









bilimname

yıl: 2019/2

sayı: XXXVIII

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty
Temel YEŞİLYURT  

editör / editor
Mustafa ULU  

editör yardımcıları / editor assistants
Osman BAYDER  
Özcan AKDAĞ  

yayın kurulu / editorial board

Temel YEŞİLYURT (Başkan) (Erciyes Üniversitesi)  
Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi)  
Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi)  
Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)  
Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)  
Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)  
Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)  
Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)  
Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)  
Cenan KUVANCI (Erciyes Üniversitesi)  

danışma kurulu / advisory board

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)  
Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
Michael NIELSEN (Georgia Southern University)  
Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)  
Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)  
Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)  
Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)  
Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)  
Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)  
John WALBRIDGE (Indiana University)  

önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction
Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout
Nesrin DURSUN

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media
Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive
Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contacts

web sitesi: www.bilimname.com.tr email: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878 e-ISSN: 2148-5860 DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.
bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2019

uluslararası indeksler/international indexes

| | | |
|-----|---|------------|
| 1. | ESCI (Emerging Sources Citation Index) | 01.01.2016 |
| 2. | Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete) | 01.01.2011 |
| 3. | ATLA Religion Database | 11.09.2018 |
| 4. | Index Copernicus | 01.01.2013 |
| 5. | Index Islamicus | 01.01.2013 |
| 6. | DOAJ (Directory of Open Access Journals) | 25.01.2017 |
| 7. | OCLC Worldcat | 01.01.2012 |
| 8. | ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences) | 12.01.2017 |
| 9. | J-Gate | 17.11.2017 |
| 10. | Sherpa/Romeo | 26.01.2016 |
| 11. | MLA (Modern Language Association) | 02.11.2017 |
| 12. | DRJI (Directory of Research Journals Indexing) | 01.01.2012 |
| 13. | ESJI (Eurasian Scientific Journal Index) | 14.05.2016 |
| 14. | Science Library Index | 26.06.2016 |
| 15. | OpenAIRE | 18.05.2016 |
| 16. | International Scientific Index | 14.01.2017 |
| 17. | Global Impact Factor | 14.01.2017 |
| 18. | Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service) | 14.01.2017 |
| 19. | CiteFactor Academic Scientific Index | 26.06.2016 |
| 20. | International Society of Universal Research in Sciences | 14.01.2017 |
| 21. | Sparc Indexing | 09.03.2017 |
| 22. | Scientific Indexing Services | 01.01.2016 |
| 23. | Open Access Library | 26.01.2016 |

ulusal indeksler/national indexes

| | | |
|----|---|------------|
| 1. | TR Dizin (Ulakbim) | 15.05.2016 |
| 2. | İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi) | 01.01.2003 |
| 3. | Türk Eğitim İndeksi | 01.01.2015 |
| 4. | Sobiad | 26.01.2017 |
| 5. | Akademik Dizin | 01.01.2015 |
| 6. | Arastirmax | 26.05.2017 |

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

- 9-49 *Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Öncülerinden Katolik Rahip Richard Simon'un (1638-1712) İslam'a Yaklaşımı*
50-52 *The Approach of Richard Simon (1638-1712), One of the Leading Figures of Bible Criticism to Islam*
53-55 *L'Approche de Richard Simon (1638-1712), l'un des Personnages Principaux du Livre Chrétien de l'Islam*
Ramazan ADIBELLİ
- 57-78 *Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi*
79-81 *Distinctive Remarks on The Prophet's Parents: Edition and Analysis of an Epistle Attributed to İbrâhîm al-Ḥalabî (d. 956/1549)*
Kadir GÖMBEYAZ
- 83-98 *eş-Şeyh İbrahim El-Yâzicî'nin Arap Diline Katkıları*
99-101 *Al-Seikh Ibrahim Al-Yaziji's Contributions to Arabic Language*
Hüseyin GÜNDAY & Nesrin DURSUN
- 103-121 *Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı*
122-124 *According to Sadraddin Qunawi the Possibility of Talking About God*
Cenan KUVANCI
- 125-166 *20. Yüzyılın İlk Yarısında Lübnan'da Arap Milliyetçiliğinin Edebiyatçı ve Çevirmen Önderlerinden Birisi: Flîks FÂRİS*
167-169 *One of the Literary and Translator Leaders of Arab Nationalism in Lebanon in the First Half of the 20th Century: Flîks FÂRİS*
Muammer SARIKAYA
- 171-197 *Tevellâ ve Teberrâ'nın Nizârî İsmâilî Yorumu: Nasîruddin Tûsî Örneği*
198-199 *The Nizârî İsmâilî Interpretation of Tawallâ and Tabarrâ: Example of Nâsiruddîn Tûsî*
Harun IŞIK
- 201-225 *Ammice Fasih'in Bozulmuş Hali Midir? Fasih-Ammice Diyalektiğinin Tarihsel Serüveni*
226-228 *Is ʿĀmmiya a State of Decayed Fushâ? Dialectical Affairs Between Fushâ and ʿĀmmiya*
Ahmet KAPLAN
- 229-246 *Er-Risâle Dergisindeki Doğu Edebiyatına Dair Yazılar Üzerine Bir İnceleme*
247-249 *An Examination on the Articles of Oriental Literature in the Journal of Ar-Risala*
Ahmet BOSTANCI & Zehra ÖZLİ
- 251-284 *Malezya'da İslami Finans ve İslami Bankacılık Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme*
285-287 *An Investigation of Islamic Finance and Islamic Banking in Malaysia*
Ayfer GEDİKLİ & Seyfettin ERDOĞAN
- 289-321 *Sahabenin Anlama Sorunu ile Karşılaştığı Bazı Ayetler*
322-324 *Some Verses that Prophet Muhammad's Companions Faced with the Problem of Understanding*
Ali KARATAŞ

- 325-351 *Sosyal Antropolojideki Büyü Olgusuna Sihir Kavramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım*
352-354 *A New Approach to the Phenomenon of Magic in Social Anthropology*
Halit YEŞİLMEN
- 355-385 *Geçmişten Günümüze Dinler Tasnifinde Morfolojik Yaklaşım*
386-388 *Morphological Approach in Classification of Religions from the Past to Present*
Şevket ÖZCAN
- 389-417 *Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma*
418-420 *A Comparison on the Virtue of Temperance/İffah (Chastity) from Ancient Greek to Islamic Thought*
Emine TAŞÇI YILDIRIM
- 421-445 *Velâyet, Hicret ve Nifak Bağlamında İrtidat*
446-448 *Irtidâd in the Context of Wilâya, Hegira and Faction*
Sami KILINÇLI
- 449-465 *Geç Osmanlı Döneminde Devletin Kutsal Değerleri Korumadaki Duyarlılığı*
466-468 *The State's Responsibility to Preserve Sacred Values in the Late Ottoman Period*
Muhammet OKUDAN
- 469-495 *Sekülerleşme ve Göç İlişkisi: Suriyeli Mülteciler Örneği*
496-499 *The Relation of Secularization and Immigration: The Case of Syrian Refugees*
Ramazan AKKIR
- 501-519 *DKAB Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Yeterlilikleri ile Duygu, Tutum ve Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki*
520-522 *The Relationship Between Religious Culture and Ethics Teachers' Inclusive Education and Emotional Attitude and Anxiety Levels*
Tecelli KARASU
- 523-548 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Savaş ve Barışa İlişkin Tutumları*
549-551 *Religious Culture and Ethics Course Teachers' Attitudes on War and Peace*
Fazilet Özge MAVİŞ SEVİM & Ramazan DİLER
- 553-586 *Özel Eğitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmlilerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri*
587-589 *Religious-Moral Education and RCMK Courses in Autistics According to Special Education and RCMK Teachers*
Sümeyra BİLECİK
- 591-633 *Kirin Zekata Nisbeti ve Bunun Fıkhî Yansımaları*
634-636 *Attribution of Dirt to Alms and Its Jurisprudential Reflections*
Muammer ARANGÜL
- 637-659 *İblis'in Şüphelerine Molla Sadrâ'nın Felsefî Cevapları*
660-661 *Mullâ Sadrâ's Philosophical Responses to Iblis's Doubts*
Fevzi YİĞİT

- 663-685 *Belâgatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecâz Sorunu Olarak İstiâre-i Mekniyye*
686-688 *Meaning Problem in Arab Rethoric: Implicit Methapor as a Meaning, Structure and Trope Problem*
Murat TALA
- 689-720 *Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği*
721-724 *A Research on the Mamjûc Method in Writing of Usûl Al-Fiqh: The Example of Ibn Al-Sâ'âtî's Nihâyat al-Wuşûl İlâ 'ilm al-Uşûl*
Seyit Mehmet UĞUR
- 725-742 *تبدل سبب الملك والآثار المترتبة عليه*
743-745 *Mülkiyetin Sebebinin Tebeddülü ve Bu Tebeddülün Etkileri*
746-747 *Transformation of Ownership and Its Consequences*
Soner DUMAN & İbrahim ALBAKKAR
- 479-778 *مخرجات الجملة الحالية عن الأصل/دراسة نحوية بلاغية*
779-781 *Hâl Cümlesinin Kural Dışı Kullanımı: Nahiv ve Belagat Açısından Bir Değerlendirme*
782-784 *The Change in Current Sentence Structure: A Rhetorical and Linguistic Study*
Zekeriya KASAP
- 785-808 *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında İ'râb-Bağlam İlişkisi*
809-811 *The Relationship Between I'rab and Context in the Interpretation of the Qur'an*
Adil BOR
- 813-830 *Kemâl Yolculuğu Olarak Dinî Tecrübe: Gazâlî Üzerinden Bir Okuma*
831-833 *Religious Experience As a Journey to Perfection: An Inquiry into the Ideas of al-Ghazali*
Abdullah AKGÜL
- 835-859 *Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri*
860-862 *Concealed Information about the Future in The Qur'an: The Examples of al-Isra 17/79, ar-Rum 30/1-5 and al-Fath 48/27*
Ayşenur FİDAN

Kitap Tanıtımı / Book Rewiev

- 863-867 *Sudûr Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*
Eyüp ŞAHİN
İrfan KARADENİZ
- 869-879 *Ahlak ve Yasama İlkeleri*
Jeremy BENTHAM
Metin AYDIN
- 881-888 *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd Çilesi*
Muhammed Âbid el- CÂBİRÎ
Halil ARSLAN

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Rules

889-891 | *Yayın ve Yazım İlkeleri*
Publishing and Writing Rules



bilimname XXXVIII, 2019/2, 9-55
Geliş Tarihi: 27.02.2019, Kabul Tarihi: 11.08.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.533129>

KİTAB-I MUKADDES ELEŞTİRİSİNİN ÖNCÜLERİNDEN KATOLİK RAHİP RİCHARD SİMON'UN (1638–1712) İSLAM'A YAKLAŞIMI

© Ramazan ADIBELLİ^a

Öz

Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin öncülerinden Katolik rahip Richard Simon, İslam hakkında monografik bir eser yazmamıştır. Jerôme Dandini'nin Fransızcaya çevirdiği eserindeki eksiklikleri gidermek ve hataları düzeltmek amacıyla kitabın ek bölümünde İslam konusuna da değinmiştir. Diğer taraftan Edward Brerewood'un kitabına yazdığı ilavelerin dördüncü bölümünde ve özellikle de *Histoire critique de la créance et des coûtumes des nations du Levant* adlı kitabının on beşinci bölümünde İslam'dan söz etmiştir. Oldukça olumsuz bir İslam imajının hâkim olduğu ve bu din hakkında söz söyleyenlerin büyük çoğunluğunun sözde "sahte Peygamber" retoriğine sarıldığı yaygın olan 17. yüzyıl Fransa'sında yaşayan Simon'un yapmaya çalıştığı işin zorluğu daha net görülmektedir. Düşünce ve ifade özgürlüğünün sınırlı olduğu ve sıkı bir sansür mekanizmasının işlediği bir dönemde Simon'un yine de objektif ve tarafsızlık ilkesiyle İslam'a yaklaştığı dikkat çekmektedir. İslam'ın çoğunluk tarafından bir düşman ya da en azından bir öteki olarak kabul edildiği ve sözde "sahte Peygamber" retoriğini benimsemenin adeta bir zorunluluk gibi görülmesine rağmen Simon, etnolojik verilerden hareketle fenomenolojik bir İslam tablosu çizebilmiştir. Diğer taraftan Simon, Avrupalıların Yunan ve Roma paganizmine mensup yazarların eserlerindeki ahlaki ilkeleri övmelerini hatırlatan Simon tek Tanrıya inanan Müslümanların ahlakının daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Sonuç itibarıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın aynı kökten geldikleri için bu dinlerin bir aile oluşturdukları gerçeğinden hareketle Simon, yüzyıllar boyunca meydana gelen İslam imajının bu dini Avrupa'da tanınmaz hâle getirdiğini ve bu imajın altında yatan yalan ve önyargı tabakalarının kaldırıldığında Hıristiyanların hiç de yabancı olmadığı bir simanın karşılıklarına çıkacağını

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, adibelli@erciyes.edu.tr

anlatmaya çalışmıştır.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Richard Simon, İslam, Hz. Muhammed, Türkler, Bilimsel Yaklaşım.



THE APPROACH OF RICHARD SIMON (1638–1712), ONE OF THE LEADING FIGURES OF BIBLE CRITICISM TO ISLAM

Richard Simon, one of the pioneers of Biblical criticism did not write a monographic work on Islam. Simon's main area of interest was the critical study of biblical texts. These texts, which constitute the holy books of Christianity, have been submitted to changes over time due to multiple reasons. Starting from the fact that it was impossible to understand the Bible correctly without knowing the situations in which these texts were at different times and in different places and without shedding light on the changes that they have undergone in order to approach the original text Simon decide to tackle these problems with a historical and philological approach. These texts could not be understood without knowing the language of the most voluminous part of the Bible, that's to say the Old Testament or Tanakh. After grasping the importance of philology in textual criticism, Simon learned not only Hebrew, but also Syriac and Arabic. As if he had heard the famous maxim of the Max Müller urging for comparison in the stud of religion two centuries earlier –“He who knows one, knows none”-, Simon realized that not only the historical approach but also the comparative approach was essential for understanding religions. His curiosity for languages and religions led him to study Islam.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kimi araştırmacılara göre karşılaştırmalı Dinler Tarihinin ilk Katolik öncülerinden biri (Heyberger & Larzul, 2008), kimilerine göre “etnolojik metodun babalarından biri” (Van Gennep, 1920; Woodbridge, 1989), ya da Kitab-ı Mukaddes tefsirinin “Galileo”su (Renan, 1865) kabul edilen, çoğu araştırmacıya göre ise Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin “babası” olan Richard Simon (Popkin, 1987) şöhretini büyük ölçüde 1678 yılında ilk kez yayımlanan *Histoire critique du Vieux Testament* [Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi] adlı eserine borçludur. Katolik-Protestan fikir savaşları ve özellikle de Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabına tekabül eden Pentatök'ün/Torah'ın Musa tarafından yazılıp yazılmadığı tartışmaları bağlamında kaleme alınan adı geçen eser, paradoksal bir biçimde Simon'u Protestanların eleştiri oklarının hedefi haline getirdiği gibi Fransa'da Katolik camiının önde gelen

temsilcilerinden biri olan Jacques-Bénigne Bossuet gibi eleştirmenlerin de hedef tahtası hâline getirmiştir. Bir taraftan Protestanların *Sola Scriptura* ilkesine karşı Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılması için Katolikliğin savunduğu gibi Kilise Geleneğinin elzem olduğunu vurgulayan Simon, diğer taraftan yorum sürecinde filolojik ve tarihsel verilerin de aynı derecede dikkate alınması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Histoire critique du Vieux Testament toplatılıp yakılarak imha edilmiş ve mensubu olduğu Oratoire cemiyetinden atılmış olsa da Simon, Kitab-ı Mukaddes araştırmalarına devam etmiştir. Eski Ahit eleştirisi üzerine kaleme aldığı *Histoire critique du Vieux Testament*'dan sonra bu araştırması çerçevesinde geliştirdiği bilimsel/rasyonalist/tarihselci tefsir yöntemini Yeni Ahit'e uygulamıştır. 1689 yılında *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* adlı eseri Rotterdam'da neşredilen Simon'un 1690 yılında *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* [Yeni Ahit'in Versiyonlarının Eleştirel Tarihi], 1693'te yine Rotterdam'da basılan *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du Christianisme jusques a notre temps* [Başlangıçtan Günümüze Kadar Önde Gelen Yeni Ahit Yorumcularının Eleştirel Tarihi], 1695'te ise *Nouvelles Observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament* [Yeni Ahit'in Metni ve Versiyonları Üzerine Yeni Gözlemler] adlı eserleri satışa sunulmuştur.

Kitab-ı Mukaddes araştırmalarına yaptığı katkılarının yanında Simon'un önemli özelliklerinden biri de Fransa'daki Katolikler arasında Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanının öncülerinden olmasıdır. Ana dili Fransızcanın yanında klasik dillerden Latince ve Yunanca, Doğu dillerinden, Süryanice ve Arapçayı öğrenen Simon'un merakı sadece diğer dillere karşı değildir. O, diğer dinler ve bunlar arasında Yahudilik, Doğu Hıristiyanlığı ve İslam'a karşı da ilgi duymuştur. 1674 yılında Simon, Don Recared Scimeon mahlasıyla Venedik hahamı Leon de Moden'in eserini İtalyancadan Fransızcaya tercüme etmiştir: *Ceremonies et coutumes qui s'observent aujourd'huy parmi les Juifs* [Yahudiler Arasında Bugün Gözlemlenen Ayinler ve Âdetler]. 1684 yılında bu kez Sieur de Simonville mahlasıyla ikinci baskısı yapılan bu esere Simon, *Comparaison des Ceremonies des Juifs, & de la discipline de l'Eglise* [Yahudilerin İbadetleriyle Kilise Disiplininin Karşılaştırılması] başlıklı bir bölüm eklemiştir. Kitaba yazdığı önsözde Simon, karşılaştırmalı yaklaşımın önemini vurgular. Ona göre Hıristiyanlık Yahudilikten türediği için hem Eski Ahit'in Yeni Ahit ile ilişkileri hem de bütün bu kitapların yazarlarının hepsinin Yahudi olması dolayısıyla bunların iç dünyalarını anlamak Yahudiliği anlamaktan geçer. Simon, "Yeni Ahit'i

yazanlar Yahudi oldukları için onu [Yeni Ahit'i] açıklamak ancak Yahudiliğe kıyasla mümkündür” (Simon, 1684) diye düşünür.

1675 yılında Simon bu kez de İtalyan Cizvit rahip Jerôme Dandini'nin orijinal baskısı 1656 yılında yapılan eserini *Voyage du Mont Liban* [Lübnan Dağı Seyahati] başlığıyla Fransızcaya kazandırmıştır. Ancak Simon sadece Dandini'nin eserini tercüme etmekle yetinmeyip kitabın hacmi kadar yazarın verdiği bilgilerin tashih edildiği ya da ele alınan konular hakkında daha ayrıntılı bilgilerin verildiği bir bölüm eklemiştir. Bu bölümle ilgili kitabın devamında yer alan yaklaşık kırk sayfalık bir bölümü İslam inanç ve ibadetleri, Kur'an ve vahiy, Türklerin dini teşkilatlanmaları, domuz eti ve içki yasağı, Türklerin İsa ile ilgili telakkileri gibi birçok konu hakkında açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalar arasındaki dikkat çeken bir husus da “Türkler arasında din konusundaki fikir ayrılıklarının Devlet'e rahatsızlık vermediği” şeklinde bir başlık konulmuş olmasıdır.

1614 yılında Edward Brerewood'un *Enquiries touching the diversity of languages and religions, through the chief parts of the World* [Dünyanın Belli Başlı Bölgelerindeki Dillerin ve Dinlerin Çeşitliliğine İlişkin İncelemeler] adlı eseri 1640 yılında Fransızcaya *Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions par toutes les principales parties du monde* başlığıyla tercüme edilmiştir. Diller ve dinler arasında ilişki kuran bu eserde Yunanca, Latince ve Latince türeyen İtalyanca, Fransızca ve İspanyolca; Slovak, Türk ve Arap dilleri, Süryanice ve İbranice'nin gelişim süreçleri incelendikten sonra dinler coğrafyası konusuna geçilerek Hıristiyanların yaşadıkları bölgelerden başlamak üzere Müslümanların, Paganların ve Yahudilerin yaşadıkları coğrafyalar incelenmektedir. Eserin son on bölümünde dünyanın farklı yerlerinde yaşayan Ortodoks, Melkit, Nesturi, Yakubi, Kipti, Habeşi, Ermeni ve Maruni dinleri ele alınmaktadır.¹ Cenevreliler Kalvinistlerin

¹ Simon'un İslami fırkalar için kullandığı “sectes” kelimesinin bizim kullandığımız “mezhep” terimini karşıladığı söylenebilir. Ancak Hıristiyan gruplar hakkında kullanılan terimlerden Simon'un bu gruplar hakkındaki telakkilerinin bizim zannettiğimizden daha farklı olduğu anlaşılmaktadır. Doğu Hıristiyanlığının bu farklı fırkaları için Simon tarafından “secte” kelimesi kullanılırken (Sectes du Levant [Doğu Sektleri], la Secte des Jacobites [Yakubilerin Sekti], la Secte des Nestoriens [Nesturilerin Sekti], les Sectes des Chaldéens [Keldanilerin Sekti]) Rumların, Nesturilerin ya da Ermenilerin dininden bahsedilirken “religion” (din) kelimesi tercih edilmektedir: la Religion des Grecs [Rumların Dini], la Religion des Arméniens [Ermenilerin Dini], “Nesturilerin dini” (la Religions des Nestoriens). Simon'a göre “Doğu'da Keldani ya da Süryani adını taşıyan birçok Hıristiyan Sektleri (Sectes de Chrétiens) var ama bu Keldanilerin en kayda değer Nesturi diye adlandırılanlardır” (Simon, 1684, s. 83). Simon'un mensubu olduğu “Roma dini” (la Religion Romaine) ile diğer Hıristiyan gruplar arasındaki mesafe bu kavram kargaşasından da anlaşılmaktadır. Tarih boyunca Hıristiyanlık içerisinde meydana gelen

Brerewood'un bu kitabını yeniden yayımlama projesine Richard Simon da katılmış ama çeşitli sebeplerden dolayı bu girişim tamamına erdirilememiştir. Bu proje için hazırladığı *Additions aux recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Brerewood* [Edward Brerewood'un Dillerin ve Dinlerin Çeşitliliği Üzerine Meraklı İncelemelerine İlaveler] 1983 yılında yayımlanana kadar el yazması hâlinde kalmıştır (Stroumsa, 1997, s. 51).

Additions aux recherches curieuses'ün ilk üç bölümü, modern Yunanca, Türkçe, Arapça ve rabbani İbranice gibi Doğu dilleriyle ilgilidir. Eserin dördüncü bölümünde İslam konusu ele alınırken devamındaki üç bölümde, Yahudilik, Samirilik ve Karailik üzerinde durulmaktadır. Kitabın kalan kısmı çeşitli Doğu Hıristiyan mezheplerini tanıtmaktadır. Eserin önsözünde Simon amacını ve metodunu açık biçimde dile getirir: Kilise geleneklerine sonradan eklenen şeylerin tespiti ve böylece de orijinal metinlerin safiyetine kavuşma imkânı ancak uygun bir dilbilimsel zemin üzerinde yürütülen tarihsel ve karşılaştırmalı inceleme ile mümkün olur (Stroumsa, 2010, s. 63).²

Simon bu çalışmasında elde ettiği bilgileri başka çalışmalarında ve özellikle de 1684 yılında yayımlanan *Histoire critique de la créance et des*

bölümler sonucunda her bir grup diğerini tekfir etmiş ve dolayısıyla da dinden çıkmış kabul etmiştir. Bu bölümlerin en büyüklerinden biri 1054 yılında gerçekleşmiştir. İstanbul'daki Doğu Roma/Bizans Patriği ile Roma piskoposunun birbirlerini karşılıklı aforoz etmeleri sonucunda Hıristiyanlığı Doğu (Bizans/Ortodoks) ve Batı (Roma/Katolik) olmak üzere ikiye bölünmüştür. Bu tarihten sonra her iki grup da gerçek Hıristiyanlığı kendisinin temsil ettiğini savunarak diğerini Hıristiyanlık dışı görmüştür. Heretik/sapkın olarak görülen "ötekiler" için "din" (religion) teriminin tercih edilmesi bunların Hıristiyan kabul edilmediği imasını taşımaktadır.

² Jean-Robert Armagathe'a göre Simon'un *Additions aux recherches curieuses* adlı eseri, aceleyle yazılmıştır ve keyfi bir nitelik taşımaktadır. Brerewood'u eleştirme maksadıyla ortaya koyduğu itirazların bir kısmı tarihsel gerçeklikle örtüşmemektedir (Armogathe, 1984, s. 271). Hatalar ve muğlak ifadelerle dolu olarak gördüğü bu eseri oldukça olumsuz bir değerlendirmeye tabi tutan Armagathe'un aksine Guy G. Stroumsa, daha mutedil bir bakış açısı sunmaktadır. Stroumsa'ya göre bu eserinde Simon, herhangi bir orijinallik iddiasında bulunmamaktadır. Eser, 1522 yılında yayımlanan Türkçe bir din kitabından iktibas edilerek İslam'ın "tam bir özeti"ni sunma amacı taşımaktadır. Eser, Müslümanların en temel inanç ilkesi olan Allah'ın birliği konusuyla başlar. Daha sonra, Hz. Muhammed'in peygamberliği, mucizeler, melekler, cennet-cehennem konuları ele alınır. Bu konuları anlatırken Simon, karşılaştırmalar da yapar. Örneğin Müslümanların cennet ve cehennem inancının ilk dönem Hıristiyanlarıninkine benzediğine; bu inancın Doğu Kilisesinde hâlâ devam ettiğine Latin Kilisesinde ise birçok yönden değişikliğe uğradığına dikkat çekilir. İman konularından sonra Simon ahlak konusunu ele alarak Müslümanların ahlakının, iyilik yapmak ve kötülükten sakınmaktan oluştuğunu belirtir. Ayrıca bu dinin tutkularından kurtulmak ve kötülüklerle düşmemek için çok güzel talimatlar içerdiğini de vurgular. Daha sonra Simon, İslam'daki dini pratiklerden söz eder. Müslümanlarla ilgili bölüm, çeşitli Müslüman mezheplerden (sectes) bahsedilerek sona erer (Stroumsa, 2010, s. 65-66).

coûtumes des nations du Levant [Şark Milletlerinin İnanç ve Adetlerinin Eleştirel Tarihi] adlı eserinde değerlendirmiştir (Armogathe, 1984, s. 271). Simon, Müslümanlarla ilgili görüşlerini bu son eserinde daha geniş şekilde ortaya koyar. Bu kitabın “De la creance & coûtumes des Mahometans” [Müslümanların İnanç ve Adetlerine Dair] başlıklı on beşinci bölümünde Müslümanların inanç, ibadet ve ahlak anlayışları daha sistematik bir şekilde ele alınarak bölümün sonunda bu dinde çok sayıda mezhebin yer almasına rağmen bunların Devlet’e zarar verecek bir bölünmeye ya da parçalanmaya neden olmadıkları burada da vurgulanır (Simon, 1684, s. 182).

17. yüzyılda Avrupa’da Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanında ortaya konulan eserler yabancı dinler ve kültürlerle ilgili önyargıların değişmesinde büyük rol oynamıştır. Katoliklerle Protestanlar arasındaki din savaşlarının damgasını vurduğu bu yüzyılda birçok Avrupalının zihninde dine karşı ciddi kuşkular uyanmıştır. Dini gelenekler entelektüeller tarafından çoğu zaman insanlığın ilk döneminden kalan batıl inançlar olarak algılanmaya başlamış ve bunların ya toptan ortadan kaldırılması ya da en azından ıslah edilmesi gerektiği savunulmuştur. Batı Avrupa’da Hıristiyanların birbirlerine karşı uyguladıkları bu şiddet ve hoşgörüsüzlük manzarasına Amerika yerlileriyle ilgili eserlerin ortaya çıkması, İslam hakkındaki çalışmaların Arapça elyazmaların tercümesi sonucunda sağladıkları bilgiler doğrultusunda bilimsel bir niteliğe kavuşması gibi başka gelişmeler de eşlik etmiştir (Stroumsa, 1997, s. 48).

Katolik ve Protestan araştırmacıların Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanında yaptıkları çalışmalar, genelde diğer dinlere ve özellikle de İslam’ın yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu sürece etki eden en önemli faktörlerden biri, sadece bilimsel kaygılarla tarihsel gerçekliklere ulaşmak değil, Reformasyon döneminden sonra Batı Hıristiyanlığının parçalanmış bütünlüğü ve bu parçalanmanın doğurduğu şiddet ortamını ortadan kaldıracak bir anlayışı meydana getirmeye yönelik bir motivasyondur.

Richard Simon’un Karşılaştırmalı Dinler Tarihi perspektifi daha geniş bir açıya sahiptir. Simon’a göre yabancı dinler ve özellikle de Doğu dinleri hakkında elde edilen bilgiler, eski tarihle ilgili çözülemeyen problemlere çözüm getirebildiği gibi Kitab-ı Mukaddes ile ilgili birçok sorunun ortadan kalkmasına yardımcı olabilir (Simon, Preface, 1685). Simon’u bizim açımızdan ilginç kılan husus, onun Katolik bir din adamı olarak kendi döneminde İslam ile ilgili önyargıları bir kenara bırakıp bütün baskılara rağmen bilimsel bir bakış açısı sunma iradesini ortaya koymuş olmasıdır.

A. Fransa'da İslam İmajı

Jean-Robert Armagothe'un belirttiği gibi Richard Simon'un İslam ile ilgili aktardığı bilgilerde eksiklikler ya da yanlışlıklar olabilir –ki biraz sonra görüleceği üzere vardır- ama 17. yüzyılda yaşamış ve Hıristiyanlık kültürüyle yetişmiş ve daha da önemlisi hayatını bu dine hizmet etmeye adanmış bir kişiyi anakronistik bir bakış açısıyla değerlendirmek de aynı derecede yanlıştır. Simon bir saha araştırmacı değildir. Kullandığı verileri bizzat kendisi elde etmemiştir. Sahip olduğu kaynaklardan hareketle tarihsel ve antropolojik duruma sadık kalarak ele aldığı konuların resmini çizmeye çalışmıştır. *Additions aux recherches curieuses* adlı eserinin önsözünde İslam'ın “tam (exacte) bir özeti”ni sunma amacıyla olduğunu ifade etmesi Simon'un objektiflik kaygısının açık ifadesidir.

Simon'un değerinin (ya da değersizliğinin) anlaşılabilmesi ya da doğru bir şekilde takdir edilebilmesi için yaşadığı tarihsel bağlamın dikkate alınması önem arz etmektedir. Simon'un İslam'a bakışı öncelikle kendi çağında ve özellikle de kendi ülkesi olan Fransa'daki yaygın bakış açısıyla kıyaslandığında daha belirgin hâle gelecektir.

Avrupalı Hıristiyanların İslam algısı, yüzyıllarca devam eden temaslar sonucunda oluşmuştur. VIII. yüzyılda İslam karşıtı ilk polemikleri kaleme alan Yuhanna ed-Dımaşki'dir -Latince şekliyle Johannes Damascenus- (ö. 749). Şam'da Emevi sultanının sarayında görevli olarak çalışan Dımaşki, Ortaçağ boyunca hâkim olacak teolojik İslam algısının ilk önemli temsilcisidir. 720 yılında Kudüs'te inzivaya çekilen Dımaşki, burada kaleme aldığı eserlerinde ilk defa İslam dinine “İsmailoğullarının sapkınlığı” olarak atıfta bulunur. Arapların İsmail soyundan geldiğine inanan bu Hıristiyan düşünürü için İslam yeni bir vahiy değil, Hıristiyanlığın içinden çıkmış sapkın bir mezheptir (Kalın, 2013, s. 47-48). Yine Dımaşki'ye göre “İslam'ın kurucusu Muhammed bir sahte peygamberdir; tesadüfen Eski ve Yeni Ahit'e rastlamış, Ariusçu bir din adamıyla karşılaştığını iddia etmiş ve böylece kendi sapkın mezhebini kurmuştur” (Sahas, 1972, s. 73; Le Coz, 1992, s. 212-213). Asıl gayesi, Hıristiyanlık'tan sapmalarla mücadele etmek ve Ortodoks Hıristiyan doktrinini yüceltmek olan Dımaşki, kendi dönemindeki Kilise yazarlarının alaycı ve hakaretamiz üslubuyla kısaca ele aldığı İslam'a aynı zamanda “deccalin habercisi” olarak atıfta bulunur ve Kur'an'ın bir vahiy ürünü değil, Hz. Muhammed'in kendi yazdığı tuhaf/saçma kitaplardan oluştuğunu savunur (Sahas, 1972, s. 68; Le Coz, 1992, s. 73, 75, 221).

İslamiyet'in misyonerlik amacıyla incelenmesi, 12. yüzyılda Benedikten tarikatına ait Cluny manastırında başrahip olan Pierre le

Vénérable (ö. 1156) döneminde başlamıştır. Batı Hıristiyanlığının güney ve doğu sınırlarını oluşturan İslam medeniyetine karşı koruyucu önlem olarak bir taraftan Haçlı Seferleri yürütülürken diğer taraftan da keşişlerin Kur'an ve diğer İslami metinleri tercüme ederek bilimsel faaliyetler yürütmeleri bu savunma programının bir parçası olmuştur. 1142 yılında Pierre'in İspanya'ya yaptığı seyahat esnasında birkaç çevirmen ve bilginin dâhil olduğu İslam'ın ciddi bir sistematik ve geniş kapsamlı incelenmesine yönelik projeyi hayata geçirmeye karar verilmiştir. Pierre le Vénérable'in Arapça İslami metinlerin çevirilerini yaptırdığı ve bunlara şerhler yazdırdığı dönemde Hz. Muhammed'i Müslümanların tanrısı, sahtekâr, şehvet düşkün, mürtet bir Hıristiyan, büyücü vs. şeklinde anlatan birçok hikâye uzun zamandır ortalıkta dolaşıyordu, Pierre le Vénérable'in gayretleriyle ortaya çıkan eser "Cluny külliyesi" diye adlandırılmıştır. Bu külliye, Batılıların İslam hakkında yaptıkları bilimsel faaliyetlerin başlangıcı oldu. Pierre, Kur'an, hadis, Hz. Muhammed'in hayatı (siret-i nebi) ve diğer Arapça metinleri, özellikle de Müslümanlara karşı yazılmış reddiye türündeki metinleri tercüme etmek üzere Kettonlu Robert gibi ünlü çevirmenleri görevlendirdi. Birinci Haçlı Seferini düzenleyenlere yazdığı mektuplarda Pierre, asıl kaygısının Kilisenin misyonu olduğunu ve Hıristiyanlığın İslam'ı mağlup edebileceğini ve de etmesi gerektiğini açıkça belirtmiştir. Bununla birlikte, diğer birkaç bilim adamı gibi o da Hz. Muhammed ve Kur'an'a ilişkin Hıristiyan yazarlar tarafından açıkça yanlış yapılan açıklamaları eleştirmiş ve aynı zamanda Hıristiyanlık adına imansızlara karşı olsa bile askeri seferleri ve katliamları da eleştirmiştir. Pierre le Vénérable'in Avrupalıların otantik İslami metinler ve doktrinlerle karşılaştırma girişimleri, Batı Hıristiyanlığının İslam'ı Kutsal Topraklardan çıkarmaya çalıştığı bir zamanda Kilise tarafından pek hoş karşılanmamış olması hiç de şaşırtıcı değildir (Martin, 1995, s. 326-327).

İlerleyen dönemlerde Cluny külliyesi Hıristiyanların İslam karşıtı polemiklerinin ana temalarını oluşturmuştur. Bu iddialar arasında Kur'an'ın Hıristiyanlığın hakikatinin "istemsiz" tanığı olduğu ve İslam'ın da Hıristiyan sapkınlıklarının en iğrencini oluşturduğu yer almaktadır. Hıristiyan yazarlar tarafından dile getirilen diğer eleştiriler arasında Hz. Muhammed'in peygamberliğinin "sahte" bir karakterde olduğu, Peygamberin ahlaki yönünün zayıf olduğu, Kur'an'da betimlenen cennet tasvirlerinin saçma olduğu, İslam'ın kaba kuvvet kullanılarak yayıldığı ve İsa ile ilgili İslami görüşün eksik olduğu iddiaları da vardı (Wetsel, 1994).

Bu algılama biçimi Ortaçağ boyunca devam etmiştir. Hâlen İslam karşıtı söylemlerde aynı eleştirilerle karşılaşılabilir. Dimaşki'nin

sözde “sahte peygamber” şeklinde betimlediği Peygamber imajı Avrupalılar tarafından yüzyıllar boyunca kendi eserlerinde olduğu gibi kullanılmıştır. Bu kitapların sunduğu Muhammed imajı, Orta Çağlardan günümüze kadar Avrupa'nın İslam Peygamberi algısını belirlemiştir. Bu literatürde Hz. Peygamber, insanları büyü yoluyla kandıran, kendisi de psikolojik olarak hasta, şehvet düşkünü olduğu için çok kadınla evlenen ve müntesiplerini de buna teşvik eden, düşmanlarına karşı merhametsiz, Hıristiyanlığı ortadan kaldırmak isteyen bir sahte peygamber ve nihayet “deccal” (anti-Christ) olarak sunulur. Bütün bu kitapların ortak amacı, Muhammed gibi birinin Tanrı'nın elçisi olamayacağını ispatlamaktır. İslam ve Hıristiyanlığın kurucuları arasında yapılan karşılaştırmalar Hz. Muhammed'i Hz. İsa'nın tam zıddı bir şahsiyet olarak ortaya koyar (Kalın, 2013, s. 82).

Avrupa'da İslam ile ilgili yaygın olan önyargılar ve özellikle de bu olumsuz Peygamber imajı Fransa'da da görülür. Bununla birlikte Roger Arnaldez'in dikkat çektiği gibi Fransız kültürüne özgü bir peygamber imajı bulunmayıp Avrupa literatüründe farklı dönemlerde ortaya çıkan temel özelliklerin aynıları görülür. Diğer taraftan Hz. Peygambere ilişkin Fransız kültüründe tek bir imaj de yoktur. Tarihsel bilgilerin durumuna, bilimsel telakkilere, felsefi ve dini zihniyete göre farklı dönemlerde farklı imajlar oluşmuştur. Son olarak aralarındaki farklar ne kadar büyük olursa olsun bu Peygamber imajları sabit bir niteliği haizdir: Müslüman olmadıkları için Batılı yazarların hepsi Kur'an'ı, Tanrı Kelamı olarak değil Hz. Muhammed'in eseri olarak kabul etmiş ve onu bu eser çerçevesinde değerlendirmiştir. Bunun neticesinde Peygamber imajı, Kur'ani vahyin anlamı ve değeri hakkında ileri sürülen temel düşüncelere göre şekillenmiştir. İslam ve özellikle de Hz. Peygamber'in Fransa'da ele alınış tarzını Arnaldez üç büyük döneme ayırır. Birinci dönem için İslam hakkında hiçbir şeyin bilinmediği Avrupa'nın cahillik asırlarına tekabül etmektedir. Bu cahillige İslam ve Peygambere karşı Bizanslı polemğin etkisiyle tarihsel gerçekliği umursamadan kör bir fanatizm geliştiren bir mücadele ruhu eklenmiştir. 1515 ile 1547 yılları arasında hüküm süren Fransa kralı I. François'nın tahta çıkışından sonra başlayan ikinci dönemde ise Fransa'da İslam dünyasına karşı yoğun bir ilgi uyanmıştır. Bilim adamları İslam tarihini incelemeye başlamış, kütüphaneler, Arapça, Türkçe ve Farsça elyazmalarıyla zenginleşmiş ve bu milletlerin dillerinin öğretiminin yapıldığı eğitim kurumları tesis edilmiştir. 17. yüzyıldaki önemli katkılardan biri XIV Louis'nin hükümdarlığı döneminde (1661-1715) Osmanlı İmparatorluğu ile yakın ilişkilere dayalı siyasetin mimarı Maliye Bakanı Jean-Baptiste Colbert'in Doğu ülkeleriyle ticaret hacmini artırmak amacıyla Doğu dillerinin

Paris'te öğrenimini teşvik ederek Bibliothèque Royale'in [Kraliyet Kütüphanesi] Doğu dillerinde yazılmış çok sayıda elyazması satın almasına öncülük etmiş olmasıdır. Bu dönemde, XIX. yüzyıla kadar herkes tarafından başvurulmuş bir ansiklopedi olarak güncelliğini koruyan Barthélemy d'Herbelot tarafından Kâtip Çelebi'nin (Hâjji Khalîfa) *Keşfu'z-Zunûn*'unu esas alarak hazırladığı *Bibliothèque orientale* [Doğu Kitaplığı] adlı eseri yayımlanmıştır (Arnaldez, 1985, s. 45-48; Curtis, 2009, s. 44; James, 2009, s. 9).

Aynı zamanda bu yüzyıl, Hıristiyanlığın XVII. yüzyıldaki en hararetli savunucularından biri olan Blaise Pascal'in (1623-1662), *Les Pensées* [Düşünceler] adlı eserinde İslam Peygamberini itibarsızlaştırmaya çalıştığı bir çağdır. Söz konusu eserin "Contre Mahomet" [Muhammed'e Karşı] başlıklı bölümünde, Muhammed'in sahte bir peygamber olduğu (faux prophète) iddiasını yineler ve "insan ve tarih-üstü İsa'nın Muhammed gibi "dünyevi" biriyle mukayese edilemeyeceğini savunur. Ona göre Muhammed dünyada başarılı olmayı seçerken İsa Mesih ölerken ölümsüzlüğü tercih etmiştir (Curtis, 2009, s. 34). Pascal'in temel yaklaşımı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçek olmadığını ve dolayısıyla da hem vahyin hem de büsbütün İslam dininin batıl olduğunu karşılaştırma yoluyla ispat etmeye dayanır. Amaç, karşılaştırma yoluyla Hıristiyanlığın tek hakiki din olduğunu ortaya koymaktır. Pascal'e göre Tanrılaşan İsa'nın aksine Hz. Muhammed, mucize göstermediği için otorite sahibi olmayan sıradan bir insandır: "Hiçbir mucize gerçekleştirmediği ve geleceğine dair hiçbir kehanette bulunmadığı için her insan Muhammed'in yaptığını yapabilir. İsa-Mesih'in yaptığını ise hiç kimse yapamaz" (Pascal, 1754, s. 112).

Pascal'in bu apolojetik tavrı Ortaçağdan beri devam eden İslam karşıtı polemik tarzındadır. 1143 yılında Pierre le Vénérable'in direktifiyle Kettonlu Robert tarafından Kur'an'ın Latinceye tercüme edilmesiyle Avrupa'da okuma bilen herkesin İslam'ın en temel referans kaynağına ulaşma ve bu din hakkında doğrudan bilgi edinme imkânı varken ve üstelik Pascal henüz yirmi dört yaşındayken Kur'an kendi diline çevrilmişken onun da diğer polemistler gibi Norman Daniel'in ifadesiyle "anlamak istediği gibi anlamış" (Daniel, 1993, s. 35) yani İslam'ı kendi kültüründen miras aldığı önyargılar perspektifinden deforme ederek takdim etmiştir.

Kur'an, Fransızcaya ilk kez 1647 yılında tercüme edilerek Paris'te yayımlanmıştır: *L'Alcoran de Mahomet translaté d'arabe en françois par le sieur du Ryer*. İlginç olan husus, resmi makamların izniyle basılan bu kitap, Katolik din adamlarının tepkisiyle karşılaşarak satışı yasaklanmıştır. Ancak

bir tanığın ifadesiyle bu yasağa rağmen du Ryer'in çevirisi gizlice satılmaya devam etmiş ve bu durum onun değerini daha da artırmıştır (Pintard, 2000, s. 86).³ Daha önce yapılan Latince çevirilere değil de Kur'an'ın Arapça metninden tefsirler ve sözlükler yardımıyla doğrudan yapıldığı için özgün bir çalışma olan bu çeviriye Du Ryer'in yazdığı "Okurların Dikkatine" başlıklı önsözünde 17. yüzyıl Fransa'sında İslam hakkında bilinen şeylerin bir özetini sunmaktadır. Du Ryer, Kur'an hakkındaki hükmünü vererek ilk sözlerine başlar: "Bu kitap... sahte Peygamber Muhammed'in bir icadıdır... Bu saçmalıkların dünyanın büyük bir bölümünü etkilediğine şaşıracaksınız ve bu Kitabın içeriğini bilmenin bu Kanunu [İslam'ı] hor görülür hale getireceğini teslim edeceksin" (du Ryer, 1647). Bu ifadelerin uyandırdığı intiba, du Ryer'in Kur'an'ı tercüme etmedeki amacının okurların İslam hakkında bu dinin birincil kaynağı olan kitaptan doğru bilgi edinmelerinin sağlanması yönünde olmadığıdır. İslam'ı bu şekilde itibarsızlaştırma ilk kez görülen bir durum değildi. Bu tür bir girişimin yaklaşık yüzyıl önce de sahnelendiği hatırlandığında insanın zihninde böyle bir izlenim uyanmaktadır. 1542 yılında Theodor Buchman (ya da tercih ettiği adıyla Bibliander) ile Johann Herbst (Oporinus) Kur'an'ın yeni bir çevirisini Basel kentinde gizlice yayımladılar. Durumdan haberdar olan şehir meclisi bu girişime engel olmuştur. Kanuni Sultan Süleyman'ın ordularının Macaristan'ı fethinin arifesinde İslam ve Müslümanların Avrupalıların zihninde uyandırdıkları korku atmosferinde Basel şehir meclisi Hıristiyan ruhları ve zihinleri karıştıracak olan bu türden "masalların ve sapkınlıkların" ortalıkta dolaşma sorumluluğunu üstelenemeyeceğini ileri sürerek Kur'an çevirisinin neşrini yasaklama kararından Martin Luther'in gönderdiği bir mektup vazgeçirmiştir. Bu mektubunda Luther, Hıristiyanların nazarında İslam'ı itibarsızlaştırmak için onlara Kur'an'ın ve diğer İslami metinlerin Latince ve yerel dillerde çevirilerini sunmaktan daha iyi bir yol olamayacağını yazıyordu. Nihayetinde Luther'in gerekçesini makul bulan Basel şehir meclisi Bibliander baskısının tamamlanmasına izin vermiştir. 1543 yılında yayımlanan bu Kur'an çevirisi girişinde Martin Luther ve Philip Melancton'un yazıları yer almaktadır (Kritzeck, 1964, s. vii-viii).⁴

³ Bu Kur'an tercümesinin ilgiyle karşılanmasını gösteren diğer bir husus, ikinci baskısının yapıldığı 1649 yılında İngilizce çevirisinin de çıkması ve birçok diğer Avrupa dillerine tercüme edilmiş olmasıdır: Hollandaca (1658) ve bu versiyondan Almancaya (1688), Rusça (1716). Du Ryer'in çevirisi, 1743 yılında Claude-Étienne Savary'nin yaptığı yeni çeviriye kadar güncelliğini korumuştur (Larzul, 2012, s. 360).

⁴ *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran* (Sarazenlerin [Müslümanların] prensi Muhammed'in hayatı, öğretileri ve Kur'an'ı) başlığını taşıyan bu eser aslında 1143 yılında Pierre le Vénérable'in direktifiyle Kettonlu

Du Ryer'in Kur'an tercümesinin başına okurların dikkatine yönelik yazdığı iki sayfalık bir giriş yazısından sonra üç buçuk sayfalık "Sommaire de la religions des turcs" [Türklerin Dininin Özeti] başlıklı bir bölüm yer almaktadır. Başlığın çarpıcı tarafı, bütün Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an tercümesinin başına "Türklerin" dininden bahsedilmiş olmasıdır. Bu durumla dönemin Avrupa literatüründe sıkça karşılaşılmaktadır. Avrupalıların Endülüs kanalıyla temas kurdukları İslam medeniyetinin temsilcileri olan Araplarla temasların ön planda olduğu zamanlarda "Müslümanlar" terimi karşılığında "Sarazenler" kelimesi kullanılırken Osmanlıların tarih sahnesine girişinden sonra Avrupalıların zihninde Türklük, Müslümanlıkla özdeşleştirilmiştir. 15. yüzyılda bir taraftan İstanbul'un fethi diğer taraftan da İspanya'daki Müslümanların yönetimine

Robert tarafından yapılan tercümenin bazı ilaveler ve dipnotlarla zenginleştirilmiş yeni baskısından oluşmaktadır. 1550 yılında gözden geçirilerek ikinci baskısı yapılan bu eser 16. yüzyılda Avrupalıların İslam hakkındaki temel bilgi kaynağı olmuştur. Kitabın ilk baskısının kapak kısmında yer alan oldukça uzun alt başlıkta Kur'an'dan "Hacerîlerin [Arapların], Türklerin ve Mesih'in düşmanı olan diğer milletlerin hayatını düzenleyen kuralların bir nevi otantik derlemesi" şeklinde bahsedilir. Bu eserin sadece bir çeviriden ibaret olmadığına dikkat çekmek üzere başlığın devamında Arap, Yunan ve Latin birçok bilginin reddiyeleri ve ünlü bilgin Martin Luther'in ikazının da yer aldığına vurgu yapılır (bkz. <http://cdm.csbsju.edu/digital/collection/SJRareBooks/id/3858>). Böylece "bu silahlarla mücehhez Katolik inancın savunucuları ordusu tarafından sapık dogmalar ve Muhammedî hurafe [İslam] bertaraf edilmiş" olur (Lamarque, 2007, s. 25, dip. 21). Henri Lamarque'ın belirttiği gibi Bibliander'in tavsiyesi üzerine Oporinus tarafından kitabın kapak kısmına yerleştirilmesi Kilise otoriteleri ve Hıristiyan topluluğun tepkisini çekmemek için ne tür tedbirler alınmasını göstermektedir. Bu Kur'an tercümesinin baş tarafına "Apologia" (savunma) başlıklı yazısında Bibliander 1143 yılında yapılan çeviriye yeniden yayımlamasının gerekçelerini dile getirir. Bu terimi Kilise Babaları "Hıristiyan dininin savunması" şeklinde kullandıkları hatırlanmalıdır. Bibliander'in apolojetik tutumu gayet net ve açıktır. Ancak Emidio Campi'nin dikkat çektiği gibi onun eleştirel tavrı sadece Müslümanların kutsal kitabı Kur'an'a yönelik değildir. Bibliander aynı zamanda Katolik Kilisesi ve bir Protestan mezhebi olan Anabaptizm mensuplarını da eleştirerek dejenere olmuş Hıristiyan topluluğun yenilenmesi için çağrıda bulunur (Campi, 2010, s. 143). Adı geçen bu önemli eseri dışında Bibliander 1542 yılında Türklere karşı *Ad nominis christiani socios consultatio, qua nam ratione Turcarum dira potentia repelli possit* adlı bir eser yazmıştır. Gregory J. Miller, Bibliander'in İslam'a karşı ilgi duymasının altında iki neden görür. Birincisi, Bibliander, Türklerin hem askeri hem de dini bakımdan gerçek bir tehdit oluşturduğunu ve bundan dolayı İslam hakkında sağlam bir bilgi donanımına sahip olmanın ona karşı en iyi silah olduğunu düşünüyordu. İkinci neden ise tıpkı Pierre le Vénérable gibi onun da misyonerlik kaygısı taşımasına dayanıyordu. Bibliander, tek Tanrı düşüncesinin kalıntısının İslam'da da yer aldığını ve bu dindeki meşru unsurun bir *preparation evangelii*'ye yani İncil'in Müslümanlar tarafından kabul edilir hale gelmesine zemin hazırladığını düşünüyordu. Dolayısıyla Kur'an'ı bilmek Müslümanlara Hıristiyanlığı kabul ettirebilmek için elzemdi (Miller, 2013, s. 242-243).

tamamen son verilmesiyle birlikte bu özdeşlik iyice pekişmiştir.⁵ Dikkat çeken diğer bir husus ise bu bölümde du Ryer'in verdiği bilgilerin doğruluğu ve bir önceki bölümün aksine herhangi olumsuz bir yorumda bulunmamasıdır. Üstelik burada du Ryer sadece tasviri yaklaşımla da yetinmeyerek hem fenomenolojik hem de karşılaştırmalı bir tavır sergiler. Du Ryer'in İslam'la ilgili bilgileri sadece kitabi düzeyde değildir. Mısır'da beş yıl kalarak burada Türkçe, Arapça ve Farsça öğrendikten sonra du Ryer belli bir müddet İstanbul'da yaşamıştır.⁶ İslam coğrafyasında bizzat bulunarak Müslümanları doğrudan gözlemlene imkânı elde eden du Ryer (du Ryer, 1634), aktardığı "Türklerin dini" hakkındaki özet bilgilerin doğruluğunu büyük ölçüde bu tecrübesine borçludur. Du Ryer, Müslümanların yıl boyunca kazandıklarının onda birini yılın ilk günü fakirlere vermek zorunda oldukları yönünde verdiği bilgide olduğu gibi cüzi hatalar yapmış olsa da bazı araştırmacıların savundukları gibi (Gerstenberg, 2012; Hamilton & Richard, 2004; Larzul, 2009) sünnet olmanın İslami bir "sakrament" olduğu ya da namazdan önce aldıkları abdestin günahlarını arındırdığına inanmalarını yanlış göstermeleri doğru değildi. Aslında bu bilgiler etnolojik açıdan

⁵ Michel Baudier'nin 1625 yılında yayımlanan *Histoire générale de la religion des Turcs* [Umumi Türk Din Tarihi] adlı eserinin kapak kısmında yer alan alt başlıktan ve başlığın etrafında yer alan gravürlerden hem daha çarpıcı olarak kitabın yedinci sayfasında bulunan resimden bu özdeşliğin oldukça somut bir örneği görülmektedir. Sayfanın yarısını kaplayan gravürde ince ve uzun suratlı başında Osmanlı sarığı taşıyan, ince ve uzun burunlu, ince kaşlı, burma bıyıklı, düzgün uzun sakalı ortadan ikiye ayrılmış klasik bir Türk tipi resmedilmektedir. Resmedilen karakter, üzerinde kaliteli kumaştan yapılmış bir iç gömlek ve üstünde de bir kaftan taşımaktadır. Resme ilk bakıldığında hiç tereddütsüz bunun bir Osmanlı padişahı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Ancak resmin üzerindeki yazı bu izlenimi birden altüst etmektedir: "Mahomet prophete des turcs" [Türklerin peygamberi Muhammed]. Resmin altında ise yazarın bakış açısını ve önyargılarını açık ve net bir biçimde yansıtan bölüm başlığı yer almaktadır: "Türklerin, Berberilerin (Mores), Arapların, Farısların, Tatarların ve birkaç yerli halkların sahte peygamberi olan iğrenç sahtekâr Muhammed'in doğumu, hayatı ve ölümü" (Baudier, 1625, s. 7).

