة فأتى قاليقلا فأناخ عليها وخرج إليه أهلها فقاتلهم ثُمَّ الجأهم إِلَى المدينة فطلبوا الأمان عَلَى الجلاء والجزية فجلا كثير منهم فلحقوا ببلاد الروم، وأقام حبيب بها فيمن معه أشهراً)).²

• وقال ابن خلدون في تاريخه: ((ومضوا إلى الشام ودخلوا أرض الروم مع حبيب بن مسلمة فشنوا عليهم الغارات واستفتحو الحصون وقيل ان الذي أمد حبيب بن مسلمة بسلمان بن ربيعة هو سعيد بن العاصي وذلك أن عثمان كتب إلى معاوية أن يغزو حبيب بن مسلمة في أهل الشام أرمينية فبعثه وحاصر قاليقلا حتى نزلوا على الجلاء أو الجزية فجلى كثيرا إلى بلاد الروم وأقام فيها فيمن معه أشهراً)).³

² البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (المتوفى: 279هـ) فتوح البلدان - الناشر: دار ومكتبة الهلال - بيروت 196/1

³ ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ) كتاب العبر و ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر - المحقق: خليل شحادة - الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م - 572/2

وقد بقيت أرزن الروم (Erzurum) تحت حكم المسلمين بعد فتحها من عام 653 م الموافق 31 هـ إلى عام 686 م الموافق 66 هـ ثم أعاد المسلمون فتحها في عهد عبد الملك بن مروان حيث أغزى عبيد الله بن عبد الملك سنة 701 م الموافق 81 هـ⁴

وإذا تقرر ذلك لا شك أن المسلمين أقاموا بها كعادتهم في تعليم الناس في البلاد المفتوحة حديثاً أمور دينهم وأكثر من قام بذلك من أهل العصر الأول هم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين. وبناء على أن المسلمين من قاموا بفتح أرزن الروم وأقاموا بها إلى تاريخ المذكور يحتل بقاء أحد من الصحابة فيها وربما وفاته بها لتناول العهد الذي بقي فيه المسلمون في أرزن الروم.

ثانياً : أي واحد ممن سموا عبد الرحمن هو عبد الرحمن غازي القائم قبره في أرزن الروم (Erzurum)

للتعرف على شخصية عبد الرحمن غازي صاحب القبر في أرزنوم بشكل كاف وواف قدر المستطاع عدت إلى بعض معاجم الصحابة رضوان الله عليهم وجمعت ما فيه من الصحابة من اسمه عبد الرحمن وبيان مكان الوفاة والتاريخ إن أمكن ولم أكتف بمرجع واحد بل عدت إلى العديد من كتب التراجم والتاريخ ونحوها لأتبين قدر المستطاع من مكان وتاريخ الوفاة وإليك قائمة بأسماء الصحابة وأماكن وفياتهم وتاريخها، حسب ما ذكر في كل من كتاب معرفة الصحابة للأصبهاني⁵، وكتاب معجم الصحابة للبغوي⁶، وكتاب بيان وفيات الصحابة للصغاني⁷. وقد رجعت إلى العديد من كتب التاريخ والتراجم علني أجد في أحدها ما لم يذكره الآخر من إشارة إلى تاريخ أو مكان الوفاة وقد ذكرت بجانب البعض هذه المراجع ولم أذكر الكل خشية الإطالة.

⁴ Osman Gürbüz, *Saltukular*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2002, s. 25.

⁵ الأصبهاني : أحمد بن عبد الله بن اسحق بن مهران الأصبهاني 339-430، *معرفة الصحابة* - تحقيق عادل بن يوسف العزازي - دار الوطن، الرياض 1419 الموافق 1998 الصفحات 1810-1872

⁶ البغوي : أبي القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي 317 - *معجم الصحابة* - تحقيق محمد الأمين الجنكي - مكتبة البيان الكويت الصفحات 403-505

⁷ الصغاني أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي، العدوي العمري الصغاني الأصل. 577-650 در *السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة* - تحقيق طارق الطنطاوي - مكتبة القران بالقاهرة

الرقم	الاسم	مدينة الوفاة	تاريخ الوفاة
1	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ	المدينة	32
2	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ جَبْرِ الْأَنْصَارِيِّ يُكْنَى أَبُو عَبْسٍ ⁸	المدينة	34
3	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَعْدِ بْنِ الْمُنْدَرِ		آخر خلافة معاوية
4	عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ حَسَنَةَ بْنِ الْمُطَاعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَطْرِيفِ	الكوفة	
5	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ يُكْنَى أَبُو عَثْمَانَ	مكة	53
6	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَعْدَةَ بْنِ حَبِيبِ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ	البصرة	50
7	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمَرَ بْنِ الْحَطَّابِ أَخُو عَبْدِ اللَّهِ	المدينة	قبل أبيه
8	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْحَطَّابِ ابْنِ أَخِي عُمَرَ أَبُو عَبْدِ الْحَمِيدِ ⁹	المدينة	عهد ابن الزبير
9	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسِ الْأَنْصَارِيِّ	؟	؟
10	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَزْهَرَ بْنِ عَبْدِ عَوْفِ بْنِ عَبْدِ الْحَارِثِ بْنِ زُهْرَةَ		63
11	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَثْمَانَ التَّمِيمِيِّ وَهُوَ ابْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ	مكة	عهد ابن الزبير
12	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُعَاذِ التَّمِيمِيِّ لَهُ صُحْبَةٌ	؟	؟
13	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ صَفْوَانَ بْنِ قُدَامَةَ الْجُمَحِيِّ وَقِيلَ: الْقُرَشِيُّ	؟	؟
14	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ صَفْوَانَ بْنِ قَتَادَةَ لَهُ وَلَآئِيهِ صُحْبَةٌ	؟	؟
15	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي زَيْدِ الْحَزْرَعِيِّ سَكَنَ الْكُوفَةَ ¹⁰	الكوفة	
16	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أُمِّ النَّحَامِ وَقِيلَ: ابْنُ النَّحَامِ	؟	؟
17	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ زَمْعَةَ بْنِ الْأَسْوَدِ ابْنِ الْمُطَلِّبِ	؟	؟

⁸ ابن عبد البر : أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري المتوفى 463- الاستيعاب في معرفة الأصحاب-

تحقيق عادل مرشد، دار الأعلام - الأردن - الأولى 2002- 1708/4

⁹ ابن منظور : محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويعي الإفريقي (المتوفى : 711هـ)

مختصر تاريخ دمشق - تحقيق روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع-دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق - سوريا - الأولى، 1984م، - 252/14

¹⁰ ابن كثير : أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى : 774هـ) البداية والنهاية-تحقيق: عبد

الله بن عبد المحسن التركي- دار هجر للطباعة والنشر والإعلان- 2003م 158/12

18	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ شَيْبَلِ الْأَنْصَارِيِّ مِنْ فُقَهَائِهِمْ، سَكَنَ الشَّامَ	الشَّامَ	خلافة معاوية
19	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ	؟	؟
20	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَشْتَمِ الْأَنْصَارِيِّ الْمَدِينِي	؟	؟
21	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سُمَيْرَةَ وَقِيلَ: ابْنُ سُمَيْرٍ، لَا يَصْحُحُ،	؟	؟
22	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ جَارِيَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَوْ مُجْتَمِعِ	المدينة	93
23	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ جَارِيَةَ وَقِيلَ: حَارِثَةُ	؟	؟
24	عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة ¹¹	المدينة	68
25	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْلِ الْأَنْصَارِيِّ ذَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ فِي الصَّحَابَةِ	؟	؟
26	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفِ الْأَنْصَارِيِّ لَا يَصْحُحُ	؟	؟
27	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَاعِدَةَ الْأَنْصَارِيِّ	؟	؟
28	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عُؤَيْمِ بْنِ سَاعِدَةَ الْأَنْصَارِيِّ	؟	؟
29	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَبْرَةَ الْجُعْفِيِّ أَبُو حَيْثَمَةَ	؟	؟
30	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَبْرَةَ عِدَادُهُ فِي الْكُوفِيِّينَ وَهُوَ الْأَوَّلُ أَبُو حَيْثَمَةَ	؟	؟
31	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَرَابَةَ الْجُهَيْثِيِّ، وَصَوَابُهُ: رِفَاعَةُ بْنُ عَرَابَةَ	؟	؟
32	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ بَيْحَانَ وَقِيلَ: سَيْحَانُ،	؟	؟
33	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عَقِيلٍ وَقِيلَ: ابْنُ مَعْقِلٍ	؟	؟
34	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ نَبَارِ الْأَسْلَمِيِّ وَقِيلَ: هَانِي، وَهُوَ الصَّحِيحُ	؟	؟
35	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ وَقِيلَ: ابْنُ عُبَيْدٍ، أَبُو رَاشِدٍ، فِي الشَّامِيِّينَ	كان عاملا	على فلسطين
36	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عُبَيْدِ الثَّمَرِيِّ عِدَادُهُ فِي الشَّامِيِّينَ	؟	؟
37	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْمَرَ الدَّيْلِيِّ عِدَادُهُ فِي أَهْلِ الْكُوفَةِ	؟	؟
38	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عُمَيْرَةَ الْفُرَيْدِيِّ عِدَادُهُ فِي الشَّامِيِّينَ	؟	؟
39	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَنْبَسِ عُبَيْرِ مَنَسُوبٍ، وَقِيلَ: إِنَّهُ مِنْ نَبِيِّ تَمِيمٍ	؟	؟
40	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ فُرَادِ السُّلَمِيِّ يُقَالُ لَهُ: ابْنُ الْفَاكِهِ، فِي الْحِجَازِيِّينَ	؟	؟

¹¹ ابن عساکر : أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (المتوفى: 571هـ) تاريخ دمشق -المحقق : عمرو بن غرامة العمروي -

41	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبِ أَبِي لَيْلَى الْأَنْصَارِيُّ وَقِيلَ: عَبْدُ اللَّهِ	؟	؟
42	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ ذَكَرَ فِي الصَّحَابَةِ، وَقَالَ: أَرَاهُ وَهَمًّا		
43	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَبَابِ السُّلَمِيِّ، يُعَدُّ فِي الْبَصْرِيِّينَ	بصرة	؟
44	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَلْقَمَةَ التَّقْفِي، وَيُقَالُ: ابْنُ أَبِي عَلْقَمَةَ تَابِعِي ¹² كُوَيْتِي	؟	؟
45	عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَبُو مُوسَى الْخَطْمِيُّ الْأَنْصَارِيُّ يُعَدُّ فِي الْمَدَنِيِّينَ	؟	؟
46	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ بَشِيرٍ، وَأَرَاهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَسْرَةَ	؟	؟
47	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَسَّانَ بْنِ ثَابِتِ الْأَنْصَارِيِّ ¹³	مدني	70
48	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَقِيلِ التَّقْفِي يَدْعَى مِنَ الْكُوفِيِّينَ	؟	؟
49	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْمُغِيرَةِ الْمَحْزُومِي ¹⁴	حمص	46
50	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الزُّبَيْرِ بْنِ زَيْدٍ مِنَ الْأَوْسِ	؟	؟
51	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مَعْقِلِ السُّلَمِيِّ صَاحِبَةُ الدَّفِينَةِ لَا تَصِحُّ صَحْبَتُهُ	بصرة	
52	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ بُجَيْدِ الْأَنْصَارِيِّ وَهُوَ ابْنُ وَهْبٍ فِي صَحْبَتِهِ نَظَرٌ		
53	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ صَخْرٍ أَبُو هُرَيْرَةَ	المدينة	59
54	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أُذَيْنَةَ الْعَبْدِيِّ تَابِعِي وَوَالِدُهُ صَحَابِي	بصرة	فِي وَايَةِ الْحَجَّاجِ
55	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْمَرْقَعِ السُّلَمِيِّ يُعَدُّ فِي الْمَدَنِيِّينَ	سكن المدينة	
56	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ قُرْطُطٍ مِنْ أَهْلِ فِلَسْطِينِ	سكن الشام	
57	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ رَاشِدٍ وَقِيلَ: رَافِعٌ مُخْتَلَفٌ فِي صُحْبَتِهِ	؟	؟
58	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ ثَابِتِ بْنِ الصَّامِتِ ابْنِ عَدِيٍّ بْنِ كَعْبِ الْأَنْصَارِيِّ مَدَنِي	؟	؟

¹² ابن الأثير : أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى : 630 هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة - تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود - دار الكتب العلمية - الأولى 1994 م 3/334

¹³ الصفدي : صلاح الدين خليل بن أيبك - الوافي بالوفيات - تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى - دار إحياء التراث - بيروت - 2000م 79/18

¹⁴ الفالوجي : أكرم بن محمد زيادة الفالوجي الأثري - المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري تقديم : علي حسن عبد الحميد الأثري - الدار الأثرية، الأردن - دار ابن عفان، القاهرة 1/281

59	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ نُؤْبَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ ¹⁵	دمشقي	؟
60	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ جَابِرِ الْعُبَيْدِيِّ سَكَنَ الْبَحْرَيْنِ ثُمَّ الْبَصْرَةَ		
61	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ شَيْبَةَ أَحُو صَفِيَّةَ، تَابِعِيٌّ غَيْرٌ مُخْتَلَفٍ فِيهِ	مكي	خادم الكعبة
62	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ قَتَادَةَ السُّلَمِيِّ يُعَدُّ فِي الْحَمِصِيِّينَ ¹⁶	سكن الشام	
63	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَعُوثَ لَا نَصَحَ ¹⁷	اهل المدينة	؟
64	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْبَلَوِيِّ كَانَ مِمَّنْ بَايَعَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ	جَبَلِ الْخَلِيلِ	قُبَيْلَ رَمَنْ مُعَاوِيَةَ
65	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَنَّةَ سَكَنَ الْمَدِينَةَ	؟	؟
66	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ دَهْمٍ بَجْهُولٍ ، وَلَا تُثَبِّتُ لَهُ صُحْبَةٌ	؟	؟
67	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَعْدِ بْنِ زُرَّارَةَ الْأَنْصَارِيِّ الْمَدِينِيِّ ¹⁸	؟	؟
68	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَلِيِّ الْيَمَامِيِّ	؟	؟
69	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مَسْعُودِ الْخَزَاعِيِّ سَكَنَ الشَّامَ	؟	؟
70	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُطِيعِ عَدَاةُ فِي التَّابِعِينَ	؟	؟
71	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَنَامٍ وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَنَامٍ	؟	؟
72	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُعَاوِيَةَ لَهُ ذِكْرٌ فِي الصَّخَابَةِ، سَكَنَ مِصْرَ	؟	؟
73	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ سَنْدَرٍ أَبُو الْأَسْوَدِ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَنْدَرٍ	؟	؟
74	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَائِدٍ لَا نَصَحَ لَهُ صَحْبَةٌ ¹⁹	؟	؟

¹⁵ ابن العماد : عبد الحمي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى : 1089هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب - تحقيق : محمود الأرنؤوط - خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط دار ابن كثير، دمشق - بيروت - الأولى 1986 م 311/11

¹⁶ ابن حجر : أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني - تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة تحقيق : د. إكرام الله إمداد الحق - دار البشائر . بيروت - الأولى . 1996م، 809/1

¹⁷ ابن حجر : تقريب التهذيب - تحقيق محمد عوامة ، الناشر دار الرشيد سوريا 1406 - 1986، 336

¹⁸ البخاري : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى : 256هـ) التاريخ الكبير - دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن 1/148

75	عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْحُمَيْرِيُّ لَا تَصَحُّ لَهُ صُحْبَةٌ	؟	؟
76	عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْمَرْزِيُّ أَبُو عُمَرَ	؟	؟
77	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ يُهَيْرٍ يُكْنَى أَبُو حَلَّادٍ، لَهُ صُحْبَةٌ	؟	؟
78	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مَعْمَرٍ الْأَنْصَارِيُّ وَلَا يَصِحُّ	؟	؟
79	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَائِشٍ الْحَضْرَمِيُّ مُخْتَلَفٌ فِي صُحْبَتِهِ	؟	بني الشَّامِيِّينَ
80	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الرَّبِيعِ الطَّفَرِيُّ	؟	؟
81	عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ غَيْرُ مَنْسُوبٍ	؟	؟
82	عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَبُو عَقْبَةَ الْفَارِسِيُّ مَوْلَى الْأَنْصَارِ	؟	؟
83	عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَبُو زَائِدٍ الْأَزْدِيُّ	؟	؟
84	عَبْدُ الرَّحْمَنِ غَيْرُ مَنْسُوبٍ	؟	؟
85	عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَبُو حَلَّادٍ ذَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ، وَلَا صُحْبَةَ لَهُ	؟	؟
86	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ	؟	؟
87	عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْأَنْصَارِيُّ مَجْهُولٌ، أَبُو مُحَمَّدٍ لَا تَصَحُّ	؟	؟
88	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَنَمٍ الْأَشْعَرِيُّ مِنَ الْيَمَنِ مُخْتَلَفٌ فِي صُحْبَتِهِ	78	الشَّامِ
89	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الرَّجَّاحِ مَوْلَى أُمِّ حَبِيبَةَ مَشْكُوكٌ بِصُحْبَتِهِ	؟	؟
90	عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْأَشْجَعِيُّ أَبُو عَبَّاشٍ، لَا تَصَحُّ ²⁰	؟	؟
91	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُسَيْبَةَ الصَّنَائِجِيُّ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ مِنْ بَجِيلَةَ،	؟	سَكَنَ الْكُوفَةَ
92	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَالٍ أَبُو عُثْمَانَ النَّهْدِيُّ	81	الْبَصْرَةَ
93	عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَبُو هِنْدٍ الْكُوفِيُّ	؟	؟
94	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَوْفٍ الْجُرَشِيُّ مِنْ تَابِعِي أَهْلِ الشَّامِ	؟	؟
95	بُدُّ الرَّحْمَنِ بْنُ فُلَانٍ أَوْ فُلَانٌ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ مَجْهُولٌ	؟	؟
96	عبد الرحمن بن بديل بن ورقاء	صفين	يوم صفين

19 الذهبي : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى : 748هـ) تاريخ الإسلام ووفيات

المشاهير والأعلام - تحقيق : الدكتور بشار عواد معروف - دار الغرب الإسلامي الأولى، 2003 م 415/6

20 ابن الأثير، اسد الغابة في معرفة الصحابة، 424/3

97	عبد الرحمن بن العباس بن عبد المطلب	إفريقيا	
98	عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي	بلنجر	
99	عبد الرحمن بن حزن بن ابي وهب	اليمامة	
100	عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله بن عثمان شارب الذهب	مكة	مع ابن الزبير
101	عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله القرشي		يوم الجمل
102	عبد الرحمن بن العوام أخو الزبير	اليرموك	
103	عبد الرحمن بن عبد الله بن ثعلبة	المدينة	
104	عبد الرحمن بن عبد القاري	المدينة	
105	عبد الرحمن بن يقظي أخو عبد الله	اليمامة	
106	عبد الرحمن بن معاذ بن جبل	الشام	طاعون عمواس
107	عبد الرحمن بن الهيب	يوم الطائف	

والذي يدقق لا يجد من بين من ذكر من هؤلاء ممن هو من الصحابة من اسمه عبد الرحمن وقد مات أو دفن بأرزوم (Erzurum)، والذي يجب عدم إغفاله والتنبيه إليه أن الذي ذكر في هذه المراجع التي اعتمدت عليها أن كل من هو صحابي واسمه عبد الرحمن ذكر هنا ولكن مما يجب عدم اغفاله أيضا أن ما ذكر فيها من هو صحابي معروف أو مشكوك بصحته وله رواية ذكر فيها وبقي من هو من الصحابة اسمه عبد الرحمن لكن ليس له رواية أو شهرة فلم يترجموا له هنا فتعريف الصحابي بالمعنى الواسع كل من رأى النبي وهو مسلم ومات على الإسلام يحتتمل عدد أكثر من ذلك بكثير فمن شاهد النبي في حجة الوداع عددهم أكثر مما ذكر في التراجم ويحتمل كون الكثير منهم اسمه عبد الرحمن.