⁶ Bir zamanlar (1591-1605) Fransa'nın Türkiye büyükelçisi görevinde bulunmuş olan François Savary de Brèves'in (1560-162) himayesinde André du Ryer, tahminen 1616 yılında İskenderiye'deki Fransız konsolosluğu görevine tayin edildi. 1632 yılında Sultan 4. Murat tarafından içeriği bilinmeyen bir görevi yerine getirmek üzere elçi atanarak İstanbul'dan Paris'e gönderildi. İslam topraklarında geçirdiği süre zarfında elliye yakın elyazmasını ülkesine götürdü. Bunlar arasında sözlükler, tefsir kitapları ve Fars edebiyatına ait eserler bulunuyordu. Du Ryer aynı zamanda Avrupa'da neşredilen ilk Türkçe gramer kitaplarından birinin de müellifidir. 1630 yılında *Rudimenta grammatices linguae turcicae* başlığı ile yayımlanan bu eserde çok sayıda hata bulunmasına ve 1618 yılında Megister tarafından yayımlanan *Institutionum linguae turcicae*'den daha iyi olmamasına rağmen 1633'de ikinci baskısı yapılmıştır. Du Ryer, 1634 yılında İranlı şair Sadi'nin *Gülistan* adlı şiir kitabından seçtiği bölümleri Fransızcaya tercüme etmiştir: *Gulistan ou l'Empire des roses* (Beauvois, 1856; Derost, 1935).

doğrudur ve hatta bugün bile halk arasında bu şekilde inanılmaya devam etmektedir.

Du Ryer'in Kur'an tercümesinin hangi gayeyle yapıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülse de bir bütün olarak değerlendirildiğinde apolojetik bir amaç taşımadığı anlaşılmaktadır. Kettonlu Robert ya da Bibliander gibi araştırmacıların yaptıkları Kur'an tercümelemleri, İslam'a karşı bir silah olarak kullanılacak geniş bir metin yelpazesi arasında bir metin ya da Müslümanları Hıristiyanlaştırmak için misyonerlerin gayesine hizmet edecek bir araç olarak görülürken du Ryer, farklı bir perspektif ortaya koymuştur. Bu perspektifi belirleyen önemli etkenlerden biri, du Ryer'in hedef okur kitlesi olmuştur. Önceki çeviriler, Hıristiyan din adamlarına ve genel olarak İslam'a apolojetik perspektiften yaklaşmak isteyen Hıristiyanlara yönelikken du Ryer'in çalışması Doğu'daki tüccarlara ve daha genel olarak Doğu'ya merak salan okumuş insanlara ve seyyahlara yöneliktir. Avrupa'da hâkim olan genel apolojetik tavırdan uzaklaşmak istese de du Ryer, İslam'ın Kilise ve iktidar tarafından bir sapkınlık olarak kabul edildiği bir çağda bu dinin kutsal kitabını sempatik ya da en azından objektif/bilimsel bir gayeyle tercüme etmesi ya da böyle bir şey yaptığını söylemesi oldukça zordu (Larzul, 2009, s. 149-150). Üstelik Türklerin Avrupa'nın bizzat varlığını tehdit eder hâle geldikleri bir zamanda "düşmanların" dinlerine hoşgörüle yaklaşmak akıl kârı değildi. Bu tarihsel şartlar altında du Ryer'in eserini Hıristiyanlığın savunması doğrultusunda kaleme aldığı izlenimini uyandırmak için gerekli ifadeleri kullanmış olması anlaşılabilir bir durumdur. Birçok yeni araştırma du Ryer'in İslam'a yönelik eleştirilerinin sıkı bir şekilde uygulanan sansürü aşmaya diğer bir ifadeyle İslam'a ve özellikle de Türklere olan sempatisini kamufle etmeye yönelik bir strateji olduğunu ortaya koymuştur (Carnoy, 1998; Hamilton & Richard, 2004; Gerstenberg, 2012; Elmarsafy, 2014).⁷

Hollandalı bilgin Adrien Reland'ın 1705 yılında yayımlanan *De religione Mohammedica* adlı eseri Fransızcaya *La religion des Mahométans* [Muhammedîlerin Dini] başlığıyla tercüme edilerek 1721 yılında yayımlanmıştır. Eserin önsözünde yazar, bütün dinlerin muhalifleri

⁷ 17. yüzyılın yarısında Fransa'da yayımlanan ya da satılan eserler üzerinde kontrol hakkı üstlenen üç önemli kurum vardı: Parlamento, çoğu zaman Sorbonne Teoloji Fakültesi üzerinden yetkisini kullanan Kilise ve Krallık. Bununla birlikte Kilise, Parlamento veya Krallığın seküler kolunun desteği olmadan sansürlerini uygulayamadı (Lambe, 1985). İlginç olan, 1678-1701 yılları arası, kral I. François ile başlayıp Fransız Devrimi ile sonlanan *Ancien Régime* devrinin şahit olduğu en katı sansür dönemi aynı zamanda Simon'un en önemli eserlerini kaleme aldığı döneme tekabül eder.

tarafından hor görüldüğüne, eşitsiz davranıldığına ve yanlış anlaşıldığına dikkat çekerek sözlerine başlar. Reland'a göre Hıristiyanlığın kurtuluş mesajı yüzyıllardır ortadayken ve hatta Asya, Afrika ve Avrupa kıtaları gibi bu dinin yayıldığı coğrafyalarda hızla yayılan bir dinin Hıristiyanların iddia ettikleri gibi herhangi bir hakikat taşımaması aklın kabul edebileceği bir şey değildir (Reland, 1721, s. cxxv). Eserin başında Amsterdam'da avukat olan kardeşi Pierre'e yazdığı mektupta Reland, şimdiye kadar kendilerine öğretildiği gibi İslam, bir sahtekârın icat ettiği bir din ise onca milletin saçma kabul edilen böyle bir dine nasıl kucak açtığını sorar. Müslümanlar akılsız ve ahmak mıdır? Bu dinin ortaya koyduğu medeniyet tam bunun aksini söylemektedir. Reland kitabı yazmadaki amacını şöyle dile getirir: “[...] samimiyetle itiraf etmeliyim ki İslam'ın (Mahométisme) rasyonel bir incelenmesinden sonra şimdiye kadar ona yapıştırılan suretten farklı bir yüz gördüm ve ona uygun düşen renklerle onu dünyaya tanıtmaya iştiağı doğdu içimde (Reland, 1721, s. vii).

Katolik-Protestan mücadelesi bağlamında yazılan bu kitabın fikrîsel arka planında Katoliklerin tıpkı İslam'ı anlayamadıkları ve ona önyargılarla yaklaşarak hakikatini kavrayamadıkları gibi Protestanlığa da aynı şekilde muamele ettikleri düşüncesi yer alır. Bu düşünce çerçevesinde İslam'ı kendi orijinal kaynaklarından hareketle objektif bir şekilde inceleme isteği ortaya konulmuştur.

Kendinden öncekilerden farklı davranarak hâkim anlayışın aksine bir tavır sergileyen ve doğal olarak üzerine büyük tepkiler çeken diğer bir yazar, aristokrat kökenli Henri de Boulainvilliers'dir. Yazar, 1730 yılında yayımlanan *La vie de Mahomed* adlı eserinde bir tarihçi olarak İslam hakkında Avrupalıların büyük bir cehalet içerisinde olduklarına dikkat çeker: “Muhammed'in tarihini o kadar az biliyorduk ki onun Türklerden başka takipçileri olduğundan haberimiz bile yoktu” (de Boulainvilliers , 1730, s. 245). Kitabında Hıristiyan okurların kendisi hakkında açıklamalar yapma mecburiyetinde hisseden de Boulainvilliers, öncelikle Hıristiyan olduğunu belirttikten sonra o güne dek Müslümanlara karşı dile getirilen eleştirilerin üzerine dayandığı iki düşünceye karşı olduğunu belirtir: 1) Müslümanların inandıkları ya da yaptıkları hiçbir mantıklı özellik olmadığı ve bunları kabul etmek için akılsız olmak gerektiği; 2) Muhammed o kadar büyük, o kadar barbar bir sahtekârdı ki hiç kimse onun aldatmasının farkına varmadı ya da varamadı (de Boulainvilliers , 1730, s. 247). De Boulainvilliers'nin bir tarihçi hassasiyetiyle doğru bilgi aktarma hassasiyetini ve objektiflik kaygısını –kendinden önce du Ryer'in de yaptığı gibi- Fransa'da Hz. Peygamber'in adının yaygın yazılış şekli olan “Mahomet”

yerine “Mahomed” ya da “Mohammed” telaffuzlarının daha doğru olduğuna işaret ederek bu yanlış düzeltilmesinden de anlamak mümkündür (de Boulainvilliers, 1730, s. 163).

De Boulainvilliers, İslam peygamberi konusuna oldukça yeni bir bakış açısı getirir. Ona Muhammed, Tanrı'nın yeryüzündeki muradını gerçekleştirmek için hizmetinde kullandığı vasıtalardan biridir. Birbirleriyle kavga eden ve husumetle yaklaşan Doğu Hıristiyanlarını helak etmek için, dinin hakiki özünü tahrif etmiş olan Romalıları ve Yunanlıları devirmek, hırslarından dolayı insanlara eziyet etmelerinden dolayı Persleri cezalandırmak ve son olarak da İslam peygamberi Tanrı tarafından “Tanrı'nın birliğini Hindistan'dan İspanya'ya kadar götürmesi ve kendinden başkasına yapılan her tür ibadeti ortadan kaldırması için seçilmiştir” (de Boulainvilliers, 1730, s. 165).

Paul T. Levin'in ifadesiyle de Boulainvilliers'nin *La Vie de Mahomed*'i İslam Peygamberi hakkında o güne dek bir Hıristiyan tarafından yazılmış en sempatik kitaplardan biriydi. Bundan dolayı da de Boulainvilliers'nin ölüm döşeginde İslam'ı seçtiği söylentileri yayılmıştır (Levin, 2011, s. 139). Bir eleştirmenine yönelik kaleme aldığı 1760 tarihli risalesinde Voltaire, de Boulainvilliers'nin “Fransız Muhammedî [Müslüman]” (Mahométan François), “Hıristiyanlık firarisi” (déserteur du Christianisme) şeklinde nitelendirilmesinin doğru olmadığını ifade eder ve efsaneye göre Romulus'un ardından tahta çıkan ikinci Roma Kralı Numa Pompilius ve Yunan mitolojisindeki kahramanlardan biri olan Thésée'ye atıfta bulunarak şu soruyu sorar: “Herkes bu kişiler hakkında iyi şeyler söylüyor; Muhammed hakkında herhangi bir bakımdan birazcık da olsa bu şekilde söz edilmesine neden razı değilsiniz? Thésée'yi methedenleri Pagan diye mi adlandırıyorsunuz? Hayır. O hâlde Comte de Boulainvilliers'yi neden Müslüman [Mahométan] diye adlandırıyorsunuz?” (Voltaire, 1760, s. 35). Bu savunmanın devamında Voltaire'in İslam diniyle ilgili verdiği bilgilerin ayrıntısı ve doğruluğu dikkat çeker. Voltaire'e göre kutsal “Koran veya Alcoran”ın tek doğru tercümesi George Sale'in yaptığı çeviridir (Voltaire, 1760, s. 8).⁸ Voltaire'in analizlerinden onun Kur'an'ı ciddi şekilde incelediği

⁸ George Sale (1697-1736), en eski Anglikan misyoner teşkilatı olan *Society for Promoting Christian Knowledge* (Hıristiyanî Bilgiyi Yayma Cemiyeti) mensubudur. Ancak din adamı olarak değil, hukukçu olarak eğitim gören ve yirmi beş yıl Arabistan'da ikamet ettiği rivayet edilen Sale'in Kur'an tercümesi, *The Koran, Commonly called the Alcoran of Mohammed* başlığıyla 1734 yılında Londra'da yayımlanmıştır. Voltaire, ilk baskısı 1764 yılında yapılan *Dictionnaire philosophique*'in sonraki baskıların eklediği “Alcoran” (Kur'an) maddesini Sale'in çevirisine dayanarak kaleme almıştır (Voltaire, 1789, s. 145 vd.). Çeviriye yazdığı önsözde Sale, kendinden önceki oryantalistlerin Hz. Muhammed ile

anlaşılır. Eleştirmenin Müslümanların içki içtiğine dair iddiası karşısında Voltaire, Kur'an'ın ikinci suresinden itibaren içki içmenin ve kumar oynamanın kesinlikle yasaklandığını hatırlattıktan sonra şöyle bir tavsiyede bulunur: “Konuşmadan önce Kur'an'ı daha iyi tanıyın” (Voltaire, 1760, s. 20). Bu risalede Voltaire'in İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerinde zamanla önemli değişimlerin meydana geldiğinin ipuçları da görülmektedir. Voltaire daha önce Hz. Peygamber'in “karanlık” bir hayat sürdürdüğüne inandığını ancak bu hususta yanılmış olduğunu açıkça itiraf eder (Voltaire, 1760, s. 11-12). Voltaire'in fikirlerindeki değişim, 1740 yılının sonuna doğru tamamladığı ve 1741'de Lille'deki bir tiyatrodaki sahnelenen *Mahomet*⁹ (Muhammed) adlı tiyatro oyunu (Maynard, 1867, s. 380-381) göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılabilir. Voltaire'in bu eserde Avrupa'da yaygın olan sözde “sahte peygamber” imajını kullanarak İslam karşıtı bir söylemde bulunmasının sadece görünürde olduğu ve onun asıl amacının Katolik Kilisesinin fanatikliğini eleştirmek olduğu ifade edilmektedir (Hentsch, 1996, s. 144; Tolan, 2010, s. 241; van der Cruyssen, 2005, s. 124). Aydınlanma çağındaki birçok düşünür ve yazarın İslam ve Osmanlı İmparatorluğu hakkında yazdıklarının sadece bir betimlemeden ibaret olmadığı düşünüldüğünde Voltaire'in gerçek düşüncelerini tespit etmenin zorluğu daha iyi anlaşılabilir. O hâlde neden Voltaire gibi lafını esirgemeyen keskin zekâlı ve sivri dilli bir düşünür zihnindekileri açıkça ifade etmekten çekinmiştir? Rebecca Joubin'e göre felsefeciler, dini doktrinle uyumlu olmadığı düşünülen herhangi bir entelektüel çalışmanın, genellikle sansür ve baskıyla sonuçlanan şüphe ve hor görüldüğü bir dönemde şok edici fikirlerini ortaya koymak için mücadele etmişlerdir. Bu ideolojik şüphe iklimi nedeniyle, düşünürler Hıristiyan doktrinlerini eleştirirken doğrudan düşüncelerini dillendirmek yerine çapraz referans verme, ima, kinaye, hiciv vs. gibi edebi teknikleri kullanmak zorunda kalmışlardır (Joubin, 2000, s. 197). Doğru motifinin kullanımı da bu ağır sansür baskısından kurtulmanın bir yolu olarak ortaya çıkmıştır. Bu görüşe göre Voltaire'in Muhammed figürünü bir hoşgörüsüzlük ve samimiyetsizlik timsali, düşmanın sembolü hâline getirerek örtük biçimde Kilise'yi hedef alması sonradan anlaşılabilir da eserin sahnelendiği andaki seyircilerin veya

ilgili görüşlerini “kültürel despotizm”e hizmet ettiği gerekçesiyle eleştirmiş ve Hz. Peygamber'in Arapları cehaletten kurtaran büyük bir lider olduğunu ifade eder (Grafton, 2018, s. 405). İlginç olan husus, de Boulainvilliers gibi Sale'in bazılarınca gizlice Müslüman olduğu şeklinde suçlanmasıdır (Bennett, 2008, s. 134).

⁹ Bu tiyatro oyunu 1741 yılında yapılan baskısındaki başlığı *Mahomet, Tragédie* [Muhammed, Trajedi] iken sonraki baskılarda *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète* [Fanatizm, Yahut Muhammed Peygamber] şeklinde genişletilmiştir.

okurların zihninde bu sembolik anlamın öncelikle canlandığını söylemek zordur.¹⁰ Nihayetinde Voltaire'in İslam karşıtı retoriğinin araçsal düzeyde olduğu kabul edilse bile o, kendi amacı doğrultusunda tarihsel bir şahsiyeti tarihsel gerçekliğinden koparıp bir araç hâline getirerek olumsuz bir imajın oluşmasına ya da en azından pekişmesine katkıda bulunmuştur.

Voltaire'in bu tarafgir tutumunda zamanla gerçekleşen değişimin, düşüncelerini besleyen yazarlara ve eserlere verdiği değerdeki değişimle paralellik arz etmesi dikkat çeken diğer bir husustur. Voltaire, *Mahomet* trajedisiyle ilgili Prusya kralı II. Frederick'e yazdığı mektupta Henri de Boulainvilliers ve George Sale'in eserlerini sempatik bir İslam peygamberi portresi çizdikleri gerekçesiyle reddeder (Voltaire, 1825, s. 17). Yukarıda ifade edildiği üzere aradan yaklaşık yirmi yıl sonra kaleme aldığı eserinde Voltaire tam tersi bir duruş sergiler. Zamanla düşman, İslam olmaktan çıkar ve doğrudan Hıristiyanlık hâline gelir. 11 Ekim 1765 tarihinde Marquis d'Argence de Dirac'a yazdığı mektupta Hıristiyanlığı "şimdiye kadar insanlığı sersemleten ve yeryüzünü üzüntüye boğan en rezil hurafe" (Voltaire, *Oeuvres complètes avec des notes*, 1846, s. 421) şeklinde nitelendirirken Prusya kralı II. Frederick'e yazdığı 5 Ocak 1767 tarihli mektupta ise Hıristiyanlığı dinler arasında "hiç kuşkusuz dünyaya musallat olan en saçma, en absürt" (Voltaire, 1785, s. 357) olanı olarak dile getirir.

Voltaire'in İslam ve Hz. Peygamberle ilgili görüşlerindeki değişikliğin bilgi kaynağı olarak esas aldığı yazarlara gösterdiği itibardaki değişikliklerle paralellik arz etmektedir. Yukarıdaki örneklerde açıkça görüldüğü gibi Voltaire, Henri de Boulainvilliers ya da George Sale'in eserlerini değerli bulmazken daha sonra Sale'in Kur'an tercümesini esas almış ve de Boulainvilliers'yi eleştirenlere karşı savunur hâle gelmiştir. Mahomet oyununu yazarken Voltaire'in temel referanslarından biri, Protestan bir

¹⁰ 9 Ağustos 1742 tarihinde Voltaire'in yazdığı bu oyun (*Mahomet*) ilk kez Paris'teki bir tiyatrodan canlandırılmış ve üçüncü temsilden sonra da yasaklanmıştır. 17 Ağustos 1745 tarihinde Voltaire, oyunun bir nüshasını kendisine ithaf ettiği papa XIV. Benoit'ya göndermiştir (Lepan, 1825, s. 2-3). Aslı İtalyanca yazılmış olan mektup şöyle başlar: "Faziletin en aciz fakat en büyük hayranlarından birinin hakiki dinin reisinin sahte ve barbar bir dinin kurucusuna karşı bir yazı adama serbestiyetini Hazretiniz bana mazur görsün. Sahte bir peygamberin acımasızlığının ve yanlışlarının hicvini en uygun şekilde, barış ve hakikat Tanrı'sının naibi ve mukallidinden başka kime tevcih edebilirdim?" (Voltaire, 1825, s. 9). Papa, 19 Eylül 1745 tarihli mektupta yazdığı cevabında "bu takdir-i şayan trajediyi" büyük bir zevkle okuduğunu bildirmektedir (Benoit XIV, 1825, s. 10). Dolayısıyla Hıristiyanlık karşıtı bir eser olsaydı Papa bu oyunu onaylar mıydı? Ya da Papa bu eserdeki Katolikliğe yönelik kamufler edilmiş eleştirileri göremeyecek kadar basiretsiz miydi? Ya da Voltaire, subliminal mesajlarını fark ettirmeden formüle edecek kadar kurnaz ve zeki miydi?

pastörün çocuğu olarak dünyaya geldikten sonra Katolikliğe dönen ve kısa bir süre sonra da tekrar Kalvinizmi seçen Aydınlanma çağının önde gelen isimlerinden biri olan Pierre Bayle'in (1647-1706) 1697 yılında yayımlanan *Dictionnaire historique et critique* [Tarihsel ve Eleştirel Sözlük] adlı eseri olmuştur (Levin, 2011, s. 140). Kendinden önce yazılan sözlüklerdeki yanlışları düzeltmek amacıyla kaleme aldığı bu sözlükte yazılan her bir maddeyle ilgili sayfa kenarlarında verilen dipnotlar ve metin altında yapılan uzunca açıklamalar Bayle'in doğru bilgi verme ve objektiflik gibi bilimsel kaygılarını yansıtırsa da özellikle "Mahomet" maddesinde durumun tam böyle olmadığı görülür. Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair farklı görüşleri bildirdikten sonra Bayle kendi kanaatini dile getirir: "... yaygın şekilde yapıldığı gibi Muhammed'in bir sahtekâr olduğuna daha çok inanıyorum" (Bayle, 1697, s. 473). Bayle'a göre Peygamber, dini kendi kişisel çıkarları için kullanarak insanlara gerçek dışı şeyler anlatmış ve böylece onları kandırmıştır.

Bayle'in bir taraftan İslam ve Hz. Peygamber ile ilgili bilgileri septik ve rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutarak yanlış bilgileri düzeltme iddiasında bulunurken diğer taraftan makale boyunca sözde "sahte peygamber", "sahtekâr" ifadelerinden bir türlü vazgeçmeyerek yüzyıllar boyunca Avrupa'da devam eden peygamber karşıtı retoriği benimsediği görülür. *Sözlük*'ünün sonraki baskısında "Mahomet" maddesinin sonuna yaptığı ilavede bu kanaatini destekleyen şu tavsiyede bulunur: "Bu sahte peygamberin eylemlerinin ve maceralarının kronolojik devamını isteyen kişinin Prideaux'nun eserini okuması yeterlidir. Bu kitap, Bayle'in sözlüğünün ilk baskısından sonra İngilizceden Fransızcaya tercüme edildi. Onda birçok şey yanında Muhammed'in bir sahtekâr olduğu ve sahtekârlığını tamahkârlığının hizmetine sunduğunu görür" (Bayle, 1820, s. 56). Bayle'in tavsiyede bulunduğu bu kitap, İngiliz din adamı ve oryantalist Humphrey Prideaux'nun (1648-1724) İngilizcesi 1697 yılında yayımlandıktan hemen bir yıl sonra Fransızcası satışa sunulmuştur. Kitabın başlığı bile yazarın amacı ve niyeti hakkında yeterince bilgi vermektedir: *The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet* [Muhammed'in Hayatında Bütünüyle Görünen Sahtekârlığın Gerçek Mahiyeti]. Kitabın Amsterdam'da 1698 yılında basılan Fransızca çevirisinin ilk baskısının başlığı şöyledir: *La vie de Mahomet, où l'on découvre amplement la verité de l'imposture* [İçerisinde Sahtekârlığın Gerçekliği Rahatlıkla Keşfedildiği Muhammed'in Hayatı]. Bir yıl sonra Paris'te yapılan baskıda başlıkta hafif bir değişiklik yapılmıştır: *La vie de l'imposteur Mahomet. Recueillie des auteurs arabes, persans, hébreux, caldaiques, grecs & latins* [Sahtekâr Muhammed'in Hayatı. Arap, Fars, İbrani,

Keldani, Yunan ve Latin Yazarlardan Derlenmiştir]. Bu baskının sonunda bahsedilen yazarların yaşadıkları dönem ve eserleri hakkında bilgiler içeren bir bölüm ilave edilmiştir (s. 265-320).

Bu iki Fransızca baskıda da eserin İngilizce aslında yer alan şu ikinci bölüme yer verilmemiştir: *A Discourse annex'd, for the Vindicating of Christianity from this Charge; Offered to the Consideration of the Deists of the present Age* [Hıristiyanlığın bu Suçlamadan Temize Çıkarılması İçin Çağın Deistlerinin Takdirine Sunulan İlave Bir Nutuk]. Bu bölümle Prideaux, Hıristiyanlığın bir sahtekârlık olduğunu savunan Deistlere “gerçek” bir sahtekârlığın nasıl olduğunu göstererek onların görüşlerini çürütmeyi amaçlamıştır (Prideaux, 1698, s. ii). Prideaux'nun Hz. Peygamber'i bir sahtekâr şeklinde betimlemesi, bir taraftan İslam'ın hakikat iddiasını yıkmaya yönelikken diğer taraftan bütün vahye dayalı dinleri birer sahtekârlık olarak gören Deistlere Hıristiyanlığın İslam'dan farklı olduğunu ispatlayarak onların Hıristiyanlık karşıtı görüşlerine karşı bir silah biçiminde kullanılmıştır.

Madem bir sahtekârlık üzerine inşa edilmiş ve hiçbir hakikate sahip değilse bir dini düşünce bu kadar geniş bir coğrafyada yayılarak milyonlarca insanı peşinden nasıl sürükleyebilmiştir? Madem hiçbir gerçekliği yoksa bu kadar çok sayıda insan neden böyle bir dini kabul etmiştir? Prideaux gibi Bayle'in bu sorulara aynı cevabı sundukları görülür: Muhammed dinini silah zoruyla kabul ettirmiştir (Bayle, 1697, s. 470, 475; Bayle, 1820, s. 54, 55). Bayle, Müslümanların “diğer dinleri çökertmek için şiddet kullanmak zorunda olmalarını” (Bayle, 1697, s. 483) bir iman ilkesi oluşuna bağladıktan sonra eleştiri oklarını Hıristiyanlığa yöneltmekte ve Hıristiyanların vaaz ve eğitim yoluyla “barışçıl” bir biçimde dinleri yaymakla emrolunmalarına rağmen “eskiden beri kendi dinlerinden olmayanları demir ve ateşle yok ettikleri”ni (Bayle, 1697, s. 483) de hatırlatır. Bu hatırlatma ve olgusal gerçeklikler rasyonel ve eleştirel yaklaşımı ön planda tutan Bayle'i bir çıkmaza sürükler.

“Mahomet” maddesinden Bayle'in kafa karışıklığı -ya da kafa karışıklığı yaratmak istediği- bariz bir şekilde görülür. Zira bu madde okunurken Bayle bir taraftan yukarıda zikredilen eleştirileri sıralarken diğer taraftan İslam'ın yayıldığı coğrafyalarda bu din müntesiplerinin bir hoşgörü iklimi oluşturarak farklı din ve mezhebe mensup toplulukları asırlar boyunca barış ve huzur içerisinde yaşattığını itiraf etmek zorunda kalır. Ortodoks (Grek) kiliselerin, patrikleriyle, metropolitleriyle, sinodlarıyla, kilise ve rahipleriyle, kısaca bütün kurumlarıyla Müslümanların hâkim oldukları

bütün çağlarda ve topraklarda varlıklarını sürdürdüklerini teslim ettikten sonra şu tarihsel gerçeği itiraf etmek zorunda kalır: “Sarazenlerin [Arapların] ve Türklerin yerine Batılı Hıristiyanlar Asya’ya hâkim olmuş olsaydı Grek kiliselerinden eser kalmayacağından ve bu Kâfirlerin (Infidèles) Hıristiyanlığa müsamaha gösterdikleri gibi Müslümanlığa müsamaha göstermeyeceklerinden emin olabiliriz” (Bayle, 1697, s. 483). Paragrafın devamında Bayle’in sanki söylemek istediklerini tepki çekmeden ifade etmeye uygun bir ortam hazırladığı izlenimi uyanır. En nihayetinde Bayle asıl maksadına gelir ve Katoliklerin Protestanlara karşı işledikleri cinayetleri hatırlatarak gerçek şiddetin, kan dökücülüğün ve zulmün Papa taraftarları tarafından gerçekleştirildiğinin altını çizer: “Papa taraftarlığı (Papisme) Yamyamların gaddarlığını aşmıştır” (Bayle, 1697, s. 484).

Sözlük’ün ilaveli baskısında “Mahomet” maddesinin metin kısmı Richard Simon’a bir atıfla sona erer: “İslam’ın (mahométisme) iğrençliğini hafifletmeye yönelik yayımladığı bazı şeylerden dolayı M. Simon kınanmıştır. *Histoire critique de la Créance et des Coutumes des Nations du Levant* adlı eserinin son bölümüne bakın. Fakat esasında o, haklıysa methedilmesi gerekir zira gerçekte olduğundan daha karanlık ve daha menfur biçimde betimleyerek kötülük nefretini kışkırtmamak gerekir” (Bayle, 1820, s. 57).¹¹

B. Simon’un İslam Tasviri

17. yüzyıl Avrupa’sındaki dini alandaki entelektüel faaliyetin bağlamını Katoliklerle Protestanlar arasındaki savaşlar oluşturur. 16. yüzyıla kadar bir bütün olan Batı Hıristiyanlığı kendini öteki olarak tanımladığı ve düşman olarak gördüğü İslam karşısında hak din olarak tanımlarken Protestan grupların ortaya çıkmasıyla birlikte durum oldukça karmaşık hâle gelmiştir. Bundan böyle heretikler ve kâfirler, Arapların ya da Türklerin mensup oldukları dinin müntesiplerinden ibaret değildi. Aynı toprakları, aynı dili ve bir zamanlar da aynı dini paylaşan insanlar birdenbire birbirlerine düşman olmuşlar ve birbirlerinin kanlarını acımasızca döker hâle gelmişlerdi. 1204 yılında gerçekleşen hadisenin bir gün Avrupalı Hıristiyanların kendi başlarına da geleceğini kimse tahmin edemezdi. Kudüs’ü Müslümanların elinden almak üzere Papa III. İnnocent’in çağrısıyla harekete geçen 4. Haçlı seferi için yola çıkan Katolik Latinler ve Venedikliler, Kudüs yerine İstanbul’a yönelerek Avrupa’nın o zamanki en büyük şehrini

¹¹ “Mahomet” maddesini İslam’ı kötülükle özdeşleştirerek bitiren Bayle’in İslam’la ilgili oluşturduğu muğlak imaj etkisini hâlâ sürdürmektedir. Örneğin Müslümanların müsamahakâr tutumlarını olumlu şekilde takdim etmesinden hareketle John Marshall, Bayle’in Müslümanların inançlarına ilişkin olumlu bir resim sunduğunu savunmaktadır (Marshall, 2006, s. 613).

ele geçirdiler. 12 Nisan 1204'te İstanbul'a ya da o zamanki adıyla Konstantinopolis'e giren Latinler/Katolikler, şehri tam üç gün boyunca yağmaladılar. İlk üç günde sayısız kadına tecavüz edilirken, erkekler öldürülmüş yahut köle edilmiş, çok sayıda insan, pazarlarda satılmıştı.

Haçlılar, Ortodoks Greklere duydukları nefretle, onların kutsal varlıklarına da şiddetle saldırmışlardır. Hıristiyan âleminin en görkemli kilisesi olan Aya Sofya talan edilmiş, gümüş ikonostazlar, ikonlar ve kutsal kitaplar parçalanmıştır. Ortodoks âleminin en kutsal mabedine yapılan bu saygısızlıklarla da yetinmeyen fanatik Haçlı askerleri Patriğin tahtına oturup şarkılar söyleyen hafif meşrep kadının söylediği şarkıları dinleyerek kilisenin kutsal kâselerinden şaraplarını keyifle yudumlamışlardır.

Avrupa Hıristiyanları Katolikler ile Ortodokslar arasında yüzyıllar boyunca oluşan yabancılaşma İstanbul'un Latinler tarafından ele geçirilişine eşlik eden bu korkunç katliamlarla sonuçlanmıştır. Bu elim tecrübeden sonra Grekler, kenti Latin Hristiyanlar değil de Türkler ele geçirselerdi bu kadar zalim olmazlardı şeklinde düşünmüşlerdir (Vryonis, 1967, s. 152). Nitekim iki buçuk yüzyıl sonra Fatih Sultan Mehmet tarafından gerçekleştirilen fetih, Rumların/Ortodoksların bu kanaatinin haklı olduğunu göstermiştir.

Batı Avrupalıların birbirlerine uyguladıkları müsamahasızlık ve şiddetten oluşan ortamın neden olduğu bu gergin atmosferde din hakkında yazılan şeylerin mahiyetini belirleyen diğer unsurlar arasında Amerikalı yerlilerin dinleriyle ilgili verilerin artışı, klasik dillerin öğretiminin kurumsallaşmasıyla uzman kadrolar sayesinde yeni açılımların gerçekleşmesi ve İslam hakkında yüzyıllardır oluşmuş olan imajın dinin kaynağına ilişkin orijinal kaynakların çevirisi ve İslam coğrafyasında doğrudan gözlem yapan seyyah ve araştırmacıların aktardıkları bilgilerin git gide artmasıyla bu dinin yeniden bir değerlendirilmeye tabi tutulması ihtiyacının hissedilmesi sayılabilir.

Makalenin giriş bölümünde Richard Simon'un Kitab-ı Mukaddes ile ilgili çalışmalarının başlıklarına bakıldığında bunların bir kavram etrafında birleştikleri görülür: eleştiri (critique). Bu tavır aslında Simon'un bir Katolik din adamı olmasına rağmen alışlagelmişin dışındaki bir perspektiften olaylara bakışı ve sorgulayıcı zihin yapısı hakkında önemli ipucu verir. Bu ezber bozan yaklaşımı Simon'un daha önce de belirttiği üzere sürekli baskılara ve eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Başta Kitab-ı Mukaddes eleştirisi hakkında yazdıkları olmak üzere İslam'ı ele alış tarzı da Simon'u eleştirilerin hedefi hâline getirmiştir. Ancak Simon ile ilgili en dikkat çekici hususlardan biri Voltaire ya da Bayle gibi "kamufraj" stratejisine

başvurmadan düşüncelerini doğrudan ifade etmiş olması ve doğru bilgiyi çekinmeden aktarma çabasıdır.

Simon'a göre eleştirideki amaç birilerinin görüşlerini çökertmek, itibarsızlaştırmak ya da daha kötüsü bir fikre ya da birilerine hakaret etmek değil, hakikati/gerçeği bulmaktır. Bunun için de eleştiri işiyle uğrayan kişi önyargılarından sıyrılmış, tarafsız, bilgili, araştırdığı konuya karşı sempatik olmalıdır. Yeni Ahit metninin eleştirisiyle ilgili kitabının önsözünde Simon yaklaşımını şöyle dile getirir: “Kitabımın bütününde hiçbir üstada bağlı kalmaksızın sadece hakikatin tarafını tutmayı amaç edindim” (Simon, 1689).

Simon'un bu yaklaşımı İslam'ı ele alırken de görülür. Simon her ne kadar İslam hakkında doğrudan bir eser yazmamışsa da yukarıda belirtildiği üzere Cizvit rahip Jerôme Dandini'nin tercümesini yaptığı eserindeki eksiklikleri ve yanlışları düzeltmek üzere eklediği bölümde, Edward Brerewood'un eserine yaptığı ilavelerin dördüncü bölümünde ve *Histoire critique de la Créance et des Coutumes des Nations du Levant* adlı eserinin on beşinci bölümünde İslam dininden bahsetmektedir.

Cizvit rahip Jerôme Dandini ya İtalyanca orijinaliyle Girolamo Dandini (1554–1634), Papa VIII. Clement tarafından 1596 yılında Lübnan Dağı'ndaki Marunilere elçi olarak gönderilmiştir. Papanın hayır duasını iletmek ve bilgi toplamak üzere Lübnan'a giden Dandini, Ortadoğu'da Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı en önemli topluluk olan Maruniler arasında üç ay kalarak onların talep ve şikâyetlerini dinlemiştir. Maruni liderleri bir araya getiren büyük bir toplantı düzenleyen Dandini, bunları Roma Katolik Kilisesi'nin pratiklerine daha fazla riayet etmeye ikna etmiş, itikadi ve ameli farklılıkların ortadan kalkması için Roma'da yeni açılan Maruni kolejde genç rahiplerin eğitim görmelerini teşvik etmiştir (Westwater, 2017, s. 756). Lübnan'daki misyonunu tamamladıktan sonra Dandini Kudüs'ü ziyaret ettikten sonra Roma'ya dönmüştür. Memleketine dönüşünde gözlemlerini ve izlenimlerini kaleme aldığı *Missione apostolica al patriarca e maroniti del Monte Libano del p. Girolamo Dandini da Cesena della Compagnia di Gesù e sua pellegrinazione a Gerusalemme* [Cesenalı Peder Girolamo Dandini Tarafından Lübnan Dağı Patriği ve Marunilere Yönelik Gerçekleştirilen Apostolik Misyon ve Kudüs Haccı] adlı eseri ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra ailesi tarafından yayımlanmıştır.

Bu eserin 6–14 bölümlerinde Dandini, Müslümanlarla ilgili bilgiler verir. 11. bölüm “Türklerin İnançları”, 12. bölüm “Onların Cimrilikleri ve Kirlilikleri”, 13. bölüm “Bayramları” ve 14. bölüm de “Diğer Örf ve Adetleri” ile ilgilidir. Dandini, Türklerin yaşam tarzlarıyla ilgili verdiği bilgiler söz

konusu olduğunda objektif ve tarafsız kalarak neredeyse antropolojik bir bakış açısı sunarken, dini konularda çok olumsuz bir önyargı sergilemektedir. Örneğin Lefkoşa'da (eski adıyla Nicosia) gördüklerini anlatırken bu şehri yirmi yedi yıl önce Türklerin zor kullanarak ele geçirdiklerini bunun da Rumların/Greklerin günahlarından ve ayrılıklarından dolayı Tanrının bir cezası olduğunu belirtir ve şu görüşü dile getirir: "Eskiden burada büyük bir huşuyla İsa Adı tazim ediliyordu ama artık Hıristiyanların büyük üzüntüsüne rağmen sahte peygamber Muhammed'i zikreden alçak sesler duyuluyor sadece" (Dandini, 1675, s. 24). Dandini'nin Türkler hakkında anlattıkları birçok şey, sadece yanlış bilgiden ibaret değil açıkça iftira ve yalanlardan oluşmaktadır. Örneğin şu ifadede olduğu gibi: "Bu kaba millet bu kadar kadınla da yetinmez... İki, üç ve hatta daha çok sayıda genç oğlanları vardır; Sultanın da kadınlar dışında sarayında bir tane vardır... Bizim gençlerimizin Avrupa'da kadınlara karşı duydukları tutkunun aynısını bunlar [Türkler] genç oğlanlara karşı duyarlar" (Dandini, 1675, s. 63).

Dandini'nin bu eserinin devamına eklediği bölümde Simon, yazarın "bu seyahatnamenin yazarının Türkler hakkında naklettiklerinde pek doğru olmadığı"nın (Simon, 1685, s. 209) farkında olarak İslam ve Türkler hakkında anlattığı yanlışları da düzeltmeye çalışır. Simon, başka milletlerin dinleri hakkında bilgi aktaranların neredeyse tamamının yaptıkları yanlışları aşırı genellemeden oluşan yanlış bir metoda dayanmalarına bağlar. Oysa doğru yaklaşım, bir yerde görülen, ya da bir veya birkaç kişinin şahsi görüş ve inanışlarını bütün bir milletin tamamına teşmil etmemek gerekir (Simon, 1685, s. 214). Gerçekleri doğru görmeyi engelleyen diğer önemli handikap ise peşin hükümlüktür. Doğruları perdeleyen önyargılar Dandini'nin eserinde bol miktarda görülebilir. Simon'un girişimi, deforme olmuş ya da en kötü ihtimalde kurgulanmış bilgileri tarihsel gerçeklikle yüzleştiren doğruları gün yüzüne çıkarmaktır. Dandini'nin iddia ettiği gibi Türklerin Doğudaki bütün kiliselerin çanlarını eriterek top yaptıklarının mantıklı olmadığını belirtmesi, Simon'un bu tashih projesinin örneklerinden sadece bir tanesidir. Simon'a göre Dandini'nin söyledikleri doğru olamaz çünkü metal top yamaya uygun değildir. Saat olmadığı için her saat başı minarelerin başına bir kişinin çıkıp vakti sesleriyle duyurdukları da doğru değildir. Dandini'nin bu yanlışlarına dikkat çektikten sonra Simon, ezanın Arapça okunuşunu Latin harfleriyle aktararak her bir cümlenin ne anlama geldiğini anlatır. Günde beş vakit namaz olduğuna ve bunun dışında teheccüd namazını kastederek sabah namazından önce bir namaz kılındığını, bir de Cuma günleri olmak üzere hafta bir namaz daha bulunduğunu dile getirir. Ezan cümlelerinin her birinin üçer defa tekrar edildiği ya da Cuma namazının

saat dokuzda kılındığı veyahut bu namaza sadece cami görevlilerinin ya da birkaç dindarın katıldığı yönündeki yanlış bilgiler Simon'un doğrudan gözlem yapmamasından kaynaklanmıştır. Zira bu bilgileri aktardıktan sonra Dandini'nin aktardığı Arapça ifadelerin transkripsiyonundaki yanlışlarını düzeltmede gösterdiği hassasiyetten Simon'un doğru bilgi aktarma konusuna verdiği önem görülür.

Cizvit rahip Dandini'nin keyfiliklerini gösteren bir başka örnek Müslümanların domuz eti yememesiyle ilgilidir. Dandini'nin bu konuda uydurduğu hikâye (un conte fait à plaisir) (Simon, 1685, s. 227) şöyledir: "Muhammed'in onlara [Müslümanlara] domuz etini yasaklamasının nedeni şudur: Musa'nın yaptığı mucizeye benzer bir mucize yapmak ve böylece büyük bir Peygamber olduğunu göstermek için toprağın altına su dolu birkaç testi gömmüştü. Toprağın altını deşeyen bu hayvan sırrı keşfetti". Hemen devamında ise içki yasağının sözde gerekçesi belirtilir: "Şaraba gelince, birkaç askerle birlikte bir köye girince kendilerine içki ısmarlaması için ona baskı yaptılar ve sarhoş olduktan sonra da bu yerdeki kadınlara sahip olmak için baskı yaptılar ve reddettiği için onun ırzına geçtiler [ils abuserent de luy]. O, bu iki kazadan etkilendiği için Müritlerine domuz ve şarabı yasakladı" (Dandini, 1685, s. 53). Simon ise domuz eti yeme yasağını bambaşka bir gerekçeye dayandırmaktadır. Simon'a göre "Muhammed'in domuz eti yemeyi yasaklamasındaki tek amacı Yahudileri kendi dininden uzaklaştırmamaktı. Bundan dolayı yarı-Yahudi [demi-Juifs] olan Müslümanlar [Mahommetans] iğrenç kabul ettikleri başka birkaç hayvanın etini yememeye dikkat ederler" (Simon, 1685, s. 226-227).

İslam coğrafyasında bizzat bulunmayan Simon, İslam ve Türklerle ilgili bilgileri nereden almıştır? Dandini'nin eserine yaptığı ek bölümde birkaç eserden söz etse de Simon'un çok sayıda seyahatname okuduğu anlaşılmaktadır. Simon'un adını zikrettiği eserler arasında sadece "Histoire Turque" şeklinde geçen ve yazarını tespit edemediğimiz bir kitap yer almaktadır. İngiliz diplomat ve tarihçi Paul Rycaut'nun (1629-1700), 1665 yılında yayımlanan *The Present State of the Ottoman Empire* [Osmanlı İmparatorluğunun Mevcut Hâli] adlı eserinin Briot tarafından Fransızcaya tercüme edilerek *Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* başlığı ile yayımlanan kitaptan da söz eden Simon'a göre bu kitabın birçok yerinde verilen bilgiler doğru değildir. Pietro della Valle'nin (1586-1652) seyahatnamelerini okuyan Simon'un sözünü ettiği diğer kaynaklar arasında Roma'daki Maruni kolejinde eğitim göre Abraham Ecchellensis'in (1605-1664) (İbrahim el-Hakilânî) 1660'ta yayımlanan *De origine nominis papae* [Papa Adının Kökenine Dair] adlı eseri ile Edward Pococke'un (1604-1691),

Bar-Hebraeus'un (Abulfaragius, Abu-l Farac veya Ebü'l Ferec İbnu'l İbrî) *Muhtasar fi'd-Duvel* adlı eserini özetleyerek yazdığı *Specimen Historiae Arabum* adlı eserine atıfta bulunur. Simon, başka Müslüman âlimlerin kitaplarından da faydalandığını belirtir ama isim olarak sadece "Mahammed ben Pir Ali"nin Türkçe yazılmış *İlmihal*'inden (Catéchisme) Allah'ın sıfatlarına dair yarım sayfalık bir çeviri sunar. Söz konusu bu Türk (Müslüman) yazar, büyük bir ihtimalle İmam Birgivi, asıl adıyla Takiud-Din Muhammed İbn Ali (1523-1573) olmalıdır. Ancak Birgivi'nin hangi eserinden alıntı yapıldığı hakkında başka herhangi bir ipucu yoktur. Bütün bu kaynaklara ilaveten Simon, "Muhammedun Rasulullah" lafzının içerisinde kalın karakterle yazılı olan eski tarihli bir Kur'an nüshasına sahip olduğunu belirtir (Simon, 1685, s. 231, 233). Bu kaynaklardan hareketle hem Dandini'nin yanlışlarını düzeltmek hem de İslam hakkında doğru bir imaj oluşturmak isteyen Simon'un yine de bazı konularda eksik bilgiye sahip olduğu görülür. Örneğin Dandini'nin içki yasağı hakkında uydurduğu hikâyeyi tashih ederken Simon, içkinin katı bir şekilde yasaklanmadığını ve söz konusu olan şeyin, bir yasaktan ziyade bir tavsiye (plûtôt un conseil qu'un precepte) olduğunu ifade eder (Simon, 1685, s. 227). Bu örnekten Simon'un Kur'an'ı en azından tamamıyla okumadığı anlaşılmaktadır. Simon'un İslam hakkında verdiği yanlış bilgilerden biri de Kâbe ile ilgilidir. Bu yanlışın bir kıyas-ı maal fâriktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İslam'ı Yahudilik üzerinden anlamaya çalışan Simon her konuda benzerlikler bulmaya çalışmış ve bu da bazen onu bu iki din arasındaki farkları görmesine engel olmuştur. Simon'a göre "eskiden Kutsal toprak ve Kudüs Yahudiler için ne idiye Mekke de Türkler için odur" (Simon, 1685, s. 218). Yahudilerin Kudüs'e Fısh bayramını kutlamak için gittikleri gibi Türklerin/Müslümanların da Mekke'ye gittiklerini ve dolayısıyla da bayramlar bayramını kutlamış olduğunu ifade eder. Bu analizini Simon, Arapçadaki "hacı" kelimesini İbranicede bayram kutlamak anlamına gelen "hagag" kelimesinin karşılaştırmasına dayandırır. Simon'un bu filolojik tahlilleri kabul edilebilirken daha sonra işlevsel açıdan haccın sonunda Mekke'de kesilen kurbanları Kudüs Mabedi'nde Yahudilerin kesmiş oldukları yakmalık kurbanla karşılaştırması onu açık bir hataya sürüklemiştir: "Yahudilere sadece Kudüs'te kurban sunmaya izin verildiği gibi Türklerin Tanrı'ya kurban sundukları tek yer burasıdır" (Simon, 1685, s. 219).

Dandini'nin çevirisine eklediği bölümün yazılışından dokuz sene sonra yayımlanan *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* adlı eserin İslam ile ilgili on beşinci bölümünü yazarken H. 929/M.

1522 tarihinde doğan bir Müslüman âlimin eserinden faydalanmıştır (Simon, 1684, s. 180). Ne yazarın adı ne de hangi eserin söz konusu olduğu hakkında bilgi verilmemiş, araştırmacılar tarafından da bu kaynağını tespit etmek mümkün olmamıştır (Bevilacqua, 2018, s. 252, dip. 27). Bu eserde Simon'un İslam hakkında aktardığı bilgilerinin isabetliliğinden ve sistematikliğinden hareketle onun okumalarının devam ettiği ve kafasındaki İslam imajının daha da netleştiği hissedilmektedir. Ancak burada da bazı hataların yapıldığı görülür. Örneğin Cebrail vasıtasıyla yirmi üç yıllık süre zarfında Allah tarafından Hz. Peygambere birtakım “yazı defterleri” (cahiers d'écriture) gönderildiği ve Kur'an'ın bunların bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu ifade edilir (Simon, 1684, s. 166). Oysa bilindiği üzere Hz. Peygamber mesajını şifahi olarak iletmiş ve Kur'an'ın da yazılı bir metin hâline getirilişi onun irtihalinden yirmi beş yıl sonra gerçekleşmiştir. Başka bir yanlış bilgi ise “sabah saat dokuz namazı” ile ilgilidir. Simon bazı ibadetlerin farz/mecburi (ce qui est de precepte) bazılarının da nafil (ce qui n'est que de conseil) olduğunu ifade ettikten sonra en az iki en çok sekiz rekâtlı olan bir tür namazdan bahseder (Simon, 1684, s. 177).

Kendinden önce Hıristiyan yazarların neredeyse sistematik şekilde kullandıkları sözde “sahte peygamber” retoriğini ya da İslam'ın “heretik/sapkın” bir Hıristiyan mezhebi olduğu yönündeki geleneksel eleştirinin sık sık başvurduğu kavramları bir kenara bırakması, Simon'un İslam'a yaklaşımını hele kendinden sonra Aydınlanma çağına öncülerinden Bayle gibi biri tarafından bile hâlâ kullanılmaya devam ettiği göz önünde bulundurulduğunda daha dikkat çekici hâle getirmektedir. Simon'un objektif tavrının bazen sempatik bir renge büründüğü de görülür. Örneğin Müslümanların namazlarda secdeye kapandıklarını anlattıktan sonra Simon, bu davranışların ibadetlerde derin bir saygının ifadesi olarak icra edildiğini ifade eder ve şu tespitte bulunur: “Bundan dolayı Türklerin namazlarında secdeye kapanmaları asla gülünç addedilmemelidir. Zira Tanrı'nın azameti karşısında insan kendini ne kadar küçük görse de azdır” (Simon, 1685, s. 212).

Simon, İslam'a yönelik Hıristiyan apolojisinin geleneksel argümanlarına başvurmak yerine olgusal gerçeklikten hareket ederek bugün din bilimleri alanında esas kabul edilen iki temel yaklaşımı benimser: fenomenolojik ve karşılaştırmalı yaklaşım. Apolojetik perspektiften İslam'ı ele alanlar onun “batıl/heretik” ve “düzmece” bir din olduğunu ve dolayısıyla da bu dine ait her ne varsa kötü ve kabul edilemez olduğunu ispatlamak için Yahudilik ve Hıristiyanlıkla karşılaştırırken Simon'un analizleri, bugün “İbrahimî dinler” diye de adlandırılan bu üç dinin tarihsel bir olgu olarak aynı

kökten geldikleri düşüncesine dayanır. Dolayısıyla bu üç dinde benzer dini olguları görmek hiç de şaşırtıcı olmamalıdır: “Müslümanlık [Mahommetisme], Yahudi Dini ile Hıristiyanlık Dininin bir karışımı olduğu için bizde gözlemlenen birçok şeyin Türklerde de görülmesine hiç şaşılmamalıdır. Bu iki dini tam bilenler, Müslümanlıktaki ibadetlerin kökenini kolaylıkla gösterebilirler” (Simon, 1685, s. 225).

Asırlar boyunca ötekileştirilen ve düşman hâline getirilen İslam, yabancı, adeta başka bir gezegenden gelen, Şeytan icadı bir inanç türü gibi Avrupa’da resmedilmeye çalışılmıştır. Simon, üç din arasındaki uzaklığı ortadan kaldırmak ve İslam’ın Yahudilik ve Hıristiyanlığa zannedildiği kadar yabancı olmadığını göstermek ister: “Müslümanların Dini, neredeyse Yahudilerin ve Hıristiyanların Dininin bir karışımı olduğu için Doğu’ya seyahat edenlerin bu Dine karşı olan çok sayıdaki önyargılarından kurtulup özellikle Ahlak konusunda sahip olduğu iyi şeyleri Yahudilere ve Hıristiyanlara borçlu olduğunu görmeleri için burada kısa bir özetini sunmaya karar verdik” (Simon, 1684, s. 164).

Yahudilikle İslam arasındaki benzer olgulara örnek olarak Simon, abdest, gusül, sünnet, tespih, domuz eti yasağı gibi ibadet ve muamelat konuları yanında tek tanrı inancı gibi itikadi konuları gösterir. İslam inancının birinci ilkesi olan kelime-i tevhidi, “Kulak ver, ey İsrail! Yahve Tanrımız’dır, O tektir” mealindeki Tesniye 6:4 pasajıyla karşılaştıran Simon’a göre Müslümanlar Yahudileri taklit etmiştir (Simon, 1685, s. 231-232). Diğer taraftan İslam ile Hıristiyanlık arasındaki benzerlikleri de inceleyen Simon, her iki dinin teoloji noktasında benzer entelektüel çıkmazlarla karşı karşıya kaldığına vurgu yapar. Simon, Müslümanların Kur’an ve Sünnet’e dayanan “pozitif” teoloji ve akla dayanan “skolastik” teoloji olmak üzere iki tür teolojiye sahip olduklarını belirtir. Avrupalıların Aristo felsefesini onun Arapçaya çevrilen eserlerinden ve Müslüman yazarların kitaplarının Latinceye tercümelerinden öğrendiklerini ve bundan dolayı da Avrupalıların felsefelerinin ve skolastik teolojilerinin içindeki en büyük incelikleri Araplara borçlu olduklarını hatırlatan Simon, bu ortak kaynaktan beslendikleri için Arapların ve Latinlerin teolojiyi aynı şekilde ele aldıklarını ifade eder. O, bu benzerliği şu şekilde dile getirir: “Gerçekten de onların [Müslümanların] teolojisi okullarımızda öğretilene benzer” (Simon, 1685, s. 236), “örneğin, Tanrı’nın sıfatlarıyla ilgili meseleleri bizim okullarımızda ele aldığımız gibi incelerler” (Simon, 1685, s. 241). Benzerlikler yanında Simon önemli bir farklılığa da işaret eder. Müslüman âlimlerin birçok mezhebe ayrıldıklarını ve bundan da hoşnut olduklarını belirttikten sonra Simon, bu duygu çeşitliliğinin Devlet’e hiçbir şekilde zarar vermediğine dikkat çeker:

“Zira dinin temel konularında ittifak ederler ve temel konular az sayıda olduğu için heretik/sapkın ya da mutezili/ayrılıkçı damgasını yemeden birçok önemli hususta tartışma ve istedikleri gibi düşünme konusunda tamamen serbesttirler” (Simon, 1685, s. 240).

Des remarques sur la Theologie des Chrêtiens du Levant, et sur celle des Mahometans başlıklı bölümde Simon, karşılaştırmalı yaklaşıma sıkça başvururken *Histoire critique de la créance et des coûtumes des nations du Levant* adlı bölüm daha çok monografik tarzda olup özellikle İslam'daki ahlak anlayışını vurgulamaktadır. Adı geçen birinci yazıda Müslüman âlimlerin “ahlak konusu üzerinde etraflıca durup günahlara karşı ısrarla telkinde buldukları” belirtilerek ahlak konusuna girilmezken ikinci yazıda bu konuya ciddi vurgu yapılmaktadır. Hem Dandini'nin eserinden yukarıda aktarılan örnekler hem de genel olarak başta Hz. Peygamber olmak üzere Türklerin/Müslümanların şiddet yanlısı, sahtekâr, cinsel zafiyetli vs. gibi sıfatlarla betimlenerek ahlaksız bir portre oluşturanların büyük çoğunlukta olduğu bir dönemde Simon tam aksine yönde bir tablo sunar.

Pierre Bayle'in *Sözlük*'ünde (Bayle, 1697, s. 473) Simon'dan aynen aktardığı şu pasajda Müslümanların ahlak anlayışının özeti verilir: “Onların ahlakı iyilik yapıp kötülükten sakınmaktan ibarettir. Bundan dolayı faziletleri ve reziletleri özenle incelerler ve onların ahlakçıları bizimkilerden daha az maharetli değildir” (Simon, 1684, s. 174). Müslümanların ahlaki erdemlerinden Simon, kibirsizliklerine, tevazularına ve saygılı oluşlarına örnekler verir. “Mezarlarının başlarına taş dikmeleri, kibirlerinden dolayı değil, yanlarından geçenlerin ruhlarının selameti için kendilerine dua etmeyi hatırlamaları içindir” (Simon, 1684, s. 175); Türkler, “başkasına kendinden daha çok değer verme anlamına gelen tevazua özellikle önem verirler”; “tutkularından uzaklaşmaya ve kötülüklerden korunmaya yönelik çok güzel kurallar belirlemişler”, “dedikoduculuk/gıybet, en karşı çıktıkları kötülüklerden biridir” (Simon, 1684, s. 175). Müslümanların/Türklerin ahlak anlayışından bu örnekleri verdikten sonra yine Bayle'in “Mahomet” maddesinde aktardığı (Bayle, 1697, s. 473) şu cümlelerle tamamlar: “Ahlak anlayışlarının geri kalanını geçiyorum zira şimdiye kadar aktardıklarım onların ahlak sahibi olduklarını göstermek için yeterlidir ve şunu da ifade edebilirim ki onların ahlakı, çağımızdaki bazı Ahlakçılarınkinden daha gevşek değildir. Sadece şunları ilave edeceğim: bireylerin diğerlerine karşı görevleri hakkında çok sayıda güzel kuralları vardır. Bunlar arasında nezaket kuralları bile yer alır” (Simon, 1684, s. 176).

Simon'un İslam'ı Yahudilik ve Hristiyanlıktan türeyen bir din olarak

betimlemesi, geleneksel “sahtekârlık” retorığının farklı bir versiyonu mudur diye bir soru akla gelebilmektedir. Bu zor soruyu ona yöneltilen eleştirilerin çözümlenmesi çerçevesinde daha sağlıklı bir şekilde cevaplandırma imkânı doğacaktır diye düşünüyörüz.

C. Simon’un İslam Tasvirine Yöneltilen Eleştiriler

Richard Simon’un *Histoire critique du Vieux Testament* adlı eserine karşı en önemli eleştiriler Protestan cenahtan Jean Le Clerc tarafından yöneltilmiştir. Anonim olarak yazdığı *Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l’Histoire Critique du Vieux Testament, composéee par le P. Richard Simon de l’Oratoire* [Oratoire’lı P. Richard Tarafından Yazılan Eski Ahit’in Eleştirel Tarihi Üzerine Birkaç Hollandalı Teologun Duyguları] (Amsterdam, 1685) adlı eser yirmi mektup şeklinde tasarlanmıştır. Le Clerc’in bu kitaptaki amacı, kapak kısmındaki alt başlıkta belirtildiğı üzere Simon’un Eski Ahit eleştirisi konusundaki “yanlışlarını ortaya koymak ve Kutsal Yazının anlaşılması için faydalı ilkeler sunmak”tır. Le Clerc’in Eski Ahit eleştirisi konusunda başlattığı bu tartışma uzayıp giderken eleştiriler arasında İslam konusuna da değinilmiştir. Le Clerc eleştirilerine Simon’un cevabı gecikmemiş ve birkaç ay içerisinde Le Prieur de Bolleville mahlasıyla hazırladığı *Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques théologiens de Hollande* [Birkaç Hollandalı Teologun Duyguları Adlı Kitaba Cevap] (Rotterdam, 1686) adlı kitabı yayımlatmıştır. Simon’un bu cevabına karşı Le Clerc karşı cevap mahiyetinde *Défense des Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l’Histoire Critique du Vieux Testament contre la réponse du Prieur de Bolleville* [Prieur de Bolleville’in Cevabına Karşı Eski Ahit’in Eleştirel Tarihi Üzerine Birkaç Hollandalı Teologun Duygularının Savunması] (Amsterdam, 1686) başlıklı kitabı yazmıştır.

İslam’ın tartışmaya dâhil edilmesi Le Clerc’in adı geçen ilk eserinin üçüncü bağlamında gerçekleşmiştir. Protestanların *Sola Scriptura* ilkesi doğrultusunda Kitab-ı Mukaddes’in anlaşılması için onun tek başına yeterli olduğu, başka herhangi bir otoriteye ihtiyaç duyulmadığı görüşüne karşı Simon, Gelenek olmadan Hıristiyanlığın esaslarının belirlenemeyeceğini savunur.

Le Clerc’e göre akıl, dinin iki şeyden ibaret olduğunu bildirir: Din, ebedi saadetin nerede olduğunu ve ona ulaşmanın yollarını gösterir. Dindeki bütün dogmalar, bütün emir ve yasaklar bütün vaatler bu iki esasa dayanır. Dinin özünün bu iki unsura dayandığını belirten Le Clerc’e göre Kitab-ı Mukaddes, insanın nihai kurtuluşunun mahiyetinin ne olduğunu ve ona ne şekilde ulaşılacağını açıklamıştır. Bu konuda daha fazla izaha ve dolayısıyla

da Geleneğe ihtiyaç yoktur (Le Clerc, *Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament*, composéee par le P. Richard Simon de l'Oratoire, 1685, s. 38-39). Hatta Le Clerc, Geleneği oluşturan "Kutsal Yazarlar" diye ifade edilen Kilise Babalarının görüşlerinin de Simon'un zannettiği gibi yanılmaz olmadığını savunur. Trajik bir tarihsel örnek olarak İspanyollar ve Portekizlerin Amerika kıtasındaki yerlilerin topraklarını gasp edişlerini Gelenekten aldıkları dini gerekçelere dayandırmalarını gösterir.

Le Clerc, Yahudi düşüncesinin Hıristiyanlığa sirayet eden yönlerine dikkat çekmektedir. Neden Tanrı İsrailoğullarını diğer milletler arasından ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir? Kitab-ı Mukaddes anlatısına göre Tanrı, Sam'ın soyuna ve İbrahim ailesine bağlı kalarak diğer insanları öyle bir cehalette bırakmış ki bunlar gerçek Tanrı hakkında hiçbir bilgi sahibi olamamışlardır. Le Clerc, Yahudilerin seçilmişlik inancını reddeder çünkü ona göre "Kitab-ı Mukaddes'in hiç sözünü etmediği başka halklara da Tanrı büyük lütuflarda bulunmuş olabilir. Zira Kitab-ı Mukaddes, gerçekten de "Semadan kendilerine çok özel lütuflar gelen ancak gerçek Tanrı'nın kendisini tanıttığı yegâne millet olmayan Yahudilerle ilgilenir". Bu düşünce Yahudilerin kendileri hakkında güneşin kendileri için doğduğu ya da Tanrı'nın dünyayı tek bir Yahudi hürmetine yaratmış olduğu ve kendileri yüzü suyu hürmetine ayakta tuttuğu, öldükten sonra sadece Yahudilerin diriltileceği ya da sadece Yahudilerin insan olduğu vs. inancı gibi etnosantrik inanışlar tasavvur etmelerine yol açmıştır. Daha sonra Yahudilerin kabul ettiği bu halk inanışları Hıristiyanlığa sirayet etmiştir. Daha da önemlisi Hıristiyanların bir kısmı aynı mantığı taklit ederek Tanrı'nın tek Kilisesinin kendileri olduğu ve onun dışında kurtuluşun mümkün olmadığı düşüncesine dayanarak "sanki Tanrı, mağfiretini onların Kilisesinin sınırları içerisine hapsedmiş gibi" kendi toplumları dışındakileri cehenneme mahkûm etmiştir İsa'nın "iman etmemiş olanların mahkûm edileceği" sözünü delil kabul ederek İsa Mesih'e inanmayan herkesi mahkûm eden anlayışı Le Clerc yanlış bulur. Lecler'e göre bu ifade umumilik arz etmeyip sadece kendilerine İncil'in vaaz edildiği kişileri kapsamaktadır.

Avrupalıların Amerika'yı keşfettikten sonra oradaki toprakları yerlilerin ellerinden gasp ederek yaptıkları işi meşrulaştırma gayesiyle başvurdukları dini gerekçenin de Yahudilerin düşüncesine dayandığına dikkat çeken Le Clerc, İspanyolların ve Portekizlerin ele geçirdikleri toprakları "sanki Tanrı kendilerine bizzat yetki vermiş gibi" yerlilerin ellerinden gasp ettiklerini hatırlatır. Hatta İspanya ve Portekiz'deki bazı Teoloji Okullarında şu mesele tartışılmıştır: *Utrum Americani sunt homines?*

(Amerikalılar/Amerika Yerlileri insan mı?). Birçok teolog, onların hayvan olduklarına ve dolayısıyla da onların da hayvan öldürür gibi vicdan rahatlığıyla öldürülebileceklerinin caiz olduğuna karar vermiştir (Le Clerc, 1686, s. 23-26).

Simon'a göre Le Clerc'in dinin esası olarak kabul ettiği iki unsur Hıristiyanlıkta bulunduğu gibi Yahudilik, İslam ve hatta Deizm'de de bulunmaktadır. Kur'an'da da bu iki esas yer aldığına göre Geleneği saf dışı bırakan Le Clerc'in düşüncesine göre bu hâlde Kitab-ı Mukaddes'e bile gerek kalmaz. Le Clerc'in Geleneği bertaraf etme girişiminin yanlışlığını Simon, Hıristiyanlık ile İslam arasında karşılaştırmalar yaparak göstermeye çalışır. Le Clerc'in Yeni Ahit'in Tanrı'ya inanmayı çok açık ve net bir şekilde emrettiğini ve buna inanmak için de akliselim sahibi olmanın yeterli olduğunu ifade etmesine karşılık Simon, Kur'an'da da aynı açıklıkta bir emrin yer aldığına ve bu temel hususun İslam'da Hıristiyanlıktan daha az önemli olmadığına dikkat çeker (Simon, 1686, s. 30). Eski Ahit'te olduğu gibi Yeni Ahit'te de Tanrı'nın emrettiği şeylerin insanın ulûhiyete karşı, kendisine karşı ve diğer insanlara karşı yerine getirmesi gereken mükellefiyetlerden ibaret olduğunu savunan Le Clerc'in (Le Clerc, *Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament*, composéee par le P. Richard Simon de l'Oratoire, 1685, s. 40-41) bu ifadesi karşısında Simon, bu ilkeleri açık bir biçimde Kur'an'ın Müslümanlara emrettiğini hatırlatır ve İncillerin hakikatinin Geleneğe başvurmadan sadece bu ilkeler yardımıyla ispat edilemeyeceğini vurgular (Simon, 1686, s. 30).

Aynı yıl içerisinde yazdığı yeni kitabında Le Clerc, Simon'un karşı eleştirilerine karşı cevaplar vermeye çalışır. Söz konusu bu kitabında onun Simon'un rasyonel itirazları karşısında teolojik ve hatta duygusal tonda karşılık vermesi dikkat çekicidir: "İsa Mesih'e inanan bir insanın Yahudilikte, İslam'da ve hatta Deizmde bizim doğal olarak yürekten dilediğimiz ebedi saadete ve ona ulaşmanın yollarına ilişkin bilginin yer aldığını soğukkanlılıkla söylediğine inanır mısınız?... Bütün sahte dinlerde selamet bilgisinin ve ona ulaşmanın yolunun bulunduğunu savunmaktan daha büyük saygısızlık dile getirilebilir mi?" (Le Clerc, 1686, s. 60-61).

Alaycı bir şekilde Le Clerc, Kur'an'ın İsa Mesih'in insanların günahlarına kefarete olarak öldüğüne, gerçekten dirildiğine iman etmeyi emretmediğini ve diğer taraftan da İsa'nın Hıristiyanlara yasakladığı birden çok kadınla evlenmeye ve başkalarına kendi görüşlerini kabul ettirmek için şiddet kullanmaya izin verdiğini savunarak Kur'an ile Yeni Ahit arasında karşılaştırma yapan Simon'un bu yaklaşımını şaşkınlıkla karşılar: "İsa

Mesih'in Havarilerinin Kitaplarıyla neredeyse bütün Doğu'yu maalesef kandıran sahtekârınki arasında bu korkunç karşılaştırmayı yapmak için Yazarımızın yaptığı gibi Müslümanların kitaplarını iyi okuyup Yeni Ahit okumayı iyice ihmal etmiş olması gerekir" (Le Clerc, 1686, s. 62).

Katolik cenahtan Richard Simon'u en çok ve insafsızca eleştirenlerden biri Jansenist teolog *Antoine Arnauld'dur* (1612–1694). *Richard Simon'un tarafsızlık ilkesine bağlı kalmakla övünmesine rağmen çok iyi bazı şeyleri olumsuz, bazı kötü şeyleri ise çok olumlu biçimde sunduğunu ve hatta bu durumun "Muhammed'in Dinini" süslü göstermeye kadar vardığını şaşkınlıkla karşıladığını dile getiren Arnauld, bu eleştirilerini Simon'un Histoire critique de la créance et des coütumes des nations du Levant adlı eserinin İslam ile ilgili olan son bölümüne dayandırır. Arnauld'ya göre Simon, "bir dinsiz ve sahte Peygamberin eseri olarak öğrendirecek bütün delilleri gizliyor". Simon'un bu bölümü yazarken bilgi kaynağı olarak kullandığı ama adını vermediği Müslüman âlime dayandırmasını da Arnauld kabul edilebilir bulmaz. Ona göre "sahteliğini ispat etmek için olsa da çok zeki ve çok maharetli Hıristiyanların Kur'an'dan çıkardıkları şey kendi dinini değerli göstermek için bir Müslümanın makul bulunduğu şeye tercih edilmelidir" (Arnauld, 1692, s. 410). Arnauld'nun bağnazlığı onu bilimsel düşüncenin en temel ilkelerinden biri olan objektif yaklaşımı bir yanlış gibi görmeye sürüklemiştir. Aslında Arnauld, İslam'ı bir Müslümanın ağızından dinlemenin bu din hakkındaki yanlış bakış açılarını ve önyargıları ortadan kaldıracığı endişesi taşımaktadır. Arnauld, Doğu'ya seyahat edenlerin İslam hakkındaki birçok önyargıdan kurtulması gerektiğini düşünen Simon'un tam aksini savunur: "Doğu'ya seyahat edenlerin bu dine karşı genellikle iki önyargısı vardır: Bunlardan biri, [bu dinin] bir sahtekârın eseri olduğu, diğeri ise onun, cennetinde sadece cismani mükâfatlar vaat ettiği. Böylece onların bu önyargılardan kurtulması gerektiği oldukça yanlıştır" (Arnauld, 1692, s. 411). Arnauld'ya göre Hıristiyanları İslam ile ilgili önyargılarından kurtarmak yerine Simon, "Muhammed'in Tanrı'nın elçisi olmadığı"nın (Arnauld, 1692, s. 419) delillerini sunmalıydı. Müslümanların Hz. Peygamber hakkında bazı mucizelere inandıklarını aktaran Simon'un bu tavrını da sahtekârlık retoriğine sınıksıkı sarılan Arnauld doğru bulmaz. Zira ona göre İslam'ın sahte bir din olduğunu savunanların başvurdukları en temel argümanlardan biri bu dinin mucize ortaya konulmadan tesis edildiği şeklindedir. Mucizeyi, dinin meşruluğunu gösteren bir delil olarak kabul eden Arnauld, Simon'un verdiği bu bilgiyle İslam'ın da bu kategoride değerlendirilmesinden ve ona sempati duyulmasından rahatsızlık duyar: "Doğu'ya seyahat eden genç insanlara İslam dininin [le Religion Mahometane] Avrupa'da gösterildiği kadar kötü olmadığı ve diğerlerinde olduğu gibi onda*

da mucizelere yer verildiği yönündeki kötü fikri vermekten daha faydasız bir şey olabilir mi?" (Arnauld, 1692, s. 425).

Simon'un İslam hakkında yazdığı bölümü sert ve tarafgir bir şekilde eleştiren Arnauld son olarak Hugo Grotius'un 1627 yılında yayımlanan *De veritate religionis Christianae* adlı eserini örnek alması gerektiğini dile getirir. "Bir Hıristiyanın Muhammed'in sözde mucizelerinden nasıl bahsetmesi gerektiği"ne örnek olarak gösterilen Grotius'un (1583-1645) adı geçen eserde İslam'ı iki esasa dayandırır: "Bu dinin genelde iki özelliği vardır. Birincisi gaddarlığı telkin etmesi ve müntesiplerini kan dökmeye sevk etmesi diğeri ise kör bir itaat talep etmesi, inanç ilkelerinin incelenmesini yasaklaması ve bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak kutsal kabul ettirdiği kitapların okunmasını halka yasaklaması" (Grotius, 1692, s. 282).

Arnauld'nun yukarıdaki eleştirilerine yazdığı cevapta Simon, tarafsız olduğunu bir kez daha vurgular ve Müslümanların aleyhine yazan Hıristiyan yazarlara dayanılarak İslam hakkında hakaretler savurmayı tasvip etmediğini belirtir. "Akliselim bize bir mezhebi dakik bir şekilde incelemek istediğimizde ona intisap eden en iyi yazarlara başvurmayı gerekli kılmaz mı?". Simon, Arnauld'nun yaklaşımının tutarsızlığını ve bu tür bir akıl yürütmenin nasıl bir tehlikeli sonuca götürdüğünü, bu Jansenistin mensubu olduğu tarikatla ilişkilendirerek göstermeye devam eder: "Örneğin Jansenizmin tarihini yapmam gerekseydi sadece bu fırkaya saldıranların hatıralarına dayanmam doğru olur muydu? (Simon, 1705, s. 219).

Reddiye türü bir eser yazmadığını hatırlatan Simon'a göre "söz konusu olan, Muhammed'in mucizeleri hakkında Müslümanlığa saldıranların söylediklerini bilmek değil, onun takipçilerinin ne söylediklerini bilmektir" (Simon, 1705, s. 221-222).

Arnauld'ya verdiği cevabı İslam'daki ahlak konusuyla bitiren Simon Jansenizmin kalesi olan Paris'teki Port-Royal manastırı mensubu entelektüel grubun lideri olan Arnauld gibilerin Cicero ve diğer birçok pagan yazarın eserlerindeki ahlakı methederken bunu paganizmi desteklemek için yapmadıklarını hatırlatır ve neden İslam ahlakında övülmesi gereken şeylerin övülmesinin yadırgandığını sorgular (Simon, 1705, s. 229). Bir adım daha ileri giden Simon, Arapçaya tercüme edilen kadim filozofların eserlerinden okuyan Müslüman âlimlerin ahlakının pagan filozofların ahlakından daha saf ve temiz olduğunu ifade eder. Müslüman âlimlerle pagan filozofları karşılaştıran Simon, birincilerin üstünlüğünün dinlerinden kaynaklandığını dile getirir: "en bilge Paganların eserlerinde, Tanrı'nın birliği, kemalatı, ona karşı yapılması gereken ibadet ve diğerlerine karşı yapılması gereken hayırseverlikten bahseden Arap

Yazarlarıinkiyle hiç karşılaştırılmaz" (Simon, 1705, s. 229). Bu örnekle Simon, Arnauld'nun kendisiyle ne kadar çeliştiğini göstermeye çalışır.

Güçlü bir tarikatın mensubu olan nüfuzlu Arnauld'nun eleştirileri karşısında Simon doğru bir metoda sahip olduğunu savunarak dik durmaya çalışsa da rakibinin tehditkâr ve kural tanımaz tavrı karşısında taviz vermek zorunda kaldığı görülür.¹² Ernest Renan, Simon'un yaşadığı dönemdeki atmosferi veciz bir şekilde şöyle açıklar: "O zamanlar tarihsel bilimlerin özgürlükten tamamen yoksun oluşu susmak istemeyenleri bitmez tükenmez yalanlara zorluyordu" (Renan, 1865, s. 245). Böyle bir baskı ve özgürlüksüzlük ortamında Arnauld'nun en büyük ve belki de tek başarısı Simon'a Hz. Muhammed'in bir sözde "sahte peygamber" olduğunu telaffuz ettirebilmiş olmasıdır (Simon, 1705, s. 227).

Sonuç

Richard Simon'un temel ilgili alanı Kitab-ı Mukaddes eleştirisidir. Hıristiyanlığın kutsal metinlerini oluşturan bu kitapları çeşitli nedenlerden dolayı zaman içerisinde değişime uğramıştır. Bu metinlerin farklı zamanlarda ve farklı yerlerde hangi durumlarda olduklarını bilmeden ve bunların geçirdikleri değişiklikleri tam olarak aydınlığa kavuşturmadan Kitab-ı Mukaddes'i doğru anlamının mümkün olmadığı problematiğinden hareketle Simon tarihsel ve filolojik yaklaşımla bu meselenin üstesinden gelmeyi düşünüyordu. Kitab-ı Mukaddes'in en hacimli bölümünün dili olan İbranice bilinmeden bu metinler anlaşılamazdı. Metin tenkidinde filolojinin önemini kavrayan Simon sadece İbranice değil, Süryanice ve Arapça da

¹² Arnauld'nun mensubu olduğu Port-Royal grubu ile Simon arasındaki kavga Antoine Arnauld ile Pierre Nicole birlikte yazdıkları *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* [Evharistiyaya Dair Katolik Kilisesinin İncındaki Devamlılık] adlı kitabın yayımlandığı tarihe dayanır. Bu kitabın yayımlanmasından sonra F. Diroys, eser hakkında Simon'dan fikir istemişti. Diroys'un ısrarlı talepleri üzerine yazdığı mektupta Simon, kitabın bazı bölümlerinin daha dikkatli şekilde yazılmaya ihtiyaç duyduğunu bazılarınınsa tamamıyla değiştirilmesi gerektiğini bildiriyordu. Mektup gizli kalması gerekirken ifşa edilmiş ve bunun üzerine bir skandal patlamıştır. Simon, Protestanların lehine Arnauld'yu itibarsızlaştırmak istemekle suçlanmıştır. Böylece bu mektup, Simon'a yönelik yıllarca süren bir husumet ve şiddetli bir baskıya neden olmuştur (Dannecker, 1870, s. 155; Hunwick, 2013, s. xxvii; Simon, 1730, s. 25-26). Görüldüğü üzere Simon'a Arnauld'nun yönelttiği eleştiriler sadece görüşlerinden dolayı değil, bizzat onun şahsına yönelikti. Louis Batterel'in verdiği bilgiye göre Simon'un 1678 yılında yayımlanan *Histoire critique du Vieux Testament* adlı kitabının Bossuet'ye ihbar edilerek imha edilmesinin sağlanması Jansenistlerin bir tezgâhıydı. Bunların saldırılarının hedefi bu kitaptan ziyade yazarının bizzat kendisiydi. Simon tarafından yıllar önce yazılmış olan yukarıda sözü edilen mektubun rövanşını almak için pusuda bekledikleri gibi bir yıl önce Roma'ya giderek tarikatları adına Papa X. Innocent'i takip eden gizli ajanları olmayı reddetmesinden ötürü de ona karşı derin bir nefret duyuyorlardı (Batterel, 1905, s. 251).

öğrenmiştir. Sanki iki yüzyıl öncesinden Max Müller'in ünlü "tek bir din bilen hiçbir din bilmemiş gibidir" düsturunu iştmişçesine dinleri anlamak için sadece tarihsel yaklaşımın değil karşılaştırmalı yaklaşımın da elzem olduğunu kavramıştır Simon. Dillere ve dinlere karşı merakı onu İslam'ı incelemeye sevk etmiştir.

Simon'un objektif ve tarafsızlık ilkesiyle İslam'a yaklaştığı görülür. Ancak Simon örneği aynı zamanda 17. yüzyıl Avrupa'sında böyle bir şey yapmanın çok kolay bir iş olmadığını da gösterir. İslam'ın çoğunluk tarafından bir düşman ya da en azından bir öteki olarak kabul edildiği ve sözde "sahte Peygamber" retorğini Voltaire ya da Pascal gibi rasyonalist düşünürlerin bile benimsediği bir ortamda Simon, etnolojik verilerden hareketle fenomenolojik bir İslam tablosu çizebilmiştir.

Diğer taraftan Simon, kendinden yaklaşık bir asır önce Amerika yerlilerinin dinini Yunan ve Roma paganizmiyle karşılaştırarak gerçek Tanrı'ya ibadet ettikleri için birincilerin dininin daha üstün olduğunu savunan Bartolomé de las Casas gibi bir karşılaştırmaya gitmiştir. Avrupalıların Yunan ve Roma paganizmine mensup yazarların eserlerindeki ahlaki ilkeleri övmelerini hatırlatan Simon tek Tanrıya inanan Müslümanların ahlakının daha üstün olduğunu vurgular. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın aynı kökten geldikleri için bu dinlerin bir aile oluşturdukları gerçeğinden hareketle Simon, yüzyıllar boyunca meydana gelen İslam imajının bu dini Avrupa'da tanınmaz hâle getirdiğini ve bu imajın altında yatan yalan ve önyargı tabakalarının kaldırıldığında Hıristiyanların hiç de yabancı olmadığı bir simanın karşılıklarına çıkacağını anlatmaya çalışır.



KAYNAKÇA

- ARMOGATHE, J.-R. (1984). Richard Simon, Additions aux Recherches curieuses. *XVIIe Siècle*, 270-271.
- ARNALDEZ, R. (1985). L'image du prophète Muhammad dans la culture française. *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu* (s. 45-61). içinde İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- ARNAULD, A. (1692). *Sixieme partie des Difficultez proposées a Mr. Steyaert. Sur le Nouveau Testament de Mons* (Cilt 3). Cologne.
- BATTEREL, L. (1905). *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*. Paris.
- BAUDIER, M. (1625). *Histoire générale de la religion des Turcs*. Paris.
-

- BAYLE, P. (1697). *Dictionnaire historique et critique* (Cilt 2/1). Rotterdam.
- BAYLE, P. (1820). *Dictionnaire historique et critique. Nouvelle édition* (Cilt 10). Paris.
- BEAUVOIS, E. (1856). Du Ryer (André). *Nouvelle biographie générale: depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours* (Cilt 15, s. 481-482). içinde Paris.
- BENNETT, C. (2008). *Understanding Christian-Muslim Relations: Past and Present*. London: Continuum.
- BENOIT XIV. (1825). Réponse de Benoit XIV à Voltaire. Voltaire içinde, *Mahomet, tragédie de Voltaire, publiée avec un commentaire historique et critique* (s. 10-11). Paris.
- BEVILACQUA, A. (2018). *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- CAMPI, E. (2010). Early Reformed Attitudes towards Islam. *Theological Review of the Near East School of Theology*, 31, 131-151.
- CARNOY, D. (1998). *Représentation de l'Islam dans la France du XVIIe siècle. La ville des tentations*. Paris: Harmattan.
- CURTIS, M. (2009). *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANDINI, J. (1675). *Voyage du Mont Liban*. Paris.
- DANDINI, J. (1685). *Voyage au Mont Liban*. Paris.
- DANIEL, N. (1993). *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld.
- DANNECKER. (1870). Simon (Richard). *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* (Cilt 22, s. 153-162). içinde Paris.
- de BOULAINVILLIERS, H. (1730). *La vie de Mahomed*. Londres.
- DEROST, J.-B. (1935). Notice sur André Du Ryer. *Bulletin de la Société d'études du Brionnais*, 237-240.
- du RYER, A. (1634). *Gulistan ou L'empire des roses*. Paris.
- du RYER, A. (1647). *L'Alcoran de Mahomet traduit d'arabe en françois par le sieur Du Ryer*. Paris.
- ELMARSIFY, Z. (2014). *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam*. London: Oneworld Publications.
-

- GERSTENBERG, A. (2012). Stages of French Orientalism in the Mirror of Koran Translations. R. F. Gleis (Dü.) içinde, *Frühe Koranübersetzungen* (s. 159-190). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- GRAFTON, D. D. (2018). Christians and Muslims in the Americas. D. Thomas (Dü.) içinde, *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations* (s. 402-412). New York: Routledge.
- GROTIUS, H. (1692). *Traité de la vérité de la religion chrétienne*. Utrecht.
- HAMILTON, A., & RICHARD, F. (2004). *André Du Ryer and Oriental studies in seventeenth-century France*. Oxford: Oxford University Press.
- HENTSCH, T. (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*. İstanbul: Metis.
- HEYBERGER, B., & LARZUL, S. (2008). Simon Richard. F. Pouillon (Dü.) içinde, *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (s. 900-902). Paris: IISMM - Karthala.
- HUNWICK, A. (2013). RICHARD S. (1638–1712): Sketch of Life and Career . R. Simon içinde, *Critical History of the Text of the New Testament* (s. xxv-xxxvi). Leiden: Brill.
- JAMES, D. (2009). *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*. New York: Routledge.
- JOUBIN, R. (2000). Islam and Arabs through the Eyes of the Encyclopédie: The "Other" as a Case of French Cultural. *International Journal of Middle East Studies*, 32(2), 197-217.
- KALIN, İ. (2013). *İslâm ve Batı*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- KRITZECK, J. (1964). *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- LAMARQUE, H. (2007). Introduction. T. Bibliander içinde, *Le Coran à la Renaissance. Plaidoyer pour une traduction* (s. 17-38). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- LAMBE, P. J. (1985). Biblical Criticism and Censorship in Ancien Régime France: The Case of Richard Simon. *The Harvard Theological Review*, 78(1/2), 149-177.
- LARZUL, S. (2009). Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles). *Archives de sciences sociales des religions*(147), 147-165.
- LARZUL, S. (2012). Du Ryer André. F. Pouillon (Dü.) içinde, *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (s. 359-360). Paris: Karthala.
- Le CLERC, J. (1685). *Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur*
-

l'Histoire Critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire. Amsterdam.

Le CLERC, J. (1686). *Défense des sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament. Contre la réponse du Prieur de Bolleville.* Amsterdam.

Le COZ, R. (1992). *Jean Damascene. Écrits sur l'Islam. Présentation, commentaires et traduction.* Paris: Cerf.

LEPAN. (1825). Notice historique sur la tragédie de Mahomet. Voltaire içinde, *Mahomet, tragédie de Voltaire, publiée avec un commentaire historique et critique* (s. 1-4). Paris.

LEVIN, P. T. (2011). *Turkey and the European Union: Christian and Secular Images of Islam.* New York: Palgrave Macmillan.

MARSHALL, J. (2006). *John Locke, Toleration, and Early Enlightenment Culture: Religious Toleration and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

MARTIN, R. C. (1995). Islamic Studies: History of the Field. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (s. 325-331). içinde New York: Oxford University Press.

MAYNARD, A. (1867). *Voltaire, sa vie et ses oeuvres* (Cilt 1). Paris.

MILLER, G. J. (2013). Theodor Bibliander's *Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran* (1543) as the Sixteenth-century "Encyclopedia" of Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 24(2), 241-254.

PASCAL, B. (1754). *Pensées.* Paris.

PINTARD, R. (2000). *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle.* Genève: Slatkine.

POPKIN, R. H. (1987). *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work, and Influence.* Leiden: E. J. Brill.

PRIDEAUX, H. (1698). *The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet.* London.

RELAND, A. (1721). *La Religion des Mahométans.* La Haye.

RENAN, E. (1865). L'Exégèse biblique et l'esprit français. *Revue des deux mondes*, 60, 235-245.

SAHAS, D. J. (1972). *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites".* Leiden: E. J. Brill.

- SIMON, R. (1684). *Histoire critique de la créance et des coùtumes des nations du Levant*. Francfort.
- SIMON, R. (1684). Preface. L. d. Moden içinde, *Ceremonies et coutumes qui s'observent aujourd'huy parmi les Juifs*. Paris.
- SIMON, R. (1685). Des remarques sur la Theologie des Chrêtiens du Levant, & sur celle des Mahometans. J. Dandini içinde, *Voyage du Mont-Liban* (s. 199-356). Paris.
- SIMON, R. (1685). Preface. J. Dandini içinde, *Voyage du Mont Liban*. Paris.
- SIMON, R. (1686). *Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques théologiens de Hollande*. Rotterdam.
- SIMON, R. (1689). *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*. Amsterdam.
- SIMON, R. (1705). *Lettres choisies*. Rotterdam.
- SIMON, R. (1730). *Lettres choisies de M. Simon* (Cilt 3). Amsterdam.
- STROUMSA, G. G. (1997). Comparatisme et philologie: Richard Simon et les origines de l'orientalisme. F. Boespflug, & F. Dunand (Dü) içinde, *Le comparatisme dans l'histoire des religions* (s. 47-62). Paris: Cerf.
- STROUMSA, G. G. (2010). *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- TOLAN, J. V. (2010). European Accounts of Muhammad's Life. J. E. Brockopp (Dü.) içinde, *The Cambridge Companion to Muhammad* (s. 226-250). New York: Cambridge University Press.
- van der CRUYSSSE, D. (2005). *De branche en branche. Études sur les XVIIe et XVIIIe siècles français*. Louvain: Peeters.
- Van GENNEP, A. (1920). Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique. *Revue de l'histoire des religions*, 139-162.
- VOLTAIRE. (1760). *Lettre civile et honnête à l'Auteur malhonnête de la Critique de l'Histoire universelle de M. de V***, qui n'a jamais fait d'Histoire universelle*. Genève.
- VOLTAIRE. (1785). *Oeuvres complètes* (Cilt 65). Paris.
- VOLTAIRE. (1789). *Dictionnaire philosophique* (Cilt 1). Amsterdam.
- VOLTAIRE. (1825). *Mahomet, tragédie de Voltaire, publiée avec un commentaire historique et critique*. Paris.
- VOLTAIRE. (1846). *Oeuvres complètes avec des notes* (Cilt 12). Paris.
- VRYONIS, S. (1967). *Byzantium and Europe*. London: Thames and Hudson .
-

- WESTWATER, L. L. (2017). Girolamo Dandini. D. Thomas, & J. Chesworth (Dü) içinde, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 9: Western and Southern Europe (1600-1700)* (s. 756-762). Leiden: Brill.
- WETSEL, D. (1994). *Pascal and Disbelief: Catechesis and Conversion in the Pensées*. Washington: The Catholic University of America Press.
- WOODBIDGE, J. D. (1989). Richard Simon le "père de la critique biblique". J.-R. Armogathe (Dü.) içinde, *Le Grand Siècle et la Bible* (s. 193-206). Paris: Beauchesne.



THE APPROACH OF RICHARD SIMON (1638–1712), ONE OF THE LEADING FIGURES OF BIBLE CRITICISM TO ISLAM

✉ Ramazan ADIBELLI^a

Extended Abstract

Richard Simon, one of the pioneers of Biblical criticism did not write a monographic work on Islam. Simon's main area of interest was the critical study of biblical texts. These texts, which constitute the holy books of Christianity, have been submitted to changes over time due to multiple reasons. Starting from the fact that it was impossible to understand the Bible correctly without knowing the situations in which these texts were at different times and in different places and without shedding light on the changes that they have undergone in order to approach the original text Simon decide to tackle these problems with a historical and philological approach. These texts could not be understood without knowing the language of the most voluminous part of the Bible, that's to say the Old Testament or Tanakh. After grasping the importance of philology in textual criticism, Simon learned not only Hebrew, but also Syriac and Arabic. As if he had heard the famous maxim of the Max Müller urging for comparison in the stud of religion two centuries earlier –“He who knows one, knows none”-, Simon realized that not only the historical approach but also the comparative approach was essential for understanding religions. His curiosity for languages and religions led him to study Islam.

He addressed the issue of Islam in the appendix of the translation to the book of the Italian Jesuit Jérôme Dandini who was sent by Pope Clement VIII as nuncio to Maronites in Lebanon. The translation's French title is *Voyage du Mont Liban*. Simon added the appendix in order to correct the deficiencies in Dandini's book. Besides Simon mentioned Islam in the fourth chapter of his work titled *Additions aux recherches curieuses sur la diversité des langues et*

^a Assoc. Prof., Erciyes University, adibelli@erciyes.edu.tr

religions d'Edward Brerewood. Some circumstances prevented Simon from publishing this work. But he used the information he gathered about Islam in the fifteenth chapter of his *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, published in 1684. Especially in this last work, a very objective and neutral stance about Islam has been exhibited.

Simon's approach to Islam appears to be objective and impartial. But the example of Simon also shows that doing such a thing in 17th century Europe was not an easy task. In an environment in which Islam was accepted by the majority as an enemy or at least one other, and even the rationalist thinkers such as Voltaire or Pascal adopted the rhetoric of the 'false Prophet', Simon could draw a phenomenological picture of Islam on the basis of ethnological data.

In order to better understand what this approach -which is accepted as a simple scientific principle today- meant in the 17th century in France we have described the main lines of views and approaches related to Islam and to its Prophet at this time. The merit of Simon appears more clearly when considered through the difficulties encountered by Simon when discussing about "the religion of the enemies". Simon has successfully preserved his unbiased approach in an environment where a very negative image of Islam dominated and where the majority of the thinker speaking and writing about this religion were profoundly attached to the rhetoric of the so called "false Prophet".

At a time when the freedom of thought and expression was limited and a strict censorship mechanism was under way, it is noteworthy that Simon approached Islam with the principle of objectivity and impartiality. Although Islam was regarded by the majority of Europeans thinkers as an enemy, or at least as another, and in an epoch when it was seen as nearly a necessity to adopt this rhetoric, Simon managed to draw a phenomenological picture of Islam on the basis of historical and ethnological data.

On the other hand, Simon used the comparative methode like Bartolomé de las Casas, who about a century ago by comparing the religion of America with Greek and Roman paganism argued that the religion of the indigenou people of America was superior because they worshiped the true God. Reminding that Europeans praise the moral principles of the writers of Greek and Roman paganism, Simon emphasized that the morality of Muslims who believe in one God was superior. On the basis of the fact that these religions constitute a family because Judaism, Christianity and Islam come from the same root, Simon has made it clear that the image of Islam that has been

formed for centuries has made this religion unrecognizable in Europe. As a result, confronting the historical and ethnological reality of İslam with its deformed and virtual image Simon tried to explain that when the layers of lies and prejudices lying under this image would be removed Christians will find a figure that is absolutely no stranger to them. They will eventually discover their real image.

Keywords: History of Religions, Richard Simon, Islam, Prophet Muhammad, Turks, Scientific Approach.

L'APPROCHE DE RICHARD SIMON (1638-1712), L'UN DES PLUS GRANDS CRITIQUES DE LA CRITIQUE BIBLIQUE A L'ISLAM

✉ Ramazan ADIBELLİ^a

Résumé étendu

Richard Simon, l'un des pionniers de la critique biblique, n'a pas écrit d'ouvrage monographique sur l'islam. Le principal domaine d'intérêt de Simon était l'étude critique des textes bibliques. Ces textes, qui constituent les livres sacrés du christianisme, avaient subits des changements dans le temps pour des raisons multiples. Partant du fait qu'il était impossible de comprendre correctement la Bible sans connaître les situations dans lesquelles ces textes se trouvaient à des moments différents et à des endroits différents, et sans éclaircir les changements qu'ils avaient subis afin de s'approcher le plus possible du texte original, Simon décida d'aborder ces problèmes avec une approche historique et philologique. Selon lui, ces textes ne peuvent pas être compris adéquatement sans connaître la matrice linguistique de la partie la plus volumineuse de la Bible, à savoir l'Ancien Testament / le Tanakh. Après avoir établi l'importance de la philologie dans le domaine de la critique textuelle, Simon se consacra non seulement à l'apprentissage de l'hébreu, mais également à celui du syriaque et de l'arabe. Comme si par miracle il avait entendu la fameuse maxime du célèbre indianiste et historien des religions Max Müller, qui réclamait l'approche comparative dans l'étude des religions deux siècles plus tôt : « Celui qui n'en connaît qu'une, n'en connaît aucune », Simon réalisa l'importance non seulement de l'approche historique mais aussi celle de l'approche comparative pour la compréhension des textes religieux et de l'histoire des religions. Il apparaît donc que c'est sa curiosité pour les langues et les religions étrangères ou plutôt proches du contexte biblique qui l'amènèrent à s'intéresser à l'islam. De plus l'autre facteur qui contribua à cet intérêt était le fait que nombres de dénominations chrétiennes malgré leurs différences et divergences continuaient d'exister paisiblement dans les géographies

^a Prof. Agrégé, Université d'Erciyes, adibelli@erciyes.edu.tr

musulmanes alors qu'en Europe même deux groupes de chrétiens (catholique/protestant) ne pouvaient pas se supporter.

Simon a abordé la question de l'islam dans l'annexe de la traduction du livre du jésuite italien Jérôme Dandini, envoyé par le pape Clément VIII en tant que nonce aux maronites du Liban. Le titre français de cette traduction fut *Voyage du Mont Liban*. Simon a ajouté l'annexe afin de corriger les lacunes et les fautes de Dandini. En outre, Simon a mentionné l'islam dans le quatrième chapitre de son ouvrage intitulé *Additions aux recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Brerewood*. Certaines circonstances ont empêché Simon de publier cet ouvrage. Mais il a utilisé les informations qu'il avait rassemblées sur l'islam au quinzième chapitre de son *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, publié en 1684. C'est surtout dans ce dernier ouvrage que l'on aperçoit avec netteté à quel point Simon expose une objectivité et une neutralité vis-à-vis de l'islam.

L'approche de Simon à l'égard de l'islam semble donc dans une large mesure être objective et impartiale. Mais l'exemple de Simon montre également que ce n'était pas une tâche facile de parvenir à une telle fin dans l'Europe du XVIIe siècle. Dans un environnement dans lequel l'islam était accepté par la majorité comme un ennemi ou du moins comme un « autre », et quand même les penseurs rationalistes tels que Voltaire ou Pascal adoptaient la rhétorique du « faux prophète » pour désigner le prophète de cette religion, Simon pouvait dresser un tableau phénoménologique de l'islam à partir des données ethnologiques et historiques qui lui étaient accessibles.

Afin de mieux cerner la valeur de l'approche scientifique de Simon - considérée aujourd'hui comme un simple présupposé scientifique - signifiait au 17ème siècle en France, nous avons décrit les grandes lignes concernant les points de vue et les approches relatives à l'islam et à son prophète à cette époque. Le mérite de Simon apparaît plus clairement lorsque l'on considère les difficultés rencontrées par celui-ci lors des discussions sur « la religion des ennemis ». Il faut remarquer que Simon a su préserver son approche impartiale dans un environnement dominé par une image extrêmement négative de l'islam et dans lequel la majorité des penseurs parlant et écrivant au sujet de cette religion étaient profondément attachés à la rhétorique du prétendu "faux prophète".

À une époque où la liberté de pensée et d'expression était limitée et où un mécanisme de censure stricte était en cours, il convient de noter que Simon a abordé l'islam avec le principe d'objectivité et d'impartialité. Bien que

l'islam ait été considéré par la majorité des penseurs européens comme un ennemi, ou du moins comme un autre, et à une époque où il était presque nécessaire d'adopter cette rhétorique, Simon a réussi à dresser un tableau phénoménologique de l'islam sur la base de données historique et ethnologique.

Par ailleurs, Simon a utilisé la méthode comparative comme Bartolomé de las Casas, qui environ un siècle auparavant, comparait la religion de l'Amérique au paganisme grec et romain en affirmant que la religion des peuples autochtone d'Amérique était supérieure parce qu'ils adoraient le vrai Dieu. Rappelant que les Européens louent les principes moraux des écrivains du paganisme grec et romain, Simon a souligné que la moralité des musulmans qui croient en un seul Dieu était supérieure. Étant donné que ces religions constituent une famille, le judaïsme, le christianisme et l'islam étant issus de la même racine, Simon a expliqué que l'image de l'islam qui s'est formée pendant des siècles a rendu cette religion méconnaissable en Europe. En conséquence, confrontant la réalité historique et ethnologique de l'Islam à son image déformée et virtuelle, Simon essaya d'expliquer que lorsque les couches de mensonges et de préjugés sous-jacents disparaîtraient, les chrétiens trouveraient un visage qui ne leur était absolument pas étranger. Peut-être même qu'ils finiraient par découvrir leur propre image.

Mots-clés: Histoire des religions, Richard Simon, Islam, Prophète Mahomet, Turcs, Approche scientifique.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 57-81
Geliş Tarihi: 15.07.2019, Kabul Tarihi: 03.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.592278>

EBEVEYN-İ RESÛL MESELESİNE ÖZGÜN YAKLAŞIMLAR:

İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi

© Kadir GÖMBEYAZ^a

Öz

Hız. Peygamber'in anne ve babasının (*ebeveyn-i Resûl*) iman bakımından dünyadaki durumları ile ahirette Cennet'e gidip gitmeyecekleri meselesi İslam düşünce tarihi boyunca Müslüman âlimler tarafından çeşitli bağlamlarda tartışılmış ve konu hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mesele üzerine özellikle Osmanlı döneminde müstakil risaleler kaleme alan birçok âlim bulunmaktadır. Bunlardan biri de gerek yazdığı eserlerle gerekse de görüşleriyle Osmanlı dinî düşüncesinde önemli izler bırakan İbrahim el-Halebî'dir (ö. 956/1549). Halebî'nin yazma eser kütüphanelerinde nüshaları bulunan ve *Risâle fi hakkı ebeveyi'r-Resûl* adıyla neşredilen bir ebeveyn-i Resûl risalesi bulunmaktadır. Ancak bu çalışmanın konu edindiği ve neşri gerçekleştirildiği risale henüz tek nüshasını tespit edebildiğimiz ve metnin baş kısmında "el-Fakîr İbrahim el-Halebî der ki" ibaresiyle Halebî'ye ait olabileceğini düşündüğümüz aynı konuya (ebeveyn-i Resûl) dair bir başka eserdir. Osmanlı dinî düşüncesi açısından önemli bir şahsiyete nispet edilmesi ve henüz tek nüshasının tespit edilebilmiş olması bir yana risalede ebeveyn-i Resûl konusuna dair özgün yaklaşım ve görüşler ortaya konulması eserin neşri ve muhteva analizini içeren bu makalenin yazılış gerekçesidir.

İbrahim el-Halebî'ye nispet edilen bu risaleyi özgün kılan hususların başında, meseleyi fer'î/amelî değil, usulî/itikadî bir konu olarak gören müellifin, ulema tarafından ebeveyn-i Resûl konusunda serdedilen görüşleri, "fetret ehlinin durumu" zemininde verilen cevaplar bağlamında gruplandırması gelmektedir. Buna göre fetret ehlinin iman etmekle mükellef olup iman etmedikleri takdirde azap göreceğini söyleyenler, iman ile mükellef olmadığını söyleyenler ve bu konuda susanlar olmak üzere üç ana grup bulunmaktadır. Fetret ehlini iman ile mükellef görenler ise ebeveyn-i Resûl konusunda dört farklı görüşe sahip olmuşlardır. Böylece toplamda altı farklı görüş ortaya çıkmıştır.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, kgombeyaz@hotmail.com

Anahtar kelimeler: Kelam, Ebeveyn-i Resûl, Osmanlı Dinî Düşüncesi, İbrahim el-Halebî, Fetret Ehli.