وبناء عليه أيضا: لا يمكن اعتبار صاحب القبر عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق كما هو شائع عند أهل العلم في أرنزوم (Erzurum) وكذا عند العوام أن الضريح عائد إلى عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما وذلك لما ورد أعلاه انه لا يوجد واحد من المترجمين من دفن بأرزوم عموما وخصوصا عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق لما ورد في ترجمته من تعيين مكانه بالضبط وإليك جزءا من الترجمة: عبد الرحمن بن عبد الله بن عثمان وهو عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق بن أبي قحافة القرشي التيمي، تقدم نسبه عند ذكر أبيه،

يكنى أبا عبد الله، وقيل: أبا محمد، وقيل: أبو عثمان، وأمه أم رومان. سكن المدينة، وخرج إلى مكة فمات بها، قبل أن تتم البيعة ليزيد، وكان موته فجأة من نومة نامها، بمكان اسمه حبشي على نحو عشرة أميال مكة، وحمل إلى مكة فدفن بها، ولما اتصل خبر موته بأخته عائشة ظنعت إلى مكة حاجة، فوقفت على قبره، فبكت عليه، وكان موته سنة ثلاث، وقيل: سنة خمس وخمسين، وقيل: سنة ست وخمسين، والأول أكثر.²¹

وبما تم ذكره أعلاه لم يتأكد لدينا أن أحد الذين سماوا بعبد الرحمن وفد أرضروم أو مات بها وبناء عليه نبحث عن مات في أرضروم أو أرزن الروم أو قاليقلا أو أرمنية لأن بعض المؤرخين كان يسميها بأرزن الروم والبعض قاليقلا أو يحتل ذكر اسم الصحابي عندهم فقط مات بأرمنية وأرمنية تشهد كل هذه البلاد ابتداء من شمال بلاد الشام إلى أقاصي المعمورة شمالا. عله واحدا منهم لسبب ما تم تغيير اسمه.

ثالثا : من مات بارزروم - أو قاليقلا - أو أرمنية

والمراد بأرمنية هنا ما يحتل كونها أرزروم لأن أرمنية كبيرة جدا وتشمل من شمال بلاد الشام إلى شمال تركيا، وخصصت هنا من جهل مكانه من منطقة أرمنية أما ما ثبت أنه بمنطقة أخرى غير أرزروم فلا شأن لنا به. وحسما لذلك رجعت إلى المكتبة الشاملة وكذا بعض المصادر عن دفن بأرزن الروم (Erzurum) أو أرمنية أو قاليقلا أو أرض الروم علي أجد أحدا ممن اسمه عبد الرحمن يمكنني من خلاله الوصول إلى الاسم الحقيقي أو الراجح لعبد الرحمن غازي فكانت النتيجة: أي لم أجد أحدا اسمه عبد الرحمن منهم قد دفن بقاليقلا أو أرض الروم أو أرمنية وعثرت عن قيل أنه دفن بهذه البلاد وهي أرضروم أو أرمنية لكونها كانت تشتهر بعدة أسماء قاليقلا وأرزن الروم وأرمنية ونحوها وطبعا هناك من عرف موته في بلاد الروم في مناطق أخرى ليست قريبة من أرضروم المرادة ليس هنا مجال البحث عنها إنما المراد فقط من يشتبه كونه بأرضروم قاليقلا وقد ورد الكثير ممن ورد اسمه بأرض الروم ولكن مناطق أخرى سميت بعينها لا علاقة لها بالبحث هنا لم أوردتها إنما أوردت ما ورد على أرض الروم بإطلاقه لاحتمال كونها هذه المدينة أو أرزن الروم أو قاليقلا وإليك بيان ذلك مفصلا.

21 ابن الأثير - أسد الغابة في معرفة الصحابة - 462/3

حذيفة بن أسيد أبو سريحة الغفاري: سكن الكوفة روى عنه أهلها مات بأرمينية سنة اثنتين وأربعين.²² وقال ابن عبد البر كان ممن بايع تحت الشجرة يعد في الكوفيين وبالكوفة مات.²³ وأغلب المؤرخين لم يحددوا مكان وفاته إلا ابن عبد البر بالكوفة وابن حبان بأرمينية ولكن ترجيح الكوفة لان غالب المؤرخين يذكرون حياته بالكوفة وتاريخ الوفاة ولا يعقبون على ارتحاله أو وفاته بمدينة أخرى ولا مرجح لأحد القولين وتعارضاً فإذا أهملنا المتعارض وهي وفاته بالكوفة وأرمينية وثبت حياته بالكوفة يحتمل الوفاة بها والله أعلم.

حبيب بن مسلمة: بن مالك بن وهب بن ثعلبة بن وائلة بن عمرو بن شيبان بن محارب بن فهر بن مالك الفهري سكن الشام مات بأرمينية وقد قيل بالشام سنة اثنتين وأربعين وصلى عليه مروان بن الحكم وكنيته أبو عبد الرحمن. حبيب بن مسلمة الفهري قال الواقدي مات بأرمينية سنة اثنتين وأربعين ولم يبلغ خمسين سنة وسيأتي بيان ذلك مفصلاً أكثر لاحقاً.²⁴

حجاج بن علاط: ورد أنه دفن بقاليقلا ولكن الأرجح وفاته بالمدينة كما أوردت ذلك في مقالة خاصة به.²⁵

أبو ذؤيب الهذلي الشاعر: قيل مات غازياً بأرض الروم ودفن هناك وإنه لا يعلم لأحد من المسلمين قبر وراء قبره. وكان عمر نديه إلى الجهاد فلم يزل مجاهداً حتى مات بأرض الروم قدس الله روحه، وقيل توفي أبو ذؤيب في خلافة عثمان بن عفان بطريق مكة قريباً منها، ودفنه ابن الزبير. وغزا أبو ذؤيب مع عبد الله بن

²² ابن حبان : محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد الناشر : دار الفكر 1395 - 1975، 81/3

²³ ابن عبد البر الاستيعاب في معرفة الأصحاب 99/1

²⁴ ابن عساکر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (المتوفى : 571هـ) تاريخ دمشق -المحقق: عمرو بن غرامة العمري - الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ -1995 م 65/12

²⁵ el-Hout, Mücahid Cemal, "Teemülâtün fi Defni's-Sahabi Haccâc ibni İlât Erzurum/Kâlikala", İLTED, Erzurum 2015/2, sayı: 44, ss. 193-211.

الرُّبَيْرُ إفريقية ومدحه. وقيل: إنه مات في غزوة إفريقية بمصر منصرفاً بالفتح مع ابن الرُّبَيْرِ، فدفنه ابن الرُّبَيْرِ ونفذ بالفتح وحده.²⁶ وقد رأيت الشك في مكان وفاته مع أن اغلب المؤرخين أنه مات بإفريقيا وهو الراجح.

أبو شيببة الحُدري: صحابي مات بأرض الروم²⁷، سئل أبو زرعة عنه فقال له صحبة ولا يعرف اسمه أخبرنا أبو بكر محمد بن العباس أنا أحمد بن منصور بن خلف أنا أبو سعيد بن حمدون أنا مكِّي بن عبدان قال سمعت مسلماً يقول أبو شيببة الحُدري سمع النبي (صلى الله عليه وسلم) أنبأنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم أنا أبو الفضل السعدي أنا أبو عبد الله بن بطة قال قرئ على أبي القاسم البغوي في معجم أسماء الصحابة أبو شيببة الحُدري كان بأرض الروم،²⁸ غزا القسطنطينية مع يزيد بن معاوية²⁹ فان ثبت وفاته بأرض الروم فمن جهة إسطنبول لا أرزن الروم (Erzurum) المعروفة بقاليقلا وقد ذكر انه كان مع أبي أيوب رضي الله عنه³⁰

²⁶ ابن عبد البر: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري المتوفى 463، الاستيعاب في معرفة الأصحاب تحقيق عادل مرشد، دار الأعلام - الأردن - الأولى 2002، 27/2.

²⁷ الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركماني أبو عبد الله شمس الدين الذهبي سنة الولادة 673هـ/ سنة الوفاة ذي القعدة 3 / 748هـ، المتقنى في سرد الكنى، تحقيق محمد صالح عبد العزيز المراد، الناشر الجامعة الإسلامية بالمدينة 1408هـ، 309/1

²⁸ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 293/66

²⁹ ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ) مختصر تاريخ دمشق - تحقيق روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع-دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق - سوريا - الأولى، 1984م، 365/8

³⁰ الحديث عن حصار القسطنطينية: منهم أبو شيببة الحُدري، وأبو أيوب الأنصاري، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، تاريخ الطبري 232/5، وتاريخ دمشق 290/66.

سعد بن عياض الثمالي: بضم المثلثة الكوفي صدوق من الثانية وله رواية مرسله تابعي ثقة، واشتبه بعضهم في أنه صحابي، فقال ابن عبد البر: "لا تصح له صحبة" مات بأرض الروم³¹ ولم يعلم أي جهة من أرض الروم ولكن سقط احتمال له لكون ليس من الصحابة والبحث دائر عن كون صاحب القبر صحابيا.

ولكن لا يمكن القطع بان ما ورد من التراجم هم من وفدوا او ماتوا في أرضروم أرزن الروم (Erzurum) فقط ولا وجود لغيرهم، وذلك لما ورد أن حبيب عندما افتتح قاليقلا أسكن فيها عددا ن المسلمين الذين وفدوا معه للفتح وذلك كون أرزن الروم كانت حدودا مع العدو، وقد قام القائد حبيب بن مسلمة الفهري بإسكان قاليقلا ألفي رجل وأقطعهم بما القطائع، وجعلهم مرابطين بما.³²

وبناء على ورد أعلاه نصل إلى أهم ثلاث نتائج وهي :

- 1- الصحابة رضوان الله عليهم وصلوا إلى أرزروم وهم من فتحوها.
- 2- لا نستطيع الجزم بأن أحدا من الصحابة اسمه عبد الرحمن قد مات في أرزن الروم (Erzurum).
- 3- وكذا لا نستطيع النفي الجازم أيضا خشية أن يكون من الصحابة الغير المشهورين بالرواية أو بالصحبة كمن حضر حجة الوداع ورأى النبي p ولو مرة واحدة فثبتت له الصحبة، أو ممن أسكنهم حبيب في قاليقلا، فاحتمال عدم وجود أحد من الصحابة باسم عبد الرحمن مدفون بأرض الروم وارد للأدلة السابقة وكذا احتمال وجود من لا يشتهر بصحبته وارد لثبوت أن ممن لا شهرة له أو ممن جهل مكان وفاته من الأسماء السابقة الذكر، فإذا افترضنا الخيارين معا جاز لنا التوقف والبحث عن مرجح أو ما يدل على معرفة من هو عبد الرحمن غازي.

³¹ ابن حجر : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي سنة الولادة /773/ سنة الوفاة 852، تقريب التهذيب،

تحقيق محمد عوامة، الناشر دار الرشيد سوريا 1406 – 1986، 1/ 232

³² الصلابي : علي محمد محمد الصلابي، عثمان بن عفان شخصيته وعصره، الطبعة الأولى 1427هـ - 2006م 1/235

رابعا : المعلومات الواردة عن صاحب الضريح القائم في أرضروم المثبتة باسم عبد الرحمن غازي

وقبل التوجه إلى الاستفسارات الأخرى الواردة في الذهن والاجابة عليها مما تيسر من الوارد ذكره في الكتب العربية أكرر وأنوه إلى ما ذكره الأستاذ عبد الله آيدنلي /Prof. Dr. Abdullah Aydınli/ في حديثه عن الصحابة في شرق الأناضول حيث يثبت اسم الصحابي عبد الرحمن غازي دون أي تعليق أو رأي وهو الباحث المدقق ولعله لم يترجح عنده شيء.³³ هذا مما يزيد الأمر غموضا ولا يضع بين يدي الباحث إلا التمسك بما هو مشهور دون دليل أو البحث عن دلائل وإشارات نافعة.

أما ما ذكر في التعريف بالمقام الموجود بأرزن الروم (Erzurum) من قبل وزارة السياحة التركية سواء في الكتيب المطبوع أو في موقع وزارة السياحة من أن عبد الرحمن غازي هو صانع راية رسول الله فهو ما لم أجد له دليلا أيضا حيث لم أجد في ترجمة أحد من الصحابة من هو صانع راية رسول الله . ويعود بناء القبر إلى العام 1796م على يد حرم والي أرزن الروم (Erzurum) يوسف ضياء باشا السيدة عائشة هانم. تم اضافة مسجد للضريح.³⁴

وورد في الأرشيف العثماني حسبما ما هو مقيد في الدفتر القانوني المسجل في أرشيف رئاسة الحكومة في إسطنبول أن القبر يعود إلى تاريخ 1529 م الموافق 936 حسبما ما هو مسجل قسم الطابو (القيد العقاري) برقم 154،

و وجدت في الأرشيف العثماني صفة عبد الرحمن غازي أنه علمدار او بيرقدار رسول الله ρ والمراد من هذه الكلمة هو حامل الراية أو ناقل الراية³⁵ Bayraktar, Alemdar وهذا يكون أقرب للمراد من أنه حامل ومبلغ راية رسول الله إلى هذه البلاد والمراد هو راية الإسلام لا راية بعينها أو قطعة القماش التي تتخذ راية.³⁶

³³ Aydınli, Abdullah , "Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu", *Türk-İslâm Düşüncesinde Erzurum Sempozyumu*, 2007, 1/3

³⁴ بروشور وزارة السياحة مديرية سياحة أرض روم 10-11

³⁵ İşler, Emrullah, Özay, İbrahim, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*, Fecir Yayınları, Ankara 2012, s. 146.

³⁶ Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi*, Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, sayı: 2, İstanbul, 1960, s. 367.

إذا لم يثبت أنه عبد الرحمن وإذا لم يعرف من هو نرجع على ادلة ترجح كونه فلان من الصحابة ونبدأ باستعراض تلك الإشارات والدلائل علنا نتوصل إلى معرفته قدر المستطاع.

خامسا : ربما كان عبد الرحمن غازي هو فاتح أرزروم حبيب بن سملة

ولمعرفة شيء عن الصحابي عبد الرحمن غازي نقف بتأمل مع ترجمة فاتح أرزن الروم (Erzurum) حبيب بن مسلمة من عدة مراجع ولم آخذ كل الترجمة لحياته بل النقاط التي تتعلق في أرزن الروم أو ما تعطي دلالة تساعدنا في معرفة من هو عبد الرحمن غازي:

حبيب بن مسلمة بن مالك الأكبر بن وهب بن ثعلبة بن وائلة بن عمرو بن شيبان بن محارب بن فهر بن مالك القرشي الفهري يكنى أبا عبد الرحمن يقال له حبيب الروم لكثرة دخوله إليهم ونبه منهم.³⁷ وكان «حبيب» عظيم القدر، يلي الولايات، زمن «عثمان» و «معاوية»، وهو ممن يعدّ في المشهورين بالطول.³⁸

فتح أرمينية: وكان سبب ذلك أن عثمان كتب إلى معاوية يأمره أن يُغزّي حبيب بن مسلمة في أهل الشام أرمينية فوجهه إليها فأتى قاليقلا فحصرها وضيق على من بها فطلبوا الأمان على الجلاء أو الجزية فجلا كثير منهم فلحقوا ببلاد الروم وأقام حبيب بها فيمن معه أشهرها، ثم بلغه أن بطريق أرميناكس وهي البلاد التي هي الآن بيد أولاد السلطان قلع أرسلان وهي ملطية وسيواس واقصري وقونية وما والاها من البلاد إلى خليج القسطنطينية واسمه الموريان قد توجه نحوه في ثمانين ألفا من الروم وترك فكتب حبيب بذلك إلى معاوية يخبره فكتب معاوية إلى عثمان فأرسل عثمان إلى سعيد بن العاص يأمره بإمداد حبيب فأمده بسلمان بن ربيعة في ستة آلاف وأجمع حبيب على تبسيت الروم فسمعتة امرأته أم عبد الله بنت يزيد الكلبيّة فقالت أين موعذك

³⁷ الزامل مجيد ماجد- حبيب بن مسلمة الفهري حياته ودوره السياسي والإداري - مجلة اداب البصرة - جامعة البصرة -

العدد 2005/38

³⁸ ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى : 276هـ) المعارف تحقيق : ثروت عكاشة- الهيئة المصرية

العامة للكتاب، القاهرة - الطبعة : الثانية، 1992 م 615/1

فقال سرادق الموريان أو الجنة، ثم بيتهم فقتل من وقف له ثم أتى السرادق فوجد امرأته قد سبقته إليه فكانت أول امرأة من العرب ضرب عليها حجاب سرادق ومات عنها حبيب فخلفه عليها الضحاك بن قيس فهي أم ولده ولما انخرمت الروم عاد حبيب إلى قاليقلا ثم سار منها فنزل مربالا فأتاه بطريق خلاط بكتاب عياض بن غنم بأمانه فأجراه عليه وحمل إليه البطريق وما عليه من المال ونزل حبيب خلاط ثم سار منها فلقية صاحب مكس وهي من البسفرجان فقاطعته على بلاده ثم سار منها إلى أزدشاط وهي القرية التي يكون فيها القرمز الذي يصبغ به فنزل على نحر ديبيل وسرح الخيول إليها فحصرها فتحصن أهلها فنصب عليهم منجنيقا فطلبوا الأمان فأجابهم إليه وبث السرايا فبلغت خيله ذات اللحم.³⁹

وفي فتح أرنز الروم ورد أيضا : وذلك أن عثمان كتب إلى معاوية أن يغزى حبيب بن مسلمة في أهل الشام أرمنية فبعثه وحاصر قاليقلا حتى نزلوا على الجلاء أو الجزية فجلى كثيرا إلى بلاد الروم وأقام فيها فيمن معه أشهرها ثم بلغه أن بطريق أرمناقس وهي بلاد ملطية وسيواس وقونية إلى خليج قسطنطينية قد زحف إليه في ثمانين ألفا فاستنجد معاوية فكتب إلى عثمان فأمر سعيد بن العاصي بإمداد حبيب فأمدته بسلمان في ستة آلاف وبيت الروم فهزمهم وعاد إلى قاليقلا (قاليقلا) ثم سار في البلاد.⁴⁰

وفاته: سكن الشام مات بأرمنية وقد قيل بالشام سنة اثنتين وأربعين وصلى عليه مروان بن الحكم وكنيته أبو عبد الرحمن⁴¹

حبيب هو حبيب بن مسلمة وهو الذي فتح أرمنية وقال ابن سعد لم يزل مع معاوية في حروبه ووجهه إلى أرمنية واليا فمات بها سنة اثنتين وأربعين ولم يبلغ خمسين⁴²

³⁹ الشيباني : أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني- الكامل في التاريخ تحقيق : عبد الله القاضي -دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية 1415 هـ، 2/479

⁴⁰ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر 127/2

⁴¹ ابن حبان : الثقات -81/3

⁴² ابن حجر : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي -الإصابة في تمييز الصحابة تحقيق : علي محمد البجاوي- دار الجليل - بيروت الطبعة الأولى ، 1412- 25/2

وإن معاوية قد وجه حبيب بن مسلمة بجيش إلى نصر عثمان بن عفان فلما بلغ وادي القرى بلغه مقتل عثمان فرجع ولم يزل مع معاوية في حروبه بصفين وغيرها ووجهه معاوية إلى أرمينية والياً عليها فمات بها سنة اثنتين وأربعين.⁴³

ومن خلال الترجمة المذكورة لحبيب بن مسلمة رضي الله عنه يمكن التوصل لبعض النتائج المهمة والتي يمكن ان تفيدنا في الدلالة على شخصية عبد الرحمن غازي وهي:

- 1- أن كنية حبيب أبا عبد الرحمن.
- 2- أن حبيب بن مسلمة هو فاتح قاليقلا (أرزن الروم (Erzurum))
- 3- أنه أقام بها وخرج منها لقتال روم أميناقس وهم أهل المدن التالية ملطية وسواس وقونية حتى خليج قسطنطينية وعاد إلى قاليقلا كما ورد في بعض الروايات.
- 4- أنه توفي في أرض أرزن الروم (Erzurum) على الغالب لأن رواية وفاته بالشام جاءت بصيغة التضعيف وخالف رواية من هو أوثق منه الواردة بالقطع والمراد بأرمينية في بعض الروايات ترجح وفاته [أرزروم وذلك كونه عاد إليها كما هو مصرح بأكثر من موضع فيحتمل أن المراد بأرمينية عند الوفاة هو أرزروم .

ومن هذه النتائج نستطيع أن ندعي أن القبر عائد إلى حبيب بن مسلمة وذلك لما يلي:

- 1- إذ أنه ثبت وجود الصحابة في أرزن الروم (Erzurum) وجهل من هو عبد الرحمن غازي.
- 2- وإذا ادعينا بأنه أحد الصحابة المذكورين في الأعلى من اسمه عبد الرحمن وجهلت وفاته أو ممن لم يذكر في الأعلى ولم يعلم حاله فهذا بناء على مجهول والبناء على معلوم أولى.
- 3- ثبت أن حبيب بن مسلمة فتح أرمينية وأقام بها وعاد إليها والمراد بأرمينية هنا لا على إطلاقها بل المراد قاليقلا أرضروم على التخصيص.

4- ترجح أيضا أنه عاد إليها آخر حياته وكان واليا عليها ومات بها.