DISTINCTIVE REMARKS ON THE PROPHET'S PARENTS:

Edition and Analysis of an Epistle Attributed to İbrâhîm al-Ḥalabî (d. 956/1549)

The religious position of the Prophet's parents (*abawayn al-Rasûl*), who had died before the Prophet assigned as prophet, in this world in terms of Islamic belief and whether they both will be from the saved people (*ahl al-najât*) hereafter or not, has been discussed by Muslim scholars in various contexts throughout the history of Islamic thought and different opinions have been suggested regarding it. There are many scholars who wrote independent epistles during the Ottoman period. One of them is İbrâhîm al-Ḥalabî (d. 956/1549) who leave a significant trace on Ottoman religious thought with both his works and ideas. Al-Ḥalabî has an epistle on the issue, whose manuscripts exist in various manuscript libraries and was printed under the title of *Risâla fî abawayn al-Nabî*. However, the epistle which the present study edited and analyzed is another work on the same issue, which enables us to think it could be attributed to al-Ḥalabî because of the expression "al-Faqîr İbrâhîm al-Ḥalabî says ..." in the beginning of the text, and has only one extant manuscript as far as we find. Not only the fact that it is written by an important figure in Ottoman religious thought and has only one extant manuscript according to our findings, but also it suggests distinctive approaches and ideas about the religious position of the Prophet's parents is the reason why the present study including the edition and analyze of the epistle is studied.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Hız. Peygamber'in anne ve babası (*ebeveyn-i Resûl*) henüz kendisi peygamberlik ile görevlendirilmeden çok önce vefat ettikleri için dünyada mümin mi yoksa kâfir mi kabul edilecekleri ve buna bağlı olarak da öbür dünyada Cennet'e mi yoksa Cehennem'e mi gidecekleri meselesi gerek ulemanın gerekse de sair müslümanların merak ettiği bir konu olmuş, konuyla alakalı olan ve/veya olması muhtemel âyet ve hadisler incelenmiş, neticede bu hususa dair çeşitli yaklaşım ve görüşler serdedilmiştir. Farklı görüşlerin ortaya çıkmasında değişiklik arzeden hatta zaman zaman çelişen rivayetler ile konuyu ele alanların hareket ettikleri fikrî zemin etkili olmuştur. Buna göre ebeveyn-i Resûl'ün mümin ve ehl-i necât olduğunu

söyleyenler; küfür üzere öldüğünü kabul edenler ve son olarak bu konuda susmanın en iyi yol olacağını düşünenler şeklinde üç temel görüş oluşmuştur.¹

A. Ebeveyn-i Resûl Tartışmalarının Tarihî Seyri ve Osmanlı'daki Serüveni

Ebeveyn-i Resûl'ün gerek bu dünyadaki dinî statüleri gerekse de ahiretteki konumları meselesinde dair özellikle Osmanlı döneminde müstakil risaleler kaleme alınmıştır. Bunun gerisinde muhtemelen Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla nakledilen *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserde² yer alan "ebeveyn-i Resûl küfür üzere öldüler" şeklindeki ibarenin³ ne anlam ifade ettiği hususunun Hanefî-Mâturîdî Osmanlı ulemasınca açıklığa kavuşturulmasının gerekliliği yatmaktadır. Mesele bazen *el-Fıkhu'l-ekber* şerhlerinde bazen de müstakil risaleler formunda tartışılmıştır. Osmanlı ulemasının kâhir ekseriyeti ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğunu savunmuş, ancak bunu yaparken Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'de aksi yöndeki ifadesine bir açıklama getirmek durumunda kalmıştır.⁴ İbrahim el-Halebî başta olmak üzere diğer bazı ulema

¹ Bu görüşlerin genel bir tasviri için bkz. Kadir Gömbeyaz, "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, ed. Mehmet Yalar & Celil Kiraz (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 211-224; ayrıca daha detaylı malumat için bkz. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 27-173.

² Klasik ve modern bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye *el-Fıkhu'l-ekber* adıyla nispet edilen iki farklı risale bulunmaktadır. Bunlardan biri Hammâd b. Ebî Hanîfe, diğeri ise Ebû Mutî el-Belhî kanalıyla rivayet edilmiştir. Bu iki eserin farklılığına dikkat çekmek üzere Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), Hammâd rivayetiyle gelen risaleye *el-Fıkhu'l-ekber*, diğesine ise *el-Fıkhu'l-ebzat* derken (bkz. Şerafeddin Gölcük - Âdil Bebek, "el-Fıkhu'l-ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: TDV Yayınları, 1995], 12: 544-545; İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 66-67); modern araştırmacı Wensinck (ö. 1939) de Ebû Mutî rivayetini *al-Fiqh al-akbar I*, Hammâd rivayetini ise *al-Fiqh al-akbar II* şeklinde ayırmaktadır; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 188.

³ Eserin yazma nüshalarında genel olarak bu ibare yer almasına rağmen bazı matbu nüshalarda bu kısım yer almamaktadır. Örnek olarak krş. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, haz. ve çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat F. Vakfı Yayınları, 1992), Arapça metin kısmı: ss. 70-77; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber, el-Akîde ve'l-ilmü'l-keîâm min a'mâli'l-imâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî; Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 619-624.

⁴ Bazıları *el-Fıkhu'l-ekber*'in aslında Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp benzer isimde Mu'tezilî bir şahsa ait olduğunu iddia ederken, bazıları eserin aidiyetini kabul edip ebeveyn-i Resûl ile ilgili ifadenin esere sonradan sokuşturulduğunu veya yazım yanlışlığı yapıldığını belirtmiş, bazıları ise hem eserin hem de ifadenin sübutunu kabul etmiş ancak ifadenin başka anlama geldiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda cahiliye ölümüyle öldükleri veya buradaki küfürün

ise *el-Fıkhü'l-ekber'*deki ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü şeklindeki ifadenin Hanefî-Mâturîdî görüşe uygun olduğunu ve zâhir anlamı üzerine kabul edilmesi gerektiğini; ehl-i necât olduklarını söyleyenlerin ise mezhebin çizgisinden ayrılıp Şâfiîlerin görüşlerini benimsediklerini söylemiştir.⁵ Nitekim bu mesele Kâtip Çelebi'nin *bu bahis dahi bir savaş alanı hâline geldi* ifadeleriyle betimlediği üzere⁶ Osmanlı döneminin on yedinci yüzyıldaki en çarpıcı dinî hareketliliği olan Kadızâdeliler-Halvetîler/Sivâsîler kavgasında gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü görüşünü benimseyen Kadızâdelilerin savunduğu birçok fikirdeki temel referanslarının başında İbrahim el-Halebî gelmektedir.⁷

Ebeveyn-i Resûl meselesi farklı eserlerin çeşitli bağlamlarında yeri geldikçe ele alınmış, ancak müstakil risalelere konu olması daha geç dönemde gerçekleşmiştir. Bu sahanın elimize ulaşan ilk örnekleri konuya dair altı risale kaleme alan Süyûtî'ye (ö. 911/1505) aittir. Süyûtî'nin risaleleri⁸ ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğunu ileri süren ulemanın -ki bunlar içerisinde Osmanlı uleması önemli bir yekûn tutar- temel referans kaynağı olmuştur. Süyûtî'nin konuya altı risale yazacak kadar ehemmiyet vermesi meselenin Memlûkler coğrafyasında canlı bir tartışma olduğunu

hakiki değil, hükmi olduğu veyahut da küfür üzere öldükleri hâlde daha sonra Allah'ın Hz. Peygamber'e hususi bir lütfu olarak onları dirilttiği ve onların da iman ettikleri gibi yorumlar geliştirmişlerdir. Bunlar için bkz. Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 12-22.

⁵ Örneğin Ali el-Kârî, Kemalpaşazâde'nin ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğuna dair risalesini değerlendirip bazı cevaplar verdikten sonra muhtemelen Kemalpaşazâde'yi kastederek: "*Garîp hadiselerden biri de yakın zamanlarda Hanefî âlimlerinden birinin, fetva mertebesinde en üst düzeye ulaşmış olmasına rağmen, Hanefî topluluğunun imaminin görüşüne vâkıf olmakla birlikte Süyûtî'ye ve Şâfiîlerin tamamına uyarak fetva vermesidir...*" der; bkz. Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Edilletü mu'tekad Ebî Hanîfeti'l-a'zam fi ebeveyi'r-Resûl aleyhi's-salâtu ve's-selâm*, thk. Meşhûr b. Hasen b. Selmân (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993), 142.

⁶ Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak fi ihtiyârî'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ & Mustafa Kara (2. bs., İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 79.

⁷ Örneğin Kadızâdeliler ile Halvetîler arasında gerek risaleler formunda yazılı olarak gerekse de sözlü olarak cereyan eden en hararetli tartışmalardan biri olan cehri zikir, raks ve deveran mevzuunda Halvetîlerin temel referanslarının başında Sünbül Sinan (ö. 936/1529); Kadızâdelilerin ise İbrahim el-Halebî gelmektedir; bkz. Mehmet Kalaycı, "Kadızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 21-23 Nisan 2017 (Amasya 2017), I: 601-611, özellikle bkz. s. 605.

⁸ Bu risalelerin tümü birarada basılmıştır; bkz. Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Resâilü'l-imâmi'l-hâfız Celâleddîn es-Süyûtî fi necâti vâlideyi'n-nebî*, nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011).

göstermektedir. Meselenin en canlı tartışıldığı yerlerden biri de Osmanlı coğrafyasıdır. Bunun gerisinde özellikle 15. yüzyılın sonlarında, ağırlıklı olarak da 16. yüzyılda Hammâd rivayetiyle gelen *el-Fıkhu'l-ekber*'in tanınırlığının ve dolaşım ağının genişlemesinin⁹ etkisi bulunmaktadır. İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin (ö. 891/1486), 865/1460 senesinde kaleme aldığı ve Fatih Sultan Mehmed'e hediye ettiği şerhte ve onu takip eden şerhlerde¹⁰ ebeveyn-i Resûl ile ilgili ifadenin yer aldığı kısımda mesele tartışılmış, ancak bununla da yetinilmeyerek konu müstakil risalelere taşınmıştır. Bunun Osmanlı coğrafyasındaki tespit edebildiğimiz ilk örneği İbrahim el-Halebî'ye aittir. Onu farklı, hatta karşıt kanaatler serdetseler de İbnü'l-Hatîb el-Amâsî (ö. 940/1533), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Abdullah el-Bosnevî (ö. 1054/1644), Abdülehad en-Nûrî (ö. 1061/1651), Saçaklızâde (ö. 1150/1737), Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1790) gibi âlimler takip etmiştir.¹¹

B. İbrahim el-Halebî ve Ebeveyn-i Resûl Tartışmalarındaki Yeri

Şeyh Arab İmam olarak da bilinen Burhanüddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, Halep'te 860/1456 civarında dünyaya gelmiş, tahsilini Şam ve Kahire'de tamamlamış, içlerinde Süyûtî'nin de bulunduğu önemli isimlerden dersler almış, 906/1500 yılında İstanbul'a yerleşip çeşitli camilerde imamlık yaptıktan sonra Fatih Camii'ne imam olmuştur. Ardından da Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1538-9) Fatih'te yaptırdığı dârulkurrâya müderris olmuş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Doksan yaşlarında iken 956/1549 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.¹² İbn Arabî karşıtı söylemleriyle ön plana çıkmış ve bu konudaki görüşleri daha sonraki süreçte referans kabul edilmiştir. Halebî'nin temel amacı kendi veçhesinden bid'atlerle mücadelede.¹³ Bu bağlamda dönemin sufileri ile özellikle de Halvetîlerle sıklıkla karşı karşıya gelmiştir. Cehrî zikir, deveran

⁹ bkz. Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz & Osman Sacid Arı (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), II: 66.

¹⁰ Bu şerhlerin dökümü için bkz. Abdullah Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 182-196.

¹¹ Bu müelliflere ait risalelere dair bilgiler için bkz. Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, 197-236.

¹² Hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrâhîm b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15: 231.

¹³ Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 220.

ve raks aleyhine yazdıkları ses getirmiş ve bir asır sonra gelecek Kadızâdeliler'in temel referansı olmuştur.¹⁴ Halebî ve onu takip eden Birgivî'nin (ö. 981/1573) şahsında “şeriat, fıkıh ve zühd eksenli din anlayışı 11./17. yüzyıl Osmanlı sosyal hayatında güçlü bir karşılık bulmuştur”.¹⁵ Karşı tarafta yer alan sufi bloğu, özellikle de Halvetîler'le birtakım tartışma konularında kendini gösteren bir mücadele verilmiştir. Bu konuların neler olduğunu Kâtip Çelebi *Mizânu'l-hakk* isimli kitabında bize nakletmiştir. Bu meselelerden biri de Hz. Peygamber'in ebeveyninin dinî ve uhrevî konumudur. Halebî-Birgivî-Kadızâdeliler çizgisi Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Hammâd rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'deki “ebeveyn-i Resûl küfür üzere ölmüştür” ibaresinin zahirine sâdik kalarak onların küfür üzere öldüğünü kabul ederken karşı taraf ise nûr-i Muhammedî gibi fikirlerle de desteklenen Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar soyunun küfürden uzak olduğu, dolayısıyla da ebeveyn-i Resûlün de mümin ve ehl-i necât olduğu görüşünü savunmuştur.

Halebî'nin ebeveyn-i Resûl konusuna hasredilmiş bir risalesinin yazma eser kütüphanelerinde birçok nüshası¹⁶ günümüze ulaşmış olup aynı zamanda da basılmıştır.¹⁷ Bu risalenin hemen başında konuyla alakalı olduğu için Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar ulaşan soy silsilesinde yer alan Hz. İbrahim'in âyetlerde babası olarak zikredilen Âzer'in durumunun ele alınması dolayısıyla kataloglarda risale *Risâle fi'r-redd alâ men i'tekade islâme Âzer* gibi isimlerle de kaydedilmiştir. Ancak risale bir ebeveyn-i Resûl risalesidir. Halebî bu risalesini ‘bazı kişilerin Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar uzanan baba ve ecdadı içerisinde kâfir olan kimsenin bulunmadığı şeklinde Kitap, Sünnet ve icmaya aykırı olan bir görüş ileri sürüp bunun aksini savunanların boyunlarının vurulması gerektiğini söyledikleri bilgisinin kendisine ulaşması’ üzerine kaleme almıştır.¹⁸ Halebî bu iddianın Kur'an'a aykırı olduğunu âyetlerde Hz. İbrahim'in babası olarak geçen Âzer

¹⁴ Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 220-221.

¹⁵ Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 244.

¹⁶ Bu nüshalardan bazıları: *Risâle fi'r-redd alâ men kâle bi islâmi Âzer* adıyla Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Damad İbrahim, 297, vr. 85a-90b; Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., GE4278, vr. 24b-26a; Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Esad Efendi, 245, vr. 73-75; *Risâle fi'r-red alâ mu'tekidi islâme Âzer ve cem'i ecdâdi'n-Nebî* adıyla Süleymaniye Yazma Eser Ktp. M. Hilmi- F. Fehmi, 239/11, vr. 104b-107a; *Risâle fi ihtilâfâti'n-nâs fi ebeveyi'n-Nebî* adıyla Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Mehmet Taviloğlu, 421/7, vr. 135b-137b; *Risâle fi beyâni nesebi'n-Nebî* adıyla Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1217/24, vr. 251b-253a.

¹⁷ *Risâle fi hakkı ebeveyi'r-Resûl*, thk. Ebu'l-Berâ Ali Rızâ b. Abdullâh b. Ali Rızâ el-Medenî (Kahire: Dâru'l-Meâric, 2008), metin kısmı ss. 21-37. Risaleye dair bundan sonraki atıflar bu matbu nüshaya yapılacaktır.

¹⁸ Halebî, *Risâle fi hakkı ebeveyi'r-Resûl*, s. 21.

üzerinden ortaya koymaktadır. Âzer'in Hz. İbrahim'in babası olarak zikredildiği âyetlerde "baba/eb" ile amca anlamının kastedildiği şeklinde ileri sürülen görüşü, Halebî "hiçbir akıl sahibinin söylemeyeceği" bir şey olarak niteler ve amca'yı kastederek herhangi bir karine olmaksızın mutlak anlamda baba lafzının kullanılmasının en fasih kelâm olan Kur'an'a yakışmayacağını belirtir.¹⁹ Halebî ilerleyen satırlarda ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğünü savunanların dayandığı delilleri kendi görüşünü destek sadedinde kullanırken karşı tarafın dayandığı "ihyâ (Hz. Peygamber'in anne ve babasının diriltmesi)", "temiz sulblerden temiz rahimlere nakl olunma", "Hz. Peygamber'in kavminin ve nesebinin seçilmişliği" gibi rivayetleri de tek tek ele alıp kendi nazarından değerlendirir.²⁰ Risalenin sonunda düştüğü temmet kaydına göre, Halebî, risaleyi 6 Şevval 931 (27 Temmuz 1525) Perşembe günü Fatih Camii'nde iki namaz arasında kaleme almıştır.²¹

Bu ebeveyn-i Resûl risalesi dışında bu makalenin sonunda ek olarak sunduğumuz ve üzerine değerlendirmelerde bulunacağımız "yekûlü'l-fakîr İbrahim el-Halebî..." şeklinde başladığı için Halebî'ye ait olma ihtimali taşıyan konuya dair bir başka risale daha bulunmaktadır. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu 2061/2 numarada 73a-75a varakları arasında yer alan²² ve katalogda *Risâle fî şerefi'l-Kuraşi Nebiyyinâ*²³ şeklinde kaydedilen bu risalenin özgün bir hamdele-salvesinin olmaması, müellifin isminin kısaca "el-Fakîr İbrahim el-Halebî" şeklinde belirtilmesi, sayfa kenarlarına düşülen notların hangisinin metne ait hangisinin bir başka kaleme ait olduğu hususunun zaman zaman tespitinin güçlüğü ve tespit edebildiğimiz başka bir nüshasının bulunmayışı eserin Halebî'ye ait olduğunu kesin bir dille ifade etmemize mâni olmaktadır. Hem bu risalede hem de Halebî'ye aidiyeti kesin olan diğer risalede ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü görüşünün benimsenmesi bu risalenin Halebî'ye aidiyetinin mümkün görülmesine imkân tanımaktadır. Ancak iki risalenin de içeriğinde farklılıkların bulunması ve hiçbirinde diğerine yönelik bir göndermenin olmaması da akılda tutulması gereken bir soru işaretidir. Öte yandan risalenin başında müellifin isminin geçtiği yerde "el-fakîr" şeklinde

¹⁹ Halebî, *Risâle fî hakkı ebeveyi'r-Resûl*, s. 23.

²⁰ Bu kısımlar için bkz. Halebî, *Risâle fî hakkı ebeveyi'r-Resûl*, s. 25-36.

²¹ Halebî, *Risâle fî hakkı ebeveyi'r-Resûl*, s. 37.

²² Bu risaleye ve yazma nüshasına dikkatimi çeken ve nüshanın elektronik kopyasını benimle paylaşan kıymetli meslektaşım Mehmet Kalaycı'ya müteşekkirim.

²³ Katalog kaydına düşülen bu isimlendirme, esasen fetret ehlinin durumu bağlamında ebeveyn-i Resûl konusunda oluşan görüşleri inceleyen risalenin ana konusunu ve içeriğini yansıtmamaktadır.

bizzat müelliflerin kendilerini betimlemek üzere kullandığı bir ibarenin yer alması da aidiyet ihtimalini güçlendirebilecek bir unsur olarak görülebilir.

Müellif, risalede ebeveyn-i Resûl konusunu “Fetret Ehli” meselesi zemininde ele almaktadır. Zira ebeveyn-i Resûl fetret ehli olduğu için onların dinî ve uhrevî konumları hakkında verilecek hüküm fetret ehli konusundaki yaklaşıma göre şekillenecektir. Buna göre ulema bu konuda *üç farklı görüş* ileri sürmüştür. Birinci görüşe göre, fetret ehli iman etmekle sorumlu olup iman etmezler ve bu şekilde ölürlerse ebedî cehennemliktirler. İkinci görüşe göre, fetret ehli sorumlu değildir. Son görüşte olanlar ise bu konuda herhangi bir hükme varmayıp çekimser kalmaktadır (*vakf*). Birinci görüşte olanlar yani fetret ehlinin iman etmekle sorumlu olduğu ve bunu gerçekleştirmeden ölürse ebedî cehennemlik olacakları fikrini benimseyenler de kendi içlerinde dört gruba ayrılmışlar; böylece diğer iki görüş ile birlikte toplamda altı görüş oluşmuştur (vr. 73a).²⁴

Fetret ehlinin iman ile sorumlu olduğunu ve iman etmeden öldüğünde ebedî olarak cehennemde kalacağını savunan birinci grubun içerisindeki dört alt gruptan ilki, müellife göre, herhangi bir paradigmadan, ön fikir veya önyargıdan hareket etmemekte, yalnızca eldeki deliller kendilerini bu sonuca götürdüğü için bu görüşü savunmaktadır. Nitekim *imamların imamı* Ebû Hanîfe de *el-Fıkhü'l-ekber*'de bunu yapmıştır (vr. 73a). Buna göre, müellifin birinci grubun görüşünü daha ilmi bulduğu söylenebilir. Eldeki deliller, Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldükleri şeklinde bir neticeye ulaştırmaktadır. Yani müellife göre Ebû Hanîfe, ebeveyn-i Resul konusundaki bu görüşü deliller onu bu neticeye ulaştırdığı için dile getirmektedir. Dolayısıyla müellifin *el-Fıkhü'l-ekber* nüshalarında geçen ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “Hz. Peygamber'in ebeveyni küfür üzere ölmüşlerdir” ibaresinin aidiyetini ve sıhhatini kabul edip bu sözün esere sonradan katıldığı, yazım yanlışlığı bulunduğu, farklı bir anlamın kastedildiği gibi yorumlarla ibarenin zahirinin ifade ettiği anlamı Ebû Hanîfe'den uzaklaştırma gayretlerine itibar etmediği söylenebilir. Müellife göre bu görüş Ebû Hanîfe'ye aittir ve Ebû Hanîfe'nin bu görüşü dile getirmesinin tek saiki vardır, o da delillerin kaçınılmaz bir şekilde bu sonucu göstermesidir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin de aralarında bulunduğu birinci grubun, delillerin incelenmesi sonucu kaçınılmaz olarak ulaştıkları netice, *nesebin/soyun kişinin doğru yolu bulmasında (hidâyet) veya doğru yoldan sapmış olmasında*

²⁴ Risalenin içeriğini yansıtacağımız bu satırlarda yoğun dipnot kullanımını önlemek maksadıyla yazma nüshaya yapacağımız referansları burada ve ilerleyen yerlerde metin içi atıf şeklinde göstermeyi tercih ediyoruz.

(*dalâlet*) hiçbir tesiri yoktur şeklindedir (vr. 73a). Hidâyet ve dalâlet, soy/neseb ile alakalı bir husus değildir.

Burada müellif, ebeveyn-i Resûl'ün küfrüne kanaat getiren bu grubun söz konusu görüşünü dile getirirken önemli iki hususun altını çizdiklerini söyler: Öncelikle bu mesele bir bilgi (*ilm*) meselesidir yani kişinin bilmesi ve bilgi ihtiyacını karşılaması için olup öğretme (*ta'lîm*) mevzuu değildir (yani *ta'lîme* değil *ilme* konudur). Onların bundan kastı ilim ehlinin bu gibi meseleleri aralarında konuşup avam ile paylaşmamasının gerekliliğidir. Bu kaydın düşülmesinin sebebi, muhtemelen meselenin taşıdığı hassasiyettir. Hz. Peygamber'in ebeveyni hakkında konuşmak ister istemez bir gerilim meydana getirmektedir. Hele ki deliller halk nezdinde pek de hoş gitmeyecek, hatta onların inanç ve düşünce dünyalarında birtakım sıkıntılı durumları meydana getirebilecek bir görüşe ulaştırıyorsa... Birinci grup 'Hz. Peygamber'in ebeveyni hakkında iyi konuşmak gerekir, kötü bir şey söylersek bu Hz. Peygamber'i incitir, insanlarda kötü bir algıya sebebiyet verir' gibi bir kaygı ile bu meselede daha en başından delillerin aksine, durumu kurtaran bir görüşe sarılmayı doğru bulmamakta, hoş gitmese de ilmî araştırmanın götürdüğü neticeyi kabul etmek gerektiğini düşünmektedir. Ancak ulaşılan netice pek de sevimli değildir. Bu noktada bu grup da meselenin avama indirgenmesini, bir nevi herkesin diline düşürülmesini uygun bulmaz. Bu yaklaşım Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) "Avama gelince onlara düşen bu konuyla meşgul olmamak bu hususu tartışmamaktır. Bu konuda hüsn-i zan taşıyarak 'Hz. Peygamber'in anne-babasının mümin olmaları umulur' demekle yetinmeleri, terk-i edep edip de 'onlar kâfirdir' dememeleridir."²⁵ şeklindeki yaklaşımıyla aynı paraleldedir. Nitekim Kâtip Çelebi, bir hususun altını özellikle çizer ve şöyle der: 'lâkin sözümüz avamadır, havasa değil'.²⁶

Birinci grubun altını çizdiği diğer önemli nokta ise, Hz. Peygamber'in anne ve babasının kâfirler için bir örnek olarak kullanılmamasıdır. Bu bağlamda müellif, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz hakkında nakledilen bir rivayeti söz konusu eder. Bu rivayete göre Ömer b. Abdülaziz, bir adamından babası bedevi olan bir kâtip bulmasını ister. Buradaki nakilde atlanan detaya göre kendisine babası Hristiyan veya kâfir biri kâtip olarak görevlendirilmek üzere getirilir. Halife de o kişiyi getirene "keşke muhacir çocuklarından birini getirseydin" deyince kâtiplerinden biri "Hz. Peygamber'in babası da böyleydi" der. Bunun üzerine halife "huzurumda bir daha asla kalem

²⁵ Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hakk*, 90.

²⁶ Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hakk*, 91.

tutmayacaksın” der.²⁷ Yine müellif, bu noktayı vurgulayan bir başka rivayeti daha aktarır. Buna göre, Kâdî Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Mâlikî (ö. 543/1148), Hz. Peygamber'in atalarının Cehennem'de olduğunu söyleyen bir adam hakkında “bunu kim söylerse, ‘Allah ve Resûlü’nü incitenleri Allah dünyada ve ahirette lanetlemiştir’ (Ahzâb 33/57) âyeti gereğince melundur, zira bundan daha büyük bir incitme yoktur” demiştir (vr. 73a).

Fetret ehlinin sorumlu olduğunu kabul eden ilk grubun içindeki ikinci grup, Şîa'dır. Müellifin Şîa'nın bu husustaki kanaatine dair gösterdiği kaynak, “el-İmâm” olarak zikrettiği Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebir*'idir. Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inde de dediği gibi Şîa'ya göre sahih hadisler bize göstermektedir ki, Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar tüm ecdadı yaşadıkları zamanın en hayırlı kimseleridir. Bu grubun dayandığı sahih hadisler Kadı İyâz'dan alınmıştır. Zaten bizzat müellif de bu ve benzeri rivayetlerin Kadı İyâz'ın *Şifâ'sı* ve kütüb-i sitte gibi kaynaklarda geçtiğini belirtmektedir (vr. 73b). Şîa'nın görüşünü desteklemek için dayandığı sahih hadislerden ikincisi de Hz. Nuh'un döneminden kıyamet gününe kadar yeryüzünün fitrat üzere olan, Allah'a kulluk eden, onun için emreden ve namaz kılan birtakım insanlardan hâli kalmayacağını, yeryüzünün bunlar vesilesiyle korunduğunu, eğer bunlar olmazsa yeryüzünün ve üzerinde bulunanların helak olacağını bildirmektedir. Bu iki hadisten hareketle ulaşılan neticeye göre, ‘eğer Hz. Peygamber'in ataları kendi zamanlarının en hayırlıları ise onlar mümin kimseler olmalıdır; eğer fitrat üzere olanlar Hz. Peygamber'in ataları ise bu iddia doğrudur. Eğer Hz. Peygamber'in ataları fitrat üzere değiller ve müşrik iseler, o hâlde müşrik olmak Müslüman olmaktan daha iyi olmuş olur ki, bu da icma ile batıldır, ya da diğerleri onlardan daha hayırlıdır, bu da hadislerde bildirilene aykırıdır. Sonuçta, Hz. Peygamber'in ataları her asırda fitrat üzere bulunan mümin kimselerdir, içlerinde hiçbir müşrik yoktur (vr. 73b).

İlk görüşü, yani fetret ehlinin imanla mükellef olduğu ve bunu yerine getirmedikleri takdirde azaba düşer olacağını görüşünü benimseyen ve kendi içinde dört alt gruba ayrılan grubun üçüncü alt grubu da tıpkı ikinci grup olan Şîa gibi ebeveyn-i Resul'ün necâtına hükmetmişlerdir. Bu görüşlerini Hz. Peygamber'in Allah Teala'dan ebeveyni diriltmesi için niyazda bulunup onların da dirilip kendisine iman ettiği şeklindeki *ihyâ* hadisine dayandırırılar. Bu görüşe özellikle İbn Şâhîn, Ebû Bekr el-Bağdâdî, Süheylî, Kurtubî, el-Muhîb et-Taberî, İbnü'l-Müneyyir gibi muhaddisler

²⁷ Rivayetin tam formu için bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), V: 283-284.

meyletmiştir (vr. 74a).

İlk görüşün dördüncü grubu da fetret ehlinin kıyamet günü Allah tarafından imtihan edileceği ve bu imtihanda Allah'ın emrine uyanların Cennet'e, uymayanların ise Cehennem'e gideceği rivayetine binaen Hz. Peygamber'in fetret ehlinin bu imtihanda kazananlardan olacağına yönelik zan taşıyan kişiler oluşturmaktadır. Burada "Allah sana verecek sen de razı olacaksın" (Duhâ 93/5) âyetinin tefsiri bağlamında İbn Abbas'tan rivayet edilen 'Hz. Peygamber'in ehl-i beytinden kimsenin Cehennem'e girmemesi ile ancak razı olacağı' şeklindeki rivayet aktarılır (vr. 74b).

Fetret ehlinin durumu konusunda farklılaşan üç ana grubun ikincisi, diğer ifadeyle toplamda altı gruptan beşincisi, fetret ehlinin herhangi bir peygamberin davetine muhatap olmadığı için sorumlu (*mükellef*) tutulmayacağını, dolayısıyla da kurtuluşa ereceğini kabul etmektedir. Bu görüşü Eş'arîler savunmaktadır (vr. 75a).

Üç ana grubun sonuncusu, toplamda da altı gruptan altıncısı deliller teâruz ettiği için fetret ehli hakkında susmayı tercih etmiştir (vr. 75a).

Bu altılı gruplandırmayı yaptıktan sonra müellif, sonuç bölümü mahiyetinde şunları söyler: Bu mesele içtihadı konu olan "fer'î" değil, *usûlü'd-dîn*'den "aslî" bir meseledir. Yani amelî bir konu olmayıp itikatla/inançla alakalı bir konudur. Ancak hakkında farklı görüşlerin mevcut olduğu bir meseledir (*aslî hilâfî*). İnanç ile alakalı ihtilafı bir konuda kişinin "benim mezhebim haktır, hasmımın mezhebi ise bâtıldır" şeklinde bir kabule sahip olması gerekir (vr. 75a). Buna göre müellif kendisinin ve muhatap kitlesinin mezhebî aidiyetini vurgular: "Bizim mezhebimiz Mâtürîdîlik ve inancımıza göre 'fetret ehli kâfirdir'" (vr. 75a).²⁸ O hâlde gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse de onun mezhebine uyanların bu hususu bilmeyenlere öğretmesi gerekir. Zaten bu belirtilen zorunluluk olmasaydı mezhebin önde gelen âlimleri eserlerinde ebeveynin hâlini zikretmezlerdi (vr. 75a). Müellifin bu açıklamaları öyle görünüyor ki, 'Ebû Hanîfe niçin *el-Fıkhu'l-ekber*'de ebeveyn-i Resûl konusunda böyle ağır bir sözü ifade etti?' sorusuna bir cevap niteliğindedir. İtikatla ilgili bir meselede mezhebin görüşünü

²⁸ "Mâtürîdiyye"nin ismen zikredilip vurgulanması dikkat çekici bir noktadır. Halebî'nin yaşadığı dönemde Molla Alâeddîn el-Arabî (ö. 901/1496) ve özellikle Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi bazı Osmanlı müelliflerinin Mâtürîdîliği ismen eserlerinde anmaya ve öne çıkarmaya başladığı görülmektedir (bkz. Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu", s. 64, dn. 43 ve s. 65). İncelediğimiz risalenin İbrahim el-Halebî'ye aidiyeti kabul edildiğinde, risalenin Mâtürîdiyye şeklindeki nitelemenin kullanılıp öne çıkarıldığı en erken örneklerden biri olduğu söylenebilir.

aktarmak bir zorunluluktur. Mezhebin fetret ehli ile alakalı görüşü de ortadadır. O hâlde her ne kadar sevimsiz de olsa itikatla alakalı olan ebeveyn-i Resûl konusunda susmak doğru olamaz. Mezhebin görüşü ne ise bunu hem Ebû Hanîfe hem de ona uyanlar söylemek durumundadır. Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'de ebeveyn-i Resûl konusuna değinmek ve bu konudaki görüşünü vermek durumunda kaldığı söylenebilecektir.

Müellif, ebeveyn-i Resûl konusunun itikadî bir mesele olduğunu ve bu konuda hoşumuza gitmese de mezhebimiz ne diyorsa onu kabul etmemiz gerektiğini ve bu konunun suskunlukla geçiştirilemeyeceğini söyler. Bu noktada fetret ehlinin kâfir olduğu inancının bilinmesi zorunluluğu itikadî bir esas olarak öğrenciye bildirilmeli ise de ebeveyn-i Resûl konusu avam/sıradan halk ile başlangıç seviyesinde ve akıl terazisini henüz yeterince kullanma durumunda olmayan orta seviyedeki öğrencilere anlatılmamalıdır. Bilakis onlar bu konu üzerinde kafa yormamalıdır. Müderrisler genel ders meclisinde ve özellikle de vaizler bu meseleden bahsetmemelidir. Derinleşen orta seviyedeki ilim ehli ise bu meseleden *edep* içerisinde bahsetmelidir, her ne kadar bu durum Hz. Peygamber'in peygamberliğine işaret eden deliller (*a'lâmü'n-nübüvve*) cümlesinden ise de.. Zira Hz. Peygamber putlara tapan cahil bir toplumun, hesap kitap bilmeyen ümmî bir ümmetin içerisinde yetişmiş iken ve aslında küçüklerin dinî inanç noktasında ebeveynine tâbi olması normal olarak beklenirken nasıl oluyor da kavmine ibadet hususunda katılmamış; daha sonra da ilim sahipleriyle birlikte olmadan ve çeşitli beldeleri dolaşmadan -ki sadece kavmiyle birlikte Şam tarafına gidip hemen dönmüştür- öncekilerin ve sonrakilerin bilgilerini getirebilmiştir! (vr. 75a). Bu ifadelerde görüldüğü üzere müellifin ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere ölmesinden rahatsız olmak bir yana bu durumun Hz. Peygamber'in peygamberliğine bir delil olduğunu ifade etmesi müellifin serdettiği özgün yaklaşımlardan biridir.

Müellif ilk grubun, yani ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğünü savunanların dikkat çektiği, bu görüşün avamla tartışılmaması ve onlara öğretilmemesi yönündeki kayıtlarını burada tekrarladıktan sonra dikkat çektikleri ikinci hususun da altını bir daha çizer: “ebeveyn-i Resûl kâfirlerin bir örneği olarak verilmemelidir” (vr. 75a). Nitekim müellif kendisinin risale boyunca ebeveyn-i Resûl'e dair açık bir şekilde özel nitelemeye bulunmamaya dikkat ettiğini belirtir (vr. 75a). Burada kastettiği özel niteleme muhtemelen ebeveyn-i Resûl'ün küfür kelimesiyle nitelenmesidir. Hakikaten müellif Ebû Hanîfe'nin ebeveyn-i Resûl ile ilgili ifadesine göndermede bulunduğu yerde bile bu ifadeyi açıkça zikretmekten kaçınmıştır. Tam da bu noktada müellif ilginç bir ifadeye bulunur: “Ebû

Hanîfe'nin açıkça zikretmesinden *necât olmaksızın bu hâl üzere öldükleri* anlamının kastedildiği zorunlu olarak çıkmaz, bilakis gerek bizim görüşümüz istikametinde olan geçmiş üç görüşten biri ile bizim görüşümüz dışındaki diğer iki görüşe göre yakine yakın zan (neredeyse kesinlik ifade edecek zan/*ez-zannü'l-mütâhim*) ebeveynin necâtı şeklindedir." Bu ifade sanki müellifin ebeveyn-i Resûl konusundaki kanaatinde bir yumuşamayı göstermektedir. Yani ebeveyn-i Resûl meselesi fetret ehlinin durumu gibi itikadî bir meseleye dayanmaktadır ve mezhebin bu konudaki görüşü açıktır: Fetret ehli kâfirdir. İtikadî bir mahiyet arzemesi sebebiyle Ebû Hanîfe de bu meseledeki görüşünü açıkça ifade etmek durumunda kalmıştır. Fetret ehli konusundaki kabul, dolayısıyla ebeveyn-i Resûl'ün de küfür üzere öldüğünü kabul etmek mezhebî aidiyetin gereğidir. Fakat onların küfür üzere ölmüş olmaları ahirette ehl-i necât olmayacakları anlamına gelmez.

Sonuç

Osmanlı döneminde ebeveyn-i Resûl'ün dinî ve uhrevî konumu meselesi canlı bir konudur. Bunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve içerisinde "ebeveyn-i Resûl küfür üzere öldü" ifadesinin yer aldığı Hammâd rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in özellikle 7./11. yüzyıldan itibaren tanınırlık ve yaygınlık kazanması ve Hanefî kimlikli Osmanlı ulemasının, kendilerini eserde geçen ibareye dair bir açıklama yapmak zorunda hissetmeleri önemli bir etkidir. Bu noktada Osmanlı ulemasında iki farklı bakış hâkim olmuştur. Çoğunluğu itibariyle Osmanlı uleması, Hanefî-Mâturîdî olmasına karşın, ebeveyn-i Resûl'ün mümin ve ehl-i necât olduğunu kabul ederken başını İbrahim el-Halebî'nin çektiği Kadızâdeliler ve aynı çizgideki ulemanın teşkil ettiği diğer kesim ise Ebû Hanîfe'ye tâbiyyetin ve Hanefî-Mâturîdî olmanın gereği olarak ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğünün kabul edilmesini gerektiğini ileri sürmüştür.²⁹

²⁹ Hanefîlik-Mâturîdîlik içerisinde birbirinden farklı hatta zaman zaman çatışan iki farklı anlayış tarzlarını Mehmet Kalaycı, "Hadisçi Hanefîlik/Tahavî Hanefîliği" ve "Mâturîdî Hanefîliği" (bkz. Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefîlik ve Osmanlı'ya İntikali", XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildiriler: IV. Cilt III. Kısım: Osmanlı Tarihi, 2018 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), cilt: IV - III. Kısım, s. 1111-1134); Abdullah Demir ise "Fakîh Hanefîler" ve "Mütekellim Hanefîler" şeklinde isimlendirmektedir (bkz. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017 (Ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç & Yusuf Koçak) (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), I: 643-658; yazının İngilizce çevirisi için bkz. "Different Interpretations of Abû Hanîfa: the Hanafî Jurists and the Hanafî Theologians", *Ulum* 1/2 (2018): 259-279. Bu bağlamda Kadızâdeliler hareketini ve onların fikrî öncüleri ve referansları konumundaki İbrahim el-Halebî ve Birgivî'yi Osmanlı'da Selefîliğin/İbn Teymiyyeciliğin temsilcileri ve

Neşrettiğimiz risalenin müellifine göre, fetret ehlinin durumu gibi itikada dair bir meselenin doğal uzantısı olan ebeveyn-i Resûl meselesinde kişinin kendi mezhebinin görüşünü hak olarak görüp, bunu öğrenmesi ve benimsemesi gerekir. Buna göre Mâtürîdîliğin fetret ehli konusundaki görüşü onların imanla mükellef olup iman etmemişlerse küfür üzere öldükleri, dolayısıyla da cehennemlik oldukları şeklindedir. Zira deliller zorunlu olarak bu noktaya getirmektedir. O nedenle Ebû Hanîfe de ‘ebeveyn-i Resûl’ün küfür üzere öldüğü’ hususunu itikada müteallik olduğu için *el-Fıkhü'l-ekber*'e taşımak durumunda kalmış ve delillerin gereği olan sonucu da ilan etmiştir. Ancak bu noktada Mâtürîdîlerin tümünün fetret ehli konusunda –her ne kadar müellif ortak bir fikir varmış algısını oluştursa da ortak kanaati söz konusu olmadığını da belirtmek gerekir.³⁰

Müellifin ebeveyn-i Resûl konusunu fetret tartışması temelinde alması, bu husustaki üç önemli yaklaşımın ebeveyn-i Resûl konusundaki farklılaşan tavırlarını toplamda altı başlıkta sistematize etmesi, önemli ve özgündür. Bu nedenle müellifin yaptığı fetret ehlinin durumu zemininden hareketle ebeveyn-i Resûl konusunda oluşan görüşleri şemalandırmak faydalı olacaktır:

1. Fetret ehli iman etmekle yükümlüdür; etmemişse küfür üzere ölmüştür ve ebedî cehennemliktir. Bu fikri benimseyenler ebeveyn-i Resûl konusunda şu görüşlere sahip olmuşlardır:
 - a. Ebeveyn-i Resûl küfür üzere ölmüştür ve cehennemliktir.

Kadızedeliler-Halvetîler çekişmesini de bir medrese-tekke kavgası olarak görmenin isabetli olmadığını belirtmek isteriz. Buna dair önemli ve nitelikli bir çalışma için bkz. Âdem Arıkan, “On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought via Birgîwî Mehmed Efendî -A Critical Approach-”, *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* 6/2 (2015): 147-180; Makalenin gözden geçirilmiş Türkçe versiyonu için bkz. “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgîvî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz & Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 471-521. Ayrıca söz konusu tespite dair önemli değerlendirmeler için bkz. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 299-305; Abdullah Demir, “İmam Birgîvî Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgîvî*, ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 2: 286-315. Bu iki farklı Hanefîlik-Mâtürîdîlik anlayışının ebeveyn-i Resûl meselesinde beklenenden farklı bir şekilde tezahür ettiğini belirtmek gerekir. Buna ise tartışmanın farklı dinamikler ekseninde dönmesi sebep olmuştur. Ebeveyn-i Resûl meselesindeki farklılaşmanın gerisindeki dinî anlayış farklılıklarına başka bir çalışmada müstakil olarak değinmenin daha yerinde olacağını düşündüğümüz için bu makalenin sınırlarını zorlamamak adına burada tartışmayacağız.

³⁰ Nitekim Demir, bu konuda Mâtürîdîlerin farklı hatta karşıt görüşe sahip olduklarına hususi bir başlık altında işaret eder; bkz. “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları”, 652-653.

- b. Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar uzanan soyunun tümü seçilmiştir, fitrat üzeredir, mümindir ve ehl-i necâttir. Bu görüşü savunanlar Şia'dır.
 - c. Ebeveyn-i Resûl, Hz. Peygamber'in duası neticesinde Allah'ın izniyle diriltilmiş (ihyâ) ve iman etmişlerdir, yani mümin ve ehl-i necâttir. Hadisçilerin çoğu bu görüştedir.
 - d. Fetret ehli kıyamet günü Allah tarafından imtihana çekilecektir ve ebeveyn-i Resûl bu imtihani başaracağı için ehl-i necâttir.
2. Fetret ehli iman etmekle yükümlü değildir. Buna binaen ebeveyn-i Resûl zaten ehl-i necâttir.
 3. Fetret ehlinin durumu konusunda deliller teârüz etmektedir, herhangi bir görüşe kesin olarak varmak mümkün değildir.

Bu tabloya göre konu hakkında herhangi bir hükümde bulunmamayı tercih eden grup hariç geriye kalan beş grubun dördü ebeveyn-i Resûl'ü bir şekilde ehl-i necât görmekte ve Cennet'e gideceklerini düşünmektedir. Aksini düşünen tek grup müellife göre, Ebû Hanîfe ve Mâturîdîlerdir. Zira fetret ehli konusundaki duruşları ve eldeki güçlü delillerin gösterdiği netice budur. Müellif tabii olarak bu tespitleriyle ebeveyn-i Resûl'ü ehl-i necât olarak gören ancak Hanefî ve Mâturîdî olan diğer Osmanlı ulemasını da zımnen/satır arasında eleştirmekte ve mezhebin çizgisinden çıkma imasında bulunmaktadır.

Fetret ehlinin durumu noktasındaki itikadî duruşunun neticesi olan ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü şeklindeki görüşü benimseyen ulema ve dolayısıyla risalenin müellifi, görüşün taşıdığı duygusal hassasiyetin farkındadır. O nedenle iki hususta hassasiyet gösterilmesine davette bulunur. Birincisi bu meselenin muhakkak öğrenilmesi ancak avamın gündemine sokulmaması, bir öğretim konusu yapılmaması, bu bilgiyi almaya hazır öğrencilere ise edebe riayet ederek verilmesi; diğeri de kâfirlerden bahsederken ebeveyn-i Resûl'ün örnek olarak verilmemesidir. Esasen işaret edilen bu iki noktanın, halkın algı ve düşüncesinde duygusal tesirler bırakması muhtemel dinî konuların öğretilmesinde, müzakere edilmesinde ve tartışılmasında takınılması gereken genellenebilir örnek bir tavrı da temsil ettiği söylenebilir.

Bu çalışma kapsamında neşrettiğimiz ve analizini yapmaya çalıştığımız bu risale, şayet İbrahim el-Halebî'ye ait ise, diğer ebeveyn-i Resûl risalesi ile birlikte Osmanlı döneminde konuya dair yazılıp elimize ulaşan en erken örnek olmaktadır.



KAYNAKÇA

- AKÇAY, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-27.
- AKÇAY, Mustafa. *Hiz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- ARIKAN, Âdem. "On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought via Birgivi Meḥmed Efendî -A Critical Approach-". *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* 6/2 (2015): 147-180, doi:10.12730/13091719.2015.62.130
- ARIKAN, Âdem. "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz & Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, 471-521.
- ÇELEBİ, İlyas. "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002): 63-73.
- DEMİR, Abdullah. "İmam Birgivi Selefi mi Yoksa Mâtüridi mi?", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit v.dğr., 2: 286-315. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019).
- DEMİR, Abdullah. "Different Interpretations of Abû Ḥanîfa: the Ḥanafî Jurists and the Ḥanafî Theologians". *Ulum* 1/2 (2018): 259-279.
- DEMİR, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâtürîdîlik- 05-07 Mayıs 2017*. Ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç & Yusuf Koçak. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017, I: 643-658.
- DEMİR, Abdullah. "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 169-226.
- EBÛ HANİFE, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. haz. ve çev. Mustafa Öz. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. 70-77. İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat F. Vakfı Yayınları, 1992.

- EBÛ HANÎFE, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. *el-Akîde ve'l-ilmü'l-kelâm min a'mâli'l-imâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. 619-624. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- GÖLCÜK, Şerafeddin & Bebek, Âdil. "el-Fıkhü'l-ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- GÖMBEYAZ, Kadir. "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri". *Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*. ed. Mehmet Yalar & Celil Kiraz. Bursa: Emin Yayınları, 2011: 211-224.
- el-HALEBÎ, İbrahim b. Muhammed. *Risâle fi hakkı ebeveyi'r-Resûl*. thk. Ebu'l-Berâ Ali Rızâ b. Abdullâh b. Ali Rızâ el-Medenî. Kahire: Dâru'l-Meâric, 2008.
- el-HALEBÎ, İbrahim b. Muhammed [?]. *Risâle fi şerefi'l-Kuraşi Nebiyyinâ*. Yazma Bağışlar, 2061/2: 73a-75a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- HAS, Şükrü Selim. "Halebî, İbrâhîm b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 231-232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebû Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. I-X. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- KALAYCI, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) – XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz & Osman Sacid Arı. II: 47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- KALAYCI, Mehmet. "Kadıızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkîkiyye Adlı Eseri". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 21-23 Nisan 2017*. I: 601-611. Amasya 2017.
- KALAYCI, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- KALAYCI, Mehmet. Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali". *XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildiriler: IV. Cilt III. Kısım: Osmanlı Tarihi, 2018*. cilt: IV - III. Kısım, s. 1111-1134. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- el-KÂRÎ, Ali b. Sultan Muhammed. *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfeti'l-a'zam fi*

ebeveyi'r-Resûl aleyhi's-salâtu ve's-selâm. thk. Meşhûr b. Hasen b. Selmân. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993.

KÂTİP ÇELEBÎ. *Mîzânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü.* açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ & Mustafa Kara. 2. bs., İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

es-SÜYÛTÎ, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Resâilü'l-imâmî'l-hâfız Celâliddîn es-Süyûtî fî necâti vâlideyi'n-nebî.* nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

WENSINCK, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1932.



RİSALENİN METNİ

[73a]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

يقول الفقير ابراهيم الحلبي ان الذي حرره العلماء الاعلام الحكم بنجاة والديه صلى الله تعالى عليه وسلم وان [بيانه]³¹ اثم اختلفوا في اهل الفترة

فقيل اثم مكلفون بالإيمان وإن ماتوا على كفرهم خلدوا في العذاب

وقيل غير مكلفين وقيل بالوقف وهي مشهورة بأدلتها في الاصول

والقائلون بالأول افترقوا أربع فرق فمجموع الاقوال هنا ستة

الفرقة [الاولى] انما قالوا ما اضطهرهم اليه الدليل كإمام الائمة في الفقه الاكبر وقالوا لا أثر للنسب في الهدى والضلال غير اثم صرحوا بان التصانيف علم لا تعليم ومرادهم ان اهل [العلم] فيما بينهم يذكرون امثال هذه المسئلة ولا تذكر للعوام وايضا لا تذكر على وجه المثل كما نقل عن عمر بن عبد العزيز الخليفة من بني امية انه قال لرجل "انظر لنا كاتبنا ابوه عربي" فقال كاتب له "قد كان ابو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كذا" فغضب عمر وقال "جعلته مثلا والله لا تكتب له ابدا"

وسئل القاضي ابو بكر بن العربي المالكي عن رجل قال ان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في النار فأجاب بأن من قال ذلك فهو ملعون لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله رسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولا اذى أعظم من ذلك.

الفرقة الثانية ومنهم

³¹ Müstensih metinde yer alması gerektiği hâlde belki esas aldığı metinde belki de kendisi yazarken unutmak suretiyle düşen kelime ve ifadeleri "v" işareti ile belirtmiş ve sayfa kenarına eksik ifadeyi yazmıştır. بيانه kelimesi de böyledir. Biz de bunları köşeli parantez içerisinde belirttik.

[73b]

الشيعية قالوا كما ذكره الإمام في التفسير الكبير دلت الأحاديث الصحيحة على ان كلا من اصوله الى آدم خير اهل قرنه منه [حديث عن ابن عباس انه لم يكن بين نوح وآدم والدكافر ولهذا قال "رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا" وقال إبراهيم "ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب" ولم يعتذر عن استغفار إبراهيم في القرآن إلا لأبيه خاصة دون أمه فدل على إيمانها. وأخرج الحاكم في المستدرک وصححه عن ابن عباس قال كانت الأنبياء من بني إسرائيل إلا عشرة: نوح، وهود، وصالح، ولوط. . .]³²

"ان الله خلق الخلق فجعلني من خير قرن ثم تخير القبائل فجعلني من خير قبيلة ثم تخير البيوت فجعلني من خير بيوتهم فانا خيرهم نفسا وخيرهم بيتا" الى غير ذلك مما في الشفاء والكتب الستة وغيرها

وايضا ورد من طريق [علي وقتادة وابن عباس وأنس بعضها صحيح علي شرط الشيخين بألفاظ متقاربة في المعنى وهو]³³ "ان الأرض من عهد نوح الى يوم القيامة لم تخل من ناس على الفطرة يعبدون الله تعالى و يأتمرون له ويصلون، بهم تحفظ الارض ولو لا هم لهلكت الارض ومن عليها"

ويلزم من هاتين المقدمتين إيمان الاصول قطعا لثبوت الخيرية لهم فان كان الذين على الفطرة هم الاصول ثبت المدعى وان كانوا غيرهم وهم على الشرك لزم أحد الامرين اما كون المشرك خيرا من كون³⁴ المسلم وهو باطل بالإجماع واما كون غيرهم خيرا منهم وهو ايضا باطل لمخالفته الأحاديث الصحيحة فوجب قطعا ان لا يكون فيهم مشرك ليكونوا خير أهل الارض كل في قرنه.