سادسا : شبهات وتأويلات حول الضريح وصاحبه

وهذا بناء على معلوم ثابت وهو أولى من البناء على مجهول ولكن ربما تطرح شبهات تحتاج إلى جواب أو تأويل وهي:

1- لماذا تم تغيير الاسم: يمكن الجواب على ذلك بأن اسم حبيب ربما يكون غير وارد عند العجم في عصر ما فشاع فيه اسم عبد الرحمن غازي ويمكن أنه تغير لما هو أسهل عندهم بل هي عادة العرب اليوم أيضا ان تسمي من لا تعرفه بمحمد أو عبد الله ونحوه حسبما ما هو دارج من الأسماء وفي ذلك الأثر: عن جارية الأنصاري، رضي الله عنه قال: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم، وكان إذا لم يحفظ اسم الرجل قال: «يا ابن عبد الله»⁴⁴ وربما هو منحول من كنيته أبا عبد الرحمن، ويمكن أن يكون معلوما عندهم اسم حبيب وذلك كون الاسم مستخدم في أرضروم إلى الان بين أهلها وأبنائها ولكن تم التبديل للتسهيل فحسب.

2- لماذا قبره موجود خارج المدينة ومن عادة الولاة والأمراء أن يدفنوا في قلاعهم أو في مقابر المسلمين، الجواب: يمكن أن يكون تم تحويله فيما بعد خوفا عليه من الأعداء المتمثل في الروم وخاصة أن المدينة كانت بين نزاع المسلمين والروم، أو خوفا عليه من أتباع السياسة من أتباع الشيعة الذين دخلوا الأناضول، وخاصة كما ورد في الأثر ان حبيب كان بصف معاوية يوم صفين، (ولم يزل مع معاوية في حروبه بصفين وغيرها ووجهه معاوية إلى أرمينية والياً عليها فمات بها سنة اثنتين وأربعين).⁴⁵ فرمما يكون الدافع سياسي او عقدي.

⁴⁴ ابن السني : أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط بن عبد الله بن إبراهيم بن بُدَيْح، الدِّيَنْوَرِيُّ، المعروف بـ «ابن السُّبَيْي» (المتوفى : 364هـ) عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد- تحقيق : كوثر البرني - دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن - جدة / بيروت 355/1

⁴⁵ ابن عبد البر - الاستيعاب في معرفة الأصحاب - 95/1

الخلاصة

وفي ختام هذه الجولة على بعض التراجم والأحداث ترجح لدي ما يلي: أن الصحابة رضوان الله عليهم دخلوا إلى أرزن الروم (Erzurum) وأقاموا بها، و لم يثبت أن أحدهم اسمه عبد الرحمن مع الاحتمال الغير مؤكد بأي إشارة او دلالة، وكذا ورود الأدلة والإشارات التي تثبت أو ترجح وفاة حبيب بن مسلمة في أرزن الروم (Erzurum) والتي هي بالأخص قاليقلا لا على عمومها، فكل هذه البلاد كانت تسمى بأرض الروم إضافة إلى شمال بلاد الشام.

وكذا ثبت لدينا ان كنيته أبا عبد الرحمن وممكن أن يكون اختلط على الناس بتناول العهد فسموه عبد الرحمن ومما يزيد الحال ترجيحاً بأن صاحب القبر هو حبيب بن مسلمة ما ورد من صفته الجسدية بأنه طويل القامة والذي يعاين القبر الموجود الآن في أرزن الروم (Erzurum) يشهد الطول الواضح وربما ليس على حقيقة ما هو عليه القبر الآن لكن قيام القبر منذ ما يربوا على مئتي عام أو أكثر على هذه الصفة المطابقة لصفة حبيب الجسدية يقوي كون صاحب القبر حبيب بن مسلمة أبا عبد الرحمن ، للدلائل السابقة من ثبوت فتح وحياته وموته في قاليقلا وتطابق صفات القبر مع صفات حبيب ولخلوه من المعارض مع قيام الاحتمال والاحتمال ضعيف لا يعارض ما ورد من الأدلة السابقة، ومع ذلك أدع الباب مفتوحا لمن أراد الاستزادة في البحث والتفصيل أو ربما يتوصل العلم الحديث يوما إلى أدلة تاريخية أو يأتي من يقوم بتحليل القبر وترتبه وتفصيل أدق عن تاريخ القبر وعائديته. والله أعلم ورضي الله عن صاحب القبر أيا كان هو من الصحابة ورحمه الله .

Kaynakça/المراجع

Aydınlı, Abdullah, "Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu", *Türk-İslâm Düşüncesinde Erzurum Sempozyumu*, 2007.

Gürbüz, Osman, *Saltuklular*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 2002.

el-Hout, Mücahid Cemal, "Teemülâtün fî Defni's-Sahabî Haccâc ibni İlât fi Erzurum/Kâlîkala", *İLTED*, Erzurum 2015/2, sayı: 44, ss. 193-211

İşler, Emrullah, Özay, İbrahim, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*, Fecir Yayınları, Ankara 2012.

Konyalı, İbrahim Hakkı - *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*, Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, sayı. 2, İstanbul, 1960.

ابن الأثير : أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى : 630هـ) *أسد الغابة في معرفة الصحابة* - تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود - دار الكتب العلمية - الأولى 1994 م

ابن السني : أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط بن عبد الله بن إبراهيم بن بُدَيْح، الدِّينَوْرِيُّ، المعروف بـ «ابن السُّنِّيِّ» (المتوفى: 364هـ) *عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد* - تحقيق: كوثر البرني - دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن - جدة / بيروت

ابن العماد : عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: 1089هـ) *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* - تحقيق: محمود الأرنؤوط - خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط - دار ابن كثير، دمشق بيروت - الأولى 1986 م

ابن حبان : محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، *الثقات* تحقيق: السيد شرف الدين أحمد الناشر : دار الفكر 1395

ابن حجر : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي - *الإصابة في تمييز الصحابة* تحقيق: علي محمد البجاوي - دار الجليل - بيروت الطبعة الأولى ، 1412

_____ ، *تقريب التهذيب*، تحقيق محمد عوامة، الناشر دار الرشيد سوريا 1406-1986، *تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة المحقق: د. إكرام الله إمداد الحق* - دار البشائر . بيروت الطبعة : الأولى . 1996 م

ابن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ) المسند المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون - إشراف : د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر : مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى : 808هـ) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر المحقق : خليل شحادة - الناشر : دار الفكر، بيروت الطبعة : الثانية، 1408 هـ - 1988 م

ابن عبد البر : أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري المتوفى 463، الاستيعاب في معرفة الأصحاب تحقيق عادل مرشد، دار الأعلام - الأردن - الأولى، 2002.

ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (المتوفى : 571هـ) تاريخ دمشق - المحقق : عمرو بن غرامة العمروي - الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م

ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى : 276هـ) المعارف تحقيق : ثروت عكاشة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - الطبعة : الثانية، 1992 م 615/1

ابن كثير : أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى : 774هـ) البداية والنهاية - تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي - دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - 2003 م

ابن منظور : محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى : 711هـ) مختصر تاريخ دمشق - تحقيق روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع - دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق - سوريا - الأولى، 1984 م.

الأصبهاني : أحمد بن عبد الله بن اسحق بن مهران الأصبهاني 339-430، معرفة الصحابة - تحقيق عادل بن يوسف العزازي - دار الوطن، الرياض 1419 الموافق 1998

البخاري : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى : 256هـ) التاريخ الكبير-دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن

البعوي : أبي القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البعوي 317 - معجم الصحابة - تحقيق محمد الأمين الجنكي - مكتبة البيان الكويت

البلاذري : أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (المتوفى : 279هـ) فتوح البلدان - الناشر : دار ومكتبة الهلال - بيروت

الذهبي : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قأئماز الذهبي (المتوفى : 748هـ) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - تحقيق : الدكتور بشار عوَّاد معروف - دار الغرب الإسلامي المتنتى في سرد الكنى، تحقيق محمد صالح عبد العزيز المراد، الناشر الجامعة الإسلامية بالمدينة 1408هـ،

الزامل مجيد ماجد- حبيب بن مسلمة الفهري حياته ودوره السياسي والإداري - مجلة اداب البصرة - جامعة البصرة - العدد 38/2005

الشيبياني : أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني - الكامل في التاريخ تحقيق : عبد الله القاضي - دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية 1415هـ

الصغاني : أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي، العدوي العمري الصغاني الأصل. 577-650 در السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة - تحقيق طارق الطنطاوي - مكتبة القران بالقاهرة

الصفدي : صلاح الدين خليل بن أبيك - الوافي بالوفيات - تحقيق : أحمد الأرنؤوط وتركى مصطفى دار إحياء التراث - بيروت - 2000م

الصلابي : على محمد محمد الصلابي، عثمان بن عفان شخصيته وعصره، الطبعة الأولى 2006م

الفالوجي : أكرم بن محمد زيادة الفالوجي الأثري -المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري-تقديم:
علي حسن عبد الحميد الأثري-الدار الأثرية، الأردن -دار ابن عفان، القاهرة
وزارة السياحة التركية : بروشور وزارة السياحة التركية - مديرية سياحة أرضروم

Kaynakça

- Aydın, Abdullah. "Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu". *Türk-İslâm Düşüncesinde Erzurum Sempozyumu*, 2007.
- Bağavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdulazîz. *Mû'cemu's-Sahâbe*. Thk. Muhammed el-Emin el-Cenekî. Kuveyt: Mektebetu'l-Beyân, ts.
- Balâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğîre Ebû Abdillâh. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Fâlûcî, Ekrem b. Muhammed Ziyâd el-Eserî. *el-Mû'cemu's-sağîr li-ruvâti'l-İmâm b. Cerîr et-Taberî*. Thk. Alî Hasan Ablulhamîd el-Eserî. Ürdün: Dârü'l-Esriyye, ts.
- Gürbüz, Osman. *Saltuklular*. Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemrî. *el-İstîâb fî mârifeti'l-Eshâb*. Thk. Âdil Murşid. Ürdün: Dârü'l-âlâm, 2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibbetullah. *Târîhu Dımaşk*. Thk. Ömer b. Ğarâme el-Ömerî. b.y. Dârü'l-fıkr, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî Ebü'l-Fadl el-Eskalânî eş-Şafî. *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*. Thk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-cil, 1412.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî Ebü'l-Fadl el-Eskalânî eş-Şafî. *Tâcîlu'l-menfa'a bi zavâidi ricâli'l-eimmeti'l-erba'a*. Thk. İkrâmullah İmdâdu'l-Hakk. Beyrut: Dârü'l-beşâir, 1996.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî Ebü'l-Fadl el-Eskalânî eş-Şafî. *Takrîbu't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-reşîd, 1986.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed Ebû Zeyd Veliyyuddîn el-Hadramî el-İşbîlî. *Kitâbu'l-iber ve divânu'l-mubteda ve'l haber fî târihi'l-Arap ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî'ş-şeni'l-ekber*. 2. Baskı. Thk. Halîl Şahâde. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1988.
- İbn Henbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şeyb el-Arnâvût vd. b.y. Muessesetu'r-risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Bastî. *es-Sigât*. Thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed. b.y. Dârü'l-fıkr, 1395.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî el-Basrîed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. b.y. Dârü'l-hacer, 2003.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. 2. Baskı. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-amme li'l-kitâb, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Alî Ebü'l-Fadl Cemâluddîn el-Ensârî er-Rufai el-İfrîkî. *Muhtasarü târihi Dimaşk*. Thk. Ruvehye en-Nuhâs vd. Suriye: Dârü'l-Fîkr, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî. *Usdu'l-gâbe fî marifeti's-Sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavvid – Adil Ahmed Abdulmevcud. b.y. Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994.
- İbnü'l-İmâd, Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî abbâri men zeheb*. Thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986.
- İbnü's-Sinî, Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrâhîm b. Esbât b. Abdullah b. İbrâhîm b. Budeyhed-Diynevêri. *Amelü'l-yevm ve'l-leyle sulûku'n-Nebi ma'a Rabbîhi azze ve celle ve muâşeretü ma'a'l-ibâd*. Thk. Kevser el-Bernî. Beyrut: Dârü'l-kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Muessisetü Ulûmi'l-Kur'ân. ts.
- İsbahânî, Ahmet b. Abdullah b. İshak b. Mîhrân. *Mârifetu's-Sahâbe*. Thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. Rıyad: Dârü'l-vatan, 1998.
- İşler, Emrullah - Özyay, İbrahim, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*, Ankara: Fecir Yayınları, 2012.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*. İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1960.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfibi'l-vefayât*. Thk. Ahmed el-Arnâvut ve Turkî Mustafâ. Beyrut: Dârü İhyâ'it-turâs, 2000.
- Sağânî, Ebü'l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan b. Haydar b. Alî el-Advî el-Ömerî. *Durru's-sehâbe fî beyâni mevâdi'i vefeyâti's-Sahâbe*. Thk. Târik et-Tantâvî. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Salâbî, Alî Muhammed Muhammed. *Osman b. Affân şahsiyyetühu ve asruhu*. b.y. 2006.
- Şeybânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîmî. *el-Kâmil fî't-târîh*. 2. Baskı. Thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415 h.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Broşürü. *T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Broşürü*. Erzurum: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, ts.
- Zâmil, Mecîd Mâcid. “Habîb b. Mesleme el-Fehrî hayâtuhu ve devruhu's-siyâsî ve'l-idârî”. *Mecelletü Âdâbi'l-Basra* 38, 2005.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâbir ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. Medine: Câmîatu'l-İslâmiyye, 1408 h.

Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma *

Mehmet ÇINAR**

ÖZ

Çalışmanın amacı Tanrı'ya bağlanma tarzı ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırma kapsamında öncelikle konunun kavramsal incelemesi yapılarak teorik alt yapısı oluşturulmuş, ardından tecrübi verilerin istatistiksel analizi yapılmıştır. Araştırmanın uygulama aşamasında 30-60+ yaş aralığında 416 bireye anket tekniği tesadüfi örneklem yoluyla uygulanmıştır. Araştırmada Tanrı'ya güvenli ve kaygılı bağlanma tarzları ile ölüm kaygısı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Güvenli Bağlanma, Kaygılı Bağlanma, Tanrı'ya bağlanma, Ölüm Kaygısı.

ABSTARCT

A Research on the Relationship Between The Style of Attachment to God and Death Anxiety

The purpose of this study is to examine the relationship between the style of God attachment and death anxiety. Within the scope of the study, the subject has been conceptually examined and conceptual substructure has been created, then the data obtained have statically been analyzed. During the application process of the research questionnaire forms have been applied to 416 individuals selected by random sampling, who were between the ages of 30 and 65+. Significant positive relationships between death anxiety and secure or anxious attachment styles to God have been identified in the research.

Keywords: Secure attachment, anxious attachment, attachment to God, death anxiety.

* Bu makale Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim dalında yapılan "Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.
** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
mail: mehmet.cinar@atatuni.edu.tr

Giriş

Her canlı dünyaya yardıma muhtaç olarak gelir. Kimileri üç gün, kimileri üç ay anneye veya herhangi başka bir yardımcıya ihtiyaç duyar. Fakat bu süre insan için daha uzundur. İnsanoğlu diğer canlılarla mukayese edildiği zaman daha geç hareket kazanır ve daha geç kendi kendine yeter hale gelir. Dolayısıyla dünyaya yeni gelen bebeğin, ihtiyaçlarını karşıladığı kişiyle (bu anne/bakıcı veya sürekli beraber olduğu biri) münasebeti, aralarında bir bağlanma ilişkisini de beraberinde getirir. Bu süreç yaşamın ilk yıllarında oluşan tek yönlü duygusal bir bağlanmadır. Yani bağlanma, bebekten anneye doğrudur. Bebek; karnının doyurulması, anne/bakıcının fiziksel yakınlığı veya çeşitli ihtiyaçları neticesinde bağlandığı figürle ilgili bir bağlanma tarzı oluşturur. Bu tarz güvenli-güvensiz (kaygılı) bağlanma olabileceği gibi kararsız bir bağlanma tarzı da olabilir. Bağlanılan figür ve bağlanma tarzı daha sonraki yıllara (yetişkinlik-yaşlılık gibi) içsel çalışan modeller aracılığı ile aktarılabilir gibi, değişiklik de arz edebilir. Yani bebeklik yıllarında “bağlanma figürü”ne karşı kaygılı bir bağlanma tarzı oluşturan bebek, yetişkinlikte bunu telafi ederek ve güvenli bir bağlanma tarzı geliştirebilir.

Kirkpatrick (1992), bağlanma teorisinin bireyin Tanrı’yla olan ilişkisinin dinamiklerini anlamada güçlü bir temel sağladığını ileri sürmüştür. Kirkpatrick’e göre, Tanrı sıkıntılı zamanlarda ‘psikolojik bağlanma nesnesi (psychologic attachment figure)’ olarak işlev görmektedir (Kirkpatrick, 2005). Kirkpatrick ve Shaver’in araştırma sonuçları, bu iddiaları destekler mahiyettedir. İnsanların Tanrı’ya bunalımlı zamanlarında güvenli bir sığınak ve kendilerini olumsuzluklardan koruyacak güvenilir bir temel, korunaklı bir kale olarak gördükleri tespit edilmiştir. Ayrıca Kirkpatrick ve Shaver (1992), Tanrı’ya güvenli bağlanma stiline sahip olan insanların, Tanrı’ya kaygılı tarzda bağlanmış insanlara göre daha iyi hayat memnuniyeti ve daha az kaygı, depresyon ve fiziksel hastalık şikâyetlerinde bulduklarını tespit etmişlerdir. Yine Tanrı’ya bağlanma ve psikolojik iyi oluş ilişkisi üzerine pek çok tecrübi çalışmada da söz konusu değişkenler arasında olumlu yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bu verilerden yola çıkarak, insanlar için tarih boyunca en büyük sıkıntılarının başında gelen ölüm ile bağlanma tarzları arasındaki ilişki araştırma konusu olarak seçilmiştir.

İnsan hayatı, ölümün merkezi rol oynadığı bir fenomendir. Diğer canlılar için ölüm, bir telef olma olarak değerlendirilebilirken, insan için ölüm, özel bir anlama sahiptir. Ölümün kesinliğinin bilgisi, yalnızca insanlarda vardır. Hayvanlar da ölümü tanır ve bilirler ama insanın öleceğinin farkındalığıyla kurduğu özel ilişki hayvanlarda görülmez. Bilen ve ne bildiğinin bilincinde olan bir varlık olma

özelliğindeki insan için sonlu varoluş ya da ölüme dair bilinç en sarsıcı farkındalık halidir. Dolayısıyla bu farkındalık hali bireyin tutum ve davranışlarına yansır. Ayrıca bireyin ölüm karşısındaki tutumları da aldığı eğitim, kişilik yapısı gibi pek çok unsurdan etkilenir. Bu unsurlardan birisi de şüphesiz bağlanma ve Tanrı'ya bağlanma tarzıdır.

Ölümün kendisi veya yaşamdaki güzel şeyleri kaybedecek olmak ya da gelecekteki olacak şeyler hakkındaki mutlak belirsizlik şüphesiz insanda ölüm kaygısına sebep olmaktadır. Ölüm kaygısı üreten diğer birçok faktör yanında, bağlanma tarzlarının da bu konuda etkili olabileceği düşünülmüştür. Bu yüzden araştırma, insanların Tanrı'ya bağlanma tarzları ile ölüm kaygıları arasındaki ilişkileri ele almıştır. İnsan hayatını etkileyen en temel fenomenlerden biri olarak ölüm özellikle; yetişkinlik ve yaşlılık döneminde daha net bir şekilde kendini hissettirmekte ve insanlar için ölüm, önemli bir problem olmaktadır. Bu yüzden araştırmada bu iki gelişim dönemi üzerinde durulmuştur.

1. Bağlanma Teorisi

İnsan yavrusu, biyolojik açıdan gözlenen özel durumu nedeniyle, yaşamını sürdürebilmek için, diğer türlerin yavrularına oranla, çok daha uzun süre anne-babasının doğrudan yardımına muhtaçtır. Bu kaçınılmaz durum, insan türünden organizmaların bir arada yaşama, eğilim ve gereksinimlerini, özellikle de bağlanma ihtiyacını açıklamaktadır.

Bağlanma (attachment), yaşamın ilk günlerinde başlayan, duygusal yönü ağır basan ve olması beklenen bir durumdur. Bebeklikteki bağlanma durumu; belirli bir kişiye olumlu tepkilerin verilmesi, zamanın büyük bir kısmının o kişiyle birlikte geçirilmek istenmesi, herhangi bir korku yaratan durum veya obje karşısında hemen o kişinin aranması, bağlanılan kişinin varlığının duyumsanmasına eş zamanlı olarak rahatlama duygusunun eşlik etmesi gibi duygu ve davranış örüntülerinin tümünü kapsamaktadır (Soysal, Bodur, İşeri ve Şenol, 2005).