وقد كان في الفترة على الفطرة زيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وابو بكر الصديق وعبد الرحمن بن جحش وعثمان بن الحويرث ورباب بن البراء وسعد ابو كرب الحميري وقيس بن ساعدة الايادي وابو قيس بن حرم وغيرهم ممن ذكره الحافظ ابن الجوزي في التلخيص³⁵ فأصوله صلى الله تعالى عليه وسلم اولى بذلك³⁶

³² Köşeli parantezin içinde yer alan kısım sayfanın sol yan boşluğuna yatay bir şekilde yazılmış olup bazı kısımları ya hiç okunamamakta ya da güçlükle okunabilmektedir. Buradaki metin Süyûtî'nin ifadeleri ile kıyaslanarak oluşturulmuştur; krş. Süyûtî, *Mesâlikü'l-hunefâ fi vâlideyi'l-Mustafâ, Resâilü'l-İmâm el-Hâfız Celâli'd-dîn es-Süyûtî fi necâti vâlideyi'n-nebî* içinde, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 9-66, s. 44

³³ Köşeli parantez içerisinde gösterilen yer sayfanın sağ kenarındaki boşluğa düşülen iki nottan kısa olanıdır. Metinden düştüğü anlaşılan bu kısım müstensihin müdahalesi ile sayfa kenarına yazılmak suretiyle tamamlanmıştır. Düşen kısmın nereye geleceği günümüzdeki dipnot gösterme sisteminde olduğu gibi hem metnin ilgili yerine hem de notun baş tarafına aynı işaretin -ki buradaki işaret "v" şeklindedir- konulması suretiyle gösterilmiştir.

³⁴ Nüşhada "ama كون المشرك خيرا من من المسلم" şeklinde geçen ibarenin doğrusu yukarıda verildiği şekilde (ama كون المشرك خيرا من كون المسلم) olması gerekir.

³⁵ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fihûmi ehli'l-eser fi uyûni't-ta'rîh ve's-siyer*.

³⁶ وابو هب مع شدة عداوته له صلى الله تعالى عليه وسلم بعد البعثة حتى أمر ولديه عتبة وعنتبة بطلاق ابنته ففعلا. ينج كل ليلة الاثني عشر من العذاب ويخص من بين أصبعيه ماء الاول مكافأة لإعتاقه ثوبية لتبشيرها اياه بالولادة الشريفة والثاني لإرضاعها اياه قبل مجيء حليمة

قال ... الاربع امه وثوبية وام ابن وحليمة كلهن اسلمن

كيف والنور المحمدي الذي هو عين ذاته لحديث "اول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" راسخ في ذواتهم ظاهر في جباههم [وهم الموصوفون بالساجدين وبطيب الاصلاب وطهارة الارحام] افلا يهتدون به الى إدراك قبح عبادة جرم ينحتونه بأيديهم³⁷

[74a]

الفرقة الثالثة من القائلين بكفر اهل الفترة حكموا ايضا بنجاتهما بدعائه صلى الله تعالى عليه وسلم ربه بإحيائهما فأحيا وأما به واليه مال طائفة كثيرة من حفاظ المحدثين وغيرهم منهم ابن شاهين والحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي والسهيلي والقرطبي والمحب الطبري وابن المنير، لما اخرج ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ و البغدادي في السابق واللاحق والدارقطني وابن عساكر كلاهما في غرائب مالك بسند ضعيف عن عائشة رضي الله تعالى عنها: "حج بنا رسول صلى الله تعالى عليه وسلم حجة الوداع فمر بي على عقبة الحجون وهو باك حزين فنزل فمكث عني طويلا ثم عاد الي وهو فرح متبس فقلت له [في ذلك] فقال ذهب لقرن أمي فسألت الله ان يحييها فأحيها فأمنت وردها الله تعالى" وللسهيلي في الروض الانف بسند فيه مجهول عن عائشة "ان الله تعالى أحى والديه فأما به". قال القرطبي "وهو متأخر عن حديث النهي عن الاستغفار للكفار لوقوعه في حجة [الوداع] ولذلك عده ابن شاهين ناسخا لما ورد في تعديهما.

وذكر بعضهم في الجمع بين الروايات انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزل مترقيا في المقامات فجاز ان تكون هذه درجة حصلت له بعد ان لم تكن، وان يكون الإحياء والایمان متأخرا عن تلك الأحاديث ولا تعارض.

وفي مختصر تذكرة القرطبي ان ابا طالب أسلم لكن وحكاه بقيل وحكي بعضهم ان الاصول من عهد ابراهيم الي كعب بن لؤي كانوا علي دين ابراهيم عليه الصلاة والسلام والظاهر، ان ولد كعب كذلك لوصيته اياه بالإيمان وبقي بينه وبين عبد المطلب أربعة آباء وهم كلاب وقصي وعبد مناف وهاشم ولم أظفر فيهم بنقل ويزل علي الايمان عبد المطلب قوله يوم حنين، «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب» مع ما يروي البيهقي عن ابن ربحانة انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لاتفخروا بأبائكم الذين ماتوا في الجاهلية فالذي نفسي بيده لما يدحرج الجعل بأنفه خير من آباءكم الذين ماتوا في الجاهلية وفي تفسير ابن ابي حاتم بينه وبين آدم عليهما الصلاة والسلام تسعة واربعون ابا واستقر امهات الانبياء فوجدن مؤمنات ففي القرآن ام اسحق وموسى وهرون وعيسى وحوى ام شيت، بل قيل بنبوحن وفي الاحاديث أم اسماعيل ويعقوب واولاده ودادود

Metinde alıntı yapılan kitaplardan biri olan *Muhtasaru't-Tezkire* Ebû Abdurrahman Abdülvehhâb b. Ahmed el-Misrî eş-Şa'rânî'ye (ö. 973/1565) aittir. O hâlde bu notun Halebî'den ziyade müstensihe ait olduğu anlaşılmaktadır. Zaten metin içerisinde buraya yapılan gönderme, metinden düşen kısımlar için kullanılan sembolden (v) farklı olup (w)'ye benzer şekildedir.

[وايضا هو جزء من كل من ابويه وهما من ابويهما وهكذا الى آدم فهم جزء من جميع اصوله لان جزء الجزء جزء وقد اشتملت عليه ابدانهم وما برادهم³⁷ وقد ورد انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما جرحت وجنته الشريفة يوم أحد وامتنص مالك بن سنان دمه الكبير واذ درده قال من مس دمي دمه لم تصب النار فاذا است مخالطة قليل من فضلاته صلى الله تعالى عليه وسلم بمخاطبة الكثير من مراد ابويه واصوله ليدنه المعظم والله در الشهاب الخناجي حيث قال

لوالدي طه مقام علا في جنة الخلد ودار الثواب
فقطرة من فضلات له في الجوف تنجي من اليم العذاب
فكيف ارحام له قد غدت حاملة تصلي بنار العقاب

Sayfanın ilk satırının sonuna devam niteliğinde eklenen bu kısımda Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'den (ö. 1069/1659) yapılan bir şiir alıntısı bulunmaktadır. Halebî'den sonra yaşayan bu zattan yapılmış alıntı, bu kısmın müstensih ilavesi olduğunu göstermektedir.

وما أحسن ما انشد لنفسه الحافظ شمس الدين الدمشقي³⁸ في كتابه مورد الصادي في مولد الهادي حيث قال

حبا لله النبي مزيد فضل علي فضل وكان به رؤفا
فأحيا امه وكذا اياه لإيمان به فضلا لطيفا
فسلم فالقديم بدا قدير وان كان الحديث به ضعيفا

[74b]

الفرقة الرابعة ممن يقول بتكليف اهل الفترة قالت الظن باهل بيته صلى تعالى عليه وسلم [إنهم] كلهم يطيعون في الامتحان كما ذكره ابن حجر حسبا اخرج ابن جرير في تفسيره عن ابن عباس في قوله تعالى "ولسوف يعطيك ربك فترضى" قال: "من رضا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ان لا يدخل أحد من اهل بيته النار" وهو تأويل ما اخرجه ابو سعيد في شرف النبوة "سالت ربي ان لا يدخل النار أحد من اهل بيتي فأعطاني ذلك".

وأورده الطبري في ذخائر العقبى³⁹ هذا وقد اتسع باب الرجاء على القائل حيث قال الم يرضيك الرحمن في سورة الضحى وحاشك ان ترضي وفينا معذب وان اعترض عليه بان رضاه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يخالف رضي ربه وكأنه مبني على ما ذكره ابن امير الحج⁴⁰ في الكلام على القعدة الاخيرة من صلوة المنية من انه لا يجوز الدعاء بالغفران لجميع ذنوب جميع المؤمنين لان جوازه ستلزم الكذب في عمومات اخباره [؟] الوعيدية لاصناف العصاة.

واما الامتحان فقد أخرج البزار عن ثوبان ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: "اذا كان يوم القيامة جاء اهل الجاهلية يحملون اوثانهم علي ظهورهم فيسألهم ربهم فيقولون ربنا لم ترسل لنا رسولا ولم ياتنا منك أمر ولو أرسلت الينا رسولا لكنا أطوع عبادك فيقول لهم ربهم أرأيتم ان أمرتكم بان تطيعوني فيأخذ على ذلك موافقتهم فيرسل اليهم ان أدخلوا النار فينطلقون حتى اذا رأوها فرجوا فرجعوا فقالوا ربنا فرقنا منها ولا نستطيع ان ندخلها فيقول ادخلوها داخرين فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لو دخلوها أول مرة كانت عليهم بردا وسلاما.

الفرقة الخامسة من الست وهما الثانية من الثلاثة الاول ان اهل الفترة ناجون لأنه لم يرسل إليهم رسول

[75a]

وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه قالت الاشاعرة

الفرقة السادسة من الست والثالثة من الثلاثة الاول قالت بالوقف في اهل الفترة لتعارض الادلة وعلى هذين القولين لا اشكال هذا.

واعلم أن هذا المبحث أصلي من أصول الدين والعقائد اللازمة للمعتقدين لا فرعي من المجتهدين لكنه اصلي خلافي ويجب في الاصلي الخلافي ان نعتقد ان مذهبنا حق ومذهب خصمنا باطل ومذهبنا ماتريدي فعقيدتنا ان اهل الفترة كفار فوجب على أبي حنيفة و من وافق مذهبه ان يعلمها لمن يجهلها ولولا الوجوب المذكور لما ذكر حال الابوين الائمة في تصانيفهم و تفاسيرهم غير ان الوصية واقعة بان يذكر للمتعلم أصل القاعدة وهو وجوب اعتقاد أن أهل الفترة كفار ولا

³⁸ el-Hâfiz Şemseddîn İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî (ö. 842/1438).

³⁹ Ebu'l-Abbâs Muhibbuddîn Ahmed b. Abdullah b. Muhammed et-Taberî (ö. 694/1295), *Zehâiru'l-ukbâ fî menâkibi zevi'l-kurbâ*.

⁴⁰ Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîrû'l-Hac (ö. 879/1475).

تذكر مسألة الابوين للعامي ولا المبتدئ ولا المتوسط الذي لم يعتدل ميزان عقله بل يمنعون من النظر فيها ولا تذكر في مجلس المدرس العام وخصوصا الوعاظ وانما تذكر للمتوسط الراسخ في الادب مع الشرع الذي يعلم أن هذه الحالة من جملة اعلام نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم حيث نشأ بين قوم جهال يعبدون الاصنام وأمة أمية لا تحسب ولا تكتب ومع ذلك لم يخالط قومه في عبادتها مع ان العادة ان الصغير يتبع ابويه في ديانتهم كيف كانت ثم اتي بعلم الاولين والآخرين [من غير ان يخالط العلماء ولا طاف البلاد وانما كان خروجه الي بصرى من الشام مع قومه ورجع معهم سريعا] ومع ذلك لم يذكرها امناء الدين على وجه المثل حاشاهم من ذلك بل صرحوا بالزجر عن ذلك كما قدمناه عن عمر بن عبد العزيز وابي بكر بن العربي وإذا تعلمها المتوسط لا يجوز ان يجعلها ديدنا لأن تعلمها ضروري لوجوبه وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها ولذلك التزمنا [في هذه الرسالة] عدم التصريح باسمها الخاص ثم انه لا يلزم من تصريح ابي حنيفة بالموت على ذلك عدم النجاة بل الظن المتاحم لليقين نجاحهما بأحد الوجوه الثلاثة السابقة على اعتقادنا اوبالقولين الاخرين عند غيرنا.



DISTINCTIVE REMARKS ON THE PROPHET'S PARENTS:

Edition and Analysis of an Epistle Attributed to Ibrāhīm al-Ḥalabī (d. 956/1549)

© Kadir GÖMBEYAZ^a

Extended Abstract

The religious position of the Prophet's parents (*abawayn al-Rasūl*), who had died before the Prophet's prophethood, in this world in terms of Islamic belief is and whether they both will be from the saved people (*ahl al-najāt*) hereafter or not, has been discussed by Muslim scholars in various contexts throughout the history of Islamic thought and different opinions have been suggested regarding it. In this point, some scholars argue that the Prophet's parents are not believers and will go to Hell according to several religious accounts while some states they are believers and will be saved. Some scholars prefer to be quiet because of the inadequacy of proofs to make a definite decision. This issue was discussed during the Ottoman period and independent epistles were written, even it became one of the debates between Qāḍīzādelis and Sīvāsī/Khalwatīs, one of the most significant religious occasion in the Ottoman history to the expression of Kātib Chalabī. The main reason of Ottoman scholars' interest in the issue is most probably the necessity for Ottoman scholars who were mostly Ḥanafite-Māturīdite to make an evaluation on the expression "*the Prophet's parents died on unbelief*" mentioned in *al-Fiqh al-akbar* (in Wensinck's definition, *al-Fiqh al-akbar II*) narrated by Ḥammād b. Abū Ḥanīfa and attributed to Abū Ḥanīfa, and whose appearance and mobility was expanded especially after 7th/11th century. One of the scholars who wrote an independent epistle on the issue in Ottoman period is Ibrāhīm al-Ḥalabī (d. 956/1549) who left a significant trace on Ottoman religious thought with both his works and ideas.

Ibrāhīm al-Ḥalabī is one of the main reference of the religious understanding

^a Asst. Prof., Kocaeli University, kgombeyaz@hotmail.com

with “*sharī’a*, *fiqh*, and *zuhd* axes” that appeared particularly on al-Birgiwī and the movement of Qāḍizādelis. The thought of Ḥalabī-Birgiwī-Qāḍizādelis actually implies to a different understanding of Ḥanafism-Māturīdism although it has been described by some modern researchers as follower of Ibn Taymiyya and Salafism. This thought accepts that the Prophet’s parents died on unbelief as exactly mentioned in *al-Fiqh al-akbar*. As al-Ḥalabī refutes the proofs of those defending that the Prophet’s parents will be saved in his *Risāla fī abawayn al-Nabī* whose manuscripts exist in various manuscript libraries and was printed.

Except for this epistle, there is another epistle on the same issue attributed to Ibrāhīm al-Ḥalabī most probably because of an expression “al-Faqīr Ibrāhīm al-Ḥalabī says...” at the first lines of it, which exists in the Süleymaniye Manuscript Library, the collection of Yazma Bağışlar, number 2016/2, between the folios of 73r-75r, and is recorded under the title *Risāla fī sharaf al-Qurashi Nabiyyinā*. Not only the fact that it is written by an important figure in Ottoman religious thought and has only one extant manuscript according to our findings, but also it suggests distinctive approaches and ideas about the situation of the Prophet’s parents is the reason why the present study including the edition and analyze of the epistle is studied.

One of the distinctive features of the epistle attributed to Ibrāhīm al-Ḥalabī is that the author who accept the religious position of the Prophet’s parents an *aşli*/theological, not *far’i*/legal issue classifies the different opinions by Muslim scholars on the issue in the context of the ideas in the base of the issue of “the religious position of *ahl al-fatra*”. So, there are three main groups as those arguing that *ahl al-fatra* are obliged to believe, if not, they will go to Hell; those adopting that they are not obliged to believe, and those who do not make any decision. The first group is divided into four sub-groups about the situation of the Prophet’s parents. Thus, there are six different ideas in total. According to the first group who accept *ahl al-fatra* responsible to believe, the Prophet’s parents both died on unbelief, because they were from *ahl al-fatra* and *ahl al-fatra* are unbelievers. This idea is maintained by Abū Ḥanīfa and His followers, Ḥanafites-Māturīdites. The second sub-group argues that the ancestors of the Prophet to Adam are chosen, on the *fiṭra*, believers, and saved although they accept *ahl al-fatra* responsible to believe. This group is Shī’a. The third sub-group accepts the Prophet’s parents died on unbelief, however states that they both were revived, then they believed and returned to their graves as mentioned in the ḥadīth of *iḥyā*. The group is composed of mostly *ahl al-ḥadīth*. The fourth sub-group has the supposition

that the Prophet's parents like all *ahl al-fatra* will be tested by Allah hereafter, they both will win the test.

According to the author, because the issue of the situation of the Prophet's parents are based on a theological issue of the religious position of *ahl al-fatra*, it is a theological issue, not legal one, however, various groups differed. The person should say "my group is right while my opponent's is wrong" in such issues. So, a Māturīdite should adopt that *ahl al-fatra* are unbelievers. The author does not ignore the problems of the idea that the Prophet's parents died on unbelief, therefore draws attention to two points including distinctive approaches: the first, this issue is a subject of knowledge and should not be a means for teaching (*'ilm* not *ta'lim*), so, it should never be shared to the commons and beginner students. The second, the Prophet's parents should never be mentioned as examples for unbelievers. The author highlights his absence from mentioning the Prophet's parents as unbelievers. The expression of Abū Ḥanīfa as the Prophet's parents died on unbelief does not necessarily mean that they will not be saved. The majority of the groups having an opinion on the issue have the assumption that they will be saved.

The epistle that draws a frame for the issue and put distinctive approaches, if it really belongs to Ibrāhīm al-Ḥalabī, must be the earliest example of independent epistles on the Prophet's parents with his other epistle on the issue.

Keywords: Islamic theology, The Prophet's parents (*abawayn al-Rasūl*), Ottoman religious thought, Ibrāhīm al-Ḥalabī, *ahl al-fatra*.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 83-101
Geliş Tarihi: 14.05.2019, Kabul Tarihi: 22.07.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.565314>

EŞ-ŞEYH İBRAHİM EL-YÂZİCÎ'NİN ARAP DİLİNE KATKILARI*

● Hüseyin GÜNDAY^a

● Nesrin DURSUN^b

Öz

Tam adı İbrahim b. Nâsîf b. 'Abdullah b. Nâsîf b. Canbolât b. Sa'd el-Yâzicî el-Hımsî'dir. 2 Mart 1847 tarihinde Beyrut'ta dünyaya gelmiştir. Edebiyatçı bir ailede doğup yetişmiş olması sebebiyle küçüklüğünden itibaren iyi bir eğitim alarak büyümüştür. Bu sayede çocukluk ve gençlik dönemlerinde şiir yazmaya başlamış ama daha sonra Arap dili ve edebiyatı çalışmalarına ağırlık vermek istediği için şiiri bırakmıştır.

Kendisini yazar, şair, dilci, eleştirmen, öğretmen, gazeteci, bilim adamı (kâşif astrolog) ve sanatçı (resim, müzik, oyma, nakış ve süsleme) olarak gördüğümüz çok yönlü bu şahsiyet Arap dili için yaptığı çalışmalarla öne çıkmıştır. Hayatını adeta Arapçaya adayan el-Yâzicî, Arapçanın yaşadığı problemleri çözmek için gayret göstermiş; dilin doğru kullanılması, korunması adına birtakım değerlendirme ve önerilerde bulunmuştur. مجلة (dergi) kelimesini ilk kullanan kişi olarak Arapçanın yabancı kelimeler karşısında tahrifata uğramaması adına ta'rîbin önemine vurgu yapmış ve 38 kelimeyi Arapçalaştırmak suretiyle dile kazandırmıştır. Sanayi, teknoloji ve benzeri alanlarda gelişen dünyanın gerisinde kalan ve modern sözcükleri bünyesinde barındırmadığı için yabancı dillerin istilasına maruz kalan Arapçayı korumak adına öncelikli olarak iştikakı gerekli görmüştür. Bunun için döneminde ihmal edildiğini düşündüğü bazı vezinlere, kelime türetiminde kullanılmasını önererek dikkat çekmiştir. Diğer dilcilerden ayrı olarak nahtın üçlü fiillerde olabileceğini iddia eden ilk kişidir. Ammîcenin fushânın yerini alacak kadar yaygınlaşmasına karşılık Arap halkını fasih olan dillerini korumaya çağırmıştır. Arap dili için yaptığı tüm çalışmalarında dilde aşırı titiz olması ve hataya tahammül edememesinin yanı sıra milliyetçi duygularla hareket etmesinin de büyük etkisi bulunmaktadır. O, Arapların içinde buldukları atalet ve geri kalmış olma hallerinden silkinmelerini, tam bağımsız bir millet olarak yaşamaları gerektiği bilincine varmalarını ve bunun için

* Bu makale "eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Diline Olan Katkıları" (2019) isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

^a Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hgunday@uludag.edu.tr

^b Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, nesrindursun@erciyes.edu.tr

herkesin üzerine düşeni yapmasını istemiştir. Yani hem halkın hem dilin bozulmasından duyduğu endişeler çalışmalarının tetikleyicisi olmuştur. el-Yâzicî'nin Arap dili ile ilgili araştırma ve görüşlerini kaleme aldığı makalelerinin kitaplaştırıldığı *Ebhâs Lugaviyye*, onun dil ile ilgili düşüncelerini ihtiva eden temel bir kaynaktır.

Anahtar kelimeler: eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, Ta'rif, İştikak, Naht.



ES-SEIKH IBRAHİM AL-YAZİJİ'S CONTRIBUTIONS TO ARABIC LANGUAGE

His full name was Ibrahim b. Nasif b. 'Abdullah b. Nasif b. Janbolad b. Sa'd al-Yaziji al-Himsi, and he was born in Beirut on March 2, 1847. Being born and raised in a family containing many men of letters, he received a good education from his early childhood onwards. After starting to write poetry in his childhood and as a teenager, he gave it up to focus on studies of the Arabic language and literature.

The versatility of this person, who can be described as an author, poet, linguist, critic, teacher, journalist, scientist (explorer and astronomer) and artist, was topped by his studies of the Arabic language. al-Yaziji devoted almost his entire life to Arabic and has made significant efforts to resolve the problems encountered in the language, while making comments and recommendations for its correct use and preservation.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İnsanın içinde bulunduğu toplumla iletişim kurmasını sağlayan dil, toplumdan ayrı bir olgu olarak düşünülemez. Dil ayrıca bir kerede konulup sonsuza kadar olduğu şekliyle kalan statik bir mekanizmaya sahip değildir. Sürekli bir değişim yaşayan, bu anlamda bulunduğu insan topluluğunun ilerleme ya da gerilemesinden doğrudan etkilenen canlı bir yapısı vardır. Arapça da zaman içinde pek çok değişime uğramıştır. Bu, bazen iyi yönde olurken bazen de gerileme ya da bozulma olarak kendini göstermiştir.

Yaşadığı zaman dilimi itibarıyla (1847-1906) Klasik Arap Edebiyatının sonu ve Modern Arap Edebiyatının başlangıcını gören İbrahim el-Yâzicî Arap dili için önemli bir isimdir. Arap aydınlanmasına öncülük etmesinin yanı sıra milliyetçi duygularla Arap halkını içlerinde buldukları gaflet halinden uyanışa çağırmıştır. Bu çağrı hem ülkenin geri kalmışlığı hem de bundan olumsuz etkilenen Arapça içindir.

Bilim, sanayi ve teknoloji ilerlerken Arap toplumu bu gelişmeleri

yakalayamadığı için modern dünyadaki pek çok yeni kelimenin karşılığı Arapçada bulunmuyordu. Bu durumda bilinçli ya da bilinçsiz olarak Arapçaya yabancı kelimeler girmeye başladı. Dildeki bir başka sorun da halk dili olan âmmîcenin, resmî dil olarak bilinen kurallı fushânın yerini alacak kadar yaygınlık kazanması ve çoğu yazarın dili yanlış kullanmasıydı. İbrahim el-Yâzicî, bu meseleler temelde olmak üzere Arapçanın bugünü ve geleceği için hep kaygı duymuş; tespit ettiği dil yanlışlıklarının düzeltilmesi için büyük gayret göstermiştir. Arapçanın çağa uygun bir dil olması, dili konuşanların bu değerlerine sahip çıkmalarını vatansever bir ilim adamı olarak arzu etmiştir.

Bu makalede İbrahim el-Yâzicî'nin hayatına, eserlerine ve edebî üslûbuna kısaca değinilip Arap dili için yaptığı çalışmalar ortaya konulacaktır. Öne çıkan dilci ve eleştirmen vasıflarına ağırlık verilerek Arapçaya getirdiği yenilikler, değerlendirmeler ve önerileri üzerinde durulacaktır. Bu yüzden diğer alanlardaki çalışmalarına yer verilmemiştir. Bu çalışmada esas alınacak kaynak, el-Yâzicî'nin dil ile ilgili makalelerinin bir araya getirildiği *Ebhâs Lugaviyye* kitabı olacaktır. Bu makale vesilesiyle amacımız el-Yâzicî'yi kısaca tanıtmak ve Arap dili için yaptığı çalışmaların önemini ortaya koymaktır.

A. İbrahim el-Yâzicî

Tam adı İbrahim b. Nâsîf b. 'Abdullah b. Nâsîf b. Canbolât b. Sa'd el-Yâzicî el-Himsî olan yazarımız 2 Mart 1847 yılında Beyrut'ta dünyaya gelmiştir.¹ Başta babası Nâsîf el-Yâzicî olmak üzere ailesinde önemli edebiyatçılar bulunan İbrahim el-Yâzicî, dil ve edebiyatın hâkim olduğu bir ortamda yetişmiştir.² Babasının onunla özel olarak ilgilenmesi ve sahip olduğu bu eşsiz aile ortamı var olan yeteneklerini geliştirmesine ve bilgisini

¹ Michel Jeha, *İbrahim el-Yâzicî*, (Londra: Riad el-Rayyes, 1992), 18. el-Yâzicî'nin biyografileri için bkz. Nikola Ziyâde, *A'lâm Arab Muhdesûn*, (Beyrut: el-Ehliyye, 1994), 99-104; Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1967), 603-604; Luvîs Şeyho, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabiyye fi'l-karni't-tâsi' aşer*, (Beyrut), 164-169; Edîb Müruvve, *es-Sihâfetu'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât), 13-15, 164; Muhammed Kürd Ali, *el-Muâsirûn*, haz. Muhammed el-Mısırî (Matbaatu Dâru Ebû Bekr), 11-30; Ömer Ferrûh, *el-Minhâc*, (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye), 306-313; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mûcez fi'l-Edebi'l-Arabî ve Târîhuhû*, (Beyrut: Dârû'l-Cil: 2003), 158-183; Edhem el-Cündî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fen*, (Şam: Matbaatu'l-İttihâd, 1958), 283-284; Mârûn 'Abbûd, *Edebu'l-Arab*, (Mısır: Hindâvî, 2012), 321-325; İbrahim Ahmed, *Mevsû'atu A'lâm*, (Riyad: Dâru's-Şerîf, 1998), 204-206; Ahmet Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (Kahire: Dâru Nahdati Mısır), 476-479; Ömer Dusukî, *Neş'etu Nesri'l-Hadîs ve Tetavvuruhû*, (Kahire: Dâru'l-Fikrîl-'Arabî, 2007).

² Jeha, *İbrahim el-Yâzicî*, 19.

artırmasına katkı sağlamıştır.³

Çocukluk ve gençlik dönemlerinde şiir yazmış⁴ ama hayatının sonraki zamanlarında şiiri bırakıp kendisini dil ve edebiyat araştırmalarına vermiştir.⁵ Bu anlamda hayatında nesir, nazımdan daha fazla yer tutmakta, bu türdeki yazıları şiirinden daha nitelikli kabul edilmektedir. Şair ve yazarlıktan başka filolog, öğretmen, eleştirmen, gazeteci, bilim adamı (kâşif astrolog)⁶ ve sanatçı (resim, müzik, oyma, nakış ve süsleme)⁷ olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbrahim el-Yâzicî az sayıda eser vermesiyle ilgili eleştiriler almıştır. Bunun sebebi te'lif eserlerinden ziyade yapmış olduğu şerh, ihtisar ve düzeltme türündeki çalışmalarıdır.⁸ Birtakım kâr ortaklıkları ile Necâh⁹, Tabîb¹⁰ ve Beyân¹¹ Dergileri'nde yazılar yazmış; bağımsız olarak da Ziyâ Dergisi'ni kurarak hayatının sonuna kadar burada makalelerini yayınlamıştır.¹² Makaleleri dışında öne çıkan telif eserleri arasında sözlük türünde olan *Nüc'atu'r-Râid ve Şir'atu'l-Vârid fi'l-Müterâdif ve'l-Mütevârid*¹³ ve *El-Ferâidu'l-Hisân min Kalâidi'l-Lisân*¹⁴ ile küçük hacimli divanı olan *el-İkd*¹⁵ yer almaktadır.

Çoğunlukla kendine özgü bir dil kullanan el-Yâzicî, garîb kelimeleri kullanmaktan kaçınır. Üslûbunda bir kapalılık ve zorluk olmaksızın açıklık hakimdir. Üslûbunda sağlamlık, belâgat ve kolaylığı bir araya getirmiş olmasından dolayı İbnu'l-Mukaffa'ya (ö. 142/759) benzetilmiştir. Dili genellikle akıcı, kullandığı kelimeler birbiriyle uyum ve ahenk

³ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, (Lübnan: Dâru'l-Yûsuf), 1059.

⁴ Corcî Zeydân, *Meşâhîru's-Şark*, (Lübnan: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât), 144.

⁵ Yûsuf Es'ad Dâgir, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, (Lübnan), 730.

⁶ TDV İslam Ansiklopedisi, Şükran Fazlıoğlu, (İstanbul: 2013), "YÂZİCÎ, İbrahim b. Nâsîf" maddesi.

⁷ Yûsuf Elyân Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-Arabiyyeti ve'l-Mu'arrabe*, (Beirut: Serkis Matbaası), 1928.

⁸ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1071-1072.

⁹ Filib di Tarrâzî, *Târîhu's-Sihâfeti'l-'Arabiyye*, (Beirut: Matbaatu'l-Edebiyye, 1913), 51.

¹⁰ Filib di Tarrâzî, *Târîhu's-Sihâfeti'l-'Arabiyye*, 57.

¹¹ Dâgir, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, 731.

¹² "Mecelletu'z-Ziyâ li-Sâhibihâ eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî", Vâil İbrahim ed-Dusûkî, erişim 27 Mayıs 2017, <http://hadarat.ahram.org.eg/Articles/البارجي-الشيخ-الضياء-لصاحبها-مجلة-تراث>/011015

¹³ eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî, *Nüc'atu'r-Râid ve Şir'atu'l-Vârid fi'l-Müterâdif ve'l-Mütevârid*, 2. bs., nşr., Emîr Nedîm Âl Nâsiru'd-Dîn (Lübnan: Mektebetu Lübnân, 1970).

¹⁴ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1069. Halen basılmamış olan kitap Lübnan'da el-Âbâu'l-Bûlisiyyîn Manastırı'nda bulunmaktadır. Bkz. İsâ Mihâil Sâbâ, *eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî*, (Kahire: Dâru'l-Maârif), 22.

¹⁵ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1062-1063.

içerisindedir.¹⁶ Fuâd Efrâm el-Bustânî de el-Yâzicî'nin üslûbu ile ilgili şunları ifade etmiştir: “Şüphesiz İbnu'l-Mukaffa' ve Bedû'z-Zaman'dan beri hiçbir Arap yazar cümlelerdeki bir kelimenin sırrını, paragraftaki bir cümlenin sırrını ve makedeki bir paragrafın sırrını el-Yâzicî gibi kavrayamamıştır.”¹⁷

B. Arap Dilindeki Yeri

1. Dil ve Çağ

İbrahim el-Yâzicî'nin yaşadığı yıllarda Arapçadaki eksiklik, geri kalmışlık ve bozulmalar göz ardı edilemeyecek bir hal almıştı. el-Yâzicî gibi diğer yazarlar da bu durumdan muzdaripti. Çünkü sözlükler, yazarlar ve çevirmenlerin ihtiyaçlarını karşılayamayacak yetersizlikteydi. Bu durumda modern dünyadaki pek çok yenilikle ilgili kalem oynatmak bir hayli zorlaşmıştı. Oysa Arapça önceden beri zengin kelime, ifade ve betimlemeleriyle tanınan bir dildir. Ama gelişen teknoloji Arap toplumu tarafından yakalanamadığı için bilim, sanayi vb. alanlarındaki buluşlara bağlı olarak üretilen kelimelerin karşılığı Arapçada mevcut değildi.¹⁸

el-Yâzicî'ye göre dil, günün gereklerini karşılamadığı zaman ya onun artık ölü bir dil olduğu kabul edilmeli ya da çağa uygun olması için çalışmalar yürütülmelidir. Elbette burada tercih Arapçanın modern hayata uygun olarak dinamizmini koruması olacaktır. el-Yâzicî'ye göre bunun ilk basamağı iştikaktır. İştikak sayesinde yabancı kelimelerin anlamını karşılayacak lafızlar Arapçanın içinden çıkarılmak suretiyle türetililecektir.¹⁹ Çünkü yabancı kelimelerin murâdifi, Arapçada olmadığı sürece dildeki bu eksikliğin yerini yabancı kelimeler aynıyla alacak ve tahrifat kaçınılmaz olacaktır. Arapçanın kendi kaynaklarından beslenerek çağı yakalaması için el-Yâzicî sarf kitaplarında ihmal edilmiş bazı vezinlere dikkat çeker. Bunlara işlerlik kazandırılmasının, mevcut açıklığın kapatılmasına yardımcı olacağı kanaatindedir. Bahsi geçen vezinlerden bazıları şunlardır:

a. فُعْلَةٌ

1. Topluluk ve grup isimlendirmelerinde kullanılır. Örn. صُبْرَةٌ (tartılmamış hububat kümesi), سُورِيَّةٌ ([at] sürü).

2. Az olan şey ya da çoğu gittikten sonra kalan için kullanılır. Örn. صُبْنَةٌ

¹⁶ Zeydân, *Meşâhîru's-Şark*, 151-152.

¹⁷ İsâ Mihâil Sâbâ, *eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî*, (Kahire: Dâru'l-Maârif), 24.

¹⁸ eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, haz. Yûsuf Kazmâ Hûrî, (Beyrut: Dâru'l-Hamrâ, 1993), 55.

¹⁹ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 62.

ve كُثْبَة (su ve süt artığı).

3. Tek bir seferde alınan şeyleri isimlendirmede kullanılır. Örn. قُبْصَة (bir tutam), عُرْفَة ([su vb.] bir avuç).

4. Bir şeyin ortasında olması ve o şeye aracılık etmesi kastedilirken kullanılır. Örn. وُصْلَة (bağlantı), رُجْعَة ([cilt ve elbise] yama).²⁰

b. فَعِيلَةٌ

1. Bir etki ve işleme maruz kalan varlıklar için kullanılır. Örn. ذَبِيحَة (kurban).

2. Bazı yiyecek isimlerinde kullanılır. Örn. عَصِيدَة (bulamaç).

3. Tekstil ürünlerinde kullanılır. Örn. نَسِيحَة ([keten] kumaş parçası).

4. Masterların ismi olarak kullanılır. Örn. عَزِيمَة (kesin karar), نَصِيحَة (öğüt).²¹

c. فُعَالَةٌ

1. Kalıntı ve artıklar için kullanılır. Örn. شُفَافَة (arta kalan içecek).

2. Bazı şeylerden atılanı ifade için kullanılır. Örn. حُسَالَة (arpa ve buğday benzerlerinin kabuğundan kırılan).

3. Bazı şeylerden döküleni ifade için kullanılır. Örn. نُحَاتَة (talaş).

4. Bazı şeylerin özü için kullanılır. Örn. سُلَافَة (üzümü ezmeden damlatılarak yapılan şarap).

5. Yüzeyde kalan şeyler için kullanılır. Örn. طُفَاحَة ve طُفَاوَة (tencerenin yüzeyinde kalan köpük).²²

d. فُعَالَةٌ

1. Ebu'l-Bekâ'ya göre Arap keliminde bir şeyi kaplama, sarma anlamı içeren her kelime فُعَالَة vezni üzerine bina edilmiştir. Veznin sonundaki ڤ harfi olmasa da aynı anlam geçerlidir. Örn. عِمَامَة (sarık), لِنَام (peçe).

²⁰ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 68-70.

²¹ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 70-71.

²² el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 72.

2. İbrahim el-Yâzicî ise alet isimlerinin de bu vezne dahil edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü ism-i âlet vezinleriyle فعالة vezni arasında anlam benzerliği bulunmaktadır. Örn. محمل-جمالة (askı).²³

e. فَعِيلٌ

Bu vezindeki kelimeler ortaklık ifade etmektedirler. Örn. شريك (ortak), رفيق (yoldaş). Bu anlamların benzeri فَعْلٌ vezninde de bulunmaktadır. Mesela مثل, شبه, خَلٌّ bunlardandır. Ama bu iki vezin arasındaki anlam ortaklığı her kelime için geçerli değildir. Örn. شرك lafzının شريك, صدق lafzının ise صديق anlamlarında kullanıldığına rastlanmamıştır.²⁴

f. فَعُولٌ

1. Failin sıfatlarını ifade eden kelimeler bu vezinde gelmektedir. Ama bu sıfatlarda çokça yapılmış ve alışkanlık haline gelmiş olma anlamları bulunmaktadır. Örn. صبور (çok sabırlı), ملول (bıkmış).

2. Mef'ûlün sıfatları bu vezinle ifade edilmektedir. Olabilirlik, imkân anlamları taşımaktadır. Örn. شروب (içilebilir).

3. İlaç isimleri bu vezinle gelir. Örn. سَفوف (toz ilaç).

4. Yiyecek ve içeceklerin alınması da bu vezinle ifade edilir. Mesela سَحور (sahur yemeği), لعوق (yemek veya ilaç için yalanarak alınan macun).²⁵

g. مَفْعَالٌ

Bu vezin de فَعُولٌ kalıbında olduğu gibi alışkanlık haline gelmiş olan sıfatlar için kullanılır. Farkı ise rubâ'î fiillerden türetiliyor olmasıdır. Örn. مَقْدَامٌ (atılğan), مِكنار (geveze).²⁶

h. فَعْلَةٌ

Sakatlık ve hastalıklar için kullanılmaktadır. Örn. فَطَعَةٌ (kesilmiş elden

²³ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 72.

²⁴ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 73.

²⁵ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 74-75.

²⁶ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 75.

kalan), فَلَجة (alt dudaktaki yarık).²⁷

2. Ta'rîb

İştikakın yapılamadığı durumlarda ise devreye *ta'rîb* girmektedir. Kelime anlamı *Araplaştırmak*, *Arapçalaştırmak* olan *ta'rîb* kelimesi²⁸, terim olarak yabancı kelimelerin Arap diline uygun olacak şekilde düzenlemeler yapılarak Arapçaya alınması anlamına gelmektedir.²⁹ el-Yâzicî ise *ta'rîbi* şöyle tanımlamaktadır: “*Yabancı kelimelerin kullanımındaki şekliyle aynen alınması ve Arapça bir kelimeymiş gibi diğer Arapça lafızlar arasında bir düzene konulmasıdır.*”³⁰

Ta'rîb yapılırken iki yöntem karşımıza çıkmaktadır. İlki Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve dil bilginlerinin çoğunun benimsemiş olduğu, Arapçalaştırma yapılırken Arapçada olmayan harflerin, Arap diline mahreç bakımından en yakın harfle değiştirilmesi yöntemidir. Bu kategorideki muarreb kelimelerin çoğunu cins isimler oluşturmaktadır. Burada amaç Arapça ile tam bir adaptasyon olduğu için yabancı kelimelere uygulanan *ta'rîb* işleminde Arap diline uygun olacak şekilde lafızlar üzerinde değişikliklerin yapılması gerekmektedir. Bu kelimeler Arapça kalıplara uymalı, lafızlar üzerinde sarf çekimleri yapılabilmeli ve kelime başlarına ال takısını alabilmelidirler. Bunlara örnek olarak الإبريق (ibrik), الاستبرق (kalın atlas), الديباج (ipek brokar), البنفسج (menekşe), الدرهم (dirhem), الدينار (dinar) kelimeleri verilebilir. Yöntemin amacı ise dilde olmayan bir şeyin Arapçaya girmesini engellemektir.

İkincisi ise İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) savunduğu, yabancı kelimelerin hiçbir değişikliğe uğratılmadan alınması yöntemidir. Çünkü bu grupta ele alınan kelimelerin çoğunu özel isimler oluşturmaktadır. Yani değiştirilmesi durumunda isimlerin tanınmasına dair sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Bu değiştirmeme ilkesi kelimelerin yazılışını da kapsamaktadır. Örneğin التوريب kelimesindeki پ harfi Arapçadaki ب ya da ف harfiyle değiştirildiğinde aynı şey olmayacağı için bunun yanlış bir kullanım olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden kelimedeki geçtiği gibi پ harfiyle yazılmalıdır. Özel isimlerin korunmasına ilişkin bu görüşe rağmen Arapların yabancılardan alıp değiştirdiği, yabancılarında da Araplardan alıp

²⁷ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 76.

²⁸ TDV İslam Ansiklopedisi, Nasuhi Ünal Karaarslan, (İstanbul: 2011), “Ta'rîb” maddesi.

²⁹ Abdulkadir Bayam, “Arap Dilinde İştikâk” (yüksek lisans tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi), 36.

³⁰ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 200.

değiştirdiği isimler bulunmaktadır. Üzerinde değişiklik yapılarak Arapçaya alınan özel isimlere şu örnekleri verebiliriz: عيسى yerine ايسوس, يحيى yerine يوحنا, اشبيلية yerine سقيا, طليطلة yerine تولادا, مختنصر yerine نبوخنصر, الحمراء, أبادرام yerine عبد الرحمن, افيسان, ابن سيناء yerine الحمراء, أبادرام yerine البصرة, الكازار, القصر, الهمبر yerine بئورا kelimeleri örnek olarak verilebilir. Kelimelerin aynen alınması gerektiğini savunan bu görüşün amacı ise halkın dilinde bir değişikliğin meydana gelmesini önlemektir. Bu iki yöntem aslında birbirine zıtmiş gibi görünse de dile alınan kelimelerin özelliğine bağlı olarak kendilerine kullanım alanı bulmuşlardır.³¹

Muarreb kelimelerin ta'rîb aşamasında geçirdiği değişikliklere örnek olması bakımından شبارق (küçük küçük kesilip pişirilmiş et) kelimesini verebiliriz. İbn Dureyd (ö. 321/933) bu kelimenin ta'rîb aşamasını şöyle açıklamıştır: "Bu kelime بيشباره kelimesinden Arapçalaştırılmıştır. Kelimeye bağlı olan ب ve beraberindeki ي harfleri düşürülmüş; sondaki harf de ق ile -bahsi daha önce geçen kendi kullanımları üzerine- değiştirilmiştir. Daha sonra -es-Sihâh'ta açıklandığı gibi- عُذافر kelimesi örnek alınarak bu kalıba sokulmuştur." Mesela القرقس (sokan bir haşerat türü) kelimesi de جرجشت kelimesinden alınmıştır. Sonundaki ت harfi düşürülmüştür.³²

Ta'rîbe konu olan cins isimler iki grupta incelenebilir: Birincisi الأكسجين (oksijen), الكربون (karbon), الفسفور (fosfor) gibi elementler; الزمرد (zümrüt), الزجاج (sülfürik asit), البترول (petrol) gibi bileşikler; النارج (turunç), النيلوفر (nilüfer), الباشق (atmaca) gibi bitki ve hayvan isimleridir. Bu isimlerin Arapçada eş anlamlıları olmadığı için kelimelerdeki sesler genellikle taklit yoluyla aynen alınır. İkincisi ise araç, mobilya, alet gibi ürünler ve medeniyetin getirdiği bilim ve sanayi aletleridir. Bu kelimelerin tam karşılığı Arapçada olmasa da işaret ettiği noktaların bilinmesiyle ya da örfün kullanılması yoluyla lafızlar Arapçalaştırılmaktadır.

Ta'rîb sadece isimler için söz konusudur, fiiller üzerinde uygulanamaz. Çünkü Arapça fiillerin diğer dillerdeki fiillerle örtüşmeyen özel yapıları bulunmaktadır. Arapça fiillerin kendine özgü bu kalıp ve vezinlerinden dolayı yabancı bir fiil Arapçalaştırılmak istendiğinde tüm bu hükümlerle

³¹ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 202-204.

³² el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 207.

uyumlu olması için değişikliğe uğraması gerekmektedir. Bu bazen hecelerdeki yer değiştirme olarak kendini göstermektedir. Buna bağlı olarak lafzın yabancı oluşu unutulup, irticâl yoluyla türetildiği zannedilebilir. Bu da dile yabancı bir şeyin karışmasına ve dildeki bozulmaya sebep olacaktır. Elbette bu sadece tek bir fiilin dile karışması demek değildir. Arapça iştikâka dayalı bir dil olduğu için fiillerden türetilen mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, mübalağa sîgaları, ism-i mekân, ism-i zaman, ism-i alet gibi kelimeler de dile girecektir. Bundan dolayı isimlerin Arapçalaştırılmasında gösterilen müsamaha fiillerde gösterilmemelidir. Cahiliye dönemindeki muarreb fiillere bakıldığında Habeşçe ve İbraniceden alınan kelimeler hariç yabancı fiiller Arapçaya hiç alınmamıştır. Bu fiiller de Kur'ân-ı Kerîm'de geçmektedir. Mesela “يا أرضُ إنلعي ماءًك”³³ ayetindeki بلع (yutmak) fiili Habeşçeden alınmıştır. “أخذد إلى الأرض...”³⁴ ayetindeki اخذ (sürdürmek) fiili İbranicedir. Ama asıl olarak Süryaniceye (حلد) dayanmaktadır. Bu örnekleri vermekle birlikte, Kur'ân'da geçmeden önce Arapların bu fiilleri kullanmadığını belirtmek gerekir.³⁵

Fiillerin Arapçalaştırılması uygun olmamakla birlikte muarreb isimlerden türetilen pek çok fiil bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak şu fiiller verilebilir:

- الزاوق, الرقيق, زَوْقَ الشَّيْءِ (civa) kelimesinden alınmıştır. *El-Kâmus*'ta açıklandığına göre civa, altın ile kaplanır ve ateşe girdiğinde civa buharlaşır, geriye altın kalır. Bu yüzden süslü, nakışlı olmayı ifade eden her anlam için bu fiil kullanılmaktadır.
- السمسار: Komisyunculuk yapmak anlamına gelir. (komisyoncu) kelimesinden türetilmiştir.
- كراف: Ölçüp tartmadan bir şeyi almak anlamına gelir. كراف (alışverişte ölçüp tartmadan tahminle satış) kelimesinden türetilmiştir.
- تَزَنَدَقَ الرَّجُلُ (adam inkarcı oldu), مَمَجَسَ (Mecusi olmak), مَهْوَدَ (Yahudi olmak), جَوْرَبَ-مَجْوَرَبَ (çorap), تَلَعَدَ لِغُلَانٍ (birinin öğrencisi olmak),

³³ Hûd 11/44.

³⁴ A'râf 7/176.

³⁵ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 208-210.

giymek), طَرَزَ الثَّوْبَ (elbiseyi nakışla süsledi). Bunlar da muarreb isimlerden türetilmiş fiillerdir.³⁶

İbrahim el-Yâzicî ise ta'rîbe ihtiyaç olunan yabancı kelimelerin kayda değer bir kısmını Arapçalaştırmıştır. Yazaramızın Arapçaya kattığı kelimeler tablodaki gibidir:³⁷

Tablo 1

| | |
|---------------------------------|--------------------------------------|
| الشاري Paratoner | الأرية Kravat |
| الشبنزی Şempanze | الاستعداد Sözleşme |
| البيحة Polis | الأسرْب Kurşun |
| الشعار Slogan | الأنوبيات Boru şeklinde |
| الشعرية Fırça | البائنة Nokta |
| الضلع Kaburga kemiği | البيئة Çevre |
| الطبخى İzolasyonda kullanılan | التألق Parlaklık |
| الكيفاف İskelet | التبليد İklimle alıştırma |
| الالهة Valf | الجناح Balkon |
| الولب Vida | الحاكي Gramofon |
| المأساة Trajedi | الحساء Çorba |
| المتمعجات Vibriyo ³⁸ | الخوذى At arabacısı |
| المجلة Dergi | الدراجة Bisiklet |
| الحبيب Granit | الدرينة Ekran |
| المصلد Geçirmez | الدُّريرات Mikrokoklar ³⁹ |
| المقصف Büfe | الراجيبات Bakteriler |
| المقسلة Giyotin | الرئينة Romatizma |
| المنضحة Duş | الرعاد Gemilerden atılan torpil |

³⁶ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 210-211.

³⁷ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 211-212.

³⁸ Eğilmiş-çubuk şekilli gram-negatif bakterilerinden oluşan bir bakteri cinsidir.

³⁹ Nokta biçimindeki mikroplara verilen genel ad.

3. Naht

İbrahim el-Yâzicî kendisini yenilikçi/reformist addetmektedir. Yûsuf Kazmâ Hûrî de bununla alakalı olarak İbrahim el-Yâzicî'nin nahtın üçlü fiillerde olacağını ortaya koyan ilk kişi olduğundan bahseder.⁴⁰ El-Yâzicî'ye göre sülâsî fiiller incelendiğinde birbiriyle çakışan iki farklı asıl olduğu görülecektir. Bu görüşün daha önce ortaya atılmamış olmasından dolayı tuhaf karşılanabileceğini düşünse de el-Yâzicî iddiasının arkasında durarak, bunu örneklerle desteklemiştir. Mesela نَبَضَ (akmak) fiili نَضَ ve بَضَ fiillerinin birleşmesiyle oluşmuştur. İki fiilde de ortak olan ض harfinin biri düşürülerek naht gerçekleşmiştir. Menhût olanla olmayanı ayırt etmenin yolu ise lafızdan çıkarılabilecek bir fazlalığın olup olmadığını tespit etmekten geçer. Örneğimizdeki gibi bir zâid varsa menhûttur, yoksa değildir. Diğer örnekleri de şöyle sıralayabiliriz:

Tablo 2

| | | |
|------------------|----------|---------------------------|
| Kucaklamak | بَعَطَ | بَطَّ+عَطَّ |
| Kesmek | بَتَّكَ | بَتَّ+بَكَ / بَتَّ+تَكَ |
| (çöp) Toplamak | قَمَّشَ | قَمَّ+قَشَّ |
| İnlemek | أَنْجَحَ | أَنْ+أَحَ / أَحَ+نَجَّ |
| (suya) Batırmak | عَطَّسَ | عَطَّ+طَسَّ / عَطَّ+غَسَّ |
| (içine) Batırmak | عَمَّسَ | عَمَّ+غَسَّ |

Bu şekilde rubâ'î mezidler de gelebilir. Örneğin يَبَعِقُ (yarmak) fiili بَقِيَ ve عَقِيَ ikili fiillerinden elde edilmiş; bundan da يَبَعِقُ (yağmak) fiili çıkarılmıştır. Başka bir örnek ise يَبَعِجُ (bol yağmur barındırmak) fiili بَعَجَ ve بَعَجَ fiillerinden türetilmiştir.⁴¹

el-Yâzicî tarafından ilk kez ele alınan bu konu için naht ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda sülâsîlerin naht yoluyla elde edildiğine dair bir bilgiye rastlamadık.⁴² Verilen bu örneklerin her fiil için genel geçer

⁴⁰ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 5.

⁴¹ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 28-29.

⁴² Konu için bkz. Bayam, "Arap Dilinde İştikâk"; Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, (Ankara: Grafiker Yayınları: 2015); Yakup Civelek, "Arap Dilinde Naht ve Kelime

olamayacağı ve bu anlamda sürekliliği sağlayamayacağı kanaatindeyiz. İncelediğimiz kaynaklarda iki sülâsî fiilin bir araya gelip dörtlü yeni bir fiil oluşturduğunu gördük. Yani el-Yâzicî'nin iddiasının aksine en az dört harfli fiillerde naht gerçekleşmiştir. Bununla birlikte uygulanabildiği kelimeler açısından düşünüldüğünde Arap dili için önemli bir tespittir. Açtığı bu yol, konu ile ilgili çalışmalar yapan ilim insanlarının dikkatini çekip yeni araştırmalar için ilham kaynağı olabilir.