Bağlanma teorisinin tarihçesi 1950'lerde başlar. 1950'de Dünya Sağlık Örgütü (WHO) evsiz çocukların ruh sağlığı üzerine John Bowlby'den tavsiyede bulunmasını istemiştir. Bunun üzerine Bowlby (2013: 25) 1951'de yazdığı raporunda, "Bebeğin ve küçük yaşta çocuğun hem tatmin olduğu hem de haz aldığı annesiyle ya da bakıcısıyla sıcak, yakın ve devamlı bir ilişki deneyiminin olması, ruh sağlığı için gerekli olduğuna inanıldığını" belirtmiştir. Raporun ikinci kısmında ise bu ilkeler ışığında ailelerinden ayrılan çocukların ruh sağlığının korunması için gereken

önlemlerin ana hatlarını ortaya koymuştur. Bowlby (2013), bu görev sayesinde çocuk bakımı ve çocuk psikiyatrisi alanında öncü çalışanlarla tanışmış ve literatürü okuma fırsatı bulmuştur. Böylelikle bağlanma teorisinin temelleri de atılmaya başlanmıştır.

Bağlanma terimi ilk kez 1958’de Bowlby tarafından kullanılmıştır (Soysal vd., 2005). Bowlby, etoloji (zoologlar tarafından hayvan davranışlarının incelenmesi) ve gelişim psikolojisi üzerine inşa ettiği teorisini Londra’da İngiliz Psikanaliz Topluluğu’nda klasik kabul edilen “Çocuğun Annesine Bağının Doğası, “Ayrılma Kaygısı” ve “Bebeklik ve Erken Çocuklukta Keder ve Matem” adlı üç makalede sunmuştur (Bretherton, 1992). Bağlanma teorisine ilgili ileri sürülen temel varsayımlar, esasında ilk kez Bowlby tarafından, psikanalitik karakterli nesne ilişkileri teorisine bir alternatif olarak ortaya atılmıştır (Kirkpatrick, 1992).

Bağlanma teorisine, çocukların ilk anne/bakıcılarına karşı göstermiş oldukları duygusal bağın nasıl ve neden ortaya çıktığını, ayrıca kişiliğin ve kişiler arası ilişkilerin çocukluk dönemindeki bu bağlanma ilişkisinden nasıl etkilendiğini ortaya koymaya çalışmaktadır (Arslan, 2008). Bowlby (2013), bağlanma teorisini değişik zaman dilimleri içerisinde bebeklerin ve çocukların anne ya da bakım veren kişiden ayrıldığında sergilediği davranışları gözlemleyerek geliştirmiştir. Bowlby gerek laboratuvar ortamında, gerekse normal koşullar altında yaptığı gözlemler neticesinde, anneden/bakım veren kişiden ayrılma sonucunda bebeklerin bazı duygusal tepkiler sergilediğini tespit etmiştir. Bebeklerin gösterdikleri duygusal tepkilerden ilki; “ayrılık protestosu”dur. Bebekler ağlayarak, etkin bir şekilde bakıcı arama faaliyetlerine girerek ve başkalarının onu yatıştırma faaliyetlerine direnç göstererek anne/bakıcıdan ayrılığı protesto ederler. İkinci tepki ise “umutsuzluk”tur. Bu kavram pasif oluşu ve çok net bir acıyı ve hüznü tanımlar. Üçüncü kavram ise, sadece insanların başvurduğu bir sistem olan “bağlanmanın çözülmesi”dir. Bu durum bebeğe ya da çocuğa gereği gibi yaklaşmayan, uzak duran anneden kopma veya geri çekilmedir. Bağlanma davranışını güdüleyen sistemin temel hedefi güvenlik ve korunmanın sağlanmasıdır. Bu nedenle de kişinin güvenliğine ilişkin potansiyel ya da gerçek bir tehdit durumunda, sistem otomatik olarak aktive olmakta ve tüm yaşam boyunca aktif kalmaktadır.

Bebeğin, kendi davranışsal sisteminin bir parçası olarak algıladığı ve ağlayarak veya uzanarak yakınlığını korumaya çalıştığı, kendini yanında güvende hissettiği kişiye “bağlanma figürü” denir (Budak, 2000). Çocuk yorulduğunda, acıktığında, hastalandığında ya da bir tehlike algıladığında bağlanma figürü arar (Bowlby, 2013: 371). Bu açıdan bağlanma da annenin etkisi yadsınamaz bir gerçek olarak

karşımıza çıkmaktadır. Fakat kültürel yapının da bağlanmayı etkileyen en önemli etken olduğu göz ardı edilmemelidir (Soysal vd., 2005).

1.1. Bir Bağlanma Figürü Olarak Tanrı

Bağlanma teorisinin insan-Tanrı ilişkisine uyarlama çalışmaları 1990'dan itibaren başlamıştır (Kirkpatrick, 1992; Kirkpatrick ve Shaver, 1992). Bağlanma teorisi kapsamlı bir din psikolojisi teorisi değildir. Fakat Kirkpatrick (1992), teorisinin dini inancın birçok yönünü, özellikle Tanrı'yla olan kişisel ilişkilerle ilgili yönünü anlamak için güçlü bir temel yapı sağladığını ileri sürmektedir. Kirkpatrick (1997) insanların Tanrı'ya bağlanmalarındaki farklılıklara dayanarak, Tanrı'ya bağlanma konusunda ilişkisel (correspondence) ve telafi edici (compensational) olmak üzere iki temel hipotez önermiştir (Granqvist ve Kirkpatrick, 2004). İlişkisel hipoteze göre çocukluk dönemi bağlanma yapısı ile Tanrı'ya bağlanma arasında doğrudan bir ilişki olduğu varsayılırken, telafi edici hipoteze göre ilk dönem kurulan güvensiz bağlanma ilişkisi insanı güvenli bağlanma ilişkisine götürür. Buna göre güvensiz bağlanma ilişkisi olan insanlar, ilk dönem anne/bakıcı-çocuk ilişkisinde meydana gelen bu eksiklikleri Tanrıya bağlanarak telafi ederler (telafi hipotezi). Çocuğun anne/bakıcı ile kurduğu ilk bağ hayati bir öneme sahiptir. Bu bağ çocuğun kendisi, çevresi ve en nihayetinde Kirkpatrick'in de belirttiği gibi doğrudan Tanrı ile kurduğu ilişki ya da bağa yansır (ikame hipotezi).

Kirkpatrick'e göre, çocukluk döneminde kazanılan pek çok alışkanlığın hayatın ileriki dönemlerinde sıklıkla tekrar edildiği düşünülürse, bağlanma teorisinin bu konudaki etkisi daha iyi anlaşılabilir. Aile ortamında farkında olarak yapılanlar kadar farkında olmadan yapılanlar, hem doğrudan hem de dolaylı olarak çocukların Tanrı'ya bağlanmaları üzerinde etkilidir. Ailenin çocuğun Tanrı'ya bağlanma üzerindeki etkisi, sadece çocuğa birtakım dinî öğretileri öğretmek veya model olmakla kalmaz. Bu durum dinin aile içi iletişime ve ailenin çocuğun diğer sosyal ilişkileriyle ilgili yönlendirmelerine olan etkisiyle dinî sosyalleşmeyi de etkiler (Karaca, 2015: 39).

Tanrı ile olan ilişkinin bir anlamda ebeveynle olan ilişkinin yansıması olduğunu kabul edersek, bu durum katılımcıların dindar ebeveynlerine güvenli tarzda bağlanmış olmaları (ikame) veya az dindar/dinsiz ebeveynlerine güvensiz tarzda bağlanmış olmaları (telafi) etkili olabilir (Granqvist ve Kirkpatrick, 2004: 225). Ebeveynlerinin de az dindar olduğu ve onlara güvenli bağlandıkları durumda Tanrı'ya kaygılı bağlanmış olmaları muhtemeldir (Rowatt ve Kirkpatrick, 2002:

638). Yine annenin fizyolojik veya psikolojik bir hastalık durumu, yeterli ilgi göstermemesinden dolayı anne-bebek arasında güvenli bir ilişki kurulmasını olumsuz yönde etkileyebilir. Zaten annenin davranışının güvenli-kaygılı bir bağlanma kurmada önemli bir faktör olduğunu bilinmektedir (Atikson ve Hilgard, 2014: 92). Anne ile kurulan bu kaygılı bağlanma ilişkisi içsel çalışan modeller aracılığıyla Tanrı'ya bağlanmada etki eder (ikame hipotezi). Ayrıca bağlanmanın dinî gelişim üzerindeki etkisi sadece çocukluk ve gençlik yıllarıyla sınırlı kalmayıp, ömür boyu devam eden bir özelliğe sahiptir. Zira kendisi aile babası ve anne olmasına, hatta dede veya nine olmalarına rağmen insanlar, kendi ebeveynlerinin etkilerini hayatlarının hemen her alanında hissettiği gibi, bu durum ölünceye kadar geçerli olabilir (Karaca, 2015: 38).

Kickpatrick, din olgusunun sadece sınırlı bir alanına dair bir açıklama ve yeni hipotezler geliştirmek için teorik bir temel sunmaktadır. Bağlama-bağlanma, bir arada tutma biçimindeki anlama birleştiricilik de denilebilir. Zaten birleştiricilik, çağımızdaki manevi arayış biçimleri için de iyi bir ortak payda oluşturur (Hayta, 2006). Dinsel açıdan bağlanma figürü, inananlarına severek hizmet edip hazır bulunarak onlar için güvenli bir alan oluşturur. Bu bağlanma figürü Hristiyanlıkta Tanrı, İsa Mesih ve Meryem Ana ile çeşitli azizler, koruyucu melekler veya diğer tabiatüstü oluşumlar ile dikkat çeken buna benzer objelerden herhangi biri olabilir (Kirkpatrick, 1992). İslamiyet'te ise birinci derecede bağlanma figürü Allah olurken, Allah'a bağlanmaya aracılık eden diğer bağlanma figürleri İslam Peygamberi, melekler, şeyh veya mürsit olabilir. Bu alana sığınmayı sağlayarak, büyük sıkıntı veren sebepleri ortadan kaldıran İslamiyet ve diğer bazı tek tanrılı dinlerin temel dinamiği olan bağlanma figürünü önemlidir. Kirkpatrick'e (1992) göre, dindar birey kendini her zaman korkunç tehlikelerden koruyan, ona huzur veren Tanrı'ya veya diğer figürlere inanmaya devam eder. O, Tanrı'nın huzurunda boyun eğerek günlük yaşamın problemleri ve zorluklarına ilişkin sızılarını ona açar.

Bağlanma teorisine göre, tek tanrılı dinlerin bağlanma dinamikleri açısından potansiyel olarak anlaşılabilir olması mantıklı gözükmektedir. Eğer bir kimse kendisini Tanrı'yla ya da diğer ilahî varlıklarla bir ilişki içerisinde hissediyorsa, özellikle de bununla sıkıntılı ve zor anlarında güvenilir bir üs veya güvenilir bir sığınak sağlıyorsa, bağlanma modeli dini inanç ve yaşantıyı anlamada kullanışlı ve açıklayıcı olabilir (Hayta, 2006).

Kirkpatrick, dinlere göre bağlanma teorisi dinamiklerini açıklarken, bağlanma kavramının İslâm'ın Allah anlayışına uygulanışının en başta "İslâm ve İman" kav-

ramlarının açılım ve anlamlarında görüldüğünü belirtir. İslâm dininin Allah tasavvuru Yahudi ve Hıristiyan Tanrı anlayışlarından önemli şekillerde ayrılabilirse bile bağlanma dinamikleri bakımından benzer kökleşmiş psikolojik süreçler içermektedir (Hayta, 2006). Bağlanma sistemi dinamikleri açısından iman kavramına bakıldığında; imanın bir bağlanış ve sığınma yaşantısı olduğu görülür. Arapça E-M-N kökünden türemiş bir kelime olan iman, “tasdik etmek, güvenmek, boyun eğmek” gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzur, t.y., 140). Kelimenin ifade ettiği manaya uygun olarak iman, bir güvenme, yakınlaşma, ümitle bağlanma olayıdır. Allah’a iman ederek bağlanan birey, sözcüğün içeriğine göre kalbi huzura ve sükûna kavuşan, her türlü korkunun karşısında kendini emniyet ve güvende hissedendir. Allah’a iman eden birey, O’na teslim olmuş ve itaat edip güvenerek bağlanmış olur.

İlişki tarzlarına göre anne ile Tanrı arasında önemli benzerlikler kuran Kiirkpatrick’in tespitleri aşağıda verilmiştir (Karaca, 2007: 177).

Güvenli Bağlanma

“Annem genellikle bana karşı sıcak ve sorumlu idi. Beni ne zaman destekleyeceğini ve ne zaman kendi başıma bırakacağını iyi biliyordu. İlişkimiz hemen her zaman huzurlu idi ve ondan önemli bir şüphem veya şikâyetim yoktu”.

“Tanrı genellikle bana karşı sıcak ve duyarlıdır. O genellikle ne zaman beni destekleyeceğini, ne zaman koruyacağını ve ne zaman kendi hatalarımı yapmama müsaade edeceğini bilir. Tanrı’yla ilişkim hemen her zaman huzur vericidir ve ben bu durumdan memnunum ve mutluyum”.

Kaygılı Bağlanma

“Annem çok soğuk, bana karşı mesafeli ve reddedici idi. Kendini bana karşı pek sorumlu hissetmiyordu. Onun benden başka şeylere ilgi duyduğunu sıklıkla hissetmişimdir. Sıklıkla onun beni sahiplenmeyeceği duygusuna kapılırdım”.

“Tanrı genellikle uzaktır ve kişisel özelliklere sahip değildir. Kişisel işlerime ve problemlerime karşı çoğunlukla ya az ilgilidir veya hiç ilgili değildir. Çoğunlukla benimle pek ilgilenmediğini veya beni pek sevmediğini hissediyorum”.

Kararsız Bağlanma

“Annem, benimle ilişkisinde son derece kararsızdı. Bana karşı bazen sıcak bazen de soğuk olan annemin kendi birtakım ihtiyaç ve meşguliyetleri zaman

zaman benim ihtiyaçlarımı fark etmesini ve ona göre davranmasını engelliyordu. O kesinlikle beni seviyordu ancak bunu bana her zaman iyi bir şekilde göstermiyordu”.

“Tanrı bana yönelik reaksiyonlarında pek tutarlı gözükmemektedir. Zira O, zaman zaman bana karşı son derece ılımlı ve ihtiyaçlarıma duyarlı davranmasına rağmen, bazen de bunun tam tersi davranmaktadır. Beni sevdiğine ve benimle ilgilendiğine eminim. Ancak bazı zamanlarda herhalde bunu benim anlayamadığım tarzlarda gösteriyor olmalı...”

2. Ölüm

Evrensel bir gerçeklik olan ölüm, kendisiyle müşahade ya da düşünce planında karşılaşılan her insanda belli bir tepkiyi açığa çıkarır. İlk nazarda ölüm insana tabii bir olay gibi görünse de, herkes böyle bir gerçek karşısında kendisini hazır hissetmez. Herkeste içgüdüsel olarak varlığını hissettiren, hayatını koruma ve sonsuza kadar yaşama dürtü ve arzusu, hayatın önünü çelen ölüme karşı gösterilen tepkilerin ilk ve derin kaynağını teşkil eder. Bu tepkiye, otomatik ve psikolojik ifade şekilleri kadar, şuurulu benlik seviyesindeki yapılanmalar da katılırlar. Ölüm karşısındaki tepkiyi herkes, hayata karşı kendi tutumuna göre gösterir. Bu kişisel tutumun belirlenmesinde dini, tıbbi, iktisadi ve ideolojik değişik etkiler altında sosyal ve kültürel çevrenin ölümü çevrelediği kavramların, tenkitçi hükümlerin veya duygusal değerlendirmelerin büyük rolü bulunmaktadır (Hökelekli, 1991).

Ölüme atfedilen mana, ölümle ilgili neredeyse her şeyi etkilemektedir. Batı kültüründe ölümle ilgili tutumların değişmesine neden olan belki de en önemli faktör, bu kültürün ölüme atfetmiş olduğu mananın değişmesidir. Zira batı düşünce tarihinde dini doktrinler ve felsefi sistemlerin etkisiyle ölüme “ruhun bedenden ayrılışı ve yeni bir hayatın başlangıcı” şeklinde verilen mana değişerek ölüm biyolojik bir olay olarak görülmeye başlanmış ve ölümle zihinsel olarak meşgul olmanın insanlara vermiş olduğu kasvet de biri nevi ölümün tabulaşmasına neden olmuştur (Karaca, 1999). Ölüm kimi için bir stres kaynağı iken, kimi için stresten kurtulma yolu; kimine göre bir yok oluş iken, kimine göre de ölümsüz bir hayatın başlangıcıdır. Bu bakış açısı sonucunda kimi insan, ölüm karşısında kaygılanırken; kimi sevinç duyabilmektedir (Geçtan, 1990). Kimileri de daha önce ölmüş sevilen bir kişiye kavuşma, onunla yeniden birleşme inancını dile getirmektedir. Ölümü bir son, hiçlik, yok oluş, kişiliğin sona ermesi olarak görenler için ölüm, yaşamı ve ilişkileri kesen, bozan, sona erdiren bir düşman anlamına gelmektedir (Karakuş ve Öztürk, 2012).

Ölümü İnkâr

Ölüm karşısında sergilenen tutumlardan ilki ve en yaygın olanı onu inkar etmektir. Çoğu insan öleceğini duyduğu an bunu kabullenemez “Hayır, ben değilim, bu gerçek olamaz” diye tepki verir (Ross, 1969: 38). Hatta durumu daha da ileriye götürerek, doktor doktor gezerek ölmemeye çare arar (Göka, 2010).

Ölüme Meydan Okuma

Ölüme meydan okuma tutumunun günümüz dünyasında hızla artmakta olduğunu görülmektedir. Zira ölüm olgusunu kabule yönelik en şiddetli karşı çıkış soğuk tedavi yönteminin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Yine biyomedikal bilimlerin bir gün yaşlanmayı önleyeceği ve bir hastalık gibi görünen ölümü ortadan kaldırılacağına inananların sayısı oldukça fazladır. Bu inançlarla ABD’de ölümün yok edilmesi komitesi oluşturulurken, Fransa’da da 1976 yılında ölümsüzlük şirketi kurulmuştur. Bu kuruluşların amacı her insana sonsuz bir yaşam vermek için araştırmalar yapmaktır (Thomas, 1991: 115).

Ölümü İsteme

Ölümü isteme denince akla ilk gelen şüphesiz intihardır. Fakat bunun haricinde intiharın değişik bir hali olan ötenazi, ölümle birlikte Tanrı’ya kavuşacağı için ölümü temenni etmekle birlikte şehitlik mertebesine nail olabilmek için de ölmek, ölümü istemenin başka çeşitleridir. Ölümü düşünce olarak temenni etmek ve şehit olma arzusu çoğunlukla dindarların ölümle ilgili bir tutumu olmasına rağmen, intihar ve ötenazi daha çok inançsızlar veya zayıf inanca sahip kişilerin tutumlarıdır (Karaca, 2000: 230).

Ölümü Kabullenme

Fiili olarak ölüm sürecine girmemiş, ölümü bir ihtimal olarak değerlendiren insanların ölüm karşısında sergilemiş oldukları kabullenme tutumu ise daha çok dindar insanların ölüm karşısında sergilemiş oldukları bir tutumdur. Zira ölüm karşısında bu tip bir tutumun gelişmesinde, onu tabi bir fenomen olarak görmenin yanında dini inançların büyük tesiri bulunmaktadır (Karaca, 2000: 237).

2.1. Ölüm Kaygısı

Kaygının tanımını yapmak zor olmakla birlikte, onun ne olduğu konusunda hiç kimsenin şüphesi yoktur. Kaygı; üzüntü, sıkıntı, korku, başarısızlık duygusu, acizlik, sonucu bilememe ve yargılanma gibi heyecanların birini veya çoğunu

içerebilir (Cüceloğlu, 2013:276). Genel anlamda ise kaygı, herhangi bir tehlikenin korkusunun yansması olarak insanda ortaya çıkan tedirginlik ya da akıl dışı korku durumu olarak tanımlanabilir. Kaygı yaşayan insan bir şeylerden korkuyormuş gibidir ve kendini aşırı rahatsız hisseder, kuruntuludur, iç sıkıntısı çeker. Bu hoş olmayan duygularının kendisinin fark ettiği ya da görülül de olan özgül bir nedeni de yoktur (Dağ, 1999).

Ölüm kaygısı ölümün bir son olmasını, ölümün gerçekleşmesini ve cesetlerin gömülmesini içeren kişisel benliğin ölümü ve diğerlerinin ölümü hakkında korkulu bir rahatsızlık duygusudur. Hoelter (1979) ölüm kaygısını, “ölüme ilişkin çeşitli yönlerin tahmin edilmesi veya tasavvur edilmesi üzerine temellenen öznel endişe ve hoşnutsuzluk hislerini içeren duygusal bir tepki” tanımlamıştır. Neimeyer (1997) ise ölüm kaygısını, ölümün beklenmesinin bir sonucu olarak bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde meydana gelen kaygı olarak tanımlar.

Ölüm kaygısı, doğumdan itibaren var olan, hayat boyu devam eden, bütün korkuların temelinde yatan, karakter yapısının gelişiminde önem taşıyan, insanın artık var olmayacağını, kendisini ve dünyayı kaybedebileceğinin, bir hiç olabileceğinin farkındalığı sonrası gelişen bir duygudur. Literatürde bireyin ölüm ve ölme ile ilişkili endişe, kaygı veya korku deneyimleri; birinin varlığını tehdit eden gerçek ya da hayali algılar tarafından oluşturulan korku, tedirgin duygu; var olmamanın yaygın korkusu ya da olmamayı yaşama korkusu; bilinçsizlikte yerleşen bir ölüm korkusu, kesin kavramsal form gelişmeden önce hayatın erken bir zamanında biçimlenen bir korku, berbat ve tamamlanmamış olan ve dilin ve hayalin dışında kalan bir korku olarak farklı şekillerde tanımlanmaktadır (Kaloğlu, 2010).

3. Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi

Doğum ne kadar doğal bir olaysa, ölüm de bir o kadar doğaldır. Fakat doğumun doğallığı anlayışı, ölümün doğallığında yoktur. Hatta insanın en büyük arzusu “ölümsüzlüktür” dersek yanlış olmaz. Nitekim çeşitli törenlerde ve inançlarda sergilenen, insan bedenini “konserveleyerek” saklama fikri, ölümsüzleşme arzusunun en belirgin biçimidir. Günümüzde ve özellikle Amerika'da rastlanan, ölüm bilincini bastırmak ve ölüme karşı duyulan korkuyu azaltmak için uygulanan, ölüyü gömmeden önce, onu süsleme ve güzelleştirme çabası da, bu konunun ilginç örneklerindedir (Fromm, 2003:172). Fromm'a (2003:172) göre bu korkudan sıyrılmanın yalnızca bir tek yolu vardır. Yaşama sıkı sıkıya bağlanmamak ve onu sahip olunacak bir şeymiş gibi görmemektir. Yani 'aşırı dünyevileşme'kten uzak

durmaya gayret etmektir. İşte bu noktada Tanrı inancı devreye girmektedir. Tanrı kullarına vaat ettiği ahiret hayatı ile bu yaşamın geçici, sahiplenecek bir şey olmadığını, dolayısıyla sahiplenebilecek ebedi bir hayatın kapılarını açmaktadır. Böylelikle Tanrı'ya bağlanarak, ölümsüzlük arzusuna sahip olan ve yok olmaktan korkan insanlar psikolojik olarak rahatlamaktadırlar. Zira Tanrı'ya sığınma ölümü kabullenmede ve ölüm kaygısını yenmede en önemli unsurlardan biridir. Ayrıca dinlerin, inananların ümit kapılarını açık tuttuğu, endişeyi azalttığı, vicdan azabı ve korkularını yatıştırarak fonksiyonlar ürettiği de bilinmektedir (Karaca, 2000: 250).

Ölüm kaçınılmazdır. Ne kadar ölüme çare aransa da karşı konulsa da ondan kurtuluşun olmadığı, ölümün doğal bir hadise olduğu Kur'an'da açıkça ortaya konmaktadır. Nitekim bir ayette “Sizin kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, o mutlaka size ulaşacaktır (el-Cuma: 62/8)”. “Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır (Nisa: 4/78)” yine başka bir ayette de “Eğer siz ölümden ya da öldürülmekten kaçırırsanız, kaçmak size asla fayda vermeyecektir (Azhab, 33/16)” denilmektedir. İslam'a göre her ne kadar ölüm kaçınılmaz olsa da; ölüm bir son değil, yeni bir başlangıçtır. Bu başlangıç Kuran'da ahiret hayatı olarak ifade edilmektedir. Nitekim Kur'an'da pek çok ayette ölenlerin Allah'a döndürüleceği ve Allah'ın onları dirilteceği ifade edilmektedir (Enbiya, 21/34-35; Rum: 30/19; En'am: 6/95; Hadid: 57/17; Necm: 53/44; Fatır: 35/9). Yine bu dünya hayatının gelip-geçici olduğu, sahiplenilecek bir yer olmadığı Kuran'da “Ey kavmim, şu dünya yaşayışı, ancak geçici bir metadan ibaret ve şüphe yok ki ahirettir, karar edilecek yurt (Mümin: 40/39)” açık bir şekilde ifade edilmektedir.

İslam'a göre yaşatan da öldüren de Allah'tır (Al-i İmran: 3/156; Duhan: 44/8; Bakara: 2/258; Hadid: 57/2). Bu inanca göre ölüm mukadderat ise de insanın dünyaya gelmesinin amacı ölmek değil yaşamaktır (el-Kasas: 28/77). Allah, insan-noğluna ebedi bir hayat vermiştir. Ancak hayat iki devreye ayrılmış olup ilk devre bir tür eğitim ve sınav, ikincisi de ilk devrede elde edilen sonuçların ortaya çıkacağı ebediyet sürecidir. İslam'a göre ölüm, hayatın bu iki dönemini birbirine bağlayan ve insanı ebedileştiren bir araçtır (Topaloğlu, 2007: 34). Ayrıca Allah, insanların ölümden korkmamaları gerektiğini de bazı ayetlerde vurgulamıştır. Örneğin “Şüphesiz Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara korkmayın, endişelenmeyin. Size vaad olunan cennetle sevinin derler (Fussilet: 41/30)” ayeti inananlar için ölüm kaygısını gidermeye yöneliktir.

Bağlanma teorisinde anneye güvenli bağlanan çocuklar huzurlu ve rahattırlar. Tıpkı bağlanma teorisinde anneye güvenli bağlanan bebeklerin rahat olduğu gibi, Tanrı'ya güvenli bağlanan kişiler de, huzur ve güven içinde olabilir. Zira Tanrı'ya güvenli bir bağlanma geliştiren bireyler, O'nun sürekli yanında olduğunu algılar. Dolayısıyla bağlanma teorisinde annenin, bebeğinden ayrılması durumunda ortaya çıkan ayrılık protestosu Tanrı-kul ilişkisi için söz konusu değildir. Çünkü Tanrı bu dünyada da, ahirette de kuluyla beraber olmaya devam edecektir. Zaten dindar birey için ölüm bir ayrılık değil, bilakis kavuşmadır. Yaratıcısına kavuşmanın ve ebedi bir hayatın farkında olan birey, ölümden endişe duymayacaktır. Yine Tanrı kullarına ümitsizlik değil ümit duygusunu aşılar. Bu durum tasavvufi gelenekte açıkça görülmektedir. Nitekim Mevlana, ölümü şeb-i aruz'a (düğün gecesi) benzetmiştir (Mevlana, 1989: 292). Tanrı'ya güvensiz bağlanan bireylerin de, ahiret hayatı için bilinmezlik, cezalandırılma yoluyla vb. gerekçelerle endişe duymaları son derece olasıdır. Bu durum da ölüm, onlar için bir tehdit, endişe verici bir durumdur.

4. Yöntem

4.1. Amaç ve Hipotezler

Çalışmanın temel amacı; insanların Tanrı'ya bağlanma tarzları ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Ayrıca araştırmanın temel amacı doğrultusunda oluşturulan alt amaçlar; katılımcıların ölüm kaygı düzeylerini yaş, cinsiyet, medeni durum, öğrenim durumu ve sosyo-ekonomik düzey açısından incelemektir.

Ölümün kendisi veya yaşamdaki güzel şeyleri kaybedecek olmak ya da gelecekteki olacak şeyler hakkındaki mutlak belirsizlik şüphesiz insanda ölüm kaygısına sebep olmaktadır. Ölüm kaygısı üreten diğer birçok faktör yanında, bağlanma tarzlarının da bu konuda etkili olabileceği düşünülmüştür. Bu yüzden araştırma, insanların Tanrı'ya bağlanma tarzları ile ölüm kaygıları arasındaki ilişkileri ele almıştır. Bu çerçevede "*Tanrı'ya güvenli bağlananlar, güvensiz bağlanarlardan daha düşük ölüm kaygısı hissetmektedir.*" araştırmanın temel hipotezi olarak belirlenmiştir. Araştırmanın temel hipotezine ilave olarak aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

H.1. Kadınların ölüm kaygı düzeyleri, erkeklere oranla daha yüksektir.

H.2. Ölüm kaygısı ile yaş arasında negatif bir korelasyon bulunmaktadır.

H.3. Bekarların ölüm kaygı düzeyleri, evlilere kıyasla daha yüksektir.

H.4. Eğitim düzeyi yükseldikçe ölüm kaygısı azalmaktadır.

H.5. Sosyo-ekonomik düzey ile ölüm kaygısı arasında pozitif korelasyon bulunmaktadır.

4.2. Örneklem

Araştırmanın örneklemini, Erzurum ilinde ikamet eden büyük çoğunluğu yükseköğrenim görmüş yetişkin ve yaşlılardan basit tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen yaşları 30-83 yaş arasında değişen 416 bireyden oluşmaktadır. Örnekleme, Türkiye'nin farklı coğrafi bölgelerinden katılım sağlanması amacıyla uygulamanın bir kısmı internet yoluyla gerçekleştirilerek daha heterojen bir örneklem oluşturulmaya çalışılmıştır.

Araştırmaya katılan örneklem grubunun 210'u (%50,5) erkek, 206'sı (%49,5) kadındır. Katılımcıların 132'si (%31,7) 23-34 yaş arası, 133'ü (%32,0) 35-44 yaş arası, 117'si (%28,1) 45-59 yaş arası ve 34'ü (%8,2) 60 yaş ve üzeri bireylerden oluşmaktadır. Örneklemin yaş ortalaması ise 42'dir. Örneklem grubunun 104'ü (%25) bekar, 294'ü (%70,7) evli, 17'si (%4,1) eşinden boşanmış, eşinden ayrı yaşayan yada eşi ölmüş bireylerden oluşmaktadır. Araştırmaya katılan örneklem grubunun 56'sı (%13,5) ilkokul, 14'ü (%3,4) ortaokul, 46'sı (%11,1) lise, 110'u (%26,5) üniversite, 189'u (%45,5) lisansüstü düzeyde eğitim görmüştür. Yine örneklem grubunun 38'i (%9,1) düşük, 242 (%58,2) orta ve 136'sı (%32,7) yüksek düzeyde sosyo-ekonomik duruma sahiptir.

4.3. Ölçme Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Kişisel bilgi anketi kısmında örneklem grubunun cinsiyet, yaş, medeni durum, sosyo-ekonomik düzey, eğitim durumu gibi demografik değişkenlerle ilgili sorular bulunmaktadır.

Tanrı'ya Bağlanma Ölçeği: Tanrı'ya Bağlanma Ölçeği (TBÖ) 24 maddeden oluşan 5'li likert tipi derecelendirme ölçeğidir. Ölçeğin Tanrı'ya güvenli bağlanma ve Tanrı'ya kaygılı bağlanma olmak üzere iki boyutu vardır. 1. alt ölçekten alınacak yüksek puanlar, Tanrı'ya güvenli bağlanmayı, 2. alt ölçekten alınacak yüksek puanlar ise Tanrı'ya kaygılı bağlanmayı ölçmektedir. Ölçekte 16 ve 24'üncü maddeler ters kodlanmaktadır. Korkmaz (2012) tarafından toplam 465 yetişkin örneklem üzerinde yapılan güvenilirlik analizinde TBÖ'nin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı Tanrı'ya güvenli bağlanma boyutu için .92, Tanrı'ya kaygılı

bağlanma boyutu için .88 bulunmuştur. Yine Korkmaz tarafından toplam 727 genç yetişkin örneklem üzerinde yapılan güvenilirlik analizinde TBÖ'nin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı Tanrı'ya güvenli bağlanma boyutu için .95, Tanrı'ya kaygılı bağlanma boyutu için .90 bulunmuştur. Tanrı'ya güvenli bağlanma alt boyutu için alınacak en yüksek puan 44, en düşük puan 0'dır. 2. alt ölçek olan Tanrı'ya kaygılı bağlanma alt boyutu için alınacak en yüksek puan 52, en düşük puan 0'dır.

Ölüm Kaygısı Ölçeği: Thorson ve Powell tarafından geliştirilen ve Karaca tarafından uyarlaması yapılan “Ölüm Kaygısı Ölçeği”nin 17 maddesi, “Tabutlar beni huzursuz eder” maddesinde olduğu gibi olumlu cümle yapısında, diğer 8 madde ise, “kansere yakalanmaktan özel bir korku duymuyorum” şeklinde olumsuz cümle yapısında olup, toplam 25 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte 5 dereceli likert format kullanılarak 0'dan 4'e kadar, zayıftan kuvvetliye doğru puanlama yapılmıştır. Ölçeğe olumsuz cümle yapısında yerleştirilen maddeler puanlanırken, 4 ağırlık değerinde olanlar 0'a, 0 ağırlık değerindekiler ise 4'e dönüştürülmüştür. Yani tersine dönmüş ifadelerde 4 değerindeki (kesinlikle katılıyorum) cevaplar düşük kaygıyı, 0 değerindeki (hiç katılmıyorum) cevaplar yüksek kaygıyı göstermektedir. Böylece ÖKÖ'den en düşük 0, en yüksek 100 puan alınabilmekte olup, puanların yüksek olması, kaygı düzeyinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. Ölçeğin güvenilirlik katsayısı .73, Cronbach's alpha katsayısı .84 olarak bulunmuştur (Karaca ve Yıldız, 2001). ÖKÖ'nün güvenilirlik ve geçerliği konusunda yapılan çalışmalar, ölçeğin ülkemizde yapılacak araştırmalarda ölüm kaygısının ölçülmesinde kullanılabilecek güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu ortaya koymuştur.

4.4. Uygulama ve İşlem

Araştırmanın amacı ve problemi doğrultusunda veri toplamak için hem internet ortamında hem de form yoluyla anket oluşturulmuştur. İnternet ortamında uygulamadan 162 adet veri otomatik olarak SPSS formatına dönüştürülmüş ve kontrol edilmiştir. Form yoluyla yaptığımız 300 uygulamadan 254 tanesi uygun bir şekilde doldurulmuş ve araştırmacı tarafından SPSS ortamına aktarılmıştır.

Araştırmada elde edilen veriler SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Sciences) bilgisayar istatistik paket programıyla analiz edilmiştir. Araştırmada verilerin analiz edilme sürecinde hangi testlerin kullanılacağına karar verebilmek amacıyla parametrik testlerin temel varsayımlarını karşılayıp karşılamadıkları incelenmiştir. Bu doğrultuda verilerin homojen dağılımı için “Levene Homojenlik Testi” ve normal dağılım için ise “Kolmogorov Smirnov” normallik testi yapılmıştır.

Yapılan ölçümler doğrultusunda araştırmada iki alt kategoriye sahip bağımsız değişkenler için t-Testi (Independent-Samples t-Test) kullanılmış, ikiden fazla alt kategoriye sahip bağımsız değişkenler için ise, Tek Yönlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA) testi uygulanmıştır. ANOVA testi ile yapılan analizler sonucunda, grupların ortalama puanları arasında farklılaşma tespit edilmişse, bu farkın kaynağını bulmak için “Tukey-HSD Testi” kullanılmıştır. Yine “Tanrı’ya Bağlanma Tarzı ile Ölüm Kaygısı” arasında bir ilişki olup olmadığını tespit etmek için Pearson Momentler Çarpım Korelasyon analizi uygulanmış, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayısı (r) hesaplanmıştır. Analizler sonrasında elde edilen bulgular tablolara aktarılmış ve bu şekilde yorumlanmaya çalışılmıştır.

5. Bulgular ve Yorumlar

5.1. Cinsiyet ve Ölüm Kaygısı

Araştırmada katılımcıların cinsiyetleri ile ölüm kaygı düzeyleri arasında ($p<,05$) düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Ölüm kaygısı ölçeği ortalama puanlara göre, kadınlar =51,43 erkeklerden =46,30 daha fazla ölüm kaygısı ortalamasına sahip olmuştur. Yani kadınların ölüm kaygısı düzeyleri erkeklere göre daha yüksektir. Elde edilen bulgulara göre, “Kadınların ölüm kaygı düzeyleri, erkeklere oranla daha yüksektir.” yönündeki hipotez desteklenmiştir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar literatürdeki bazı sonuçlarla da paralellik arz etmektedir. Örneğin; Karaca'nın Erzurum il merkezinde oturan, büyük çoğunluğu yükseköğrenim görmüş 6 değişik iş ve meslek grubundan toplam 573 kişiye yaptığı çalışmasında, kadınların erkeklere kıyasla daha fazla ölüm kaygısı hissettikleri sonucuna ulaşılmıştır (Karaca, 2000: 329). Yıldız'ın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada da kız öğrencilerin erkek öğrencilere kıyasla daha fazla ölüm kaygısı hissettikleri sonucuna ulaşılmıştır (Yıldız, 2014: 137). Yine başka bir çalışmada kadınların erkeklere oranla daha yüksek düzeyde ölüm kaygısı hissettiği tespit edilmiştir (Dağlı, 2010: 104). Kumcağız ve Yılmaz'ın yaptığı çalışmada da kız öğrencilerin, erkek öğrencilere kıyasla daha fazla ölüm kaygısı hissettikleri sonucuna ulaşılmıştır (Kumcağız ve Yılmaz, 2012).

Kadınların erkeklere oranla daha fazla ölüm kaygısı hissetmeleri, erkelerin ölüm ihtimalini zihni olarak değerlendirmeleri, kadınların ise bu ihtimali duygusal olarak değerlendirmeye daha yatkın olduklarından kaynaklanıyor olabilir. Zira kadınlar, genel olarak erkeklere kıyasla daha fazla duygusal bir yapıya sahiptirler (Karaca, 2000: 359). Cinsiyetle ilgili farkların ortaya çıkmasında; a) kalıtsal, biyolojik-genetik ve hormonların etkisinin, b) toplumsallaşma, sosyalizasyon faktörleri,

aile ve çevre tarafından kadın-erkek davranışlarının çocuğa öğretilmesi, yani rol modeli etkilerinin ve c) çocuğun da öğretilen bu modelleri taklit ve benimsemesinin neden olduğu söylenebilir (Yıldız, 2014: 161).

5.2. Yaş ve Ölüm Kaygısı

Yaş gruplarına göre ölüm kaygısı ortalama puanları; 23-34 yaş arası =48,73, 35-44 yaş arası =49,09, 45-59 yaş arası =48,17 ve 60 yaş ve üzeri bireyler =50,87'dir. Bu ortalama puanlara göre 45-59 yaş arası orta yaş yetişkinleri en düşük ölüm kaygısı puanlarına sahip olurken, 60 yaş ve üzerinden oluşan yaşlı bireyler en yüksek ölüm kaygısı puanlarına sahiptir.

Elde edilen bulgulara göre yaş değişkeni ile ölüm kaygısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($F(410)=,293$; $p>,05$) tespit edilememiştir. Buna göre "Ölüm kaygısı ile yaş arasında negatif korelasyon bulunmaktadır" yönündeki hipotez desteklenmemiştir.

Literatürde bazı çalışmalarda da, yaş ile ölüm kaygı puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Öztürk, 2010: 50). Örneğin Fortner ve Neimeyer'in 1999 yılında, ölüm kaygısı ile çeşitli değişkenlerin incelendiği 49 araştırmayı kapsayan meta analizinde birçok değişkenin aksine yaş ve ölüm kaygısı arasında bir ilişki tespit edilmemiştir (Fortner ve Neimeyer, 1999).

Yaş ve ölüm kaygısı ilişkisini araştıran çalışmalarda diğer gelişim dönemlerine göre, yaşlıların ölümle daha sık ilgilendiği görülür. Akgül'ün araştırmasında yaşlıların %68'inin ölümü her zaman %13,6'sının ise çoğu zaman ve bazen düşündüğü görülmüştür. Yaşlıların ölüm hakkındaki düşüncelerinde en büyük oran %84,5 ile ebedi âleme göçtür (Akgül, 2004: 33). Hasyılmaz da yaşlı deneklerin %60'ının ölümü her zaman düşündüğünü tespit etmiştir (Hasyılmaz, 2007: 133). Erdoğan ve Özkan'ın 16 yaş üstü kişileri değerlendirdiği çalışmasında, 60 yaşın üstünde bireylerde ölüm kaygısının diğer yaş gruplarına oranla anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu bulunmuştur (Erdoğan ve Özkan, 2007).

Literatürde yaşın artmasıyla ölüm kaygısının azaldığına dair bulgularda vardır. Örneğin, Karaca'nın çalışmasında yaş ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Bu çalışmada 16-22 yaş grubunun ölüm kaygısı puanları diğer gelişim dönemlerine kıyasla yüksek olduğu görülmüştür (Karaca, 2000: 327). Yine Yıldız'ın çalışmasında da yaş ortalaması düştükçe ölüm kaygısı puanlarının arttığı görülmüştür (Yıldız, 2014: 163). Dağlı'nın çalışmasında da yaş düzeyi arttıkça ölüm kaygısının azaldığı görülmüştür (Dağlı, 2010: 136).