4. Fushâ ve Âmmîce

El-Yâzicî ammîce ve fushâ ile ilgili olarak ammîcenin fushânın yerini alacak kadar yaygınlaşmasının Arapça için büyük bir sorun teşkil edeceğinden bahsetmiş ve konu ile ilgili sakıncaları dile getirmiştir. Çünkü yaşadığı dönemde (19. yy.) yabancılar Arapçanın yazımı zor olduğu için Latin harfleriyle yazmak istemişler, gramerin detaylı oluşunun dili öğrenmeyi zorlaştırdığını iddia ederek ammîcenin eğitim dili olması gerektiğini savunmuşlardır. Ammîcenin modern/yabancı kelimeleri de kapsamı bakımından bilim dili olarak fushâdan daha faydalı olacağı kanaatinde idler. Bu yüzden İngilizler ammîceyi desteklemek ve kurallarını öğretmek için birtakım kitaplar yazmışlardır.⁴³

İbrahim el-Yâzicî ise ammîcenin öne çıkarılması ile ilgili olarak sunulan bu iddialara şöyle karşılık vermiştir. Latin harfleriyle Arapça öğretilmesini yabancılarla sınırlı tutulmak üzere kabul edilir bulmuş ama Araplar için kesinlikle buna izin verilmemesi gerektiğini savunmuştur. İleri gramerle ilgili de bunun Arapçada uzmanlık gerektiren seviyede çalışanların karşısına bir zorluk olarak çıkabileceği ama konuşma ve yazma düzeyinde Arapça öğreneceklerin buna ihtiyaç duymayacaklarını belirtmiştir. Bu yüzden bu bir sorun olarak görülmemelidir. Son olarak belli vezinleri olmaması ve yabancı kelimeleri de barındırması açısından ammîcenin bilim için daha elverişli olduğunun inkâr edilemeyeceği kanaatinde idir. Bunun kabulüyle birlikte yeni dünyanın getirdiği bu kelimelere karşılık bahsi ve önemi daha önce de vurgulanmış olan ta'rib konusuna gereken önem verilmelidir. Bu durumda Arapçaya doğrudan yabancı kelimeler sokulmamış

Türetmede Naht Yönteminin Kullanımı", *Nüsha Dergisi* 3, sy. 10 (Yaz 2003): 97-118; Orhan Oğuz, "Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi", *Marife Dergisi* 16, sy. 1 (Yaz 2016): 9-17. Muhammed es-Seyyid 'Ali Belâsî, çev. Mehmet Ali Şimşek, "Arap Dilinde Naht", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (Aralık 2003): 407-416.

⁴³ Bu kitaplar şunlardır: Temyiz Mahkemesi hâkimlerinden biri olan Sildone Wilmore'nin *el-'Arabîyyetu'l-Mahalliyye fî Mısır* (1901) kitabı, Dr. Wilhelm Sitta'nın *Kavâidu'l-Lugati'l-Âmmiyye fî Mısır* (1890)'ı, Alman müsteşrik Dr. Carl Wollers'in *el-Lehcetu'l-Âmmiyye el-Hadîse fî Mısır* isimli kitabı. Bkz. Bedreddin Çetiner, "Arap Aleminde Fasîh Dil-Âmmî Dil Mücadelesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1995), 352.

olacak; dil kuralları çerçevesinde Arapçada karşılığı olmayan kelimelerin dile kazandırılması sağlanacaktır.

Ayrıca yabancılar nezdinde ammîce ve fushânın iki ayrı dil gibi kabul edilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü sadece ammîce öğrenen bir yabancı fushâyı anlamakta; sadece fushâ öğrenen biri de ammîceyi anlamakta zorluk çekecektir. Ama Araplar için bu ikisi birbirinden ayrı düşünülen iki farklı dil değildir. Halk fasîh yazılan gazete ve yayınları takip etmekte ve bunları anlamakta güçlük çekmemektedir. Çünkü burada temel fark ammîcenin gramerden ârî olmasıdır. Mesela جاء الرجال cümlesi herkes için anlaşılırdır. Ama eğitim düzeyi yüksek olmayan halk nezdinde, bu cümlede yer alabilecek الرجال ile الرجلين arasında bir fark yoktur. Halkın anlamakta güçlük çektiği yazılar da elbette bulunmaktadır. Ama bunlar İmruülkays (ö. 25/645), el-Mütenebbî (ö. 354/965), el-Harîrî (ö. 516/1122), ve 'Abîd b. el-Ebras (ö. 555 m. [?]) gibi sanatlı söyleyişe sahip şairlerdir ki bunları anlamak belli bir eğitim ve edebiyat bilgisi gerektirmektedir.⁴⁴

el-Yâzicî bunlardan başka, Sâmî dillerin kökeni ile ilgili olarak Araplar, Yahudiler, Süryaniler ve Ermenilerin, kökenin kendi dilleri olduğuna ilişkin iddialarını ele almış ve değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Netice olarak bu dillerden birinin diğerlerine asıl olmadığını aksine hepsinin ortak bir asıl kökene dayandığını savunmuştur. Konuyu değerlendirirken Arapça ve İbranice arasındaki benzerlik ve farklılıklara da yer vermiştir.⁴⁵ Mecaz, Arap dilinde vurgu, Arapların ve müvelledlerin dil hataları vb. pek çok dil meselesi ile ilgili yazılar kaleme almıştır. Beyân ve Ziyâ Dergileri'ne okurların göndermiş olduğu dil ve edebiyat ile ilgili soruları yanıtlayarak halkı doğru şekilde Arapça kullanıma teşvik etmiştir.⁴⁶

Sonuç

Çok yönlü oluşuyla ve farklı becerileriyle Arap toplumuna pek çok alanda hizmeti olan el-Yâzicî yaptığı her işi büyük bir titizlikle yapmıştır. Arap diline verdiği ehemmiyet o kadar aşikardır ki yaptıkları dil hatalarından dolayı eleştirdiği ve düzelttiği kişiler arasında babası ve hatta kendisi de yer almaktadır. Çünkü onun sert eleştirileri aslında kişilere değil yapılan yanlışlara yöneliktir.

Burada özellikle el-Yâzicî'nin çalışmalarında öne çıkan meseleler

⁴⁴ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 217-232.

⁴⁵ el-Yâzicî, *Ebhâs Lugaviyye*, 9-18.

⁴⁶ Bkz. eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî, *Es'ile ilâ Mecelleti'l-Beyân ve'z-Ziyâ ve Ecvibetu's-Şeyh İbrahim el-Yâzicî 'aleyhâ*, haz. Yûsuf Kazmâ Hûrî, (Beyrut: Dâru'l-Hamrâ: 1993).

üzerinde durulmuştur. Aslında genel olarak bakıldığında çalıştığı konuların temelinde Arapçayı muhafaza etme kaygısı kendini göstermektedir. Ama bu muhafaza, dilin ihtiyacı olan yeniliklerin karşısında durmak anlamına gelmemektedir. Bu anlamda makul bir yol izleyen el-Yâzicî, hem dili birtakım bozulmalardan korumak istemiş hem de Arapçanın modern dünyaya uyum sağlaması için çalışmıştır. O yüzden bu makalede el-Yâzicî'nin Arapça için yaptığı çalışmaların asıl noktalarını oluşturan iştikak, ta'rîb, naht gibi konular yazarımızın bakış açısına göre ele alınmış; dilin korunmasıyla alakalı önemli bir konu olan fushâ-âmmîce ikiliğine yer verilmiştir.



KAYNAKÇA

- 'ABBÛD, Mârûn. Edebu'l-'Arab. Mısır: Hindâvî, 2012.
- AHMED, İbrahim. Mevsû'atu A'lâm. Riyad: Dâru'ş-Şerîf, 1998.
- ALÎ, Muhammed Kürd. el-Mu'âsirûn. haz. Muhammed el-Mısırî. Matbaatu Dâru Ebû Bekr.
- BAYAM, Abdulkadir. "Arap Dilinde İştikâk". yüksek lisans tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- BELÂSÎ, Muhammed es-Seyyid 'Ali. "Arap Dilinde Naht". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7, sy. 2 (Aralık 2003): 407-416.
- CİVELEK, Yakup. "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede Naht Yönteminin Kullanımı". Nüsha Dergisi 3, sy. 10 (Yaz 2003): 97-118.
- ÇETİNER, Bedreddin. "Arap Aleminde Fasîh Dil-Âmmî Dil Mücadelesi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7-8-9-10,(1995): 345-361.
- DÂGİR, Yûsuf Es'ad. Mesâsiru'd-Dirâseti'l-'Arabiyye. Lübnan.
- DUSUKÎ, Ömer. Neş'etu Nesri'l-Hadîs ve Tetavvuruhû. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2007.
- ED-DUSUKÎ, Vâil İbrahim. "Mecelletu'z-Ziyâ li-Sâhibihâ eş-Şeyh İbrahim el-Yâzicî. erişim: 27 Mayıs 2017. <http://hadarat.ahram.org.eg/Articles/-تراث/مجلة-الضياءلصاحبها-الشيخ-اليازجي> 011015.
- EL-CÛNDÎ, Edhem. A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fen. Şam: Matbaatu'l-İttihâd, 1958.
- EL-FÂHÛRÎ, Hannâ. el-Mûcez fi'l-Edebi'l-'Arabî ve Târîhuhû. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2003.
- EL-FÂHÛRÎ, Hanna. Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî. Lübnan: Dâru'l-Yûsuf.

- EL-YÂZİCÎ, eş-Şeyh İbrahim. Nüc'atu'r-Râid ve Şir'atu'l-Vârid fi'l-Müterâdif ve'l-Mütevârid. haz. Emîr Nedîm Âl Nâsiru'd-Dîn. Lübnan: Mektebetu Lübnân, 1970.
- EL-YÂZİCÎ, eş-Şeyh İbrahim. Ebhâs Lugaviyye. haz. Yûsuf Kazmâ Hûrî. Beyrut: Dâru'l-Hamrâ, 1993.
- EL-YÂZİCÎ, eş-Şeyh İbrahim. Es'ile ilâ Mecelleti'l-Beyân ve'z-Ziyâ ve Ecvibetu's-Şeyh İbrâhîm el-Yâzicî 'aleyhâ. haz. Yûsuf Kazma Hûrî. Beyrut: Dâru'l-Hamrâ, 1993.
- FAZLIOĞLU, Şükran. "YÂZİCÎ, İbrâhîm b. Nâsîf". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 2013.
- FERRÛH, Ömer. el-Minhâc. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye.
- GÜNDÜZÖZ, Soner. Arapçanın Söz Varlığı. Ankara: Grafiker, 2015.
- JEHA, Michel. İbrahim el-Yâzicî. Londra: Riad el-Rayyes, 1992.
- KARAARSLAN, Nasuhi Ünal. "Ta'rîb". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2011.
- MÜRUVVE, Edîb. es-Sihâfetu'l-'Arabiyye. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât.
- OĞUZ, Orhan. "Arapçada Naht Yöntemi ve Kelime Türetilmesi". Marife Dergisi 16, sy. 1 (Yaz 2016): 9-17.
- SÂBÂ, İsâ Mîhâil. eş-Şeyh İbrâhîm el-Yâzicî. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- SERKÎS, Yûsuf Elyân. Mu'cemu'l-Matbû'âtî'l-'Arabiyyeti ve'l-Mu'arrabe, 1928.
- ŞEYHO, Luvîs. Târîhu'l-Edebi'l-'Arabiyye fi'l-karni't-tâsi 'aşer. Beyrut.
- TARRÂZÎ, Filib di. Târîhu's-Sihâfeti'l-'Arabiyye. Beyrut: Matbaatu'l-Edebiyye, 1928.
- ZEYDÂN, Corcî. Târîhu 'Adâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1967.
- ZEYDAN, Corcî. Meşâhîru's-Şark. Lübnan: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât.
- ZEYYÂT, Ahmet Hasan. Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî. Kahire: Dâru Nahdati Mısır.
- ZİYÂDE, Nikola. A'lâm 'Arab Muhdesûn. Beyrut: el-Ehliyye, 1994.



AL-SEIKH IBRAHIM AL-YAZIJI'S CONTRIBUTIONS TO ARABIC LANGUAGE*

© Hüseyin GÜNDAY^a

© Nesrin DURSUN^b

Extended Abstract

His full name was Ibrahim b. Nasif b. 'Abdullah b. Nasif b. Janbolad b. Sa'd al-Yaziji al-Himsi, and he was born in Beirut on March 2, 1847. Being born and raised in a family containing many men of letters, he received a good education from his early childhood onwards. After starting to write poetry in his childhood and as a teenager, he gave it up to focus on studies of the Arabic language and literature.

The versatility of this person, who can be described as an author, poet, linguist, critic, teacher, journalist, scientist (explorer and astronomer) and artist, was topped by his studies of the Arabic language. al-Yaziji devoted almost his entire life to Arabic and has made significant efforts to resolve the problems encountered in the language while making comments and recommendations for its correct use and preservation.

At the time when Ibrahim al-Yaziji was alive, the deficiencies, lack of development and deterioration of the Arabic language had become impossible to ignore, and al-Yaziji, like other authors of his time, was bothered by this situation. The existing dictionaries were far from meeting the needs of authors and translators, and this made it very difficult to write about many of the new issues in the modern world. Arabic had always been known to have a rich reservoir of words, expressions and descriptions, but as Arab society had failed to adopt new technologies, the words generated related to the innovations in such fields as science and industry had no Arabic equivalents, leading to a need for systematic efforts to bring Arabic up to date with modern life. According to al-Yaziji, this could first be done with *ishtiqaaq*,

* This article has been derived from the author's master thesis entitled "Al-Seikh İbrahim al-Yaziji's life, books and contributions to Arabic language."

^a Assoc. Prof., Uludağ University, hgunday@uludag.edu.tr

^b Res. Asst., Erciyes University, nesrindursun@erciyes.edu.tr

through which equivalents can be derived for foreign words from existing Arabic words. This is necessary, as when there is no equivalent in Arabic for a foreign word, the foreign word would be taken as is, leading to an inevitable distortion of the language. For Arabic to keep up with the times through its own resources, al-Yaziji drew attention to some of the inflections overlooked in morphology books, being of the opinion that putting these inflections to work would help fill in the current gap.

When *ishtiqaq* was not possible, *ta'rib* was been the next course of action, meaning Arabization or Arabicization, and refers to the assimilation of foreign words into Arabic with modifications to make them compatible with the language. There are two methods of *ta'rib* that are particularly important. The first, adopted by Sibawayh and most linguists, is to replace letters that do not exist in the Arabic language with their closest Arabic counterparts. Most of the Arabized words in this category are common nouns, and this method aims to prevent a foreign element from entering Arabic. The second method, advocated by Ibn Khaldun, was to adopt foreign words without amendments. As most words in this category are proper nouns, amending them could lead to problems with recognition. The aim of this second method, which advocates for the direct adoption of foreign words, is to prevent changes in the language of the people. These two methods would appear to be at odds at first glance, but in practice they were used in different fields, depending on the nature of the foreign words in question.

Ta'rib applies only to names, and cannot be applied to verbs, in that Arabic verbs have a special structure that is without comparison in other languages. Due to this unique character of the roots and inflections of Arabic verbs, for a foreign verb to be Arabized, it may have to undergo significant changes to be compatible with these rules, which may even take the form of amending the order of syllables. When this happens, the foreign origin of the word may be forgotten, and people may mistake them for spontaneously created words. This, in turn, would mean a foreign element entering the language and distorting it. Of course, this is not limited to a single verb entering the language. As Arabic is based on *ishtiqaq*, other word forms with special inflections will also enter the language, such as those for verbal nouns, active participles, passive participles, resembling participles, hyperboles, time nouns, place nouns and utilitarian nouns. Accordingly, the leniency shown in the Arabization of nouns should not be shown in the case of verbs. Arabizing verbs is thus discouraged, although there are many verbs derived from Arabized nouns. The most important contribution of al-Yaziji in this field was his Arabization of 38 foreign words that needed to undergo *ta'rib*.

Ibrahim al-Yaziji viewed himself as an innovator/reformer. According to Yusuf Kazma Huri, Ibrahim al-Yaziji was the first person to establish that the “*naht*” art form can be created with three-letter verbs. According to al-Yaziji, three-letter verbs have in fact two different, overlapping roots. The author thought that this view could be considered odd, being the first time it was being argued, but stood by his argument and supported it with examples.

Regarding colloquial and standard Arabic, he was of the opinion that the widespread use of colloquial use would lead almost to the replacement of standard Arabic, thus posing a serious threat to the language, and he expressed his concerns in this regard. At the time (19th century), foreigners wanted to write Arabic using the Latin alphabet, arguing that the Arabic alphabet was difficult to write, and advocated the use of the colloquial as the language of education, suggesting that the detailed grammar of standard Arabic made it too difficult to learn. They were of the opinion that colloquial Arabic would serve as a better scientific language than standard Arabic, in that it contained also modern/foreign words as well. al-Yaziji evaluated and countered all of these arguments being made in particular by foreigners and called upon the Arab people to protect their language.

al-Yaziji also examined and evaluated the claims of Arabs, Jews, Assyrians and Armenians that their language was the source of all Semitic languages, reaching the conclusion that none of these languages were the source from which the others originated, but that all originated from a common source. In his treatise on the issue, he compared and contrasted Arabic and Hebrew.

Keywords: al-Seikh Ibrahim al-Yaziji, Ebhas Lugaviyye, Ta‘rib, Ishtiqaq, Naht.



SADREDDİN KONEVÎ'YE GÖRE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI*

© Cenan KUVANCI^a

Öz

Teist âdeta çapraz ateş altındadır: Eğer kelimeler, dinî bağlamda insanî tecrübede kazandıkları anlamlarıyla kullanılacak olursa, o zaman, sonsuz olan Tanrı'ya uygulanamaz; yok, dil insanî köklerinden arındırılırsa, insanlar için anlamsız olur ve insanî dil olmaz ve bu seferde Tanrı'dan söz edemez. Daha teknik bir ifadeyle, teistler tek anlamlı ya da çok anlamlı dilden birini seçmek zorunda kalmış görünmektedir. Tek anlamlı dilde, bütünüyle insani tecrübeye bağlı olan söylemin konusu, Tanrı olamaz; çok anlamlı dilde ise, ifadelerin semantik içerikleri buharlaşır. Dilin çok anlamlı olarak kullanılması, Tanrı'yı tasvir etmek için kullanılan kelimeleri antropomorfik niteliklerinden arındırır, ancak bu da agnostisizme neden olur. Ne teşbihî ne de tenzihî dil Gaybî konularda tek başına yeterlidir. Sözelimi, Allah'ın Zâtı sözkonusu olduğunda, ya O'nu mevcûdât seviyesine indirme (teşbihî anlatım), ya da tavsif ederken âdeta 'yok'u tanımlıyormuş gibi (tenzihî anlatım) istenmeyen bir duruma sebep olabilir. Dolayısıyla, bu durumda teistler Tanrı hakkındaki ifadelerin anlamını bilemezler. Şunu dahi söylemek mümkün olmaz: Tanrı'ya yüklenen "varoluş" kavramının, insanların günlük kullanımıyla bir ilişkisi var mıdır yok mudur? Tanrı hakkında mantık açısından açık olmayan terimlerle konuşmayı tercih etmek, O'nun iyiliğinden, sevgisinden, hikmetinden söz edildiği zaman, kelimelerle oynamaktan başka bir şey olmaz. Kısaca, eğer din dili ya da teolojik dil büsbütün tek anlamlı olarak kurulursa, *antroposentirizme* kayar; çok anlamlı olarak kullanılırsa, anlam içeriğini yitirir ve *agnostisizme* düşme tehlikesiyle karşılaşır. Böyle olunca, din dili Tanrı hakkında bir şey söylemez. Konevî bu iki aşırı ucu -teşbihî dil ve tenzihî dil- birleştirmektedir. Bu da ifadelerin tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasında bir yerde duran *temsîlî* kullanımınıdır.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Tanrı hakkında konuşmak, Teşbih, Tenzih, Temsil.

* Bu makale, 16-20 Ekim 2018 tarihlerinde Konya'da gerçekleştirilen III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu'nda sunulan "Sadreddin Konevî'ye Göre Din Dili" başlıklı bildirinin geliştirilmiş şeklidir.

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, cenankuvanci@hotmail.com



ACCORDING TO SADRADDIN QUNAWI THE POSSIBILITY OF TALKING ABOUT GOD

Theist is almost caught in the crossfire: If the words are to be used in the religious context with the meanings that they gained in human experience, then those can not be applied to the infinite God; otherwise, if the language is emptied from its human roots, it becomes meaningless for human beings and not human language, and it can not talk of God this time. In more technical terms, the theist seems to have to choose one of univocal or equivocal language. In univocal language, the subject of discourse, which is entirely dependent on human experience, can not be God; in equivocal language, the semantic contents of the expressions evaporate. The equivocal use of language removes the anthropomorphic qualities of the words used to describe God, but this causes agnosticism. Neither anthropomorphic language nor negative language is enough for metaphysical issues. For example, when the person of God is in question, we may cause undesirable situations such as reduction him to the level of creatures or defining Him as if we were describing something that is not. So in this case, the theists can not know the meaning of the expressions about God. It is not even possible to say that: Does the notion of "existence" which is imposed on God, have a relationship with people's daily use or is it not? When it was mentioned of His goodness, his love, His wisdom, to prefer to talk about God with non-explicit terms from the point of logic, it is nothing more than playing with words.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Dinî ifadelerin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı teolojik tartışmalarda epey bir yer işgal etmektedir. Günlük hayatta kullandığımız sıradan ifadelerin delâletinin ne olduğunu tespit etmek oldukça kolay iken, konu doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı olunca iş zorlaşmaktadır. Kelimeler öncelikli olarak olgu ve olaylar dünyasını anlatmak için üretildiklerinden, aşına olduğumuz nesne, durum ve olayları ifade etmeye daha uygundur. Çünkü, dili kullanan ile hakkında konuşulan arasındaki bağ ne kadar güçlü ve doğrudan ise, konuşma da o kadar kolay ve anlamlı olmaktadır. O halde, insan ile anlamaya çalıştığı şey arasındaki bağın zayıflığı, tarif ve tabiri zorlaştıran en önemli husustur.

Konevî'ye göre, gaybla ilgili konuları ifade etmek için, uygun bilme ve aktarma araçlarının bulunması, yeni kelimelerin üretilmesi, kavram ve

söylemlerin çeşitlendirilmesi gerekmektedir. Doğrusu, anlatılmak istenen konu olağan ifade kalıplarıyla aktarmaya uygun değilse, bu takdirde, terim ve tümceler konuyu kuşatmakta, mantık da onu tarif etmekte yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı, herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak isteyen kişi ile konu arasında hem bir yakınlık hem de bir uzaklık ilişkisi olması gerekir. Uzaklık, bilinmek istenen şeye yönelik bir istek uyandırırken, yakınlık ise, ona ilişkin bir farkındalık oluşturur.¹ Eğer bir kimsede bir şeye ilişkin herhangi bir bilinç yoksa, onu bilme isteği uyanmaz.

O halde, bir kimse bir şeyi öğrenmek istediğinde, o şeyle arasındaki ilgi ve ilişki düzeyine bağlı olarak öğrenir. Eğer insanla bilmek istediği konu/şey arasında hiçbir bağ kurulamamış olsaydı – sözgelimi, zihin ile zihin dışı dünya arasında bir uyum olmasaydı – bilme isteği uyanmazdı. Bu demek oluyor ki, insanın bir şeyi bilmek istemesi için, onlar arasında büsbütün nispetsizlik ya da ilişkisizlik olmamalıdır.² Bundan dolayı, insan ile bilmek istediği şey arasında daima hem ontolojik hem de epistemolojik bir bağ kurulabilmesi gerekmektedir. Nitekim, isim ve sıfatlar tarihsel olanla tarihdışı olan arasında hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan bir köprüdür.

Bununla birlikte, insan, şeylerin her türlü nitelikten soyutlanmış mutlak gerçekliğini bilemez. Dolayısıyla, onları ancak sıfatlar ve belirli betimlemeler aracılığıyla kavrayabilir. Bir şey, sıfat ve belirli betimlemeler itibarıyla ortaya çıktığında, ona ilişkin genel bir bilgi elde edilebilir. Bilgimiz neden bu şekildedir? Çünkü bilişsel kabiliyetlerimizin çerçevesini ontolojik niteliklerimiz belirler. O halde, en başta Tanrı, *mücerret gerçekliği* ile insan tarafından bilinemez; çünkü insan zamanlı ve olurlu bir varlık olduğu için onun dilsel araçları ve kavramsal kabiliyetleri belirli ve kayıtlı şeylerin idrâkine daha uygundur.

Bu durumda, Hakk'ın Zâtı hiçbir bağla kayıtlı olmadığı için, herhangi bir tanım ve tasvir ile sınırlandırılmaz, hiçbir isim O'na uygulanamaz, hiçbir bilgi O'nun hakkında olamaz ve belli bir açıdan da olsa, O belirlenemez. Bir şeyin bilgiyle çepeçevre kuşatılabilmesi için belli vasıflarla sınırlanması, belli bir biçime sokulması ve tarif edilmesi gerekir. Dolayısıyla, Zât'ına herhangi bir şekilde bir kavram aracılığıyla ima ve işaret edilemeyen bir varlığın akledilmesi mümkün değildir; zira akıl, kavram ve tasavvurla

¹ Sadreddin Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fî Te'vîli Ümmi'l-Kur'an* (Mısır: Darü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1969), 123,175.

² Konevî, 123; Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar: En-Nefhâtü'l-İlâhiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 48.

belirleyemediği bir şeyi, dil ve mantık yoluyla hiçbir şekilde kavrayamaz. Çünkü bir isimle isimlendirilen, bir fikir vasıtasıyla akledilen ya da başka entelektüel araçlar kullanılarak ele alınan her şey, bir açıdan sınırlandırılmış, bir kavrama indirgenmiş ve bir hüküm ile belirlenmiş demektir. Hakk zât bakımından mutlak ve aşkın ve her şeyden müstağni oluşundan dolayı, O`nu herhangi bir şekilde kayıt altına almak mümkün değildir. Dolayısıyla, Hakk`ın mutlak Zat`ını, kendisi dışında hiç kimse bilemez. Bu mutlaklık, selbî bir nitelik olması anlamında bir mutlaklıktır; zıttını sınırlandırma anlamında mutlaklık değil. O`nun zıttı bulunmadığı için, ondan selbedilmesi diye bir şey sözkonusu değildir. Konevî'ye göre, Hakk`ın Zâtı hakkında ne olumlu ne olumsuz ne de her ikisini birleştirerek yargıda bulunmak uygundur. Hatta O, her ikisinden münezzehtir demek bile doğru değildir. Bu makama uygun bir dil olmadığı için, O`nun Zâtı hakkında hükmü askıya almak en uygundur.³ Kısaca, bu, ilahî erişilemezliğin ve aşkınlığın beyanıdır.

O`nun Zâtı hislerle idrâk, vehim yoluyla tasavvur ve aklî yetilerle zapt edilemediği için, Mutlak Zât`a tam mutabakatla (yani, O`na zait olacak şekilde bir vasıf, itibar, hüküm ve mertebe anlamı olmaksızın doğrudan Zât`tan başka bir şey anlaşılmadan) delâlet edecek özel bir ismin bulunması mümkün değildir.⁴

Özel isimler bilinen şeylere verilir, insanlar Tanrı`yı Zâtı açısından bilemediğinden, O`nun için özel isim konulması mümkün değildir. Özel isimler, bir varlığı cins ya da tür bakımından müşterek olduğu varlıklardan ayırmak için kullanılır. Tanrı, bir cins ya da tür altına girmekten münezzehtir ve onun bir benzeri de bulunmamaktadır. Çünkü Tanrı`nın, Zât olması bakımından çokluğu, terkibi, sıfatı, tasviri, tahsisi, ismi, izafeti veya özelliği yoktur. Yani, bu yön itibarıyla, O`nun hakkında olumlu ya da olumsuz hiçbir yargıda bulunulamaz. Fakat Hakk`ın zât bakımından ihata edilemez oluşu büsbütün bilinemeyeceği anlamına gelmez. Kendisine mutlaklık atfedilen bir varlığın bile, takyidile ilgili bir yönü vardır. Hakk, ilah olmağı bakımından, biri tenzihî diğeri teşbihî iki itibarî yöne sahiptir. Teşbih Hakk`ın sınırlılık (*taayyün*) ve tenzih de mutlaklık (*ıtlâk*) yönüne işaret etmektedir. Tenzihî yön, O`nun her şeyden münezzehtir ve hiçbir şey ile ilişki içinde olmaması ve bilinmemesini gerektirir. O halde, Tanrı`ya "Varlık" derken ne söylüyoruz?

³ Konevî, *İ`câzü'l-Beyân fî Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 223,279; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 9-10; Hüsametdin Erdem, "Sadreddin Konevî'de İlahi Menzileler", içinde *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2010), 84.

⁴ Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 80-81.

O`nu kendimize anlatmak ve anlaşılır kılmak için öyle söylüyoruz. “Varlık” en renksiz ve dolayısıyla akla gelebilecek en az sınırlayıcı terim olmasına rağmen, yine de felsefi bakış açısından, Tanrı`yı sınırlandırıp belirlemektedir. Çünkü ifadelerin içermiş olduğu anlamlar, lafızların sınırlarını aşsa da, onların sûretleriyle irtibatlı olmalarından dolayı sınırlıdır. Bu nedenle, sözgelimi “Varlık” O`nun gerçek adı değildir. Tanrı`nın zâtı açısından durum böyleyken, diğer yönü, ulûhiyet ve taayyün etmesi itibariyle ve ulûhiyetinin bize bakan tarafı açısından, O, temsîlî hükümleri kabul eder ve O`na isim ve sıfatlar atfedilir, yani taayyün eden her şeye eşlik eden sıfatlarıyla temsilen kayıtlanmış olarak görülür. Bundan dolayı, Konevî “hâlık, bâri, muhsin. . . gibi sıfatlara delâlet eden kelimeleri O`nun hakkında temsîlî olarak (*analogically*) kullanmak mümkündür”, diyor. Çünkü bu sıfatlar, O`nun ulûhiyetinin bize bakan yönünü ifade etmek için kullanılır.⁵

A. Teşbih

Şu halde, Tanrı hakkında, ilahî sıfatların yaratıklardaki benzerleri ya da yansımaları aracılığıyla bir şeyler bilebiliriz. İnsan şehâdet âleminde varolduğu için, onun bilişsel kabiliyetleri bu varoluş tarzıyla kayıtlıdır. Bundan dolayı, insan bilgisinde duyuşal sûretler ilk sırada gelir. İnsan başka sûretleri, duyuşal sûretler aracılığıyla ne kadar bilinebilirse o kadar bilebilir. Tanrı duyu dünyasının bir üyesi olmadığı için, O`nun hakkındaki bilgimiz ancak duyuşal sûretlere ilişkin bilgimize göre olacaktır. Tanrı hakkındaki bilgimiz, O`nun bizatihî nasıl olduğunu gösteren upuygun bir bilgi olmamakla birlikte, yine de O`na dair doğru hükümler içerir. Dolaysız bir şekilde bilişsel erişimimize açık olan mahlûkata ilişkin bilgiler, bize O`nun hem varlığı hem de sıfatlarıyla ilgili aklen anlaşılıp değerlendirilebilecek bilgiler verir.⁶

Dünyevî varlıklar, O`nunla bir değildir; fakat O`ndan başka da değildir. Bizim his ve idrâk sahamıza giren her şey, bir yerde gölge varlıklardır. Çünkü gerçekten “var” demeye layık olan sadece O`dur. Bundan dolayı, Hakk isim ve

⁵ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 305-6; Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 32; Hüsamettin Erdem, “Sadreddin Konevî'nin Vahdet-i Vücûd ve İnsan Anlayışı”, içinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), 111-12; Mesut Sandıkçı, “Sâinüddin İbn Türke`nin Temhîdü'l Kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafiziğindeki Yeri: Sadreddin Konevî, Davud Kayserî ve Molla Fenarî Bağlamında Bir Karşılaştırma”, *Bilimname*, sy XXXV (2018): 434; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 219; Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fî Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 284-85.

⁶ Rahim Acar, *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı* (İstanbul: Pasifik Ofset, 2013), 82-83.

sıfatlarıyla içkin olduğu ve var olanlara hükmettiği için onlar vücut bulmuştur. Âlemdaki her bir şey de, Hakk'ı tezahür ettirmiş olması olgusundan dolayı, O'nun hayat, bilgi, irade ve kudretinin belli bazı yönlerini izhar eder. Bu nedenle, bizim sahip olduğumuz hayat hakikî hayat değildir; zira hakikî hayat yalnız O'na aittir. Ama aynı zamanda, bizim hayatımız belli bir gerçekliğe sahiptir; aksi takdirde ne bilme ne de algılama kabiliyetine sahip olabilirdik. Bu etkileşimden dolayı, O'na ait isimler, Kendisine temsilen delâlet ettiği gibi, o isimle anılan başka şeylere de delâlet eder.

Anlaşılacağı üzere, aşkın olan Tanrı'nın Zâtı'nı ve tüm basitlik ve soyutlukları doğrudan ifadeye kavuşturacak bir söylem üretmek imkânsızdır. Çünkü dil, önermeyi aşan şeyi, bizâtihi teşkil edemez; teşkil edemediğini, yani önermeyi aşan bir şeyi de bizâtihi nakledemez. Nitekim, dilin mahiyet itibarıyla sınırı, teşkil ve nakil; icra kuvveti bakımında ise, önermedir.⁷ Biz zihnî sûretini temsilen teşkil edemediğimiz bir şeyi dil yoluyla aktaramayız. Her türlü kayıtla bağlı olmasına rağmen, eşyanın hakikatini soyutlukları bakımından büsbütün kavramak imkânsız iken, Tanrı'nın Hakikatini idrâk etmekte ve O'nu kayıt altına almakta yetersiz olmamız pek tabiidir.⁸

Bütün bu olumsuzluklara rağmen, Konevî "Hakk'ın insana hitabı sözkonusu olduğunda, hitabın bağlı olduğu bir şey vardır", diyor. Bu şey, hitap eden ile hitaba muhatap olan arasındaki *nispət* ilişkisidir. Hitap bir tür tecellîdir. Tecellî de ancak belli bir meclâda gerçekleşir ve böylece bir nispet oluşur. Nitekim, tecellî bizâtihi gayb olan Hakk'ın Kendisini gitgide daha somut sûretlerde izhar etme sürecidir. Bu anlamda, kendi kendini belirleme ve sınırlandırmaya taayyün denilmektedir.⁹ Ayrıca, var olanlar Hakk'ın kelimeleri olduğu için, onların asılları Nefes-i Rahmânî'dir. "Tanrı'nın batin olan Zâtında mündemiç bulunan, zamanüstü ve değişmez dış tezahür imkânları demek olan varlıklar (*a'yan*) veya şeyler (*eşya*) görünür veya görünmez tecellî yoluyla ya da Rahmân'nın nefesiyle ortaya çıkarlar". Ve onların ortaya çıkmaları, "ol" emri ile gerçekleşir. "Ol" emri, var kılınmak istenen tüm şeylere yönelen ilahî bir sözdür. Dolayısıyla, var olan her şey, Hakk'ın kelimesidir. İlahî Nefes, küllî ve latîf olduğu için dış dünyada belli bir şekilde belirmez ve doğrudan idrâk edilemezken, O, var olanların fiillerine

⁷ Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 42-43.

⁸ Konevî, *İcâzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, 279.

⁹ Konevî, 283; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 219.

sirayet eder ve hikemî sırları onların mazharlarında gizler.¹⁰

Var olan her şey “ol” ve “de ki” emrine muhatap olmakta ve bunun sonucu olarak tezahür etmekle birlikte, bu iki emir kategorisinin arkasına sarkmak mümkün değildir. Bu dil (hitap), bir açıdan bakıldığında kendisinden başkasını göstermeyecek kadar katı ve kendisidir. Çünkü “ol” ve “de ki” emri, arka planı (yani aşkın ilâhî ilim düzeyi) açısından tamamen metafiziksel; ön planı (yani içkin tekvinî ve teklifi hitap ve tahsis yönü) açısından maddî, manevî ve tarihsel boyutlara sahip olan birer kategoridir. Yani bu dil, bize, bazen dışarıdan, bazen içeriden seslenen bizi doğrudan doğruya varlıkla buluşturacak kadar şeffaf *hitabî* nitelikli bir dildir. Bu dille isimlerin hem müsemma ve atıflarının hem de ima ve işaret ettiği şeylerin kendisi ile buluşma tecrübesi yaşarız; bu dil ile varlığa açılırız. Yine de Tanrı için kullanılan en güzel isimler, “de ki” emrinin yalnızca ön planını oluştururken, arka planın gerçek mahiyetini bize bildirmez.¹¹

Hakk`ın hitabı (emri) ve tecellîsi bir bütün olsa bile, âlemde ve insan hayatında icra ettiği işlevler açısından, ortaya çıktığı ya da gerçekleştiği yere ve koşullara bağlıdır; çünkü muhatap, özel bir istidat, mertebe, maneviyat, hâl, sûret, konum. . . gibi şeylerle kayıtlıdır. O halde, ilahî hitap değişime uğramasa bile, onun en azından bir ya da birden çok muhataba *tahsis* edilmesi gerekir. Dolayısıyla, tüm bu sınırlamaların, Hakk`tan gelen şeyler üzerinde etkisi kaçınılmazdır. O halde, bize gelen herhangi bir şey, olduğu gibi gelmez ve biz de zaten onu öylece idrâk edemeyiz, kendimize göre idrâk ederiz. O halde, Hakk mutlaklıktan ve O`nun için gerekli olan tam mücerretlikten bir nebze çıkarak insana hitap eder.¹² İster “ol” ve “de ki” şeklindeki emirler açısından, isterse ilahî isim ve sıfatların taayyünü açısından olsun, muhataba göre bir şekil alma durumu sözkonusudur. Şüphesiz, Tanrı yarattığı şeyleri hem dışarıdan hem de içeriden kuşatmakta ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar, isim ve sıfatlarıyla onlara eşlik etmektedir. Bu birliktelik hem yaratıkların sınırlanmasına, hem de Tanrı`nın isim ve sıfatlarının belli şekillerde görünmesine imkân vermektedir.

Bu bağlamda, Konevî`nin, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi izah

¹⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 51; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 110; Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 147.

¹¹ Burhanettin Tatar, “Kur`an`da Varlık Tasavvuru”, içinde *Kur`an`ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık Bilgi İnsan*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 77-78; Konevî, *İlâhî Nefhalar: En-Nefhâtü'l-İlâhiyye*, 25; Turan Koç, *Dilin Ötesi: Kur`an`ın Dil ve Uslûbu Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 140.

¹² Konevî, *İ`câzü'l-Beyân fi Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 283.

etmek için nur metaforunu kullandığını görüyoruz. Nur tam mücerretliği içinde görülemezken, yer ve gökte var olan her şeyin bir bakıma Nur'un yansıma (*meclâ*), ortaya çıkma (*mazhar*) ve görünme yerleri (*meşhed*) olduğu ifade edilmiştir. Sözelimi, yeşil renkli bir camdan geçen güneş ışığı yeşil olarak görünür. Fakat biliriz ki, güneş ışığı aslında renkli değildir; camdan geçtiği için yeşil olarak görünmüştür. Renkli cam ile bir renge bürünen bu ışık, güneş ışığının camdan yayılan gölgesidir. Işık bir sınırlama ile karşılaştığında yani belli bazı dalga boylarını ortadan kaldırdığımız zaman ancak, onun alabildiğine çok sayıdaki tezahür imkânlarını yani öteki dalga boylarını algılayabiliriz. Dolayısıyla, eğer renkli cam kaldırılırsa, yeşil olarak görünen ışık gölgesi de kaybolur. Çok sayıda farklı renk algılarız, fakat var olan yalnız tek bir ışıktır. Bu bakımdan, Nur, sûretlerle var olan renk ve yüzeyler vasıtasıyla algılanır. Aynı şekilde, başka soyut hakikatler de zâhirî olarak ancak nesnelere vasıtasıyla algılanabilir. Varlık nuru, ayân-ı sâbitenin istidat ve kabiliyetlerine göre âleme yayılmaktadır. Varlıklar ayn-ı sâbitelerindeki istidatlarının iktiza ettirdiği renk ile nuru mülevven kılmaktadırlar. Âlem ve âlemde var olan her şey, ayn-ı sâbitelerine uygun olarak, Nur'un birer gölgesidir. Bundan dolayı, farklı varlık mertebelerine atfedilen nur, İlahî Nur'a erişmenin bir vasıtası olmaktadır. Aynı şekilde diyor Konevî, lamba, lamba yuvası, ağaç ve diğer misalleri Hakk, kendi nurunun farklı mertebelerde görülen belli parıltılarına birer delil (ya da misal) yapmıştır. Nur, şeylerin bâtinî veçhesi, yani zâhirî varlıkların mânâsıdır. Bu bâtinî nispet, şeylerin aslının ve hakikatinin Hakk'a yaslandığını gösterir. Anlaşılmaktadır ki, var olanların sûretleri, Nur'un zahirî nispetleri ve aklen bilinenler ise, O'nun bâtinî nispetlerinin kavramsal belirlenimleridir. Bunlar da yaratıkların sabit varlığının, küllî kavramlar ve onlara bağlı olanların hakikatleridir. Dolayısıyla, ortaya çıkan tüm nispetler zâhirî ve bâtinî nispetlerin aynasıdır.¹³

B. Tenzih

Açıkça anlaşılacağı üzere, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiden, yani varoluşsal açıdan yaratıkların hâllerinin O'nun mazhar ve meclâsı olmasından dolayı, Tanrı'ya rıza, gazap, icabet, ferahlık... gibi (insanî) hâller izafe edilir. Ayrıca, O'nun Zâtı'na hiçbir şey ilişemediği için, O sınırlı itibarlardan münezzehe olmasına rağmen, ilahlık mertebesinin kâinattaki etkilerinden dolayı, kabz, bast, kahır, lütuf, diriltme, öldürme... gibi "meretebe

¹³ Konevî, 154-56; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, c. II (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 247-48; Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 232.

hükümleri” denilen bazı sıfatlar da atfedilir.¹⁴ Aslında, Tanrı için kullandığımız bu isimler, gerçekte onun isimleri değil, anlayış ve kavrayışımızı yükselten sözlerdir. İsimler taayyün açısından yaratıklara, yaratıklar da hüküm ve hâl bakımından isimlere tâbidir. Âlemde var olan her şey ve vuku bulan her olay, ilahî bir ismin kuvveden fiile çıkmasıdır. İsimler, bir açıdan bakıldığında, isimlendirilenle aynı iken, başka bir açıdan bakıldığında, aynı değildir. Zira, mânâ her zaman müsemmaya göre verilmez. Birlik içinde nisbî bir çokluk; çokluk içinde nisbî bir birlik vardır. Daha açık bir deyişle, Hakk Zâtı bakımından tek, fakat çeşitli taayyünleri bakımından mütenevvîdir. Bu belirmeler (*taayyünât*) aslî ahadiyyet ile çelişik değildir; zira, Hakk kesret sûretinde tektir.

O halde, tecellî eden isim ile tecellî edilen arasındaki ilişkinin derinlik ve boyutu, onlar arasındaki ilişkiyi sağlayan istidada bağlıdır. Tecellî eden, tecellî ettiği her şeyde bir tesir bırakır. Hakk ile yaratıklar arasındaki münasebet, O'nun yarattıkları üzerindeki tesiridir. Belli bazı sıfatların (sözgelimi, “Nur”, “Yaratan”, “Seven” . . . gibi) mahiyetlerinden gelen arzudan dolayı yaratıcı süreç ortaya çıkar. Yaratıklar üzerindeki bu tesirin bir neticesi olarak, Yaratıcı ile yaratıklar arasında bir “münasebet” kurulur. Dolayısıyla, ilahî isim ve sıfatlar olmaksızın, Hakk'ın mahiyeti hakkında belli bazı bilgiler edinmemiz mümkün değildir. Bu isimler Hakk'ın fiilî gerçekliğine delalet eder; bu bakımdan, bunlar O'nun işaretler aracılığıyla kendisini dışa vurmuş tarzlarını, yani âlemdeki şeyleri anlatırlar.¹⁵

Bu durumda, rahatlıkla iddia edebiliriz ki, şehâdet âleminde ortaya çıkan cüzî şekiller ve belirli varlıklar, gaybî-küllî şekillerin ve basit hakikatlerin görünme yerleridir. İdrak edilen niteliklere gelince, onlar belli bir varlıkta ve mertebede Hakk'ın belli şekillerde görülebilmesidir. Dolayısıyla, âlem ilahî isim ve sıfatların ortaya çıktığı, görüldüğü ve parıldadığı yerdir. Fakat bu niteliklerin her birine sahip olmasına rağmen, tüm bu nitelikleri aşan Hakk'ın kendisini kavramamız mümkün olmaz. Bu demektir ki, bu isimler bir yandan Allah'a işaret etmektedir, ama aynı zamanda şeylere ya da var olanlara da işaret eder; çünkü varolabilmek için onlar şu veya bu şekilde Varlık'ı yansıtmak durumundadır; yoksa bunlar hiçbir şekilde varolamaz.¹⁶ Yaratıklar Hakk'ın sıfatlarını yansıtsa da, O'nun birer eseri olarak, sıfatlarını elbette O'na eşdeğer bir şekilde taşıyamaz. Bu nedenle, Hakk'ın fiillerine ilişkin söylemler, onların ontolojik yapısından

¹⁴ Konevî, *İcâzü'l-Beyân fî Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, 271,493.

¹⁵ Konevî, 134; Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 147,205.

¹⁶ Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 204-5.

ziyade âlem içindeki işlevine dairdir. Yani, bu söylemlerin anlamı, fiillerin tezahür ve neticeleri hakkındadır.

Bu anlayışa göre, varlık tablosunda alt sıralarda bulunan şeyler, daha üst düzeydekiler için misal ya da sûret mesâbesindedir. Olgu ve olaylar dünyasında bulunan şeyler, emsâl ve hayal düzeyinde var olanların misalleri; emsal ve hayal düzeyinde bulunan şeyler de ilahî sıfatlar ve isimler mertebesindeki şeyleri yansıtan birer sûret ve her ilahî sıfat da İlahî Zât`ın kendi kendine tecellisinde bir yönü temsil etmektedir. Olgu ve olaylar dünyasında bulunan her şey zuhurattır; bu zuhuratta misal âlemindeki bir hâl kendisini doğrudan, mutlak sır da dolaylı olarak ifşa etmektedir. Duyulur dünyada var olan şeylere takılıp kalmayıp, tüm bunların ardındaki nihaî hakikati görmek keşf ya da bâtûnî sezgidir. Keşf, duyulara seslenen şeyleri, taşdıkları temsilî anlam açısından ele almak demektir. Böylece, “gerçeklik” âlemi esrarlı rumuz ormanına ve bir ontolojik yakıştırmalar sistemine dönüşür.¹⁷ Elbette bunu anlayacak özel bir tür bilinç gerekmektedir. Tıpkı, bir müzik eserinin varlığının, havaya yayılan ses dalgalarını estetik bir bilinçle toplayan bir insana bağlı olması gibi. Doğrusu, havada yayılan ses dalgalarını estetik bir bilinçle anlamlı bir bütünlüğe kavuşturan insan olmadığı müddetçe, ortaya beste çıkmaz.

Şu halde, âlemde var olan her şey özel bir şeyin delili ve alametidir. Her şey kendi varlığı açısından, ulûhiyet nispetlerinden birinin göstergesidir. Başka bir deyişle, onlar fizikötesi sabit gerçeklerin muayyen ve müşahhas hâlidir. Konevî'ye göre, Hakk, büyük âlemin tamamını zahiri itibariyle, Kendi Mânâ'sına ilişkin delil ve gösterge kılmıştır. Yine, O, âlemdeki sûretleri ve ruhları âlemin bütününe kuşatan kendi isim ve nispetlerinin alameti yapmıştır.¹⁸ Nitekim, nedenler, niteliklerini şeylere yüklerler; yani kendilerini şeyler aracılığıyla ortaya koyarlar. Bu nedenle, âlem, Hakk'ın nasıl bir varlık olduğunu kendisi vasıtasıyla keşfedebileceğimiz şeylerin toplamıdır. Sahip olmadığımız şeyleri veremeyiz, fakat verdiğimiz şey de bize bütünüyle benzemese bile bizden bir şeyler yansıtır. Aynı şekilde, âlem de Tanrı hakkında bazı ipuçları verdiğinden dolayı, başka varlıklar hakkında konuşmak için nasıl bir yol buluyorsak, O'nun hakkında da konuşmanın yolunu bulabiliriz.¹⁹ Ne ki, müzikal eser örneğinde olduğu gibi, tüm bu işaret ve ipuçlarını anlamlı bir bütüne dönüştürecek özel bir bilinçlilik hâli

¹⁷ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs`undaki Anahtar-Kavramlar*, 29-30.

¹⁸ Konevî, *İ`câzû'l-Beyân fî Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 308.

¹⁹ Thomas Aquinas, *Thomas Aquinas: Basic Works*, ed. Jeffrey Hause ve Robert Pasnau, çev. Brian J. Shanley (Indiana: Hackett Publishing Company, 2014), 144-45.

geliştirilemediği sürece, bu iddialar havada kalır.

Tekrar ifade edecek olursak, O'nun âlem ve tek tek var olanlar ile irtibatı bu isim ve sıfatlar üzerinden sağlanır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın âlemle irtibatı, tüm isim ve sıfatları kendinde toplayan "ulûhiyet" mertebesi açısından mümkündür. Çünkü mutlaklık, Tanrı'nın Zât açısından, taayyün etmemesi, yaratma da dâhil âlemle herhangi bir irtibatının kurulamaması ve bu yüzden her türlü idrâki aşması anlamına gelir. Tanrı'nın mutlaklığı, dilimizin olağan atıf çerçevesi içinde kalarak Tanrı hakkında konuşmayı imkânsızlaştırmaktadır. Bundan dolayı, Tanrı'yı bilmek ve O'nun hakkında konuşmak ancak ilahî isimler ve sıfatlar sayesinde mümkündür. İsim, sıfat ve tariflerin Tanrı için kullanılması yalnızca taayyün itibarıyla uygundur. Bundan dolayı, Tanrı için kullandığımız kavram ve imgeleri yeryüzü nesnelерinin ağırlık ve bağlarından bir dereceye kadar kurtarmak durumundayız.

Peki ilahî isim ve sıfatların taayyün ya da tesiri sadece kevnî (*âfâk*) düzeyde mi gerçekleşiyor? Gerçekten, İlahî tesir hem kevnî hem de vicdanî düzeyde gerçekleşmektedir. İnsan, bu isim ve sıfatların (nispetler) anlam ve boyutlarını takdir edemediği zaman, ulûhiyetin içerim ve uzantılarını anlayamaz. Tüm bu nispetler, Tanrı ile insan arasındaki etkileşimle kuvveden fiile çıkar. Sözelimi, hamd eden birisi olmadan, hamdin anlamı ortaya çıkmaz. Hamd bizde somut sûretlerle gerçekleştiği zaman, kuvveden fiile geçer. Daha açık bir ifadeyle, hamd esnasında kul bir duygu ve duyarlılığı tecrübe eder ve bir kavramı fiile dönüştürür.

Konevî "El-hamdulillah" ifadesini açıklarken, hamdin iki denk varlık arasında olamayacağını, bilakis, hamd esnasında, mahmûd'un (övülen) hâmid'den (öven), aralarındaki nispetten dolayı, yani biri öven diğeri de övülen olduğu için üstün olması gerektiğini söyler. Hamd filinde, övenin övüleni bilmesini gerektiren bir hususiyet sözkonusudur. Tanrı'ya hamd etmek, Tanrı diye bir Zât'ın var ve O'nun övülmeye ve Kendisine adanmaya layık olduğunu bilmeyi gerektirir. Bu nedenle, hamdin gerçekleşmesi için, övenin övdüğü şeyi hangi bakımlardan övdüğünü bilmesi gerekir. Öven övülende hamdetmeye değer bir niteliğin varlığını nasıl bilir. Kul bunu kendisine eşlik eden ilahî isimlerin tesirleri sayesinde bilir. Kul överken, övdüğü şeyi tarif eder. Öven kişinin bu tarifi, övülenin zât, hâl, mertebe ve hükümlerine ya da tamamına yönelik olabilir.²⁰ Böylece, hamd O'nun nispetlerinden birisi olur. Sadece hamd esnasında değil, dua esnasında da insan zihninde övülmeye, sadece kendisine sığınılmaya ve boyun eğmeye,

²⁰ Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, 271-73.

kendisinden yardım istenmeye layık yüce bir varlık fikri oluşur. Netice itibariyle, hamd ve dua eden kişi büyüklük ve mertebesini aklen bildiği ve hakkında *bir* fikre ve sezgiye sahip olduğu bir varlığa hitap eder; ve nefsinde oluşturduğu şeye kendisini kul eyler.

Bu bağlamda, unutulmamalıdır ki fikir ve sezgiler mahdût, fikredilen ve sezilen değildir; sûretler mukayyet, Hakk ise mutlaklıdır. Çünkü fikirler bir açıdan varlıkların kendileriyle diğer bir açıdan da onların insan için taşıdıkları anlamlarla ilgilidir. Biz, Tanrı'ya atfedilen bir sıfatı tam bir soyutluk içinde bilemeyiz, daha ziyade, onu belli bir varlık ve mertebeye taayyün etmesi ve bir şeyin sıfatı olması bakımından biliriz. İsimlerin mânâ ve mazmunu, onlar dış dünyadaki varlıklara fiilen tesir ettiği ve hükmünü onlarda gerçekleştirdiği zaman somutlaşır. Böylece âlemde isimlerin korelatları ortaya çıkar ve onlar arasında karşılıklı bir bağ oluşur. Âlemde gerçek diye idrâk ettiğimiz her şey Hakk'ın bize bakan yüzünü temsil etmektedir. Dolayısıyla, dikkati isimlerin neticelerine, ortaya çıkan varoluş çeşitliliğine yönelmek gerekmektedir.

Her bir belirme ya da ortaya çıkma (*taayyün*), Hakk'ın ortaya çıkmamış mükemmelliklerinden birini temsil eder. Başka bir ifadeyle, var olan her şey, Hakk'ın bizâtihî bilinmesi mümkün olmayan aslî mahiyetini sergiler. Hakk, sonsuz imkânlarının bir sonucu olarak, belli bir şey şeklinde taayyün edince, biz o şeyin O'nun kendisini izhar ettiği mümkün tarzlardan biri olduğunu bilir hâle geliriz. Var olan şeyler değişik derecelerde alıcılığa sahip olduklarından, onlar bu yetkinlikleri, haricen çeşitli derecelerde izhar ederler. Başka bir ifadeyle, her bir varlık, Hakk'ın sadece belli bazı mükemmelliklerini dışa vurur.²¹ Çünkü O'nun alabildiğine çok sayıdaki tezahür imkânlarını, onlar bir sınırlama ile karşılaştığında ancak algılayabiliriz; zira, belli bazı imkânları ortadan kaldırdığımız zaman, ancak öteki imkânları fark edebiliriz.

Açıkça anlaşılacağı üzere, âlem ve âlemdeki varlıklar, varoluş imkânlarını belli tarz, tavır ve üslup içinde takdim ederler. Biz, onların içinde atan ilahî hayatın nabzını dışarıdan müşahede eder; ve kendi nefsimizde sürüp giden ilahî tecellinin faaliyetine bilincimizle nüfuz ederek, onu içeriden sezgisel bilgiyle dolaysız olarak keşfederiz. Tenzihî bakış açısı bir benzerinin olmadığını ilan ederek, Tanrı'yı kevnî niteliklerden tecrit etse de mütekâmil bilgi, O'nun âfâk ve enfüsdeki âyetlerine dayalı olarak üretilen bilgidir.

Bununla birlikte, aynı şey hakkında insanlar bilinç düzeylerinden

²¹ Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 223,226.

dolayı farklı yargılarda bulunmaktadırlar. "İnsan, belli bazı tümel olmayan sıfatların kısıtlayıcı bağlarından kurtulmadıkça, onun idrâki de ona hükmeden belli bir sıfat tarafından sınırlandırılacaktır. Bu bakımdan, o sadece o sığata tekabül eden ve o sıfatın alanı içinde bulunan şeyleri idrâk edecektir. Eğer dengersiz, tek yanlı ve belirli sınırlama, eğilim ve cazibelerin etkisinden kurtulursa, insanın idrâk sahası genişleyecektir. Eğer insan, cezbedici ve ayartıcı temayüllerden dolayı, merkezden bir yana saparsa, ve eğer belli bazı isimlerin ve düzeylerin etkisi ona itidali terk ettirecek şekilde baskın olursa, bu durumda, o kimse baskın çıkan ismin dairesine yerleşir ve o isimle ilişkilendirilir ve ona atfedilir. O, Tanrı'yı ve eşyayı sözkonusu ismin düzey noktasından bilecek ve o isme bağlı kalacaktır."²²

Eğer bir kimse, âlemi kendisinin dışında hiçbir şeye işaret etmeyen kupkuru bir gerçeklik olarak yorumlarsa, tek boyutlu eksik bir bilgiye sahip olmuş olur. Konevî'ye göre, olgu olaylar dünyasının üstüne çıkabilenler ancak, bu âlemde var olan her şeyin, mânâ ve hakikat âlemi için misal ya da simge olduğunu anlayabilirler. Elbette herkes âleme bu gözle bakmaz. İnsanların epey bir kısmı, varlığın en alt mertebesine yani olgu ve olaylar dünyasına bağlı ve onunla sınırlı olarak yaşar. Onlar için tek varlık düzeyi, karanlık bilinçlerindeki bu dünyadır. Bu insanlar, kendi nefislerinin egemenliği altında oldukları için, onların zihinleri kösteklidir. Göz, aslında her şeyi açık seçik bir şekilde nasıl göremiyorsa, herkeste bulunmakla birlikte, akıl ve kalp de varlıkların temsilî tazammunlarını kavrayamaz. Dolayısıyla, biz bir şeye nazar ettiğimizde, o varlığın bizim gözümüzle fark edilen, aklımız ve sırrımızla keşfedilen boyutlarını görmekteyiz. Böyle olunca, bilgi ve dil, bilgi peşinde koşanın varlık mertebesine ve anlama, algılama ve kavrama açı ve çerçevesine göre belirlenmiş olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, bir konu hakkındaki tarif, tavsif, tabir ve tesmiye etme şekilleri birbirinden farklı olur.

Tekrar ifade edecek olursak, Hakk'ın Zâtı her türlü nispet ve bağıntıdan arınmış olmasından dolayı bilinemezken, isimlerinin âlemdeki ve hayatımızdaki işlevleri, fiillerinin tezahür ve neticeleri bilinip tasvir ve tarif edilebilir. Tanrı'nın sayısız isim ve sıfatları vardır. Tanrı'nın sıfatlarının çokluğu, yaratıkların çokluğunun nihaî kaynağıdır. Konevî'ye göre, her şey belli bir yönden belli bir isim vasıtasıyla Tanrı ile bağ kurar. Böyle olduğu için de O'nun hakkındaki ifadeler, varlıkların kendi gerçekliklerinde buldukları şeye dayanır. Çünkü her isim, Hakk'ın tecellîsi olduğu için, O'na has bir veche ya da sûrettir. Hakk ile âlem arasındaki ilişki isimler sayesinde

²² Chittick, 153.

kurulduğundan ötürü, onların enfüs ve âfâkta oluşturdukları alametlerin müşahedesini, bir bakıma dolaylı olarak Hakk`ın müşahede edilmesi demektir.

Şu halde, bir kimsenin Hakk`ı keşf ve müşahede etmesi, O`ndan kendisinde ve âlemde bulunan şeyi müşahede etmesi demektir. Hakk`tan onda bulunan şey ise, onun ilahî ilimde ortaya çıkan ayn-ı sâbitesine göre kabul ettiği gaybî tecelliden ibarettir. Söz konusu kişi, bu ayn-ı sâbite sayesinde kendine özgü nitelikleriyle diğer varlıklardan ayrılır. Bu kişi isim ve sıfatların belli bir yerde görünmesiyle ortaya çıkan tecellileri kendine özgü bir şekilde kabul etme istidadı kazanır.²³

“Tecellî” denilen şey, Hakk`ın bizzat kendisi olmamakla birlikte O`nun, hayal düzeyinde, simgeler aracılığıyla temsîlî bir takdimi ve belli belirsiz bir yansımasıdır. Bundan dolayı, Hakk`ın hayal düzeyindeki yansıması olan gerçeğin tevil edilmesi gerekmektedir. Hakk, “gerçek” denilen şeyi kendine büyük ölçekli bir misal kılarak var olduğunu ima ettirmektedir. Buna göre, “gerçek” denilen şey, büsbütün vehim değildir. O, Hakk`ın özel bir görünüşü ya da zuhurunun belli bir biçimidir. Böylelikle, kendisine gerçeklik yakıştırılan ve çeşitli biçim, özellik ve hâllerden ibâret olan varlık ve oluş âlemi, bizâtilî hem çok renkli bir kuruntu ve hayal imalathanesi, hem de bu farklı biçim ve özellikler bağımsız birer varlık olarak değil de Hakk`ın çeşitli tecellileri olarak göz önüne alınır, O`ndan başka bir şey değildir.”²⁴

Açıkça anlaşılmaktadır ki, Hakk bir açıdan her şeyden müstağnidir ve zamansal düzene tâbi değildir, fakat başka bir açıdan varlıklar ile arasında bir inayet ilişkisi vardır. Hakk`ın inayeti, yaratma hükmünü kabul eden her şeye, varlık nurunu vermesidir. Varlık da her şeyin kendi koşullarına göre belirgin hâle gelir.²⁵ Aslında, ilahî tecellî gelişirken ve bu âlemde belli bazı düzeyler oluştururken, zaman sınırlarına tâbi değildir; fakat eşyanın tâbi olduğu zaman düzenine etki ederek, ona özel bir ontolojik yapı kazandırır. Böylece O, zamansal düzene etki ederek, her mertebede, farklı alametlerle zuhur ettiği için, göz, akıl, kalp. . . gibi farklı idrâk vasıtalarıyla idrâk edilen her şey bir açıdan temsilen O`dur. Bu bakış açısı, sonsuz derecede uzak olanı, o uzaklığı kaybetmeksizin, insana yakınlaştırır ve hâzır kılar.

C. Temsil

Konevî, Tanrı hakkındaki yargılarımızın, O`nun salt gerçekliğine tekabül etmediğini ve teşbihî ve tenzihî bakış açısının kesiştiği bir anlam alanının varlığını kabul eder. Bu alan, dilin temsîlî (*analogical*) kullanım

²³ Konevî, *İ`câzü`l-Beyân fî Te`vili`l-Ümmi`l-Kur`an*, 124,283.

²⁴ İzutsu, *İbn Arabî`nin Fusûs`undaki Anahtar-Kavramlar*, 23-24.

²⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 28; Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 102.

alanıdır.²⁶ Buna göre, saf kemal sıfatları Tanrı`da hakikî anlamda, yani ezeli, aşkın, sonsuz olarak bulunurken yaratılmışlarda ancak sınırlı, zamansal, değişken. . . vb. olarak mevcuttur. Fakat her hâlükârda bir sıfatı bir özneye benzer anlamda yükleyebiliyorsak, her iki yükleme örneğinde sıfatın gösterdiği anlamın ortak bir kesişim alanı vardır. Bu kesişim alanı, farklı varoluş tarzlarıyla birleşince, her bir yükleme birininin tamamen aynı yani tek anlamda olmaktan çıkarmaktadır.²⁷ Yoksa, pek çok entelektüel ve varoluşsal kayıtlarla çerçevesi belirlenmiş bir varlıkla her türlü sıfat, isim, kavram gibi kayıtlardan münezze olan Mutlak Hakk arasında dilsel bir mutabakat ve iletişim gerçekleştirilemezdi.

Tanrı ile âlem arasında bir benzerlik ilişkisi var demek, aslında, bir açıdan benzemezlik ilişkisini de ima etmektedir. İki şeyin birbirine benzer olduğunu söylemek, onların ne bütünüyle aynı ne de farklı olduğunu söylemektir. Yaratıklar Tanrı`ya *benzediği* nispette, onlarda bulduğumuz sıfatlar Tanrı`ya da yüklenir. Terimlerin hem Tanrı hem de insan için büsbütün farklı anlamda kullanılmamasını sağlayan şey, her iki yükleme bağlamında onların sahip oldukları semantik içerikte bir örtüşmenin olmasıdır. Bu örtüşme, terimin çekirdek anlamı sayesinde olmaktadır. Varlık, hikmet, iyilik, kudret gibi saf kemal sıfatları belli bir varlık tarzına mahsus olmayıp, farklı varlıklarda bulunabilir. Bu kemal sıfatları hem Tanrı`da hem de insanlarda bulunmakla birlikte, onlar hakkındaki bilgimiz ya da onlara verdiğimiz anlam, onların yaratıklardaki bulunma tarzına bağlıdır. Bundan dolayı, Tanrı ile yaratıklar arasındaki benzerliğin sınırını dikkate alarak, yaratıklarda gördüğümüz sıfatların Tanrı`da aynı şekilde bulunduğunu farzetmeyiz. Çünkü terimlerin gösterdiği kemal sıfatlarının, yüklendikleri öznelerde bulunma tarzı, onların anlamının büsbütün örtüşmesini engelleyen husustur. Terimler her iki bağlamda anlam bakımından bir kesişim alanına sahip olmakla birlikte, terimlerin anlamının bir ölçüde uygulandığı bağlam ile ilişkili olduğunu akılda tutmamız gerekir. Kemal sıfatları, Tanrı`da O`nun varlık tarzına göre basit, ezeli, zorunlu olarak; insanda yine onun varlık tarzına uygun olarak, mürekkep, zamansal ve şartlı olarak vardır.²⁸

Kısaca, Tanrı`nın hem başka hiçbir şey ile karşılaştırılmaz bir yönü hem de var olanlara benzeyen bir yönü vardır. O, mutlak olması bakımından her şeyin ötesinde; Kendi niteliklerini şeyler vasıtasıyla sergilemesi

²⁶ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı", içinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), 52,54.

²⁷ Acar, *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, 96-97.

²⁸ Acar, 84-86,101-102.

bakımından onlarla birliktedir. Akıl, Tanrı'nın başka şeylerle karşılaştırılmazlığını (*tenzih*) kolayca ispat eder, fakat O'nun benzerliğini (*teşbih*) kavrayamaz. Aksine, hayal Tanrı'nın benzerliğini kavrar, O'nun karşılaştırılmazlığı hakkında hiçbir şey bilemez. Mükemmel bilgi, Tanrı'yı akıl yoluyla bilmeyi ve hayal yoluyla her an hâzır ve nâzır olarak görmeyi gerektirir. Karşılaştırılmazlığa ağırlık vermek, Tanrı'yı âlemden ayırır ve agnostisizme götürür. Benzerliğe ağırlık vermek ise, Tanrı'nın aşkınlık ve birliğini görmezden gelerek politeizme ve şirke yol açar.²⁹

Sonuç

Tanrı hakkında ancak insanî nitelikleri akla getiren (teşbihî) bir dil kullanarak konuşmak mümkün olmakla birlikte, günlük dilden alınan kelimeleri kaba sözlük anlamıyla (harfi harfine) Tanrı'ya atfetmenin Konevî gibi teistler açısından savunulacak bir yanı yoktur. Dolayısıyla, teşbih mecburen genel ve geniş bir şekilde (*icmâlen*) olmalı, asla somut ve belli bir surette (*tafsîlen*) yapılmamalıdır.³⁰ Yoksa, *antroposentirizm* kapı aralanmış olur. Teşbihî dil sözkonusu olduğunda, kaçınılmaz ve bir yerde haklı nedenlere dayanan *antropomorfizm* ile, böyle bir mecburiyeti olmayan insanı merkeze koyan ve onu her şeyin ölçüsü yapmaya çalışan *antroposentirizm* arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Atroposentrizm tehlikesini görenler, tenzihî dil yaklaşımına yönelmişlerdir. Tenzihî dil yaklaşımına göre, tabii dilden alınan kelimelerle onun hakkında olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir; zira, Tanrı Zât bakımından bambaşkadır. O, kendi kendisiyle özdeş olduğu için, herhangi bir şeyi tam anlamıyla bir yüklem olarak Tanrı'ya atfetmenin hiçbir yolu yoktur.³¹

Öyle görünüyor ki, Tanrı hakkında konuşurken dış dünyaya delâlet etmek için üretilen kelimeler kullanmanın dışında başka bir seçenek olmamakla birlikte, deney ve gözlem alanımıza giren, tanıyıp bildiğimiz bir varlıktan bahseder gibi yani herhangi bir nesneden söz ediyormuş gibi O'ndan söz etmek de doğru olmamaktadır. Daha açık bir dille söyleyecek olursak, O'nun hakkında dilimizin olağan atıf çerçevesi içinde kalarak konuşmak mümkün değildir. Eğer dinî bağlamda dilin tek anlamlı olduğunu kabul edersek, antroposentirizme düşeriz; çok anlamlı olduğu kabul edildiğinde de dil bir yerde anlamdan boşaltılmış olacağı için agnostisizme

²⁹ William C. Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 99-100.

³⁰ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, c. I (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 265.

³¹ Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 20-21; Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 58-69.

kapı aralanmış olur. Bu noktada dilin dinî ya da teolojik kullanımına ilişkin, tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasında mantık açısından güven arz eden bir 'kesişme alanı' sözkonusudur ve dilin teolojik kullanımı dayanağını bu alanda bulmaktadır. Bunun yaygın kullanım şekli, terimin Tanrı için kullanılması uygun olmayan anlamlarını atmak, geri kalan kısmını teolojiye bırakmaktır. Tanrı hakkında kullandığımız terimler, ister istemez, gücümüzün yettiği ve ifadelerimizin erişebileceği şeyi dile getirir. Bundan dolayı, Tanrı hakkında konuşmak olumlu içinde olumsuz ve olumsuz içinde olumlu bir dille olur. Nispeten iyi bilinen bir şeyle ilgili kavram, temsil yoluyla, nispeten bilinmeyen bir şeye meşru bir şekilde uygulanabilir. Temsilî istiâre, istibdal yolu ile mücerret yerine müşahhası ikâme etme esasına dayanır. Müşahhasın yarı şeffaflığı ardında mücerrediyi yakalama imkânını ararız. İlk anda zâhirî mânâ ile karşılaşırız, onun altında, bu mânânın vesile olduğu asıl maksat gizlenir.³² Bu da teşbih ile tenzihi birleştirmektir. İnsan Hakk'ı yalnız teşbihe dayalı olarak idrâk ederse, şirke düşer; teşbihi büsbütün gözardı edip, tenzihi tercih ederse, bu sefer de yaratıkların ilahî vechesini inkâr etmiş olur. Tanrı'nın aynı anda hem teşbihî hem de tenzihî yönü vardır. Bunlardan birine ağırlık veren dil yaklaşımı, tek taraflı olmuş olur. Temsilî dil yaklaşımına göre, bunların ikisi birbiriyle uyumlu ve biri diğerinin tamamlayıcısıdır.

Tanrı'nın, tüm isim ve sıfatların, yani kayıtların ötesinde olan Zâtı, Bâtın ismi altındaki ilahtır. Tüm isim ve sıfatların dayanağı olarak, O "Zâhir", "Hâlik" olan ilahtır. Tanrı tabîî dünyanın bir parçası olmamakla birlikte, tabîî dünyada mütemâdiyen tasarrufta bulunmaktadır. Işığın kendisi görülemezken, bir camdan geçtikten sonra donuk bir şekilde de olsa onun parlaklığı nasıl görülüyorsa, Tanrı'nın Zâtı görülemezken, O'nun tesir ve tecellileri ile daima karşı karşıya kalıyoruz. Bu karşılaşmanın neticelerini anlatmak için gerçeğin nesnel, psikolojik ve toplumsal düzenlerinden ödünç alınan imgelere ve simgelere müracaat ediyoruz. Bundan dolayı, biz Tanrı'dan bahsettiğimizde, O'nun özü hakkında konuşmayıp yalnızca bizde oluşan imgeden konuşuyoruz. Çünkü müminler iman ettikleri varlığın bütün hakikatini içeren bir kavrama sahip değildirler; bundan dolayı, ilahî gerçekliğe doğrudan nüfuz imkânı bulamazlar.³³ Netice itibarıyla, Tanrı'yı gerçekte nasılsa, öylece tasvir etmeye ne kadar çalışırsak çalışalım, ister istemez O'nun tecellileri hakkında konuşmaya mecbur kalıyoruz. Bu

³² Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 22; Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 66-69; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâğât* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 184.
³³ Cenân Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili* (Ankara: İlahiyat, 2016), 189-90.

nedenle, dinî ifadelerde, Tanrı'ya belli kemal sıfatları atfettiğimizde, onları Tanrı'da bulunduğu hâliyle anlatmak gibi bir iddiada bulunmuyoruz; çünkü biz Tanrı'nın kemal sıfatlarının semantik sınırlarını yaratılmışlarda bulunduğu şekliyle biliyoruz. Bu ilişkiye dayalı olarak, tabii dünyadan alınan kelimelerle Tanrı'nın Zâtı hakkında değil de tecellileri hakkında tümce kurabiliyoruz. O, her şeyde öylesine hâzır ve nâzırdır ki, O'na ancak o şeyin olağan anlamı ve özel ismi aracılığıyla delâlet edilir.



KAYNAKÇA

- ACAR, Rahim. *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*. İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.
- AQUINAS, Thomas. *Thomas Aquinas: Basic Works*. Editör Jeffrey Hause ve Robert Pasnau. Çeviren Brian J. Shanley. Indiana: Hackett Publishing Company, 2014.
- BAKIŞ, Rıza. *Âşığın Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- BİLGEGİL, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgât*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- CHITTICK, William C. *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. Çeviren Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- CHITTICK, William C. *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*. Çeviren Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- DEMİRLİ, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- DEMİRLİ, Ekrem. "Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı". İçinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu*, 49-71. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- ERDEM, Hüsamettin. "Sadreddin Konevî'de İlahi Menzileler". İçinde *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, 81-98. Konya: Mebkam, 2010.
- ERDEM, Hüsamettin. "Sadreddin Konevî'nin Vahdet-i Vücûd ve İnsan Anlayışı". İçinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu*, 109-27. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- IZUTSU, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. Çeviren Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- KOÇ, Turan. *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslûbu Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık,
-

2018.

- KOÇ, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- KOÇ, Yalçın. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- KONEVÎ, Sadreddin. *İ'câzü'l-Beyân fî Te'vili Ümmi'l-Kur'an*. Mısır: Darü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1969.
- KONEVÎ, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar: En-Nefhâtü'l-İlâhiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONUK, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Editör Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. C. II. IV c. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- KONUK, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Editör Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. C. I. IV c. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- KUVANCI, Cenan. *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*. Ankara: İlâhiyat, 2016.
- SANDIKÇI, Mesut. "Sâinüddin İbn Türke'nin Temhîdü'l Kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafiziğindeki Yeri: Sadreddin Konevî, Davud Kayserî ve Molla Fenarî Bağlamında Bir Karşılaştırma". *Bilimname*, sy XXXV (2018): 433-57.
- TATAR, Burhanettin. "Kur'an'da Varlık Tasavvuru". İçinde *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık Bilgi İnsan*, editör Yusuf Şevki Yavuz, 67-112. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.



ACCORDING TO SADRADDIN QUNAWI THE POSSIBILITY OF TALKING ABOUT GOD*

© Cenankuvanci^a

Extended Abstract

Theist was caught in the crossfire: If the words are to be used in the religious context with the meanings that they gained in human experience, then those can not be applied to the infinite God; otherwise, if the language is emptied from its human roots, it becomes meaningless for human beings and not human language, and it can not talk about God this time. In more technical terms, the theist seems to have to choose either univocal or equivocal language. In univocal language, the subject of discourse, which is entirely dependent on human experience, can not be God; in equivocal language, the semantic contents of the expressions evaporate. The equivocal use of language removes the anthropomorphic qualities of the words used to describe God, but this causes agnosticism. Neither anthropomorphic language nor negative language is enough for metaphysical issues. For example, when the Person of God is in question, we may cause undesirable situations such as reduction Him to the level of creatures or defining Him as if we were describing something that is not. So in this case, the theists can not know the meaning of the expressions about God. It is not even possible to say that: Does the notion of "existence," which is imposed on God, have a relationship with people's daily use or is it not? When it was mentioned of His goodness, his love, His wisdom, to prefer to talk about God with non-explicit terms from the point of logic, it is also nothing more than playing with words.

It seems that, while talking about God, although there is no other choice but to use the words produced to refer to the outside world, it is not right to talk

* This article is reviewed and improved version of the report which has been presented verbally in 3rd International Symposium on Sadraddin Qunawi on September 16-20, 2017 in Konya/Turkey.

^a Assoc. Prof., Erciyes University, cenankuvanci@hotmail.com

about it as if we are talking about any object, like talking about an entity that we know. To put it more clearly, it is not possible to talk about God by staying within the usual reference frame of our language. If we accept that language is univocal in the religious context, we fall into *anthropocentrism*; when it is accepted that it is equivocal because the language will be emptied from the meaning at one point, the door to *agnosticism* will be opened. At this point, there is an intersection area between the univocal and equivocal on the religious use of language, which is trustworthy in terms of logic, and the religious use of language finds its basis in this area. The widespread use of this is to eliminate the meaning of a term improper to use for God and to leave the rest to theology. The terms we use about God inevitably express what we are capable of and what our expressions can reach. Therefore, talking about God is done by a negative language in positive and a positive language in negative. The concept related to a relatively well-known thing can be legitimately applied to something relatively unknown through analogy. The analogy is based on the principle of substituting the concrete with the abstract. We seek the opportunity to capture the abstract behind the semi-transparency of the concrete. At the first moment, we encounter the external meaning, under the clear meaning, the original purpose which this meaning conduce to is hidden. This is to combine the similarity (anthropomorphism) and the dissimilarity (prohibition of anthropomorphism). If one recognizes God based solely on the similarity (anthropomorphism), he falls into polytheism; if he ignored the similarity (anthropomorphism) and preferred the dissimilarity (transcendentalism), this time he would deny the divine aspect of the creatures. For god, there is both similarity and dissimilarity aspects at the same time. The language approach that gives weight to one of them becomes unilateral. According to the analogical language approach, two of them are compatible and complementary to the other.

The analogical language, from our point of view, by leaning on God's names, existential works, and spiritual manifestations, to form a concept about Him and to apply words to Him in a limited way. The names and attributes provide the connection of God with the universe as a whole and with individual entities. Each name and attribute has many manifestations, information, judgments, and conclusions in the entities that remain within the domain of influence and providence of them. According to Qunawi, each class of existence is based on The Real and receives information from Him by leaning on a special name have influence upon one of them. Thus, everything that exists establishes a relationship with God through a certain name.

Therefore, without divine names and attributes, we can not obtain certain

information about both God and the nature of the existence. These names and attributes signify the actual reality of God; in this respect, they express the ways in which God is manifested, as well as things in the world. Everything in the universe expresses certain aspects of His life, knowledge, will, and power due to the fact that they manifested God. For example, our life is not the real-life; for true life belongs to God alone. But at the same time, our life has a certain reality; otherwise, we could not know or perceive anything.

In short, if the religious statements are established as a purely univocal, it shifts to *anthropocentrism*; If those used equivocal, these statements lose their meaning, and we face with the danger of falling in *agnosticism*. As such, religious language does not say anything about God. Qunawi combines these two extreme ends id est the similarity (anthropomorphic language) and the dissimilarity (transcendental language). And this is the analogical use of expressions, which stands somewhere between univocal and equivocal. According to this, while pure perfect attributes are found in God in the real sense id est as eternal, transcendental, timeless, these are existing in creatures as only limited, temporal, variable. . . etc. But in any case, if we can load an attribute to a subject in a similar sense, in both loading instances, there is a common intersection of the meaning that the attribute shows.

Keywords: Philosophy of Religion, God, talking about God, similarity, dissimilarity, analogy.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 125-169
Geliş Tarihi: 11.10.2019, Kabul Tarihi: 20.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.632275>

20. YÜZYILIN İLK YARISINDA LÜBNAN'DA ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN EDEBİYATÇI VE ÇEVİRMEN ÖNDERLERİNDEN BİRİSİ: FLİKS FÂRİS*

© Muammer SARIKAYA^a

Öz

Arap çeviri tarihinde bireysel bir bilimsel etkinlik olarak görülen çevirinin devlet politikası kabul edildiği, devlet tarafından teşvik edilerek desteklendiği, bunun da ötesinde çevirmenlerin siyasi otorite tarafından yönlendirildiği iki dönem vardır. Bunlardan birincisi Abbasi halifelerinden 2. Mansur döneminde başlatılan ve Me'mun döneminde zirveye ulaşarak kurumsallaşan dönemdir. Bu dönemin çevirileri genellikle tıp, kozmografya, mühendislik ve mantık ile ilgili olup, daha çok Farsça ve Sanskritçe gibi ara dil üzerinden Arapçaya yapılmıştır. Bu nedenle dönemi felsefi-tıbbî çeviri dönemi olarak isimlendirebiliriz. İkinci dönem 1773 yılında Katolik Hıristiyan grupların Fransa'dan Lübnan'a göç ederek, burada birçok okul kurmalarıyla başlayıp Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır valiliği döneminde (1805-1848) zirveye ulaşan dönemdir. Avrupa üniversitelerinin ders kitaplarının ve mühendislik bilimlerinin Arapçaya çevirisine ağırlık verildiği bu dönemi de bilimsel çeviri dönemi olarak isimlendirebiliriz. 1850'li yıllarda Batıda dil ve çeviri eğiti olarak ülkelerine dönen burslu öğrencilerin Avrupa ülkelerinde tanıdıkları öykü, hikâye, roman, masal, tiyatro, anı, seyahatname gibi edebi türleri Arapçaya çevirmeleriyle başlayan dönemi de edebi çeviri dönemi olarak isimlendirebiliriz. Bu dönemde çevrilen eserler öncelikli olarak özgürlük, eşitlik ve kardeşlik temalarını ele alarak Fransız ihtilalini Arap ülkelerine yaymayı hedeflediğinden bu dönemi ideolojik çeviri dönemi olarak adlandırmak da mümkündür. 1882 Lübnan doğumlu Flîks Fâris edebi/ideolojik çeviri döneminin önde gelen temsilcilerinden birisidir. Şair, hatip, yazar, çevirmen ve hukukçu birisidir. Arap olmasına karşın İttihat ve Terakki Cemiyetinin Lübnan sorumlusudur. Osmanlı

* Bu makalenin Flîks Fâris'in hayatıyla ilgili ikinci bölümü kısmen 26-27 Kasım 2007 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Batı'daki Doğu, Uluslararası Doğu Dilleri ve Edebiyatları Sempozyumunda sözlü olarak sunulmuştur.

^a Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, muammer.sarikaya@hbv.edu.tr

devletinin Lübnan'ı idaresine şiddetle karşı çıkmış, bu uğurda başta gazete ve dergiler olmak üzere edebiyat mahfilleri, gizli cemiyetler ve masonik yapılanmalarla omuz omuza mücadele ederek, Suriye ve Lübnan'da Osmanlı karşıtı bir Arap milliyetçilik akımının başlaması ve Arap ulus devlet anlayışın gelişmesi için elinden gelini yapmıştır.

Anahtar kelimeler: Çeviribilim, Arap çeviri tarihi, Flîks Fâris, Arap milliyetçiliği, Lübnan



**ONE OF THE LITERARY AND TRANSLATOR LEADERS OF ARAB
NATIONALISM IN LEBANON IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY:
FLÎKS FÂRİS**

In the history of Arabic translation, there are two periods in which translation, which is seen as an individual scientific activity, is accepted as a state policy, encouraged and supported by the state, and beyond that, translators are guided by political authority. The first is the translation period, which was initiated during the reign of the Abbasid caliph 2nd Mansur and reached its peak during the caliph al-Ma'mun. The translations of this period were mainly related to medicine, cosmography, engineering and logic, and were mostly translated into Arabic through Persian and Sanskrit. Therefore, we can name the period as the period of philosophical-medical translation. The second period began in 1773 when Catholic Christian groups emigrated from France to Lebanon and established many schools there, reaching the peak during the reign of Egypt Governor of Kavalali Mehmet Ali Pasha (1805-1848). This period, which focuses on the translation of textbooks and engineering sciences of European universities into Arabic, can be named as the period of scientific translation.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş: Araplarda Çeviri Tarihi

Arap yazın tarihinde çoğunlukla bireysel bir bilimsel etkinlik olarak görülen çevirinin bir devlet politikası kabul edildiği, devlet tarafından teşvik edilerek desteklendiği, bunun da ötesinde çevirmenlerin siyasi otorite tarafından belirlenen kimi eserleri çevirmeye zorlandığı iki dönem vardır. Bunlardan birincisi Abbasi halifelerinden 2. Mansur döneminde (754-775) başlatılan ve Me'mun döneminde zirveye ulaşarak kurumsallaşan dönemdir. Dönemin ihtiyaçları doğrultusunda Mansur dönemi çevirileri genellikle tıp, kozmografya, mühendislik ve mantık ile ilgili olup, daha çok Pehlevice, Farsça, Hintçe, Süryanice ve Sanskritçe gibi "köprü dil" üzerinden Arapçaya

yapılmıştır.¹ Bu dönemde Bağdat'ta kurulan Beytü'l-hikme'de (hikmet evi), istihdam edilen 70 civarındaki mütercim direkt Latince'den Arapçaya veya Aramca, İbranice, Sanskritçe ve Süryanice gibi aracı bir dil üzerinden Yunan bilim ve felsefesine ait eserleri, özellikle de Platon, Aristo, Batlamyus, Hipokrat ve Calinos'un eserlerini Arapçaya çevirdi.² IX-X. Yüzyıllar Abbasiler dönemi çeviri hareketinin zirveye ulaşarak altın çağını yaşadığı yıllardır. Bu dönemde Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 256/870), Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), İshâk b. Huneyn (ö. 298/910), Hubeys b. el-Hasen, Sâbit b. Kurra (ö. 288/901) ve Kustâ b. Lûkâ (ö. 299/912 [?]) gibi Arapça kültüründe çeviri faaliyetinin en yetkin ve sürükleyici ustaları da bu çağda etkinlik göstermiştir.³ Huneyn b. İshâk ve ardından Sâbit b. Kurra el-Harrânî başkanlığında oluşturulan ekip sayesinde eserlerin düzgün çevrilmesine, daha önce yapılan bozuk çevirilerin düzeltilmesine özen gösterildi.⁴ Çeviri etkinliği daha sonra Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus (ö. 328/940) ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adiy (ö. 364/974) gibi bilim adamları tarafından devam ettirilmiştir. Abbasi devletinin Sünnî çizgiden ayrıldığı, devletin resmi ideoloji olarak Mutezili düşüncüyü benimsediği bu dönemde, başta ehl-i sünnet olmak üzere Şia, Hariciler ve Kaderiyye gibi çeşitli fraksiyonlar arasında yaşanan şiddetli tartışmalarda, rakiplerini susturmak ve ellerini güçlendirmek isteyen Mutezile yazar ve düşünürleri Aristo mantığı ve Yunan felsefesi silahına sarıldı. el-Me'mûn'un, dinî meseleleri akılcı bir yaklaşımla çözme eğilimi ve akıl yürütmeye dayalı kelim tartışmalarının ortaya çıkardığı düşüncelere dayalı din politikasını besleyen en iyi araç çevirilerdi. Onun döneminde çeviri çalışmalarının zirvede olmasının ardında yatan nedenlerden biri de budur.⁵

Mısır, Lübnan ve Suriye'de çevirinin bir devlet politikası olarak benimsendiği ikinci dönemin Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (1769-1849) Mısır valiliği döneminde (1805-1848) başladığı söylene de bu tarihi daha da geriye götürerek sistematik çeviri hareketinin ikinci aşamasını 1773 yılında Katolik Hıristiyan grupların Fransa'dan Lübnan'a göç ederek burada birçok

¹ Mustafa Demirci, *Beytü'l-hikme* (İstanbul: İnsan Yay., 1996), 123; Gürkan Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eskiye*, 27 (Güz 2013): 184.

² Bu yazar ve düşünürlerin Arapçaya çevrilen eserlerinin bir listesi için bkz.: Demirci, *Beytü'l-hikme*, 95-110.

³ Eyyüp Tanrıverdi, "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12/23 (2007/2): 94.

⁴ Muammer Sarıkaya, "el-Câhiz'dan es-Safedî'ye Çeviri Teorisi", *Bilimname* 3 (2003/3): 144.

⁵ Mehmet Hakkı Suçın, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni* (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012), 38-39.

okul kurmalarıyla başlatmak mümkündür. 1805 yılında Babıali tarafından Mısır valisi olarak tanınan Mehmet Ali Paşa, Mısır'da siyasi otoritesini sağlamlaştırdıktan sonra nüfuzunu Lübnan ve Suriye'yi de içine alacak şekilde genişletmiştir. Zaman zaman Osmanlı idaresine başkaldıran, Suriye ve Lübnan'ı Osmanlıya bırakmak istemeyen Mehmet Ali Paşa, Osmanlı üzerinde baskı oluşturmak amacıyla Batılı ülkelere yakınlaşma siyaseti gütmüş, Osmanlıya karşı onları sürekli kışkırtmıştır.

Suriyeliler Akdeniz'e komşu batılı devletlerle sürekli bir iletişim içerisinde olan Orta doğu halklarının başında gelmektedirler. Kıyılarında birçok Latin prenslikler kurulmuş, toprakları haçlı savaşlarına sahne olmuştur. Kudüs'ün Müslümanlar tarafından haçlılardan geri alınmasından itibaren Suriye ve Lübnan'da Fransız varlığının gizli de olsa devam ettiği, hatta Fransa'nın bölgede bir krallık kurmayı düşündüğü bilinmektedir. Katolik Hıristiyanlığı temsil eden ve Roma'daki Papaya bağlı olan bu grubun dini liderleri olan patrik ve piskopos ve rahipler papalık makamını ziyaret etmek, Roma'nın dini eğitim veren okullarında dini eğitim almak ve aldıkları eğitimi Lübnan ve Suriye'de yaymak üzere sık sık Roma'ya gittiklerinden bu Katolik grup arasında İtalyanca ve Fransızca bilenlerin sayısı çok fazlaydı.⁶ Osmanlı idaresinden memnun olmayan Fransız sempatzanı bu grup, Lübnan Emiri II. Fahreddin el-Ma'nî'nin (1572-1635) Lübnan'daki Dürzi ve Marunileri birleştirerek Osmanlı'ya karşı isyan etmesi üzerine Fransız konsolosluğuna müracaat ederek onların tarafında yer aldıklarını açıkladılar. Rusya ve Yunanlılar tarafından desteklenen Ortodoks Hıristiyanlar bu durumdan rahatsız olması üzerine iki grup arasında zaman zaman iç savaşa varan tartışmalar yaşanmıştır. Dili kültürel aktarımın en önemli ve etkili aracı gören Fransızlar Katolik Hıristiyanları himayelerine alarak Suriye ve Lübnan bölgesinde, entelektüeller arasında Fransızcanın yayılması için çaba sarf etmişlerdir.

Osmanlı kaynaklarında Bilâdü's-Şâm olarak isimlendirilen Lübnan ve Suriye'de siyasi otoritenin sık sık el değiştirmesi üzerine bölgede yaşayan bu çokdilli ve çokkültürlü kesim Lübnan, Suriye, Mısır ve Fransa arasında sık sık yer değiştirmiştir. 18. yüzyılın başlarında Kahire'ye ve aralarında İskenderiye'nin de olduğu kuzey liman kentlerine yapılan yoğun göçler sonunda kimi mahalleler tamamen Suriye ve Lübnanlı bu göçmenlerin kontrolüne geçmiş, Mısırlılar tarafından bu göçmenlere "Şevâmm/Şamlılar"

⁶ Cemâlüddîn eş-Şiyyâl, *Târîhu't-terceme fî Mısır fî ahdi'l-hamleti'l-Ferensiyye* (ez-Zâhir: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1420), 51-52.

ve “Duhalâ/Sığıntılar” adı verilmiştir.⁷ Ayrıca Corcî Zeydân ve Ferah Antûn gibi Lübnanlı edebiyatçılar görüşlerini Mısır’da daha rahat kaleme alacaklarına inanarak Mısır’a göç etmişlerdir. Zamanla Şamlıların limanlardaki ticareti ele geçirmesi, siyasette etkin olmaları ve kültürel hayatı istedikleri gibi yönlendirmeleri başta Mustafa Kâmil gibi Mısır milliyetçilerinin, Kıptilerin ve Yahudilerin tepkisini çekmiştir.⁸

1798 yılında Fransa’nın Mısır’ı işgali sırasında Napolyon Suriye ve Lübnan’dan gelen hem Arapça hem de Fransızca bilen gençleri; Jean Michel Venture, Piere Amédee Jaubert, Jean Joseph Marcel, Dgnis Delaporte, Antoine Galland, Bracérnich, Belletéte ve l’Homaga gibi Fransız Üniversitelerinin Şarkiyat bölümlerinde Arapça öğrenen Fransızları⁹, Malta zindanlarından aldığı Arapça bilen savaş esirlerini ve forsaları tercüman olarak kullanmıştır.¹⁰ Bu çevirmenlerden bir kısmı ayrıca işgal sonrası yönetim divanlarında resmi üye olarak görev yapmışlardır. Napolyon ordusuyla birlikte gelen ancak Fransa tarafından oluşturulan çeviri komisyonlarında veya Fransızların çekilmesinden sonra Mısır hükümetinin hizmetine girmeyip, bağımsız çeviri yapmayı ve çalışmayı tercih eden oryantalistler de bulunmaktadır. Asselin de Cherville, 19 yüzyıl Avrupa’sının en büyük oryantalisti kabul edilen Edward William Lane, Baron De Kremer, Salomon Munk ve Muller isimleri ilk anda akla gelenlerdir.¹¹ Bu müsteşriklerin bir kısmı işgal sonrası Mısır’da kalarak oryantalist çalışmaları başlatmışlardır.

Napolyon, Mısır’da kurduğu yeni yönetimde 9 üyeden oluşan divanın iki üyesinin Arapça ve Fransızca bilen tercümanlardan seçilmesini emretmişti.¹² Napolyon ordusuyla birlikte Mısır’la ilgili her şeyi araştıran ve kayda geçiren bilim adamları, edebiyatçılar ve felsefecilerden oluşan bazı gruplar da Mısır’a gelmişti.¹³ Ancak bu çevirmen ve bilim adamlarının büyük bir kısmı Napolyon ordusu Mısırdan çekilirken ordu ile birlikte Mısır’dan

⁷ Şiyyâl, *Târîhu’t-terceme*, 52; Kostantin el-Hûrî el-Bâşâ, *Muhâdara fi tarîhi tâifeti’r-Rûm el-Katolîk fi Mısır* (Kahire: Y.y., 1359/1930), 7; Bûlus Kar’al’i, *es-Sûriyyûn fi Mısır* (Kahire, el-Matbaatu’s-Sûriyye, 1928), 82-83.

⁸ Şiyyâl, *Târîhu’t-terceme*, 53.

⁹ Bu mütercimler ve diğerleri için bkz.: Câk Tâcir, *Hareketü’t-terceme bi Mısır hilâle’l-karni’t-tâsi’a ‘aşer* (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2013), 12 vd.

¹⁰ Sâlim el-Ayyis, *et-Terceme fi hidmeti’s-sekâfeti’l-cemâhîriyye* (Dimeşk: İttihâdü’l-küttâbi’l-Arab, 1999), 15-16; eş-Şiyyâl, *Târîhu’t-terceme*, 36, 46-49.

¹¹ Biyografileri ve çeviri faaliyetleri için bkz.: Tâcir, *Hareketü’t-terceme*, 45-49.

¹² eş-Şiyyâl, *Târîhu’t-terceme*, 37.

¹³ eş-Şiyyâl, *Târîhu’t-terceme*, 17.

ayrılmıştır.¹⁴ Bu dönemde Mısır'da biri resmi emir, ferman, belge ve dokümanların çevirisinde uzmanlaşan resmi/bürokratik çeviri, diğeri de bilimsel çeviri olmak üzere iki farklı çeviri hareketi göze çarpar.¹⁵ Bu dönemde Fransızların Mısır'a bıraktığı medeniyet izlerinin kökünün eğitime dayandığı düşüncesini taşıyan M. Ali Paşa Mısırlıları harekete geçirerek bu süreçten sonra zorunlu eğitimi getirir ve ilim heyetlerini Fransa'ya göndermeye başlar.

a. Mısırdaki Mehmet Ali Paşa Döneminde Çeviri

Mehmet Ali Paşa üç aşamalı bir çeviri politikası izler. 1805-1831 yılları arasındaki birinci aşamada matbaacılığı öğrenmeleri, yabancı dil öğrenimi ve çeviri yetkinliği kazanmaları için anadili Arapça olan Arap gençlerini burslu olarak Avrupa ülkelerine gönderir. Mısırdaki İtalyan etkisi sebebiyle ilk öğrenci grubu 1813'te İtalya'ya gönderilir. Ardından ikinci grup 1818'de Fransa'ya gönderilir.¹⁶ 1821 yılında üçüncü grup Fransa'ya gönderilir. Avrupa dillerini ve çeviri sanatını öğrenmeleri için burslu öğrenci gönderilmesi 1849 yılına kadar devam etmiştir. Bu bağlamda Avrupa ülkelerine ilk gönderilen kişi Osman Nureddin'dir. 1809-1814 yılları arasında 5 yıl Pisa ve Livorno'da 3 yıl da İngiltere ve Fransa'da kalan Osman Nureddin 1817'de Mısır'a dönünce 1821-1822 yılları arasında Bulak okulunu ve kütüphanesini kurdu. Avrupa'da iken Mehmet Ali Paşa onu 50000 rupilik kitap satın almakla görevlendirdi. Bu kitapların büyük bir bölümü Fransızcaydı. 1818'de 600 Fransızca kitap satın almasını emretti. 1826'da Mısır Fransız konsolosluğu tarafından Mehmet Ali Paşa'ya askeri ilimlere ait kitaplardan oluşan bir kütüphane hediye edildi. 1826'da Avrupa'ya gönderilen ilk öğrenciler 1830'da Mısır'a dönünce bu öğrenciler Kahire kalesinde alıkonuldu ve her biri Fransızca bir kitap çevirmeden kaleden çıkmalarına izin verilmedi.

Napolyon tarafından broşür ve bildiri basmak için Mısır'a getirilen iki matbaanın¹⁷ kültürel kalkınmadaki etkisini gören Mehmet Ali Paşa, Fransız ordusunun yenilerek geri çekilmesi ve geri çekilirken iki matbaayı geri götürmeleri üzerine, Suriyeli Nicolas Massabki adlı bir Rum gencini 1811-1821 yılları arasında 10 yıl süreyle matbaa teknolojisini öğrenmesi için Fransa'ya gönderdi. Onun Mısır'a geri dönmesi üzerine 1823 yılında Mısırdaki

¹⁴ Abdurrahman b. Hasan b. İbrahim el-Cebertî, *Târîhu 'acâ'ibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Y.y: Bulak, 1297), 3: 197. Dönemin Mısırlı yazarı el-Cebertî ve çevirmen Nikola et-Türk daha sonra yazdıkları eserlerle "Fransız ihtilalinin tarihçileri" olarak ünlenmişlerdir.

¹⁵ eş-Şiyyâl, *Târîhu't-terceme*, 33-34; Tâcir, *Hareketü't-terceme*, 12.

¹⁶ Tâcir, *Hareketü't-terceme*, 27.

¹⁷ eş-Şiyyâl, *Târîhu't-terceme*, 36.

Bulak matbaası kuruldu. Arapçaya çevrilen kitapların basımına öncelik veren bu matbaada ilk olarak rahip Rafael Zakhour'un¹⁸ Niccolo Machiavelli'den çevirdiği *Prens* adlı eserleri basıldı. Bu dönemde Fransızca bilen ve Napolyon ordusunda çevirmenlik yapan, neredeyse tamamı Hıristiyan Ermeni veya Rum olan Yusuf Ferhât, Mîhâîl Kahîl, Rafael Zakhour, Mihâîl Sabbâg, Cebrâîl et-Tavîl, Yakûb b. Yusuf ve Nikola et-Türk gibi Suriye'de yaşayan çevirmenleri istihdam ederek Mısırda bir çeviri hareketi başlattı.¹⁹ İlk burslu öğrenci kafilesi içerisinde Artin Efendi isimli bir Ermeni'yi de Avrupa'ya gönderdi. Mehmet Ali Paşa'nın öğrencileri Batı'ya göndermekteki amacının her ne kadar öğrencilerin teknik ve bilimsel alanlarda eğitim almalarını sağlayarak gelişime katkı sunmaları olsa da, Avrupa edebiyatının Mısır'a taşınması bu öğrenciler vasıtasıyla gerçekleşmiştir.²⁰

Fransa'ya gönderilen heyetin başında bulunan Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî ve bir kısım burslu öğrencinin 1831 yılında Mısır'a dönmesiyle başlayıp 1835'e kadar süren ikinci aşamada Arap kültürü ve Batı kültürü arasında çeviri vasıtasıyla bağ kurulmaya çalışılır. Bu öğrenciler bir taraftan yabancı dil ve çeviri eğitimi verirken, diğer taraftan çeviri yapmaya çalışırlar. 1835 yılında Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî yönetiminde 'Diller Okulu'nun kurulması ve benzer statüde okulların açılmasıyla çeviride üçüncü aşama başlamış olur.²¹ 10 Eylül 1834 yılında bir ferman yayınlayan Mehmet Ali Paşa, Avrupa'ya giden bütün öğrencilere, öğrenim gördükleri okullardaki bütün İtalyanca ve Fransızca ders kitaplarını Arapça ve Türkçeye çevirmelerini emretti.²² Batı dillerinden çevrilerek İstanbul'da basılan Türkçe kitapların birçoğunu Bulak matbaasında yeniden bastırıldı.²³ Bu dönemde çeviri sadece Avrupa dilleriyle sınırlı olmayıp, devlet denetiminde Avrupa dillerinden Türkçeye sistemli bir çeviri hareketi vardı. Bu bağlamda 61 kitap Türkçeye çevrilmiştir. Buna karşılık Arapçadan Türkçeye çevrilen kitapların sayısı sadece 6'dır.

Avrupa dillerinden Arapçaya çevrilen kitaplar arasında askerlik, harbiye ve bahriye ile ilgili kitaplar ilk sıradaydı. Mısır ordusunda subaylar

¹⁸ Mısırda Fransız işgal komutanlarından olan Jacques François Menou'nun yanında baş tercüman olarak resmi belge çevirisi işinde çalıştıktan sonra Mehmet Ali Paşa zamanında bilimsel çeviri işinde çalışmıştır. İlyas Fahr adında daha düşük rütbeli bir tercümanla birlikte çalışmıştır. Daha sonra Fahr ailesi başta Joseph de Basile Fackr olmak üzere birçok çevirmen ve diplomat yetiştiren bir aile olarak meşhur olmuştur. eş-Şiyyâl, *Târîhu't-terceme*, 57.

¹⁹ eş-Şiyyâl, *Târîhu't-terceme*, 51-61.

²⁰ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)* (Ankara: Fatih Dağıtım, 2015), 15.

²¹ Bu dönemde açılan Dil okullarında hoca olarak ders verenler pek bilinmemekle birlikte öğrenci olarak öğrenim görenlerin listesi için bkz.: Tâcir, *Hareketü't-terceme*, 37-40.

²² Tâcir, *Hareketü't-terceme*, 26-27.

²³ Tâcir, *Hareketü't-terceme*, 27.

Türk, Çerkez veya Arnavut olduğundan Fransızcadan Türkçeye 53 kitap çevrildi. Arapçaya çevrilen kitap sayısı sadece 8'dir. Çeviri yapılan bütün alanlar göz önünde bulundurulduğunda Fransızcadan Arapçaya 111 kitap çevrilirken, İngilizceden Fransızca aracılığıyla Arapçaya çevrilen kitap sayısı 3'tür. Örneğin Cemâluddîn eş-Şiyyâl'e göre bu dönemde tercüme edilen kitapların sayısı 187'dir.²⁴ Luvîs Avad'ın sayımına göre Mehmet Ali Paşa'nın emriyle Batı dillerinden Türkçe ve Arapçaya çevrilen kitapların toplam sayısı 191 olup, bunların 64'ü askeri ilimlerle, 34'ü tıpla, 22'si veterinerlikle, 31'i mühendislik bilimleri, cebir, matematik ve mekanikle, 7'si fen bilimleri, kimya, eczacılık ve madencilikle, 3 kitap ise tarım ve botanikle ilgilidir. Tarih alanında çevrilen kitapların sayısı 14, gezi edebiyatı alanında 4 ve coğrafya alanında 3 kitap çevrilmiştir. Eğitim, mantık, felsefe, sosyoloji ve siyaset ilmi alanlarında birer kitap çevrilmiştir. Edebiyat alanında çevrilen tek kitap Fenelon'un *Les Aventures de Télémaque* adlı eseri olup Rifâ'a et-Tahtâvî tarafından Sudan'da sürgünde olduğu yıllarda *Mugâmerât Telemâk* adıyla Arapçaya çevrilmiştir.²⁵ Buna karşılık Âyide İbrâhîm Nasr'a göre çevrilen kitapların sayısı 261'dir.²⁶ Hazırlanan istatistiklere göre her ne kadar bu dönemde telif edilen ve Batı dillerinden çevrilen kitapların sayısında farklılık olsa da, bütün bu istatistikler Mehmet Ali Paşa döneminde çevirinin canlılığını ve mütercimlerin hem eğitim, hem de ücret konusunda devlet tarafından desteklendiğini ortaya koymaktadır. Sayıların farklı olması çevrilen küçük kitapçıkların da sayılması veya sayıya dâhil edilmemesi ve Arapça dışında, örneğin Türkçeye çevrilen kitapların sayıya eklenip eklenmemesiyle ilgilidir.