5.3. Medeni Durum ve Ölüm Kaygısı

Araştırmada katılımcıların medeni durumları ile ölüm kaygısı ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar; bekârlar =48,28 ve evliler =49,03'dür. Buna sonuçlara göre, katılımcıların medeni durumları ile ölüm kaygı düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p>,05$) tespit edilememiştir. Elde edilen bulgulara göre, "Bekârların ölüm kaygı düzeyleri, evliler oranla daha yüksektir." yönündeki hipotez desteklenmemiştir.

Literatürde benzer çalışmalarda söz konusudur. Örneğin Dağlı'nın yaptığı çalışmada; medeni durum ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir (Dağlı, 2010: 105). Benzer bir şekilde Öztürk'ün yaptığı çalışmada da medeni durum ile ölüm kaygısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır (Öztürk, 2010: 51). Karaca'nın yapmış olduğu çalışmada ise medeni durum ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir ilişki görülmüştür. Buna göre bekar denekler, evli deneklerden daha yüksek ölüm kaygısı puanları göstermiştir (Karaca, 2000: 328).

5.4. Eğitim Düzeyi ve Ölüm Kaygısı

Araştırmada katılımcıların eğitim düzeyine göre ölüm kaygısı ortalama puanlar; ilkökul =53,85, ortaokul =55,92, lise =50,82, üniversite =49,70 ve lisansüstü eğitim düzeyi =45,79'dür. Buna göre eğitim düzeyi ile ölüm kaygısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($F(405)=4,700=p<,05$). Gruplar arasındaki farklılaşmanın ilkökul ile lisansüstü eğitim düzeyi arasında olduğu görülmüştür. Buna göre, ilkökul mezunları, lisansüstü eğitim görenlere kıyasla daha fazla ölüm kaygısı hissetmektedirler. Elde edilen bulgulara göre, "Eğitim düzeyi yükseldikçe ölüm kaygısı azalmaktadır" yönündeki hipotez desteklenmiştir.

Literatürde eğitim düzeyi ve ölüm kaygısı arasındaki veriler çeşitlilik arz etmektedir. Örneğin, Yıldız (2014) tarafından yapılan çalışmada eğitim düzeyi ile ölüm kaygısı arasında ilişki bulunmamıştır. Benzer şekilde huzurevinde yaşayan yaşlılarda yapılan bir çalışmada da eğitim durumu ile ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişki bulunmamıştır (Şenol, 1989). Yine başka bir araştırmada da eğitim düzeyi ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir (Softa, Uçukoğlu, Karaahmetoğlu ve Esen, 2011). Karaca'nın yapmış olduğu çalışmasında ise, ortaokul ve lise mezunlarının, akademisyen ve fakülte mezunlarından daha az ölüm kaygısı hissettikleri tespit edilmiştir (Karaca, 2000: 328).

Literatürde, araştırmada elde edilen sonuçları destekleyen bulgular da mevcuttur. Örneğin, Erdoğan ve Özkan'ın yapmış olduğu çalışmada eğitim düzeyi yükseldikçe ölüm kaygısının azaldığı belirlenmiştir (Erdoğan ve Özkan, 2007). Yine Dağlı tarafından yapılan bir başka çalışmada da; okuryazar ancak ilkokulu bitirmemiş bireyler ile ilkokul, ortaokul, lise, lisans ve üstü mezunu yaşlı bireyler arasında negatif yönde anlamlı farklılık tespit edilmiştir (Dağlı, 2010: 107).

Eğitim düzeyi yükseldikçe ölüm kaygısının azalmasının sebebi, ölüm hakkında bilgi sahibi olmak olabilir. Zira İbn Sina'ya göre ölüm korkusunun sebeplerinden bir tanesi, ölümün gerçekte ne olduğunu bilmemek veya ölüm hakkındaki yanlış bilinçtir (İbn Sina, 1986: 16-17). İbn Miskeveyh'de bilgi eksikliği yüzünden ruhun ölümsüzlüğü konusunda kuşkuya kapılanlardan söz ederek, onları diğer canlı ve bitkilerde olduğu gibi bedensel bileşimin bozulmasıyla yok olup gideceğini düşünmeleriyle suçlar (Karaca, 2000: 66). Ayrıca ölüm eğitimine tabi tutulanların önceki hallerine göre daha az ölümden korktukları, ancak bu eğitim süreci üzerinden bir iki ay geçtikten sonra tekrar eski durumuna döndükleri tespit edilmiştir (Karaca, 2000:182). Yine eğitim düzeyi yükseldikçe ölüm kaygısının azalmasının nedenlerinden bir diğeri de eğitim düzeylerine bağlı olarak bireylerin çalışma alanlarında ve gündelik yaşantılarındaki yoğunluktan dolayı ölümü hatırlama düzeylerini düşürdüğü düşünülebilir (Öztürk, 2010: 52).

5.5. Sosyo-Ekonomik Düzey ve Ölüm Kaygısı

Araştırmada katılımcıların sosyo-ekonomik düzeyi ile ölüm kaygısı ortalama puanları; düşük =53,29, orta =49,12, yüksek =47,19'dur. Bu sonuçlara yönelik yapılan HSD analizine göre, katılımcıların sosyo-ekonomik düzeyleri ile ölüm kaygıları arasında negatif yönde bir ilişki olsa da anlamlılık seviyesinde değildir ($F(406)=1,317$; $p>,05$). Buna göre, "Sosyo-ekonomik düzey ile ölüm kaygısı arasında pozitif korelasyon bulunmaktadır" yönündeki hipotez desteklenmemiştir.

Literatürde, araştırmada elde edilen sonuçlarla benzer çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin; Yıldız'ın gerçekleştirdiği çalışmada, sosyo-ekonomik düzey ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir (Yıldız, 2014: 166). Karaca'nın yaptığı çalışmada da, sosyo-ekonomik düzey ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir farklılaşmaya rastlanmamıştır (Karaca, 2000:301). Yine Dağlı'nın yaptığı çalışmada da sosyo-ekonomik durum değişkeni ile ölüm kaygısı arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşma tespit edilememiştir (Dağlı, 2010: 105).

5.6. Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi

Tablo 1. Tanrı'ya Bağlanma Tarzı-Ölüm Kaygısı İlişkisine Yönelik Pearson Momentler Korelasyon Analizi Sonuçları

İlişki Testi		Güvenli Bağlanma	Kaygılı Bağlanma
Ölüm Kaygısı	Korelasyon (r)	,157**	,366**
	P (2-tailed)	,001	,000
	N	410	411

Güvenli bağlanma: (r=,157; p<0,01) Kaygılı bağlanma: (r=,366; p<0,01)

Tablo 1'de görüldüğü gibi katılımcıların Tanrı'ya *güvenli bağlanma* tarzı ile *ölüm kaygısı* toplam puanı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki görülmüştür ($r=,157$; $p<0,01$). Benzer bir şekilde Tanrı'ya *kaygılı bağlanma* tarzı ile *ölüm kaygısı* arasında da pozitif yönde anlamlı ($r=,366$; $p<0,01$) bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bulgulara göre, Tanrı'ya güvenli veya kaygılı bağlanmanın yükselmesi ölüm kaygısı düzeyini de etkileyerek yükseltmektedir. Diğer bir ifadeyle, birey Tanrı'ya bağlandıkça ölümden daha fazla kaygı duymaktadır. Ancak korelasyon katsayısına göre, Tanrı'ya kaygılı bağlanma ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin, Tanrı'ya güvenli bağlanma ile ölüm kaygısı ilişkisinden daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Araştırmada elde edilen bulgulara göre, "*Tanrı'ya güvenli bağlananlar, kaygılı bağlananaardan daha düşük ölüm kaygısı hissetmektedir.*" yönündeki temel hipotez desteklenmemiştir.

Tanrı'ya *güvenli bağlanmanın* ölüm kaygısını artırması Türk-islam kültüründe yerleşmiş olan 'sû-i hâtime' ve 'hüsn-i hâtime' inanç olgusunun dinamizmi çerçevesinde de yorumlanabilir. Sû-i hâtime -kötü son, imansız nefes verme anlamalarına gelirken-, 'hüsn-i hâtime' -ömrün güzel sona ermesi, son nefesi imanlı bir şekilde verme- gibi anlamlara gelmektedir (Topbaş, 2003: 26). Bu kültürde dünya hayatında hatırdan çıkarmaması tembihlenen en mühim dualardan biri hüsn-i hâtime ile ölebilmeyi dilemektir. Bir ayette bildirildiği üzere Yusuf Peygamberin "...*(Allâh'im!) Canımı müslüman olarak al ve beni sâlih kullarının arasına ilhâk eyle! (Yûsuf, 12/101)*" şeklindeki duası bu durumun güzel bir örneğidir. Dolayısıyla 'hüsn-i hâtime' ile son nefesini verememekten kaynaklanan ölüm kaygısı da söz konusu olabilir. Nitekim böyle bir algının oluşmasında "*Bir kimse son nefeste (hâlis bir kalb ile) kelime-i tevhîd getirirse, cennete girer...*" (Hâkim, Müstedrek, I, 503) hadisi etkili olabilir. Yine bir ayette "*Ey îmân edenler! Allâh'tan, O'na lâyük*

bir takvâ ile korkun ve ancak müslüman olarak can verin! (Âl-i İmrân: 3/102)” denilmektedir.

Tanrı’ya *güvenli bağlanmanın* ölüm kaygısını arttırması insan-Allah ilişkisi çerçevesinde de değerlendirilebilir. Zira İslam’a göre insan-Allah ilişkisi “korku” ve “ümit” arasında olması tavsiye edilen bir ilişkidir (Secde: 32/16). Başka bir ifadeyle bireyin Allah’a karşı sevgi hissetmesinin yanı sıra ondan korkarak da imanını pekiştirmesidir. Böylece Allah’ın sevgisini ve rızasını kaybetme kaygısı, bireyin sorumluluk hissini geliştirebilir. Ayrıca araştırmada ölçmeye çalışılan Tanrı ile kurulan güven ilişkisinin saf/tam bir güven ilişkisi olarak algılanmayacağı yorumu da yapılabilir. Yine Tanrı ile kurulan ilişkilerin ölümü hatırlattığı, dolayısıyla kaygı düzeyini canlı tuttuğu söylenebilir. Zira bu hususta İslam Peygamberinin *“Lezzetleri yok eden ölümü çokça hatırlayınız!”* (Tirmizî, Kıyâmet, 26) hadisi de etkili olabilir.

Ölüm kaygısını etkileyen faktörlerden bir diğeri de ölüm hadisesinin algılanış biçimidir. Ölümün yeni bir başlangıç, tabii ve anlamlı bir hadise olarak değil de soğuk ve manasız, insanı sevdiklerinden ve güzelliklerden ayıran bir şey olarak algılanması, ölüme karşı olumsuz bir tutumun gelişmesine neden olabilir. Böyle bir tutumun gelişmesinde sekülerleşmenin de etkisinden bahsedilebilir. Zira herhangi bir şey insana ne kadar tatlı ve mükemmel gelirse, bu şeyden ayrılacak olmak veya onu kaybedecek olmak insanda kaygı yaratabilmektedir.

Dindar bireyin ölümden daha fazla kaygı duymasının sebeplerinden bir diğeri de aldığı din eğitiminin niteliği ile ilgili olabilir. Yani dini kültürde sunulan korku-ümit dengesi bozularak daha çok korku ağırlıklı bir din eğitimi verilmesi, ölüm ve ölümden sonraki hayatın cennetten ziyade cehennem ağırlıklı işlenmesi insanda günahkârlık duygularını besleyerek ölüm kaygısını artırabilir (Yıldız, 1999).

Yeniden dirilme veya cennet ümidiyle yönlendirilmiş bir dini hayatın ölümü daha olumlu karşıladığı kabul edilebilir. Fakat ister Tanrı’ya *güvenli bağlansın* isterse de *kaygılı bağlansın* her insan için ölüm, az veya çok endişe verici bir durumdur. Dini mesajlar psişik realiteyi ortadan kaldıramayabilir. Özellikle ahirette hesap verecek olma, buna bağlı olarak cehennem azabından kaynaklanan korku burada etkili olabilir. Yine ölümler acı ve ızdırap çekileceği düşüncesi insanda kaygı yaratabilir.

Literatürdeki sonuçlarda da tutarsızlık söz konusudur. Örneğin, kaçınmacı bağlanma tarzının ölüm olgusunu kabullenme ile negatif bir ilişki içinde olduğu

(Kirkpatrick ve Rowatt, 2002), yine başka bir araştırma bulgularına göre de Tanrı'nın varlığına ve ölümden sonra yaşama inanma ile ölüm kaygısı arasında negatif, ölümlü kabullenme ile pozitif ilişki içinde olduğu görülmüştür (Harding, Flannelly, Weaver ve Costa, 2005). Ülkemizde ise, Korkmaz'ın Tanrı'ya bağlanma ve psikolojik iyi olma üzerine yaptığı çalışmada da Tanrı'ya güvenli bağlanma ile ölüm kaygısı arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu görülmüştür. Aynı çalışmada Tanrı'ya kaygılı bağlanma tarzı ile ölüm kaygısı arasında da pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu görülmüştür (Korkmaz, 2014: 132).

Benzer bir şekilde dindarlıkla ölüm kaygısı ilişkisi üzerine yapılan çalışmalarda da çelişkili sonuçlar söz konusudur. Örneğin, Mutlu'nun çalışmasında iç güdümlü dindarlık yönelimi ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki varken (Mutlu, 2013: 50), Yıldız'ın çalışmasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (Yıldız, 2014: 184). Yine Karaca'nın yapmış olduğu çalışmada dindarlık düzeyi ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki görülürken (Karaca, 2000: 335), Hökelekli'nin (1992a) çalışmasında dindarlık ile ölüm kaygısı arasında pozitif yönde bir ilişki görülmüştür. Dağlı'nın yapmış olduğu çalışmada ise, yaşlılarda dindarlığın duygu ve davranış boyutlarından alınan puanlar yükseldikçe, ölüm kaygısı puanlarının da yükseldiği görülmüştür (Dağlı, 2010: 141).

Sonuç

Hayat bağlanmalardan ibarettir denilebilir. Bebeğin kendisini tamamen anne (temel bakıcısının) kucağına bırakmasıyla huzur bulduğu bağlanma, yetişkinlik yıllarında romantik bağlanma ve Tanrı'ya bağlanmaya kadar giden bir seyir takip etmektedir. Bağlanmanın varlığı ya da yokluğu veya türü bireyin hayat algısına, insanlarla ilişkisine olumlu ya da olumsuz bir şekilde yansımaktadır. Bireyin kişilik gelişiminde ve kişilerarası ilişkilerini olumlu olarak yaşayabilmesinde karşılıklı etkileşimler oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bağlanmanın olduğu her yerde ayrılık da söz konusudur. Ölüm de ayrılık nedenlerinden biridir. Evrensel bir olgu olan ölüm, insanların çoğu tarafından endişe verici bulunmaktadır. Ölümün kendisi, bağlanma figürünü (eş-çocuk-anne) veya yaşamdaki güzel şeyleri kaybedecek olmak ya da gelecekte olacak şeyler hakkındaki belirsizlik buna sebep olmakta ve insanda kaygı yaratmaktadır. Tanrı'nın güvenli bir bağlanma figürü ve sığınılacak bir üs olarak algılanması bireyin korkularını ve kaygılarını yatıştırarak, kendisini daha rahat hissetmesine yardımcı olmaktadır.

Araştırmada Tanrı'ya bağlanma ile ölüm kaygısı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Tanrı'ya güvenli bağlanma artarken kaygılı bağlanmanın da artıyor olması, katılımcıların ödül eksenli değil de ceza eksenli bir dindarlık algısına sahip olabileceğiyle açıklanmıştır. Durumun böyle olması, bağlanma ile ölüm kaygısı arasındaki pozitif ilişkiyi de kısmen açıklamaktadır. Araştırmada kadınların erkeklere kıyasla daha yüksek ölüm kaygısı hissettikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların yaşı ve medeni durumu ile ölüm kaygısı arasında ise anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Sosyo-ekonomik düzey ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde bir ilişki olsa da istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşamamıştır. Araştırmada eğitim düzeyi ile ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişki bir görülmüştür. Buna göre eğitim düzeyi en düşük düzeyde olanlar, en yüksek olanlara kıyasla ölümden daha fazla kaygı hissetmektedir.

Sonuç olarak ölüm kaygısının tek bir faktörden değil, sosyal ve psikolojik pek çok faktörden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bundan dolayı değişik faktörlerin ölümden hissedilen kaygıyı ve ona ilişkin tutumlara etkisini belirleyebilmek için daha fazla araştırmaya ihtiyaç olduğu açıktır.

Kaynakça

- Akgül, M. (2004). “Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 7, (19), 19–56.
- Arslan, E. (2008). *Bağlanma Stilleri Açısından Ergenlerde Erikson'un Psikososyal Gelişim Dönemleri ve Ego Kimlik Süreçlerinin İncelenmesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atikson & Hilgard, (2014). *Psikolojiye Giriş. (2.Baskı)*, (Çev.: Öznur Öncül-Deniz Ferhatoğlu), Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Bowlby, J. (2013). *Bağlanma. (Çev.: Tuğrul Veli Soylu)*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Bretherton, I. (1992). “The Origins Of Attachment Theory: John Bowlby And Mary Ainsworth”, *Developmental Psychology*, 28, 759-775.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (2013). *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitap Evi.
- Dağlı, Emel N. (2010). *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık. (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Erdoğdu M. Y., Özkan M. (2007). “Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları İle Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler”, *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 14 (3), 171-179.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, (1988). *Sünen*. (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- Fortner B.V. & Neimeyer R. A. (1999) Death Anxiety in Older Adults: A Quantitative review, *Death Studies*, 23, 387-411.
- Fromm, E. (2003). *Sahip Olmak Ya da Olmak*. (Çev.: Aydın Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Geçtan, E. (1990). *Varoluş ve Psikiyatri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Göka. E. (2010). *Ölme: Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Granqvist, P. & Kirckpatrick, L. A. (2004). Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A meta analysis, *International Journal for Psychology of Religion*, 14, (4), 223-250.
- Harding S. R. Flannelly, K. J., Weaver A. J. & Costa, K. (2005). “The Influence of Religion on Death anxiety and Death Accaptance”. *Mental Healt, Religion & Culture*, 8 (4), 253-261.
- Hasyılmaz, H. (2007). *Huzur Evinde Yaşayan Yaşlılarda Dini Hayat (Antalya Örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hayta, A. (2006). “Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12), 29-63.
- Hoelter, J. W. (1979). “Religiosity, Fear of Death and Suicide Acceptability”, *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 9, 163-172.
- Hökelekli, H. (1991). “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, *U.Ü.İ.F.*, 3 (3), 151-165.
- Hökelekli, H. (1992). “Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” *U.Ü.İ.F.*, 4, 57-85.
- Ibn Manzur. (Tarihsiz). *Lisan'ul Arap*, 1.Cilt., Kahire: Darü'l Mearif.

- Ibn Sina, (1986). *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*. (Çev.: Şevket Gürel). İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Kalaoglu, Z. (2010). *Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı*, Çukurova Üniversitesi, Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı Anabilim Dalı, Uzmanlık Tezi, Adana.
- Karaca, F. & Yıldız, M. (2001). “Thorson-Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin Türkçe Çevirisinin Normal Populasyonda Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması”, *Tabula Rasa*, 1, 43-55.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Karaca, F. (2007). *Dini Gelişim Teorileri*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Karaca, F. (2015). *Din Gelişim Psikolojisi*, Trabzon: Tuğra Ofset Yayınları.
- Karaca, F. (1999). ”Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12, 65-76.
- Karakuş, G., Öztürk, & Z. Tamam, L. (2012). “Ölüm ve Ölüm Kaygısı”, *Adana Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 21, (1), 42-79.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemi (23. Baskı)*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kirkpatrick Lee A. & Shaver, Philip R. (1992). “An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief”, *Pers Soc Psychol Bull*, 18, 266-275.
- Kirkpatrick, Lee A. (1992). “An Attachment-Theory Approach Psychology of Religion”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 3-28.
- Kirkpatrick, Lee A. (1997). “A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (2), 207-217.
- Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, Evolution and Psychology of Religion*, New York: Guildford Press.
- Korkmaz, N. E. (2012). “Tanrı'ya Bağlanma Ölçeği”, *III. Din Psikologları Koordinasyon Toplantısı*.

- Korkmaz, N. E. (2014). *Bağlanma, İnsan-Tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyilik Hali*, Ankara: Otorite Yayınları.
- Kumcağız H. & Yılmaz M. (2012). “Psikolojik Danışma ve Rehberlik Lisans Programı Öğrencilerinin Cinsiyet ve Sınıf Değişkenine Göre Ölüm Kaygı Düzeyleri”, *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31 (2), 215-231.
- Mevlana, (1989). *Mesnevi (IV)*, (Ter. ve Şerh: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: MEB Yayınları.
- Mutlu, E. (2013). *İçgüdümlü ve Dışgüdümlü Dindarlık İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Neimeyer, R. (1997). “Death Anxiety Research. The State of the Art”. *Omega: Journal of Death and Dying*, 36, 97-119.
- Ross, E. K. (1969). *On Death and Dying*, Macmillan Publishing, Newyork.
- Rowatt, W. C. & Kirkpatrick, L. A. (2002). “Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4), 637-651.
- Softa, H.K. Uçukoğlu, H., Karaahmetoğlu, G. ve Esen D. (2011). “Yaşlılarda Ölüm Kaygısı Düzeyini Etkileyen Bazı Faktörlerin İncelenmesi”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 1 (2), 67-79.
- Soysal, A. Bodur, Ş., İşeri, E. & Şenol, S. (2005). “Bebeklik Dönemindeki Bağlanma Sürecine Genel Bir Bakış”. *Klinik Psikiyatri*, 8, 88-99.
- Soysal, D. (2009). Schopenhauer'da Ölüm ve Ölüm Korkusu Üzerine, *Tabula Rasa*, Isparta, 109-121.
- Şenol C. (1989). *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılarda Ölüme İlişkin Kaygı ve Korkular, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Thomas, L. (1991). *Ölüm*, (Çev.: Işın Gürbüz), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2007). “Ölüm”, *İslam Ansiklopedisi (34)*, Ankara: TDV Yayınları.
- Topbaş, O. N. (2003). *Son Nefes*, İstanbul: Erkam Yayınları.

Yıldız, M. (1999). “Ölüm Kaygısıyla Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Yorum”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, 4, 106-117.

Yıldız, M. (2014). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık (2.Baskı)*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

KİTAP TANITIMI/BOOK PRESENTATION

Küreselleşme Çağında İslam - Mahmud Hamdî ZAKZUK

Sıddık AĞÇOBAN*

"Küreselleşme Çağında İslam" Mısır'ın tanınmış yazarlarından Mahmud Hamdi Zakzuk'un 1999 ve 2000 yıllarında Mısır'ın ünlü gazetesi el-Ehram'da yayınlanan makalelerini tekrar ele alarak bir kitap bütünlüğü içinde yeniden kurguladığı yazılarından oluşmaktadır. Sümeyra Özkan tarafından Türkçe'ye çevrilen kitap Mana Yayınları (İstanbul) tarafından 2013 yılında 128 sayfa olarak basılmıştır.

Kitabın başında "dinlerin bütün bu göz kamaştırıcı gelişmeler gölgesinde insan hayatı üzerinde hâlâ bir rolü ya da bir yeri var mıdır, din modern insan hayatı için marjinal bir durumu mu olmuştur?" soruları soruluyor ve cevabı İslam dini üzerinden verilmeye çalışılıyor. İslam'ın küresel ve yerel arasında nerede durduğu konusu ise yazarın -bu kitapta- temel ilgi alanını oluşturuyor. Zakzuk, burada çağımız meselelerini incelerken İslam'ın, genelde bütün insanlığın özelde ise Müslümanların geleceğine yönelik neler sunabileceğine dair düşüncelerini paylaşıyor. Kitabın sonuç bölümünü ise şu cümlesi özetliyor: *İslam için gerçek küreselleşme dini diyebiliriz.* Yazar kitapta dört bölümde ele aldığı makaleleriyle İslam'ın küreselleşmeye ne kadar müsait olduğunu, insan hakları, demokrasi ve kalkınma gibi noktaları referans alarak ispatlamaya çalışıyor. Bu kitap esas olmak üzere, yazarın dünya görüşü: dünyanın imar ve refahı, din görüşü: ilahi dinlerin kardeşliği, insana bakış açısı ise bütün insanların kardeşliği şeklinde belirlenebilir. Yazarın, fikirlerini

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı, s.agcoban@gmail.com

oturttuğu meşruiyet temeli ise “İslam dininin özünde değişim ve gelişime açık olduğu” düşüncesine dayanıyor.

İslam temelli sosyoloji çalışmalarında İslam dininin toplumsal değişim dinamiklerine vurgu yapılmak istendiği zaman ağırlıklı olarak Rağ Suresi’nde geçen şu ayet referans gösterilir: “..bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah onlarda bulunanları değiştirmez...” (er-Rad, 13/11). Buradan yola çıkılarak, kitapta, toplumların ihtiyacı olan değişken ve dinamik kültür vurgusunun Kur’anda sabit olduğu ileri sürülüyor. İslam’daki içtihat geleneğinin devam ettiği ve İslam’ın bununla insan aklını yücelttiği savunuluyor. Buna delil olarak ise “Allah her yüzyılda bir müceddid gönderir” anlamındaki hadis gösteriliyor. Buna göre İslam; geçmiş, gelecek ve şimdiyi yaşayan bir din olup insanlar için onların ilerlemelerine çağ’a ayak uydurmalarına engel olan bir pranga olamaz. İslam genel bir sınır çizer ve o sınırın içinde insanları çağın problemlerine çözüm sunacak her türlü araştırma ve çalışma yapmak için serbest bırakır.

Kitapta düşünce örgüsünün üzerine kurulduğu kilit kavram “evrensel işbirliği” olarak görülmektedir. Yani küreselleşme kaçınılmaz bir gerçektir ve bunun karşısında yapılması gereken şey bu olgu ve onun aktörleriyle işbirliği yapmaktır. Kitapta ilk eleştirilen durum Doğu-Batı ayrışmasına yönelik yaklaşımlardır. Kipling’e dayandırılan “Doğu Doğudadır Batı da Batıda, ikisi asla bir araya gelmez” sözü Zakzuk’a göre yanlıştır. Çünkü Müslümanlar başından beri Batı kültürüne açıktırlar. Doğu ve Batı arasında kesin bir ayrım göremeyiz. Hıristiyanlığın Doğuda doğması aslında Batı’nın da Doğu’ya hem kültürel hem de tarihi anlamda açık olduğunu gösterir.

Huntington’un medeniyetler çatışması tezi de bu bağlamda eleştirilmektedir. Kitaba göre her ne kadar küreselleşme tarafından diğerlerini kışkırtacak olan belli değerler ve sistemler yayılmaya çalışılsa da yeniçağda medeniyetler arasında çatışmaların olmayacaktır. Doğu ile Batı arasında zaman zaman yaşanan askeri çatışmalara rağmen bir dil ve kültür birliği vardır ve çatışmalar -her iki dünyada olduğu- tek bir medeniyet içinde yaşanan çatışmalardır. Batı’nın yanlış İslam algısı ise genel tanımıyla asırlardan beri süregelen çarpıtma kampanyalarından kaynaklanır. Bunun çözümü ise karşılıklı hem dini hem de medeni açıdan diyaloglar kurmakla olacaktır.

Genel anatomik yapısını bu şekilde belirleyebileceğimiz kitabın, bu haliyle İslam dünyasında genel kabul görmüş söylem şekillerine paralel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kitapta ileri sürülen iddialar temellendirilirken gerçekten de

itiraz edilmesi kolay açık alanlar bırakılmakta ve birçok ön kabul ve genellemenin altı yeteri kadar doldurulmamaktadır. Bunlardan ilki insanların kardeşliğine yönelik getirdiği açıklamalarda aşırı genelleymeye gitmesidir. Kitap boyunca okuyabileceğimiz bu kardeşlik vurgusu bazı yönleriyle klasik İslami düşünceyle örtüşürken bazı yönleriyle eleştiriye açık bulunmaktadır. Mesela, kitapta geçen “İslami küreselleşme insani değerleri ve ahlak ilkelerini yaymayı, bütün insanlık onurunu korumayı, herkese eşitlik ve özgürlük hakkı tanımayı, canı malı aklı inancı şerefi himaye etmeyi, insanlar arasında adaleti ikame etmeyi, aile kurumunu düzeltmeyi, kadına saygı gösterilmesini ve ne şekilde gerçekleştiriliyor olursa olsun zulüm ve sömürüyü engellemeyi hedefler” ifadesi genel kabul görmüş bir düşünceyi yansıtması açısından olumludur.

Ancak yazarın aynı düşünceyi inançla ilgili alanlara da taşımaya çalışması eleştiriye açık gözükmektedir. Mesela ona göre “*insan hakları meselesine gelince İslam bu olguyu insanlarda yerleştirmek ve uygulamaya koymak için büyük bir çaba harcamıştır. Allah insanlar arasında ırk, milliyet, renk ve inanç ayrım yapmaksızın mutlak insanı şerefli bir varlık kılmıştır*”. Burada konu hakların korunması ise yukarıda söylediğimiz genel ölçüler içerisinde kabul edilebilir. Fakat inanç meselesine gelince konunun hassasiyeti, değerlendirme yaparken Allah katında inançlı kişileri diğerlerinden ayrı tutan ayetleri göz önüne almayı gerektiriyor. Al-i İmran Suresi'nin 139. ayette geçen “*Gevşemeyin, üzülmeyin; eğer (gerçekten) iman etmişseniz en üstün olan sizlersiniz*” ifadesi buna örnek olarak verilebilir. Buna benzer ayetlerin teolojik karşılıkları bulunduğu gibi sosyolojik karşılıkları da bulunmaktadır. Nitekim Müslümanların çoğu Müslüman oldukları için Allah katında daha üstün olduklarını düşünmektedirler. Kur'an'da dinlerin ve inançların arasında fark olduğu şeklinde yorumlanacak başka ayetler de vardır. “*Hiç şüphesiz din, Allah katında İslam'dır... Al-i İmran 3/19; Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.* Furkan 25/44. bunlardandır.

Kitapta eleştiriye en açık alanlardan biri de kullanılan dildeki paradigmatik özelliklerdir. Nitekim kitapta belirgin bir şekilde görülen modernist yaklaşım tartışmalı özellikler taşımaktadır. Yazara göre İslam âlemi şu an hastalığını ve nasıl tedavi olunacağını bilen ama bu tedaviyi uygulamaya gücü yetmeyen bir hastadır. Tedavi için tek çıkış yolu ise hem teknik olarak hem de bilim ve medeniyet açısından var olan bütün gelişim yöntemlerini alıp uygulamaya koymak, her alanda seviyesini yükseltmek, içinde yaşadığımız dünyanın gidişatına ayak

uydurarak bu gidişattan etkin bir rol almak ve asrın medeniyetindeki kayıp dengeleri sağlamaya katkıda bulunmaktır. Yazara göre bu olmadığı takdirde yaşamış sayılmayız. Yaşamak için bu dengeyi yakalamak zorundayız. Sadece girtlaktan aşağıya inmeyen sloganlar atmak hiç bir anlam ifade etmez.

Yazarın çözüm olarak öne sürdüğü düşünceye dikkat edilirse; bu düşüncenin çok erken bir dönem olan ve 19. Yy Avrupa aydınlanma süreci ile Osmanlı'da başlayan tartışmalara dayandığını görürüz. Yazarın burada içerik bakımından ayrıışa da söylem tarzı bakımından pür modernist bir çizgi takip ettiği söylenebilir. Bu durum yazarın hem artık sıradanlaşmış modern-geleneksel tartışmaları aş(a)madığını hem de bu haliyle günümüzün önemli bir paradigması olan post-modern tartışmaları ıskaladığını göstermektedir. Gerçi yazar birkaç yerde çoğulculuk konusuna girmekte ve siyasi 'çoğulculuk'un bid'at veyahut İslam'da kabul edilmeyen bir iş değil aksine her alanda yaşamı daha kaliteli hale getirmek için içtihatla bulunma aracı olduğunu ifade etmektedir. Ancak "çoğulculuk" kavramı ile ilgili yüzeysel bir görüş belirtmenin postmodern tartışmaları yakalamak için yeterli olmadığı söylenebilir.

Kitapta "batı" merkezli düşüncenin hakim olması eleştiri alanlarından bir diğerini oluşturmaktadır. Ona göre İslam devletlerinin insan hakları ve onurunu korumak için İslam'ın temel ilkelerine bağlı kalması gerekir. Çünkü bu şekilde İslâm âleminin imajı düzeltilmiş ve batılıların İslam aleyhine iddiaları çürütülmüş olur. Bütün bunlar ise batıda yaşayan müslümanları olumlu yönde etkiler. Yine İslâm âlemindeki müslümanların güç kazanması ve uluslararası siyasi arenada daha etkili bir konuma gelmeleri, batıdaki müslüman azınlıkları destekler, maneviyatlarını yükseltir, dinlerini kültürlerini ve medeniyetleri daha çok onaylatır ve onlara da doğunun geleceğine dair ümit verir. Ona göre küreselleşme bir nevi kurtuluş gemisidir. Müslümanlar Avrupada gelişen durumu yakından takip edip ayak uydurdukları vakit bu küreselleşme çağında kurtuluş kıyılarına doğru yelken açan dünya gemisinde yer alabilirler. Aksi takdirde seslerini bile duyuramazlar.

Yukarıda geçen ifadelerin içerisinde "İmaj düzeltmek", "onaylatmak", "iddiaları çürütmek", "kurtuluş gemisine binmek" gibi ifadeler yazarın "batı" merkezli düşündüğü şeklinde yorumlanabilir. Burada İslam toplumlarındaki iyileşmeler Batılı toplumlar tarafından onaylanmak için bir araç olarak yorumlanmaktadır. Kitaptaki hâkim düşüncenin bu yönde olması araçsal dini ön plana çıkarırken amaçsal dini geri plana itiyor. Bu bağlamda kitapta İslam'ın temel manevi öğretilerinden kulluk bilincine değinilmemesi dikkat çekicidir.

Yine yazar, “İslam devletlerinin insan hakları ve onurunu korumak için İslam’ın temel ilkelerine bağlı kalması gerektiğini” belirtmektedir. Devamında ise “böylece kendimizi onaylatacağımızı ve beğendireceğimizi” ifade etmektedir. İçeriği dinsel olan seküler bir yaklaşımla yazar, İslam’ın kurallarına uymayı kulluk bilinciyle değil sosyo-politik bir gerekçeyle açıklıyor.

Kitaptaki “dinsel içerikli seküler” yaklaşımını “insanın halifelîği” üzerine ele alınan düşüncelerde de görmekteyiz. Buna göre yeryüzünün imarı ve bir medeniyet inşası, İslam’ın elde edilmesini en az diğer farzlar kadar farz kıldığı ilim ile olacak bir durumdur. Biz her alanda üstünlük sağlamak için mücadele etmeli, ilim öğrenmeliyiz. İnsanı yeryüzünde halife kılan Allah’ın emrini yerine getirmek için yeryüzü imarında ve medeniyet inşaatında bilinçli olmalıyız. Kitapta insanın halifelîğiyle ilgili olarak; yeryüzünün imarı ve kalkınması için bir araç olarak yorumlanması “*araçsal*”, dünya merkezli olarak yorumlanması ise “*seküler*” bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Kitapta “*maslahat*” kavramı da ele alınıyor ve geleneksel yorumların ötesinde bir yaklaşımla yeniden değerlendiriliyor. Burada küreselleşme düşüncesi birçok açıdan “*maslahat*” kavramıyla temellendiriliyor. Yazara göre İslam, insanlığın maslahatına olanı gerçekleştirmek için gelmiştir. Bu nedenle insanlığın yararına olan faydalı bir kültürü reddetmesi söz konusu olamaz. Bundan dolayı “*insanın gerçek anlamda iyiliğine olan her bir şey Allah’ın şeriatıdır.*” Bizler aslında demokrasi, insan hakları ve siyasi çoğulculuk gibi ilkeleri kendimiz çıkarmalıyız, zira bunlar İslam’ın bütün insanların yararına olanı gerçekleştirmek için koyduğu değerli öğretilerindedir. Ve İslâm hukukunda tam da bu durumu anlatan çok yaygın bir söz vardır: “*maslahatın olduğu yerde Allah’ın izni de vardır.*”

Maslahat kavramının ne anlama geldiği ve neyi kapsadığı, şartlarının ne olduğu fıkıh uzmanlarının konusudur. Ancak burada, yazarın bu kavramı kullanırken belirsiz bir subjektifliğe kapı araladığı söylenebilir. Bununla birlikte yazar “*yarar*” söz konusu olunca kimin yararı ve neye göre yarar olduğunu açık bir şekilde belirtmemektedir.

Son olarak yazarın kitabı ele alırken kullandığı “*telaşlı*” dilden birkaç örnek vererek bitirelim:

“*Müslümanlar için iş tehlikeli boyutlara ulaşmıştır artık. Kendilerine yöneltilen tehlikenin farkına varıp yattıkları derin uykudan uyanmazlarsa eğer ortaya çıkan akımlar onları yok edip bizim büyük bir gayretle zihinlere işlemeye ruhlara yerleştirmeye çalıştığımız iman köklerini kurtaracaktır.*” s. 32

“Müslümanlar hiç gecikmeden kendi ekonomik bloklarını kurmalı...” s. 19

“Dünya etrafımızda hızla dönmeye ilerlemiş ülkelerle aramızdaki uçurum git gide büyümeye devam ediyor.” s. 38

“Bu duruma bir an önce bir son vermek gerekir.” s. 33

“İşin şakaya gelir yanı yok, öyle bir dünyada yaşıyoruz ki orada ne zayıflara merhamet olunur ne de güçlülerden başkasına saygı gösterilir.” s. 39

GEZİ NOTLARI / TRAVEL NOTES

Erasmus Çerçevesinde Akademik Ürdün Seyahatimiz

Sadık KILIÇ*

ERASMUS + HOCA DEĞİŞİMİ

ÜNİVERSİTELER: *ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ*
ÜRDÜN DEVLET ÜNİVERSİTESİ

BİRİMLER : *İlahiyat Fakültesi- Kulliyetu's-Şerî'a*

Süre : 19-24 Mart 2016

ÜLKE-ŞEHİR : ÜRDÜN-Amman

Katılımcılar :

Prof. Dr. Davut YAYLALI: İlahiyat Fak. Dekanı
Prof. Dr. Nihat YATKIN: İlahiyat Fak. Dek. Yrd.
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE: İlahiyat Fak. Dek. Yrd.
Kasım GÜNEŞ: İlahiyat Fak. Sekreteri
Prof. Dr. Sadık KILIÇ: İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Böl. Bşk.
Yrd. Doç. Dr. Emrullah DUMLU: İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi
Prof. Dr. Fahri YAVUZ: A.Ü. Dış İlişkiler Ofisi Başkanı
Uzm. Pınar UÇAK: A. Ü. Dış İlişkiler Uzm.
Uzm. Saadet ŞAHİN: A. Ü. Dış İlişkiler Uzm.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Seyahat Süreci:

Atütürk Üniversitesi Dış İlişkiler Ofisi önderliğinde, İslam Ülkelerine ilk defa açılan Erasmus + Hoca Değişimi Programı çerçevesinde, bizzat Dış İlişkiler Ofis Başkanı Prof. Dr. Fahri YAVUZ başkanlığında, 19-24 Mart 2016 tarihleri arasında Ürdün Devlet Üniversitesi Rektörlüğü ve Amman Külliyyetuş-Şeri'a Dekanlığına yapıldı.

19 Mart 2016 Cumartesi

18 Mart 2016 Cuma günü gecikmeli olarak Erzurum'dan başlayan seyahat, 19 Mart 2016 gece yarısı uçuşuyla, -tabi ki gecikmeli olarak- 04.30 civarlarında Amman'da sona erdi. Sakin ve dingin gözükken Amman Hava Alanında pasaport işlemlerinin tamamlanmasından sonra; daha önce Ofis başkanı tarafından kiralama işlemi yapılmış olan bir vasıta ile daha sonra yerleşeceğimiz Gardenia Hotel (122 Al Shareef Abdulhameed Sharaf St. Shmeisani, P.O.Box 950533, Amman 11195, Jordan)'e doğru yola koyulduk. Navigasyon cihazının yardımı, özellikle iki uzman kardeşimizin aktif yol gösterme ve destekleriyle, saat 07.30'da otelin lobisine vasıl olduk ve giriş işlemlerimizi tamamladık.

Verilen zaman boyutları içinde çok iş yapma gibi bir durumla yüz yüze olduğumuzdan, Ürdün'de tatil olan, bu münasebetle resmi dairelerin -tabii ki Üniversitelerin de tatil olduğu 19 Mart Cumartesi günü, Ürdün ile özdeşleştirilmiş birkaç yerden birisi olan PETRA gezisi planlandı.

Ofis başkanı Sayın Prof. Dr. Fahri YAVUZ'un gözü pekliği ve uluslar arası deneyimi; buna inzimam eden navigasyon cihazının bilgi ve şematik yol gösterici katkısı; çok yetersiz ve çelişiklere, kararsızlıklara sürükleyen yol işaretlerinin delaleti - yoksa dalaleti mi desek?!- sayesinde, muhtemelen 300-350 km. mesafedeki Petra'ya güç bela ulaşıldı.