1820-1850 yılları arasındaki bilimsel çeviri hareketi kapsamında hazırlanan bu üç istatikselsel veri birleştirildiğinde aşağıdaki gibi bir tablo hazırlamak mümkündür:²⁷

Aşağıdaki tabloya göre 1820-1850 yılları arasında Mısır'da 726 kitap çevrilmiştir. O günkü şartlara göre bu sayı çok yüksek bir sayıdır. Çevrilen kitapların tek tek isimleri kaydedilmediğinden böylesine abartılı bir sayıya ulaşılmıştır. Üstelik çevrilen aynı kitabın üç istatistikçi tarafından ayrı ayrı

²⁴ Cemâluddîn eş-Şiyyâl, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketu's-sekâfiyye fî asri Muhammed Ali* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1951), Ek-1 ve Ek-2.

²⁵ Luvîs Avad, "et-Terceme ve't-tetavvuru't-ta'bîrî'l-edebî", *Sekâfetuna fî mufteraki't-tarîk* (Beyrut: Dâru'l-âdâb, 1974), 166.

²⁶ Âyide İbrâhîm Nasr, *Hareketü neşri'l-kütüb fî Mısır fî'l-karnî't-tâsi'a aşer* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1994), 283.

²⁷ Sâ'ir Dîb, "Tercemetü'l-ulûm ve mesâ'iruhâ fî's-sekâfeti'l-Arabiyye: Muhâvele fî siyâsâti't-terceme", *Tebeyyun*, 2/6 (Sonbahar 2013). Doi: 10.12816/0007225 erişim: 25. 5. 2019, <https://platform.almanhal.com/Reader/2/54938>

listeye dâhil edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

Tablo 1. 1820-1850 yılları arasındaki bilimsel çeviri hareketi

| Zaman & İlimler | 1820'li yıllar | 1830'lu yıllar | 1840'lı yıllar |
|----------------------------|----------------|----------------|----------------|
| Diller | 28 | 61 | 61 |
| Sosyal Bilimler | 25 | 56 | 52 |
| Din Bilimleri | 13 | 26 | 50 |
| Edebiyat | 11 | 52 | 52 |
| Fen Bilimleri | 9 | 24 | 57 |
| Uygulamalı Bilimler | 9 | 68 | 72 |
| Toplam | 95 | 287 | 344 |

Arap ülkeleri içinde Batı kültürünün etkisi en fazla Suriye ve Mısır'da görülür.²⁸ Bu bölgelerden birçok genç Batı dil ve bilimlerini öğrenmek üzere Avrupa'da eğitim alarak ülkelere geri döndüklerinde hepsi kendi ülkelerinde bir kültürel Rönesans gerçekleştirmek arzusu taşıyorlardı. Batı dillerinin öğrenimiyle başlayan süreç, batı biliminin çevirisiyle devam etmiş, batı kültürünü aksettiren eserlerin de çevrilmesi sonucu batı kültürünün ithaliyle sonlanmıştı. Arap dünyası içerisinde sanat, kültür ve edebiyat alanında açık farkla öne geçen Mısır'da çevirilerle başlayan kalkınma hareketi modern Arap edebiyatının ortaya çıkması için uygun ortamı hazırlamıştır.

1820 yılından itibaren Lübnan'a doğru Katolik ve Ortodoks Hıristiyan göç dalgalarına Protestan göçleri de eklenir. Bölgedeki hoşgörü ortamını değerlendirerek Lübnan'a gelen Amerikalı ve Fransız oryantalistlerin yanı sıra Osmanlı yönetimindeki Lübnan'da demografik yapının İngiltere ve Fransa'nın teşvikiyle Hıristiyan nüfus lehine hızla değişmeye başlaması üzerine Osmanlı devleti çözüm olarak Fransa'nın Cezayir'de uyguladığı soykırımdan kaçan bir grup Müslümanı Lübnan'a yerleştirir. Hıristiyan cemaatler açtıkları okullarda ilkokuldan itibaren modern anlamda yabancı dil eğitimine öncelik verirler. Bu okullarda Hıristiyan teolojisi, Mantık ve Felsefenin yanında Fransızca ve İtalyanca gibi modern diller ile eski dillerden Süryanice, Latince ve Yunanca öğretiliyordu.²⁹ Mehmet Ali Paşa'nın yerine 1832'de Mısır valisi olan oğlu İbrahim Paşa (1789-1848) zamanında Avrupa

²⁸ Ahmet Kazım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 6.

²⁹ Nikola Ziyâde, *Eb'âdu't-târîhi'l-Lübnânî el-hadîs* (Lübnan: Ma'hedu'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1972), 133-334.

lkelerinden Suriye ve Lübnan'a gç edenlerin sayısındaki artışla doğru orantılı olarak bu göçmenlerin açtıkları okulların sayısında bir artış gözlendi. Osmanlı ile arası iyi olmayan İbrahim Paşanın, yayılma politikasına destek bulmak ve özellikle İngiltere'nin teveccühünü kazanmak amacıyla işgal altında tuttuğu yerlerde yaşamakta olan gayri Müslimleri Müslümanlarla eşit hak ve hukuka kavuşturması, hatta bazı hususlarda onları daha da imtiyazlı bir hale getirmesi Mısır, Lübnan ve Suriye'de Arap milliyetçiliğinin yeniden canlanması için uygun ortamı hazırladı.³⁰ Dini ve kültürel açıdan Avrupalıların Filistin'de mekn tutmalarını destekleyen İbrahim Paşa 1838'de Kudüs'te ilk İngiliz konsolosluğunun açılmasına, bölge içinde çeşitli yerlerde konsoloslukların ihdasına izin verdi. Din cemaatlerin ve misyonerlik etkinliklerinin kurumlaşmasına göz yumdu. Bu serbestinin bir sonucu olarak 1839'da Kudüs'te bir Protestan piskoposluğu açıldı, İngiltere ve Prusya'nın desteği ile bir Protestan kilisesi inşaatına başlandı. Bu dönemde başta Fransa olmak üzere çeşitli Avrupa lkelerinden Katolik Hıristiyanların Suriye, Lübnan ve Mısır'a gçleri artarak devam etti. Anadilleri Arapça olmayan bu göçmenler çok kısa sürede Arapçayı ğrenerek Batı dillerinden Arapçaya eviriler yapmaya başladılar.

A. Çevirinin Edebiyata Etkisi

Çağdaş Arap edebiyatçıları Modern Arap edebiyatını Fransızların Mısır'ı işgaliyle başlatırlar. İlk nce Avrupa kültüründe yer alan eserleri taklit ederek ya da çevirilerle canlılık kazanan edebiyat, daha sonraları millileşerek ulusal direnişin bir parçası haline gelmiştir. 18. Yüzyılın son yıllarında Avrupalıların nceliği o zamanlar Arap dünyasının önemli ülkeleri olan Mısır ve Suriye'yi işgal etmekte. Bu hedeflerinin ilk aşaması olarak Fransa'nın Mısır'ı işgal etmesi işgal karşıtı Arap toplumunda Arap ulusal kurtuluş bilincinin oluşmasına zemin hazırlayarak Arap ulus edebiyatının ortaya çıkış sürecini başlatmıştır.³¹ 19.yy başlarında milliyetçilik akımının etkisiyle Rif' Rfi' et-Tahtv nderliğinde Mısır'da ulusal bir şiir anlayışı gelişmeye başladı.

1850'li yıllardan itibaren Batı dillerinden yapılan Batı destekli ideolojik ve edebi eviriler Osmanlı tebaası Arap lkelerinde Osmanlı karşıtı bir Arap ulus hareketinin ortaya çıkışında etkili oldu. Bu dönemde sıkça kullanılan Arap milliyetçiliği, Arap birliği, bağımsız ve büyük Arap devleti

³⁰ Muhammed Hanefi Kutluoğlu, "İbrhim Paşa, Kavalalı", *TDV İslm Ansiklopedisi*, erişim: 18. 04. 2019, <https://İslamsiklopedisi.Org.Tr/ibrahim-pasa-kavalali>

³¹ Mehmet Yalar, *Hazırlayıcı Faktörler Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 112.

gibi ifadelerle asıl gerçekleştirilmek istenen, şeklen de olsa Bâbı Âlf tarafından atanan valilerce yönetilen bölgede Osmanlı nüfuzuna son vererek Osmanlıyı bölgeden çıkarmaktı.

İsmail Paşa dönemiyle birlikte Avrupa'ya gönderilenlerin ve Suriye ile Lübnan'dan da birçok aydınının Mısır'a gelmesiyle önceki dönemlere nazaran kültür, sanat ve edebiyata bir yönelim başlar, Arapçaya verilen önem artar ve böyle bir ortamda edebiyat gelişme imkânı bulur.³² Bu dönemde Alexandre Dumas'ın *el-Fursânu's-Selâse* (Üç Silahşör), Jules Verne'nin *et-Tavâf Havle'l-Ard fi Semânin Yevm* (80 Günde Devriâlem) ve Victor Hugo'nun *el-Bu'esâ* (Sefiller) adlı eserleri farklı çevirmenler tarafından Arapçaya çevrilir.³³ Tahtâvî ve onun gibi diğer burslu öğrenciler Arap edebiyatına daha çok bilimsel ve edebi çevirilerle katkı sağlarlar.

1870'li yıllar, neredeyse tamamı Hıristiyan Araplar tarafından çıkartılan gazete ve dergilerde empoze edilen Avrupa yanlısı görüşlere, Hidiv İsmail Paşa'nın yönetimine ve onun Batılı destekçilerine karşı ülkelerini Batı hegemonyasından kurtarmak isteyen Müslüman gençler arasında dini ve milli bir tepkinin görüldüğü yıllardır.³⁴ Bu hareketin en önemli ve etkili kişisi olarak Cemâleddîn Afgânî'nin ismi öne çıkar. Modern dönemde Mısır'da İslami kimlikleriyle öne çıkan Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimler Müslüman şair ve yazarları etkilerler.

Cemâleddîn-i Efgânî'nin masonluğu ilim ve edebiyat dünyasını görüşlerinden daha çok meşgul etmiştir. Hattâ yalnız kendisi mason olmakla kalmayıp, Mısır'da birçok kimsenin de bu teşkilâta girmesine sebep olduğu sık sık dile getirilmiştir. Efgânî'nin 1891'de Tahran'dan çıkarılmasından itibaren emanet ettiği ailede saklanan bazı belgeler Asgar Mehdevî ve İrec Efşâr tarafından baskıya hazırlanmış ve Tahran Üniversitesi'nce yayımlanmıştır (*Mecmû'a-i Esnâd ve Medârik-i Çâp-ne-şode der Bâre-i Seyyid Cemâlüddîn Meşhûr bi-Efgânî*, 1342/1963). Bu eserde, onun mason locasına kaydolmak üzere verdiği dilekçenin mahiyeti ve Şark Yıldızı locasının 1355 Kâhire-Mısır 7. 1878/5878 sayı ile locaya kaydı olduğuna ve locaya ihtiram reisi seçildiğine dair cevabı vardır. Ayrıca Beyrut mason locasının başkanı Hannâ Ebî Râşid, masonluğu Arab memleketlerine Cemaleddîn-i Efgânî ile Muhammed Abduh'un yaydığını, Efgânî'nin yaklaşık üç yüz üyesi bulunan bir mason locasının başkanı olduğunu, onun Mısır'dan uzaklaştırılması üzerine yerine Muhammed Abduh'un getirildiğini, Mısırda modern Arap

³² Ürün (2003, s.7),

³³ Ürün (2015, s.15)

³⁴ Er, *Modern Mısır Romanı*, 31.

düşüncesinin fikir babasının Efgânî, sözcüsünün Muhammed Abduh, hatibinin Sa'd Zağlûl ve kaleminin *el-Mü'eyyed* dergisinin sahibi Ali Yusuf olduğunu söylemektedir.³⁵

19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batı dillerinden Arapçaya yapılan çeviriler sayesinde Arap edebiyatçıları Batı edebiyatlarındaki yeni edebi türleri tanıma fırsatı buldular. Öykü, kısa hikâye, roman, tarihi roman, deneme, seyahatname, tiyatro gibi yazın türleri Avrupa edebiyatından yapılan çeviriler yoluyla Arap edebiyatına girdi.³⁶ Bu bağlamda modern anlamda hikâyeciliğin Arap kültüründe üç aşamadan geçtiği kabul edilir:³⁷

1. Taklit ve Arapçaya çeviri dönemi (1850-1914)
2. Oluşum dönemi (1914-1939)
3. Olgunlaşma ve kökleşme dönemi (1939-...).

Arap edebiyatında Lübnanlı Fransis Marrâş, Nâsîf el-Yâzîcî, Selim el-Bustâni, Mârûn Abbûd, Flîyks Fâris ve Corcî Zeydân gibi yazarlar Batı edebiyatından alıntılar yaparak ortaya koyduklarını öykü ve roman türü eserlerle Arap edebiyatının gelişimini sağladılar. Onların izinden giden Necîb el-Haddâd, Menfelûtî, Hâfız İbrahim, Ahmed Zeki, İbrahim Abdülkadir el-Mâzinî gibi Mısırlı yazarlar ise çeviri ya da alıntı yoluyla bu türleri Mısır'a taşıdılar.³⁸ Kimi araştırmacılara göre birçoğu Ermeni veya Rum olan Suriye ve Lübnanlı Hristiyan çevirmen ve yazarlar roman türünü Avrupa dillerindeki romanları tercüme ederek, bu çevirileri de tefrika halinde gazete ve dergilerde yayımlayarak çeviri merkezli bir edebi hareket başlattılar.³⁹ Dönemin *el-Muktetaf*, *er-Risâle*, *el-Hilal* gibi dergilerinde bu durumu açıkça görebiliriz. Bu ve benzeri dergilerde 19. Yüzyılın son çeyreğinde Fransızcadan yapılan ve Fransız ihtilalinin özgürlük-eşiklik ve kardeşlik temalarını konun edinen öykü ve roman çevirileri ilk sırayı alırlar. 1930'lu yıllardan itibaren Fransızca ve İngilizceden yapılan çevirilerin yerini Mısır'da 'Yeni Ekol Topluluğu' adı altında oluşturulan, Yahya Hakkî, Mahmûd Tâhir Lâşîn gibi edebiyatçıların üyesi olduğu çevirmen ve edebiyatçı grubunun Rusçadan Arapçaya yaptıkları çeviriler alır. Bu kapsamda Dostoyevski, Tolstoy, Puşkin, Gogol, Çehov, Turgenyev ve Gorki gibi Rus edebiyatının önde

³⁵ Hannâ Ebî Râşid, *Dâiratü'l-me'ârifî'l-mâsûniyye* (Beyrut: Mektebetü'l-fikri'l-Arabî, 1961), 196-197.

³⁶ Er, *Modern Mısır Romanı*, 31.

³⁷ Hamîd Ekberî, "er-Rivâyetü'l-'Arabîyyetu'l-hadise", *et-Ta'lim net*, erişim 01. 07. 2019, <https://www.ta3lime.com/showthread.php?t=12790>

³⁸ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1947), 433.

³⁹ Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, 9.

gelen yazarlarının eserleri Arapçaya çevrilmiştir.⁴⁰

1. 19. Yüzyılın son çeyreğinde Lübnan

19. yüzyılın son çeyreğinde Lübnan'da Arap, Türk, Türkmen, Laz, Çerkez, Cezayirli, Rum, Süryani ve Ermeni gibi etnik milletlerden; Müslüman, Şii, Dürzi, Nusayri, Maruni, Katolik, Protestan ve Ortodoks gibi dini ve mezhepsel 24 farklı gruba mensup insan bulunuyordu.⁴¹ Bölgede çoğunluğu oluşturan Müslümanlar arasında Sünni-Şii, Hristiyanlar arasında da Maruni, Nusayri, Katolik, Ortodoks, Süryani vb. ayrımı söz konusuydu.⁴² Bütün bu gruplar arasında diğerlerine egemen olma veya daha fazla kazanım elde etme konusunda zaman zaman iç savaşa dönüşen kıyasıya bir rekabet vardı. 1880 senesinde Suriye-Beyrut bölgesinde 1.200.000 nüfus bulunmaktaydı bunların 300.000'ini gayrimüslimler oluşturmaktaydı.⁴³

Maruniler ve Dürziler arasında 19. yüzyılda kızışan rekabet 1840 ve 1860 yıllarında iç savaşa dönüştü. 1840 yılında Lübnan Emiri II. Beşir eş-Şihâbî'nin görevden alınarak İngilizler tarafından Malta'ya sürgüne gönderilmesi üzerine Osmanlılar, Lübnan'da sorunu çözmek için ilk önce Osmanlı Valisine bağlı iki kaymakamlı bir idari yapı oluşturdu. Ancak, bu idari örgütlenme de başarılı olmadı. 9 Haziran 1861 tarihinde, İngiltere, Fransa, Rusya, İtalyan, Avusturya, Prusya ve Osmanlı arasında İstanbul'da bir antlaşma imzalandı. Bu antlaşmaya göre Lübnan, kendi içinde Beyrut, Sayda, Trablusşam ve Beka olmak üzere 4 bölgeye ayrılıyordu. Lübnan, imzacı devletlerin de rızası alınmak suretiyle Osmanlı'nın atayacağı ve Mutasarrıf adı verilen Osmanlı vatandaşı bir Hristiyan-Katolik tarafından yönetilecekti.

1861 yılında Batılı devletlerle imzalanan antlaşmanın hemen akabinde aslen Katolik Ermeni bir ailenin oğlu olan Garabed Artin David Paşa ve daha sonra Sava Paşa gibi Hristiyan Paşaların mutasarrıf olarak atanması, her bin kişilik nüfusa karşılık bir jandarma kadrosunun ihdası ve bu jandarmaların Lübnan'daki Maruni ve Dürzi cemaatlerinin dini liderleriyle yapılacak görüşmelerden sonra belirlenmesi gibi uygulamalar Lübnan'daki iç huzursuzlukları gidermeye yetmedi. Fransa'nın Katolikliği, İngiltere'nin

⁴⁰ Er, *Modern Mısır Romanı*, 32.

⁴¹ Ebubekir Sofuoğlu, "Osmanlı Devleti'nin Suriye Vilayetini Islah Teşebbüsleri" *History Studies*, Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı (2012): 354.

⁴² Kemal Saylan, "Hüseyin Rıza Paşa'nın 1888 Tarihli Layihasına Göre Suriye-Lübnan Bölgesi'nin Sorunları Ve Çözüm Önerileri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi TAED*, 54 (2015): 540.

⁴³ İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Sonunda Suriye Ve Lübnan Üzerinde Bazı Notlar", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim (Makaleler 1)*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2000), 155.

Protestanlığı yaymak, Rusya'nın da bölgede Ortodoks cemaat yaratmak için yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri Osmanlının bölgede sağlamaya çalıştığı dengeyi daha da bozdu.⁴⁴ İngiltere destekli Dürziler ile Fransa destekli Maruniler Lübnan'daki diğer gruplara göre daha fazla kazanım elde ederek ön plana çıktılar.⁴⁵ İngiltere ve Fransa bir taraftan bu cemaatlerin maddi olarak gelişmelerini sağlamaya çalışırken, bir taraftan da Osmanlı otoritesine karşı gelmelerini teşvik ediyorlardı. Devlete karşı suç işlediklerinde Fransızlar Marunileri, İngilizler de Dürzileri koruyordu.⁴⁶

Bölgede giderek artan Avrupa nüfuzu Suriyeli Müslüman Araplar üzerinde olumsuz etkiler bırakmaya başladı. Örneğin, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda maruz kalınan büyük yenilgi sonrasında Suriyeli Müslümanların ileri gelenleri, Osmanlı devletinin yıkılması veya Avrupalı devletlerin Suriye'yi işgal etmesinden korkarak gizlice toplanmış ve Osmanlı Devleti'nin yıkılması durumunda Suriye'deki Müslümanların tavrının ne olacağını tartışmışlardı. Toplantı sonucunda Osmanlı Devleti, Suriye topraklarından çekilmek zorunda kalır ve herhangi bir yabancı ülke burayı işgale kalkışırsa, Suriye'nin bağımsızlığı için çalışmaya ve kurulacak yeni devletin başına Emir Abdulkadir el-Cezair'i getirmeye karar verdiler.⁴⁷

Arap milliyetçilik hareketlerinin, Lübnan'da yoğunlaşmasının bazı sebepleri vardı. Lübnanlı Arap milliyetçileri bölgede Batılı tarzda eğitim veren misyoner okullarının yetişmişlerdi. Genellikle Beyrut'taki Amerikan Koleji (kur. 1866), St. Joseph Cizvit Koleji (kur. 1875) ve Kahire'deki el-Ezher'den yetişmiş kimselerdi.⁴⁸ Fransız Cizvitleri ve Amerikan Protestan misyonerleri Suriye'de kolej ve çeşitli okullar açarak Arap tarihini ve kültürünü bilen, bunun yanında Avrupa kültüründen de haberdar olan, bu kültürden etkilenmiş bir Arap nesli yetiştirmeyi hedeflediler.⁴⁹ Lübnan'da

⁴⁴ Ortaylı, "19. yüzyıl sonunda Suriye", 155.

⁴⁵ Sofuoğlu, "Osmanlı Devleti'nin Suriye Vilayetini Islah Teşebbüsleri", 354; Sebahattin Samur, "Özel Memuriyetle Beyrut'a Gönderilen Hüseyin Rıza Paşa'nın Bir Layihasının Işığında, XIX. Yüzyılın Sonuna Doğru Fransa'nın Suriye Siyaseti", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1999): 271-287.

⁴⁶ H. Bayram Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", *Bilig*, 30 (2014), 179.

⁴⁷ Daha sonra Cezayir kurtuluş savaşının lideri ve Cezayir devletinin kurucusu olan Emir Abdülkadir el-Cezâiri mason Arapların önde gelenlerindedir. Suriye'ye masonluğu getiren kişi olarak bilinmektedir. Bkz.: Râşid, *Dâiratü'l-me'ârifî'l-mâsûniyye*, 66, 181.

⁴⁸ Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri, XIX. ve XX. Asırlar* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1969), 259; Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 91.

⁴⁹ Bernard Lewis, (1968), *The Arabs in History* (London: Hutchinson and Co. Ltd., 1968), 172.

yaşayan nüfusun tek ortak noktası Arapçaydı. Arap ismi taşıyan, Arapça konuşan ancak asıl etnik kökenlerini gizleyen Rum, Ermeni, Süryani, Maruni bir çok Lübnanlı sırf Araplar üzerinde etkili olmak, Arap milliyetçiliğini harekete geçirmek için eğitim dilinin arapçalaştırılması, fasih Arapçanın güçlendirilmesi gibi argümanları sık sık gündeme getirdiler. Fransız İhtilâli'nin siyasî fikirleri önce Lübnanlı Hıristiyanlar arasında kabul görerek, oradan diğer Arap ülkelerine yayıldı. Lübnan'da ilk matbaalar Hıristiyanlarca kurulan okullarda kuruldu. Daha önce yayımlanan gazeteler İstanbul ve Kahire'de devlet tarafından yayımlanıyor ve genelde resmî haberlere yer veriliyordu. Ayrıca Fransızca, Rumca ve Ermenice gazeteler yayımlanmasına rağmen, hemen hemen hiç Arapça gazete yoktu. Arapça ilk gazete *Mir'âtü'l-ahvâl* adıyla Humuslu bir Ermeni olan Rızkullah Hassûn tarafından 1855 yılında İstanbul'da çıkarılmıştır. 1860'lardan itibaren bölgede matbaanın yaygınlaşması, Arap yazar ve okuyucuların artması ve nispi özgürlükler sayesinde gazete ve dergiler çıkmaya başlamıştır. Bu dönemi takip eden otuz yıl içinde basın tamamen bu Hıristiyanların kontrolüne geçti.⁵⁰ Amerika, Londra, Paris, Kıbrıs gibi merkezlerde basılan Arapça gazete ve dergiler Lübnan üzerinden Arap ülkelerine dağıtıldı. Lübnanlı göçmenler Amerika'da bir müddet yaşadktan sonra geri dönerek orada edindiği tecrübeleri bölgeye taşıdılar.

Avrupa ile olan ticarî faaliyetler Batı ile daha çok ve sık irtibat halinde olmasının yanında, coğrafi yapısı dolayısıyla büyük ölçüde Lübnan'dan yürütülüyordu. Lübnan'da, Hristiyan Araplar arasında Türk düşmanlığı yaygındı. Aslında Arap olduğu söylenen kişilerin birçoğu kısa bir süre önce Suriye ve Lübnan'a gelen Batılı göçmenlerden, Katolik Rumlardan (Melkit), Ermeni ve Süryanilerden oluşuyordu. Bu kişilerin biyografilerine yer veren ve genellikle Corcî Zeydân ve Luis Şeyho gibi Lübnanlı Hıristiyan yazarlar tarafından kaleme alınan tabakat kitaplarında bunların sadece kendi adları, aile soyadları ve nadiren de baba adlarına yer veriliyor, iki veya daha yukarı kuşaktaki atalarıyla ilgili hiçbir bilgi verilmeyerek asıl kimlikleri gizleniyordu. Kimi zaman da isimlerinin önüne el-Mu'allim, eş-Şeyh gibi ön adlar getirilerek bir Arap gibi sunuluyorlardı. Osmanlıdan ayrılarak bağımsız bir devlet kurmak isteyen Hıristiyan Araplar, Müslüman Arapları Müslüman kadının uyanışı, İslam'ın ve Osmanlı devlet yönetiminin reforma ihtiyacı olduğu ve Arapça eğitim gibi konularda ikna ederek Osmanlı karşıtı tutum

⁵⁰ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 97.

takinmalarına sebep oldular.⁵¹

Lübnan'daki Hristiyan nüfus içerisinde Maruni Hristiyanlar sayıca diğerlerinden daha fazlaydı. Tamamen Fransız egemenliğinde olan bu Hristiyanlar Arap ülkeleri ile Batı dünyası arasında bir köprü vazifesi gördüler Marunilerde Fransız sempatanlığı öyle bir noktaya ulaşmıştı ki 1877-1878 Osmanlı Rus Harbi'nde (93 Harbi) Ruslara karşı Osmanlı saflarında savaşması için bir tek asker dahi göndermeyen Lübnan'da, Lübnan Katolik kilisesinin başpiskoposu 1881-1882 Fransa-Almanya Savaşı'nda Fransa'ya bir mektup yazarak 15000 Lübnanlı Hristiyan gencin Fransa'nın yanında Almanya'ya karşı savaşmak üzere hazır olduğunu bildirdi.

Lübnan ve Suriye'de masonik yapılanmalarda, kurulan gizli cemiyetlerde, kurulan gazete ve dergilerde edebiyatçılar başta olmak üzere toplumun iyi tanıdığı şöhretli kişiler hep vitrinde oldular. Masonlar edebiyatçı ve düşünürlerin önderliğinde kurulan dergi, vakıf, dernek, cemiyet gibi sivil toplum kuruluşları sayesinde toplumda kendilerine yer buldular. Sosyal yardım, kültürel zenginleşme ve edebi ve düşünsel faaliyet adı altında yapılan bu faaliyetler bölgeye sızmak isteyen birçok batılı devlet tarafından himaye edilen mason locaları önderliğinde yürütüldü.

Lübnan'da 1885 yılından itibaren mason localarının varlığı bilinmektedir. Beyrut'ta kurulan ilk mahfil Fransız Büyük Doğu locasına bağlı olarak kurulan Lübnan mahfilidir. Ardından Büyük İskoç Mahfiline bağlı olarak Selam locası kurulmuştur. Ardından İstanbul merkezli Osmanlı Büyük Doğusuna bağlı olarak Hilal locası kurulmuştur. Daha sonra birbiri ardınca Amerikan ve İtalyan locaları kurulmuştur.⁵² Bu locaların başkanlığını büyük oranda Hıfıf Nâsıf, Nâsıf el-Yâzîcî, oğlu İbrahim el-Yâzîcî ve Fâris Nimr gibi edebiyatçı ve çevirmenler yapıyordu.⁵³

B. Flîks (Felix) Fâris'in öğrenim hayatı

Tam adı Flîks b. Habib b. Fâris Antuan (فلیکس بن حبيب بن فارس أنطون)⁵⁴ olup,

⁵¹ Zeine N. Zeine, *Arab Turkish Relations and The Emergence of Arab Nationalism* (Westport: Greenwood Press, 1981), 39.

⁵² Muhammed Nemir el-Medenî, *el-İncîcârü'l-mâsûnî* (Dimeşk: Dâru Reslân, 2015), 80. Lübnan'da Büyük Doğu mahfili himayesinde kurulan bazı mason locaları şunlardır: er-Reşid Locası no: 225; Beyrut Locası no: 226; el-İttihâd locası no: 240; Beyrut'un doğusunda es-Sebât Locası, no: 244; Lübnan'ın el-Cebel eyaletinde Finike Locası, no: 37; Trablus'un doğusunda el-Mînâu'l-Emîn Locası, no: 245. Diğer localar için bkz.: Râşid, *Dâiratü'l-me'ârifî'l-mâsûniyye*, 279 vd.

⁵³ Râşid, *Dâiratü'l-me'ârifî'l-mâsûniyye*, 143, 197.

⁵⁴ Ailesinin Fransız kültürünün etkisinde yetişmesi sebebiyle ismi Fransızca Felix kelimesinin Arapçalaşmış halidir. İsmi Kehmâle فليکس şeklinde ve ج ه ا harfleri arasında bir

Lübnanlı edip, şair, hatip, gazeteci, avukat ve siyaset adamıdır. Nazım ve nesir türlerinde birçok eserin sahibi olan Flîks, 27 Aralık 1882 yılında Lübnan'da Yukarı Metn kazasına bağlı Salimâ köyünde doğru.⁵⁵ Babası Habib hukukçu, siyasetçi ve edebiyatçı bir Maruni Hıristiyandır. Annesi Luise ise Protestan bir İsviçre vatandaşıdır.⁵⁶ Flîks'in kendisi de Maruni Hıristiyandır.⁵⁷ Annesi anne tarafından İsviçreli, baba tarafından Fransızdır.⁵⁸ Flîks'in amcası Antuan *el-Mirsâdu'l-hurra/ Özgür Gözetim* gazetesinin sahibidir.⁵⁹

Babası Habib Fâris, hukukçu, şair ve yazar olup 22 yaşında Lübnan Cebel mutasarrıflığının Yabancılar bürosu başkanlığına ve Cebel mutasarrıfı Rüstem Paşa'nın Özel Kalem müdürlüğüne atanmıştır. Ancak çok geçmeden Cebel bölgesinin yönetimini eleştirmeye başlamış, Lübnan halkının sorunları dile getirmesi, özgürlük ve reform yanlısı yazıları, o dönemde Lübnan yönetimini elinde bulunduran Osmanlı devletini kızdırmış, onu bir takım soruşturmalara tabi tutmuştu. Osmanlı'nın Katolik Vasa Paşa'yı mutasarrıf olarak atanması üzerine Mısır'a göç etmiştir. Orada 1891 yılında *Sada eş-Şark/Doğunun Sesi* dergisini çıkarmıştır. Babasının engin Arap kültüründen ve annesinin Fransız kültüründen etkilenen Flîks, Arapça, Almanca, Fransızca ve İngilizce öğrenmeye özen göstermiştir.⁶⁰ Çocukluğunda en sevdiği kitaplar klasik ve modern Arap şairlerinin divanları idi. Onların şiirlerini taklit ederek çok şiir söylediği için kendisine "Emîru Şu'ara-i Lübnân" lakabı verildi.

Flîks'in Lübnan okullarındaki öğrenciliği 1.5 yıl sürer. Bunun 1 yılı

harfi getirerek kaydetmekte iken Zirikli adını harfi olmadan فليكس şeklinde kaydetmektedir. Buna karşılık Flîks Fâris, ömrünün sonlarına doğru yazdığı ve hayatta iken yayımladığı *en-Necvâ ilâ nisâi Suriye* adlı eserinin kapağında adını فليكس şeklinde yâ harfi ile yazar. Krş: Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Dımaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1959), 8: 78; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûs ve terâcim*, 3. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 5: 363.

⁵⁵ Fâris Yuvâkîm, *Zilâlu'l-eruz fî vâdi'n-Nîl Lübnâniyyûn fî Mısır* (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2009), 139.

⁵⁶ Sıddîk Şeybûb, "Filîks Fâris", *el-Muktetaf* 3, (1 Ağustos 1939): 342; Mârûn Abbûd, *Müceddidûn ve mucterrûn* (Kahire: Hindâvî, 2016), 95.

⁵⁷ Enver el-Cündî, *A'lâm lem yunsifhum ceyluhum* (Kahire: Dârü'l-kavmiyye, t.y.), 42.

⁵⁸ Sıddîk Şeybub'a göre annesi Hollandalıdır. Bkz. Şeybûb, "Filîks Fâris", 342.

⁵⁹ Abbûd, *Müceddidûn ve mucterrûn*, 92.

⁶⁰ Flîks Fâris'in öğrencilik yılları ve hayatı hakkında geniş bilgi için bkz: Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literature (GAL) Supplementband* (Leiden: E. J. Brill, 1943), 3: 362, 363; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 155; Abdulfettâh Âyîş, *Mu'cemu'l-udebâ'mine'l-'asri'l-câhilî hattâ sene 2002* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2002), 4: 451; Yusuf Es'ad Dâgır, *Mesâdiru'd-dirâseti'l-edebiyye* (Beyrut: el-Menşuratü'l-Câmia, 1972), 611-613; İsmet Nassâr, *Sekâfetune'l-Arabiyye beyne'l-îmân ve'l-ilhâd* (Kahire: Dârü'l-Hidâye, 2006), 31.

Salîma okulunda, 6 ayı ise 1888 yılında Ba'abdat'ta Naim Savâyâ tarafından kurulan el-Medresetu'l-Vataniyye (=Milli okul)'de geçmiştir.⁶¹ Ancak Flîks kendini yetiştirmek için resmi okullar yerine babasından dersler aldı. Çıkardığı *Sada's-Şark* adlı dergisiyle Lübnan'ın milli sorunlarını dile getiren, ülkesinin haklarını savunan babasından aldığı en önemli ders mücadele ruhu ve özgürlük aşkı olmuştur. Ne var ki 1889'da yayın hayatına atılan bu dergi yirmi sekiz yıl sonra 1917'de kapanmıştır.

Annesinin kültüründen de etkilenen Flîks, Fransızca'yı, sanat ve musikiyi sevmesini de annesine borçludur. Çağdaşı birçok Arap yazar gibi Fransız edebiyatının etkisinde kalan, Fransız ihtilalinin hürriyet- eşitlik-kardeşlik ilkelerinden etkilenen Flîks ömrünün sonuna kadar Fransa sevdasından kurtulamamıştır. 1925 yılındaki Büyük Suriye Devriminde bile Fransa tarafını tutması onun en çok eleştirilen yönlerindedir.⁶² Bunun da ötesinde kimi eleştirmenler tarafından Fransız edebiyatının güzelliklerini aynen alarak, Arap edebiyatına sokmaya çalışmakla itham edilmiştir. Üslûbu karmaşıktır ve düşüncesi yerleşik değildir. Ayrıca eserlerinde Arap dilinin gramer kurallarına aykırı davranmıştır.⁶³

Hayatının bu döneminde Flîks Osmanlı devletine ve Lübnan mutasarrıflarına karşı son derece saygılıdır. Dostu Mârûn Abbûd'un çıkardığı *el-Nasîr* dergisinin Şubat 1908 tarihli 203. Sayısı için kaleme aldığı makalede şöyle der: "Kalkınmış ülkelerde, yani Avrupa'da kılıç kahramanları kalem kahramanlarından önce çalışırlar. Oysa Abdülhamid'in tahtının ebediyen var olduğu, şanlı Osmanlı sancağının tam anlamıyla barış içinde dalgalandığı burada, belagat ehli şehitler bizden bir hukuk sistemi kurmamızı ve onu yükseltmemizi istemezler. Yasamız adalettir, Sultanımız rahmet sahibidir. Ne düşünce insanlarından başka kahramanımız vardır, ne de kutsal çalışma uğruna kendini öldüren başka ölümüz vardır." Ancak bu durum çok sürmez. Babasının bağımsızlık yanlısı fikirleri sebebiyle Osmanlı Devleti tarafından takip edilmesi ve baskıya maruz kalması üzerine ailesi ile birlikte Mureycat'a⁶⁴ kaçtı. 1908 yılı Temmuz ayı geldiğinde Flîks Sultan Abdülhamid'e lanet okumaya, Enver ve Niyazi Paşalara dua etmeye başladı. Baskılar onun yeteneklerini köreltmek yerine zihninin daha da açılmasına neden oldu, ailesinin kültürüne ayak uydurarak Fransızca'yı sevdi ve

⁶¹ Şeybûb, "Filîks Fâris", 343.

⁶² er-Râvî, "Flîks Fâris", *Mecelletü'r-Risâle*, 26.

⁶³ Bu eleştirilerden birisi için bkz.: Hayrullah Hayrullah'tan naklen Şeybûb, "Filîks Fâris", 343.

⁶⁴ Lübnan'ın Cebel-i Lübnan eyaleti Ba'abda kazasına bağlı bir köy iken 1920 yılında Lübnan'ın Zahle kazasına bağlı bir belediyeeye dönüştürülmüştür.

Fransızca şiirler söyledi. Bu dönemde Arapçayı da seven Flîks, ilk Arapça şiirlerini burada söyledi. Ailesinin Mureycat'a göç tarihi tam olarak bilinmemekle beraber, muhtemelen onun babasıyla beraber 1894 yılındaki İstanbul gezisinden sonradır. Flîks, 14 yaşında iken şiir söylemeye başlar. 1896-1898 yılları arasında söylediği şiirleri daha sonra *Zehru'r-rubâ fi şî'ri's-sıbâ* adıyla bir kitapta toplamıştır. Bu tarihten sonra çeviri yapmaya yönelir ve güzel ahlak ile sosyal reform içerikli eserler çevirir.

1. İş hayatı

Ailesi zengin değildi ve Flîks çalışmak zorundaydı. Önce Abya'da Dürziler tarafından inşa edilen Kebbûşîn⁶⁵ mektebinde, sonra Mureycat'taki Fâhûrî mektebinde ve Şubbaniye'deki Milli Edebiyat Okulunda öğretmenlik yapar.⁶⁶ Öğretmeyi sevdiği için ders materyali tarzında, Arapça ve Arapçaya çevrilmiş yabancı dillerdeki metinlerden oluşan bir kitap hazırlar ve yazdığı uzun mukaddimede, çeşitli derslerin öğretiminde gerekli gördüğü noktaları açıklar. 1898'de öğretmenliği bırakarak şiirlerini ve reform içerikli yazılarını Mısırlı Alexander Fabrino'nun *Enîsu'l-celîs*, *Mecelletu Serkîs* ve *Lotus* adlı dergilerinde yayınlamaya başladı. Bu esnada *el-Kazâ ev nusretu'l-irfan* ve *el-Adl ve'l-hubb ev rivâyetü'l-hubbi's-sâdik* adlı romanlarını yazdı.⁶⁷

1901 yılında 19 yaşında iken Fransız ve Arap dilleri ve edebiyatları alanında dersler vermeye başladı. İngiltere ve Fransa'nın etkisiyle 1860 yılından itibaren Maruni ve Dürziler arasındaki etnik ve dinsel çatışmaların yaralarının henüz sarılamadığı Lübnan'da eğitim alanında tam bir başıboşluk hâkimdi ve Flîks buna kayıtsız kalamazdı. Ancak öğretmenlik çok gelir getiren bir iş değildi ve Flîks'e yetmiyordu. Girişkenliği ve babasının saygınlığı sayesinde diğer mesleklere yöneldi. Çok geçmeden öğretmenliği bırakarak, hitabet ve tiyatro yazarlığı alanlarına yöneldi. Genç yaşta iken, 1902-1908 yılları arasında Şam Valiliği yapan Nazım Paşa'ya yazdığı methiyelerle "Devletlü Nazım Paşanın Şairi" lakabıyla şöhret kazandı.⁶⁸

⁶⁵ Kebbûşîn (İngilizce Capuchin), kale kapılarını kırmada kullanılan "koçbaşı" anlamına gelen Arapça "Kebbûş" kelimesiyle anlamca ilgili bir kelimedir. 1625 yılında Suriye'ye gelen İtalyan rahip Francis Assisi'in kurduğu kilise ve bu kilise etrafında şekillenen ekoldür. Daha sonra bu rahiplerden üçü 1628 yılında Bağdat'a gelmiş ve Şah Abbas'ın kendilerine izin vermesi üzerine rahip Yusuf adına Bağdat'ta ilk kiliseyi açmışlardır. Haseki Mehmet Paşa'nın 1656'da burayı ele geçirmesi üzerine kilise 1658'de Silahtar Mehmet Paşa Cami adıyla camiye dönüştürülmüş, ancak mensupları farklı şekillerde varlıklarını devam ettirmiştir. Temel hedefleri Kudüs'ü geri almak olan Kebbûşîn tarikatı, siyasi otoritenin gücüne göre kimi zaman yer altına çekilerek, kimi zaman alenen faaliyette bulunarak varlığını devam ettirmektedir.

⁶⁶ Nassâr, *Sekâfetüna*, 32.

⁶⁷ Yuvâkîm, *Zılâlu'l-eruz*, 140.

⁶⁸ Abbûd, *Müceddidûn*, 93.

Mısırlı Ahmed Şevkî'nin şiirlerine nazireler yazdı ancak onun kadar para kazanamadı.

Fliks Fâris, 1905-1907 yılları arasında Fransız Demiryolları Genel Müdürlüğünde çalıştı. Bu dönemde Hama-Halep demiryolunun yapımı sürmekteydi ve babasının başvurusu üzerine 1905'te Baalbek'te çalışmaya başladı. Çalışkan, yakışıklı, sağlam bir kişilik sahibi olmasının yanı sıra, dili fasihti, şiirleri ironi yüklüdü, duygusal ve açık sözlüdü. Şiirdeki yeteneği arkadaşlarının dikkatini çekmiş, her fırsatta şiirlerini dinlemek ya da şiirlerinde isimlerinin yer almasını sağlamak için etrafında yer almışlardır. Müsrif olmamasına karşın aldığı ücret yeterli değildi. Şiiri bir kazanç vesilesi olarak görmediğinden 1907'de buradaki işinden ayrılmıştır. 1908 yılında arkadaşı Mârûn Abbûd'un çıkardığı *el-Nasîr* dergisinde yazılar yayınladı.⁶⁹ Sosyal ve ahlaki konular, iffet, ihanet, nefret, sevgi ve hoşgörü gibi konularda yazılar yazdı, şiirler söyledi. Zamanla toplumu aydınlatma ve toplumsal aksaklıkları düzeltme (reform) düşüncesini geliştirerek konuşmalarında özgürlük, kardeşlik ve eşitlik temalarına geniş yer verdi. Haç ile hilali, İslam ve Hıristiyanlığı birbirine yakınlaştırmaya ve aralarını bulmaya çalıştı.

Fliks, Lübnan'ın bağımsızlığı için çalışan babasının başına gelenlere ve maruz kaldığı baskıya bizzat şahit olduğundan 1908 yılına kadar kürsülerde hatip olarak kalmayı tercih ederek siyasete girmeyi düşünmedi. Ancak bu tarihten itibaren mevcut sorunlar ve çözüm yolları konusunda kafa yormaya ve ileriye dönük planlar yapmaya başladı. Bu amaçla Mureycat'ta yazdığı şiir ve makaleleri Lübnan'da *el-Nasîr* gazetesinde neşretti. Sadece Lübnan gazeteleriyle yetinmeyip Amerika'daki göç edebiyatçılarıyla yazıştı. Bazı yazı ve şiirleri Amerika'da Naum Mukerzel'in çıkardığı *el-Câmi'a* ve *Ceridetu'l-Hudâ* dergilerinde yayınlandı.

2. Fliks'in İttihat ve Terakki Cemiyetine Katılması ve İstanbul Seyahati

Evinde çıkan bir yangından yaralı olarak kurtulan Fliks, iyileştikten sonra II. Meşrutiyetin 1908'de ilanının hemen akabinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katıldı.⁷⁰ Hemen ardından da *Lisânü'l-İttihâd* adıyla bir dergi çıkardı. Fâris'in kendi isteğiyle mi yoksa Suriye ve Lübnan'da faaliyet gösteren ittilahçıların davetiyle mi bu örgüte katıldığı konusu henüz aydınlatılabilmiş değildir. Hayatı hakkında bilgiler veren ve genellikle edebiyatçı arkadaşları tarafından kaleme alınan yazılarda onun bu örgüte

⁶⁹ Abbûd, *Müceddidûn*, 94.

⁷⁰ Kâmil Mahmûd Habîb, "es-Sadîku'r-râhil Fliks Fâris", *Mecelletü'r-Risâle*, 314 (10 Eylül 1939): 1340.

katıldığına dair kesin ifadeler kullanılmasına karşın sebepleri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Edebiyatçı, hatip, sanatçı veya siyasetçilerin edebiyatları, sanatları ve kişilikleri hakkında ilkeli eleştirilerin yapılması genellikle vefatlarından ve eserlerinin yayılmasından sonradır. Eleştirmenler eleştirilenin sert tepkisiyle karşılaşma, düşmanlığını kazanma, aralarındaki arkadaşlık ve dostluğun kaybı gibi endişelerle veya intisap edilen loca ve mahfillerin sistemli bir şekilde engellemesi gibi nedenlerle eleştirilerini genellikle ertelerler. Hayatta iken yapılan eleştiriler bu nedenle daha çok övgü ve yüceltmeye yönelik değerlendirmelerdir ve edebiyat tarihçileri açısından ihtiyatla karşılanmalıdır. Aynı kalemden çıkmış gibi tek düze övgü ifadeleri bazen bilinmesi istenmeyen, özenle saklanılmaya çalışılan bazı bilgilerin varlığı konusunda şüphe uyandırır. Bu bağlamda İttihat ve Terakki Cemiyetinin kurucuları ile arasında din, dil, ırk ve ideal ortaklığı bulunmazken Flîks Fâris'in bu örgüte katılmasının sebepleri yeterince irdelenmemiştir.

Sultan Abdülhamid ile dönmeler, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki arasındaki tartışmaların Lübnan'a kadar uzanması üzerine Flîks görüşlerini benimsememesine rağmen İttihat ve Terakkiyi tercih etmiştir.⁷¹ İttihat ve Terakki'nin milliyetçi ve Turancı söylemleriyle Flîks'in düşünce yapısının birbiriyle uyuşmamasına rağmen onun bu cemiyete katılmaktaki amacının, Suriye ve Lübnan'daki kargaşa ve geri kalmışlıktan sorumlu tuttuğu Osmanlı valisi ve mutasarrıflarından intikam almak ve ailesinin maruz kaldığı takip ve soruşturmaların hesabını sormak olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Osmanlı merkezi yönetimini ve II. Abdülhamit'i baskı altında tutmak isteyen İttihat ve Terakki yöneticilerinin Osmanlı yönetimindeki Arap coğrafyasında kendilerine hizmet edecek meşhur Arap milliyetçileriyle bağlantı kurma çabaları kapsamında Flîks Fâris'le irtibata geçtiklerini düşünüyoruz.

Fransız devriminin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi ilkelerinin büyümesine kapılan Flîks, kürsüye çıkar ve hasımlarından korkmadan İttihat ve Terakki'nin ilkelerini savunmaya başlar. Aslında Flîks'in savunduğu Türk milletinin bağımsızlığı ve bütünlüğü değildi; özgürlük ve eşitlik gibi evrensel değerlerdi. O şartlarda Lübnan'da istilacı olarak gördüğü Osmanlılara karşı bu değerleri savunan en etkili ses olarak İttihat ve Terakkiyi gördüğü için bu cemiyete katılmıştı. Diğer taraftan Flîks, dinleri birbirine yakınlaştırmaya, dinler arası nefret ve taassubu gidermeye çalışıyordu. Bütün ilahi ve semavi

⁷¹ Habîb, "es-Sadîku'r-râhil Flîks Fâris", 1340.

dinler ona göre aynı hedefe giden üç farklı yoldan ibaretti.⁷² Bu doğrultudaki söylemleri Müslüman ve Hıristiyanların beğenisini kazandı.

Sesini daha iyi duyurabilmek için Emin er-Reyhânî, Habib Fâris, Suriye’de yayınlanan edebiyat dergisi *el-Arus*’un sahibi Mary el-Acemî ve Veliyyüddin Yeken’in yardımlarıyla İttihat ve Terakki’nin yayın organı olarak *Lisanu’l-İttihad* adıyla bir gazete çıkardı.⁷³ Önceleri haftalık olarak yayınlanan bu dergi daha sonra günlük bir gazeteye dönüşmüştür. İlk sayısını 8 Febrâyr 1909’da çıkardığı dergi son sayısını 4 Ağustos 1911’de çıkardıktan sonra ilgisizlikten kapanmıştır.⁷⁴ Ne var ki Flîks’in Lübnan’ın bağımsızlık mücadelesini sürdürmesinin yanı sıra İttihatçılarla birlikte hareket etmesi Osmanlı ile arasının daha da bozulmasına sebep oldu.

Osmanlı egemenliğindeki Arap ülkelerine yayılarak teşkilatlanmak isteyen İttihat ve Terakki’nin dönemin önde gelen Arap entelektüelleriyle yakın ilişkiler kurma çabası içinde olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda 1908 yılında Flîks, Selanik Meclisi tarafından, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Arap topraklarında görünüşte Arap birliği düşüncesini yüksek sesle dillendiren Anayasal dernekler kurması, Arapça gazete ve dergiler çıkarması amacıyla temsilci (ajan) olarak görevlendirildi.⁷⁵

Aynı yıllarda Arap toplumunun bilinçlenerek kalkınmasının yolunun Arap kadınının bilinçlenmesinden geçtiğini düşünen Flîks, Suriyeli kadınları uyarmak, uyandırmak ve harekete geçirmek için *en-Necvâ ilâ nisâ’i Suriyâ* adlı kitabını yayınladı.⁷⁶ Fransız ihtilalinin büyümesine kapılan Flîks, çağdaşı Arap entelektüelleri tarafından, Fransız ihtilalinin ilk aşamasında devrimin liderlerinden olan Mirabeau Kontu meşhur hatip Honoré Gabriel Riqueti (9 Mart 1749- 2 Nisan 1791)’ye benzetilerek “İttihatçıların Mirabeau” olarak ünlendi.⁷⁷

Onun İttihat ve Terakki Cemiyetine katılması, Lübnan’da Osmanlı karşıtı lobi faaliyetleri yürütmesi ve Osmanlı karşıtı Arap milliyetçileri ile birlikte hareket etmesi üzerine İstanbul ile arası açıldı. Buna rağmen birçok biyografi yazarı 1910 yılında Flîks’in Mebuslar Meclisi’nin bir toplantısına

⁷² *Mecelletü’r-Risâle*, 313 (3 Eylül 1939): 1329.

⁷³ Brockelmann, *Supplementband*, 3: 362-363; Hâris Tâhâ er-Râvî, “Flîks Fâris”, *Mecelletü’r-Risâle*, 1049 (20 Febrâyr 1964): 25; Abbûd, *Müceddidûn*, 103; Yuvâkîm, *Zılâlu’l-eruz*, 140.

⁷⁴ Şeybûb, “Flîks Fâris”, 344.

⁷⁵ Habîb, “es-Sadîku’r-râhil Flîks Fâris”, 1340. Nassâr’e göre Flîks 1909 yılında hukuk diploması aldıktan sonra İttihat ve Terakki Cemiyetine katılmıştır. bkz.: Nassâr, *Sekâfetüna*, 35.

⁷⁶ *Mecelletü’n-Nibrâs*, 1/7 (Eylül 1909): 274.

⁷⁷ Şükrullah el-Curr, “Flîks Faris”, *el-Edîb*, 5 (1 Mayıs 1968): 3.

katılmak üzere İstanbul'a geldiği ve bir süre burada kaldığını nakleder.⁷⁸ Kanaatimizce onun Mebuslar Meclisinin bir toplantısına katılmak üzere İstanbul'a gelmesi bir yanlış algılamadan kaynaklanmaktadır. Osmanlı muhalifi olması, mevcut yönetime karşı çıkanlarla birlikte hareket etmesi