Tepeden kendisine doğru yaklaşılan; etrafını kıraç yamaç ve toprak tepelerin çevrelediği bir vadi tabanında ortaya çıkarılmış olan PETRA VADİSİ, büyük gelir kaynakları arasında Turizm gelirlerini birinci sıraya yerleştirmiş olan Ürdün ekonomisi için büyük bir önemi haiz gözükmektedir. Pek tabii olarak turist yoğunluğunun, buna bağlı olarak da lojistik hizmet sunumlarının gözlemlendiği Petra yerleşim birimi, Ürdün ekonomisi gibi, işte bu turizm etkinlikleri ile oluşmuş ve ayakta durmaktadır. Petra kadim kentine girmek için kendi vatandaşlarına uyguladığı 1 (Bir) Dinarlık giriş ücretine mukabil, yabancılara adeta dayatılan 40-50 (kırk-elli) dinarlık (200 TL. yapıyor) giriş/bilet ücreti engelini aşmayı göze alanlar, 2-3 saatlik bir süreyle Petra kadim yerleşkesini gezdiler.

Geç saatlerde başlayan Amman'a dönüş ise, üzerimizdeki gücünü ve mevcudiyetini adamakıllı hissettirmiş olan acıkmışlığında etkisiyle, Ürdün'ün mahalli yemeklerinden, hatta daha sonra *Külliyetü's-Şerîa* Dekanı Prof. Muhammed Ahmed Elkatib'in söyleyeceğine göre, her ziyafetin mutlaka kendisiyle hitama erdiği Mensefe yiyerek sona erecekti. 350 km. Petra-Amman yolculuğundan sonra, şehir içinde atılan ve hiç sona ermeyecekmiş izlenimi ve bıkkınlığı yaratan, hatta nerdeyse kalıcı bir duyguya, bir ümitsizliğe sevk eden şehir içi turlardan, dönüş, duruş, çoğu zaman kalkış ve yeniden yola koyuluşlardan sonra, sofralarımıza getirilen Mensefeler bizde bir neşe dalgasının oluşmasına yol açtı..

Özenli pişirilmiş olduğunu sonradan da teyit ettiğimiz *Mensefe*, zağferanla pişirilmiş ve sarartılmış olan bol pirinç pilavı üzerine, gerçekten leziz ve hijyenik olduğunu daha ilk bakışta ele veren, kuzunun sırtından alınmış, hatırı sayılır büyüklükte; rayihalarla da içirilip bezenmiş kemikli haşlama ile taçlandırılmış gözükmekte. Yanındaysa, kurutulmuş yoğurt/süzmenin sulandırılmasından yapılmış; içinde tat verici ve yoğunlaştırıcı hububat danelerinin -muhtemelen bulgur- yer aldığı, -muhtemelen diyorum, çünkü tahlil ve senteze pek vakit bulamadık kaşık sallamaktan ve, kurut haşılıni hüpürdetmekten- cacık ayran arası bir şey.. Bol lavaşlı, kurut haşılı Mensefe yemeğini, künefe benzeri bir tatlıyla sonlandırmayı müteakiben, ayaklarımıza gelen derman, gözlere gelen fer sayesinde, otele dönmek üzere yola revan olduk...

20 Mart 2016 Pazar

Günün ilk ziyareti, Türkiye Cumhuriyeti Büyükelçiliği'ne yapıldı.

Ziyaret amaçlı bu nezaket ziyareti esnasında, gezinin amacı, safahatı sayın Büyükelçi'ye arz edildi; kendileri de, Ürdün hakkında bilgiler sundu; iki ülke arasındaki kültürel ve siyasi münasebetlerin genel durumu; geleceğe dönük olarak yapılabilecek ve yapılması yararlı olabilecek bir takım kültürel, ekonomik vb. faaliyet alanlarına dair bilgiler sundu.

Büyük Elçi Bey'e gezimizin gayesi ve hedefleri anlatıldıktan sonra, Erasmus Temsilcisi Prof. Dr. Fahri YAVUZ, Kendisine bir plaket takdim etti.

Müteakiben ise, Ürdün Üniversitesi Yönetimi ve Ürdün Üniversitesi Dış İlişkiler Ofisi Başkanı Dr. Rami Ali ziyaret edildi. Ofisinde Dr. Ali ile gerçekleşen buluşmada iki Üniversitenin karşılıklı kendilerini tanıtmalarından sonra, iki Üniversite arasındaki ortak çalışma imkânları ve alanları üzerinde duruldu; özellikle diğer değişim programları yanında, Erasmus + değişim programının

sunduğu imkanlar karşılıklı olarak değerlendirildi; bu bağlamda özellikle Atatürk Üniversitesi'nin uygulamakta olduğu Yaz Okulu ve Kış Okulu imkanlarına değinildi. Bu tür idari mahiyetteki buluşma ve görüşmeler yanında, Üniversitenin alt yapısına yönelik gezi ve ziyaretlerle sona eren yorucu bir günden sonra istirahat için otele avdet olundu.

Bu toplantı esnasında tarihi, dini ve kültürel ortak miras düzleminde, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma imkânlarının bir hayli fazla olduğu tespit ve teyit edilen iki Üniversite arasında, özellikle Arapça eğitimi öğretimi bağlamında Ürdün Üniversitesinden; bilhassa ziraat, mühendislik ve kültürel alanda da Atatürk Üniversitesinden, tarafların karşılıklı yararlanabilecekleri tespit edildi. 45.000 (kırkbeş bin) öğrencisi bulunan; devletin sadece % 5'ini finanse ettiği Ürdün Üniversitesi'ne karşın, en az 70.000 (yetmiş bin) örgün, 50.000 (elli bin) de uzaktan eğitim alan; ceman 120.000 (yüz yirmi bin) civarında öğrencisi bulunan; pek çok enstitüsü ve çok sayıdaki programıyla Devletin büyük desteğine mazhar olan Atatürk Üniversitesinin, gerek Üniversiter, gerekse iki devlet arasındaki dostluk ve kültürel münasebetlerin geliştirilmesi bakımından büyük fırsatların bulunduğu pek çok kez vurgulandı.

Karşılıklı hediyeleşme ve plaket sunumuyla toplantı sona erdi.

Peşinden, bir ön görüşme ve tanışma gerçekleştirmek üzere, İlahiyat Fakültesi heyeti olarak, *Külliyetü-Ş-Şeri'a* Dekanlığına gidildi; burada, dekan yardımcı ve naibi ile bazı hocalarla, hoca hanımlarla görüşüldü, karşılıklı tanışıldı. Bir süre beklenildikten sonra, *Fakülte Dekanı Prof. Muhammed Ahmed Elkatib* toplantıya iştirak etti; kısa süreli tanışıldı, bir ön görüş alışverişinde bulunuldu.

21 Mart 2016 Pazartesi

Günün tamamı, *Külliyetü-Ş-Şeri'a* ya tahsis edildi. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora ders sunumlarına dinleyici olarak iştirak edildi. Bu bağlamda, Fakültenin tefsir dersleri hocası Prof. Dr. Ahmed eş-Şükrî'nin Doktora dersine dinleyici ve gözlemci olarak dâhil olundu.

Gözlem ve tespit:

Öğrenci odaklı derslerde, her öğrenci, hocanın gözetiminde hazırladığı bir konuyu takriben 5-7 dk. arası bir sürede sesli olarak tahrir ve daha sonra da yazılı olarak sunmak zorunda. Adı geçen dersin ana konusu ise Ali es-Sabunî'nin *Kabesun min Nuri'l-Kur'an* adlı eserinin kısım kısım öğrenciler tarafından sunu-

mundan oluşmakta. Öğrencinin sesli sunumu yanında, ders hocası da, uygun yerlerde müdahalelerde bulunmakta, böylece katkılar sağlamakta.

Konularını sunan öğrenciler arasında iki de bayan Doktora öğrencisi bulunmaktaydı; bunlardan özellikle görme özürlü hanımefendinin ders sunumu esnasındaki çabası ve performansı, biz dinleyenler üzerinde takdir hisleriyle de yüklü büyük bir etki bıraktı.

Merkezde tek bir konu/şahıs ve eseri bulunsa da, ana gaye üslup, kaynak, yöntem vb. bakımlardan karşılaştırmalı bir okuma, anlama ve yorumlama amaçlanmaktadır.

Lisans derslerini izleme çerçevesinde, bir bayan hocanın, sadece bayan öğrencilerle yapmakta olduğu Kur'ân dersi takip edildi.. Ders, bilgisayara indirilmiş Kur'ân sayfaları üzerinde tecvid kurallarını tespit, açıklama ve tatbiki şeklinde gerçekleştiriliyordu. Hoca hanımın ifadesine göre, özellikle *Mahmud Halil el-Husari*'nin sadece hatim okuyuşu takip edilmekteydi. Arzu üzerine, bir bayan öğrencinin Kur'ân okumasını müteakiben (İnşikak Suresi'ni okumuştı), ziyaret, Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın da kısa bir süre (İnfitar Suresi) okumasıyla sona erdi.

Bunun gibi, hocasının bayan olduğu el-Masrifu'l-İslamî dersinin yapıldığı sınıfta da bir süre ders dinlendi. Her iki sunum esnasında da hocaların çok aktif ve yüksek motivasyonlu oldukları gözlemlendi.

22 Mart 2016 Salı

Bu gün önce Ölü Denize bir gezi düzenlendi. Son derece öğretici ve bilgilendirici geçen bu gezi esnasında, ayrıca Filistin bölgesi kısmen müşahede edildi; dönüş yolunda, Hz. Yahya'nın Hz. İsa'yı vaftiz ettiği Şeri'a ırmağının da bulunduğu *el-Muğattas* bölgesine uğranıldı; biraz gecikilmiş de olsa, Amman'daki önemli ziyaret mekanlarından birisi olan ve şehrin dört bir yanına hakim bir konumda bulunan; Romalılardan kaldığı ifade edilen *Cebelu'l-Kal'a* ve buradaki Ürdün Eski Eserler müzesi (*Methafu'l-Asâr el-Ürdüniyy*) ziyaret edildi.

23 Mart 2016 Çarşamba

Günün ilk toplantıları, Amman'daki Türk öğrencilerle yapılan toplantı ve buluşma ile başladı. Müderrecu'l-Hayyat'ta Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelmiş olan öğrencilerle tanışıldı; içinde buldukları durum, varsa problemleri, burada edindikleri izlenimler vs. dinlenildi.. Özellikle, Mevlana Programıyla geldikleri hususu dile getirildi. Yine Yüksek Lisans ve Doktora prog-

ramlarına Mevlana'dan gelen Adapazarı, Bayburt, Şırnak, Erzurum'dan gelen öğrencilerle de kısa görüş alışverişinde bulunuldu.

Günün ikinci toplantısı ise, gerek Erasmus, gerekse diğer programlar çerçevesinde iki üniversite/iki fakülte arasındaki işbirliği imkanlarını araştırmak; daha da arzu edileni, somut sonuçlara varmak ümidiyle, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Ürdün Üniversitesi Şerî'a Fakültesinin idari ve akademik temsilcileri bir araya geldi. Müşterek toplantıya, Atatürk Üniversitesi Dış İlişkiler Ofisi Başkanı Prof. Dr. Fahri YAVUZ da katıldı.

Karşılıklı hoca değişimi çerçevesinde, özellikle Arapça eğitimi, konferanslar verme vb. sahalarda ortak çalışmaların yapılabileceği tesbit edildi. Bu muhtevada *Külliyetuş-Şerî'a*'dan bazı hocaların, mesela İslam Bankacılığı konularında sunumlar yapmak üzere, Erzurum'a davet olunabileceği değerlendirildi. Öte yandan Yüksek Lisans ve Doktora Programlarında gönüllü danışmanlık imkânı; tek savunmalarında jüri üyesi olarak karşılıklı katılım imkânları üzerinde duruldu. Bunun gerçekleşmesi için de, Yüksek lisans ve Doktora tez çalışmalarının Türkçeye/Arapçaya çevrilmesi zarureti ve yolları dile getirildi. Bunun için, mesela, tezlerin karşılıklı olarak gönderilip incelenmesi imkân ve yollarından bahsedildi. Bu arada özellikle, bilhassa Türkçe yazılmış çalışmaların Arapçaya tercüme edilmelerinin hayati önemi vurgulandı. Arapçaya tercüme zaruretinin bilimsel çalışmalar/tezler, makaleler kadar, kadim ve modern dönemde yapılmış diğer Türkçe çalışmaları alakadar ettiğinin de altı çizildi.

Külliyetuş-Şerîa yönetimi ve hocalarıyla olan toplantımız, ağırlık noktasını, 'gelin bohçası' olarak da nitelenen Ferike/Uzi adını verdikleri spesiyalitenin teşkil ettiği öğle yemeği ile son buldu. Yemek esnasındaki kısa sohbet sırasında, Fakülte Dekanı Prof. Muhammed Ahmed Elkatib, "الولا نم العظمى تختم بالفريكة والمنسف: *Büyük ziyafetler daima Ferike ve Mensef yemekleriyle son bulur!*" sözüyle, Ferike ve Mensef ismini taşıyan yemeklerin önemini dile getirmiş oldu.

Aynı gün, saat 16.00'da, Amman'daki *Yunus Emre Enstitüsü* ziyaret edildi; Enstitü başkanı Yunus Emre CANBAY, Enstitü'nün çalışmaları hakkında bilgiler sundu. Verilen bilgiler ışığında, Enstitü'de Türk Dili ve Türkçe eğitimi verildiği; kültürel ve sanatsal etkinlikler düzenlendiği; Türkiye'nin ve Osmanlı'nın imajının daha da güzelleştirilmesine çalışıldığı dile getirildi. Yine bu arada, Ürdünlülerle evli 3000 (üç bin) Türk bayanın olduğu; 6000 (altı bin)'e yakın çocuğun Türkçe-Arapça olmak üzere, çift dilli olduğu; bu bayanların Türkiye ve Türk kültürü ile münasebetlerinin kesilmemesine çalışıldığı; hem bunlara hem de Araplara yönelik Türkçe konuşma toplantıları düzenlendiği vb. hususlar dile getirildi.

Bu vesileyle, ERASMUS programı kapsamında Amman'da bulunan Doktora öğrencimiz Araştırma Görevlisi Ali ŞİMŞEK'e, gerek ziyaret ve gezilerimizdeki yardımlarından, gerekse Enstitü'den randevu alma, buraya ulaşma ve nihayet bizleri ağırlama hususundaki çabalarından ötürü teşekkürü bir borç biliriz.

24.03.2016 Perşembe

Erasmus + Programı çerçevesinde yapılan bu kısa süreli seyahat, 24.03.2016 gecesi 03.05 Amman-İstanbul uçağı ile yapılan yolculuk ile başarıyla neticelenmiş oldu.

Sonuç

Erasmus + kapsamında yapılan ve altı gün süren Öğretim Üyesi Değişimi Programı, iki kurumun birbirlerini tanımaları; geleceğe dönük yardımlaşma, ortak çalışma; mümkünse projeler/tezler vb. hazırlama imkânlarını yerinde görme; ayrıca Ürdün kültürü, sosyal hayat tarzları ve yaşama biçimleri; dünyayı algılama tarzları vb. konularda bilgi, deneyim; birikim vb. bakımlardan son derece olumlu katkılar sağlamıştır. Akademik kurumlar arasındaki resmi nitelikli ziyaretler yanında, PETRA'ya, ÖLÜ DENİZ'e, FİLİSTİN SINIRI'na yapılan geziler; yine Amman Kalesi (*Cebelu'l-Kala*)'ya yapılan ziyaret ve halkın arasında doğrudan yer almalar gerek görsel, gerekse toplumsal hafızada farklı, özgün; bizi zenginleştirici birikimlere imkân hazırlamıştır.

İlahiyât Tetkikleri Dergisi (İLTED) Yayın İlkeleri

1. İlahiyât Tetkikleri Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. İlahiyât Tetkikleri Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için ise 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda *son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay* içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için, eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibraz edilmesi mecburidir.

5. Yayınlanması istenen yazıların aşağıdaki yazışma adresine biri isimli diğer ikisi isimsiz 3 çıktı halinde gönderilmesi gerekmektedir. Ayrıca eser, Microsoft Word ve pdf formatında elektronik posta adresine gönderilmelidir. Çeviri veya transkripsiyon çalışmalarında ise söz konusu 3 çıktıya ek olarak orjinal eserin 3 çıktısı gönderilmelidir.

6. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka bir yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

7. Yayınlanmayan yazıların gönderilen materyalleri, yazara geri iade edilmez.

8. Gönderilen yazılar editorya tarafından incelenir. Editöryanın temelde dikkate alacağı unsurlar, şunlardır:

- a. İngilizce ve Türkçe özet ve başlık bulunmalıdır.
- b. Makale, başlıklandırma, iç sistematik açısından mantıklı kurgulanmalıdır.
- c. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmalıdır.
- d. Giriş, Sonuç ve Kaynakçası mutlaka bulunmalıdır.

Bu ve benzeri kurallara uyulmadığı görülen yazılar, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.

9. Ön incelemesi yapılan eser, yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı *iki hakeme* gönderilir. Yazının gönderildiği *her iki hakemden* olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayınlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayınlanacağı çalışma sahibine bildirilir. *İki hakemin* olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayınlanmaz. *Bir* olumlu, bir olumsuz görüş belirtilirse, raporlarının içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından eseri ya 3. hakeme gönderme ya da reddetme şeklinde karar verilir.

10. Gönderilen yazıların hakem raporlarında;

a. “Yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı ilgili sayıda yayınlanır.

b. “Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkte yapar. Düzeltilmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı yayın kurulunca kontrol edilir. Düzeltilmişse yayınlanır, aksi takdirde reddedilir.

c. “Düzeltilmelerden sonra görmek istiyorum” görüşü belirtilmiş ise, eser yazarına geri gönderilir. Düzeltilmelerden sonra yazı hakemlere arz edilir. Bu süreç sonrasında hakem raporları dikkate alınarak yazı yayınlanır.

d. Hakem raporuna gerekçeli olmak kaydı ile yazarın itiraz hakkı vardır. Yayın kurulu, hakem ile itiraz raporunu incelemek suretiyle eserin yayınlanıp yayınlanmaması hakkında karar verir.

e. “Yayınlanamaz” görüşü belirtilmiş ise yazı yayınlanmaz.

11. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

12. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden yazara bir(1) adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

14. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

17. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, İlahiyât Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe Öz ve İngilizce Abstract ve Anahtar Kelimeler/Keywords italik olarak, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerişi "Book Antiqua" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 14,5 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 3,5 cm., alttan 3,5 cm., soldan 1,75 cm, sağdan 1,75 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "8 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda/dipnotlarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece

soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir. Ayrıca Kaynakçada makale, ansiklopedi maddesi ve yayımlanmış bildirilerin sayfa aralıkları tam olarak verilmelidir.

6. “Kaynakça”da yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2. Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sittede yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

Uygulamalı Örnekler

Kitap:

Kabaklı, Ahmet, *Şiir İncelemeleri*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 2. baskı, İstanbul 2003, s. 18.

Editörlü Kitap:

Özler, Mevlüt, “Ehl-i Sünnet”, *Kelam El Kitabı*, editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 115

Kitap bölümü:

Altuner, Nuran, “Klâsik’te Sebki Hindî”, *Sanat ve Klâsik*, haz. Halit Özkan, Klâsik [Yay.], İstanbul 2006, s. 149.

Tez:

Aydın, Abdullah, *Hanyalı Nûrî Osmân Dîvânı*, Doktora Tezi, danışman: İsmail Hakkı Aksoyak, Gazi Üniversitesi, 2009, s. 142-143.

Çeviri kitap:

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 347.

Kurum Yayınları:

TÜBİTAK, 21. *Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar*, TÜBİTAK, Ankara 2002.

Yazarı Olmayan Yayın:

The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago, 1993.

Makale:

Çağlar, Behçet Kemal, “Eskilere Nazireler: Şeyh Galib’e Nazire”, *Şadırvan*, c. I, sy. 24, 1949 (Eylül), s. 5.

İki yazarlı yayın:

Gökdemir, Sevgi-Gökdemir, Ayvaz, *Lise ve Dengi Okullar İçin Nazım Yönüyle Yardımcı Edebiyat Kitabı 3*, Ötüken Yay., İstanbul 1982, s. 59.

İkiden fazla yazarlı yayın:

Aça, Mehmet, v.dğr., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter Yay., İstanbul 2009, s. 5.

Ansiklopedi Maddesi:

Kara, Ömer, “el-Müfredât”, *DİA*, İstanbul 2006, I, 504-505.

Tarihsiz yayın:

Kocatürk, Vasfi Mahir, *Divan Şiiri, Bugünkü Dile Çevrilmişleriyle*, Buluş Yay., Ankara, tsz., s. 178.

Tebliğ:

Kara, Ömer, “Musa Kazım Efendi`nin Hayatı ve Eserleri”, *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, Tebliğ ve Müzakereler, Atatürk Üniversitesi Yay., s. 43-100.

İletişim Adresi:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyât Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ömer KARA (Editör)

Tlf: 0442 231 21 53

Gsm: 0505 476 09 16

Dergi e-posta adresi: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr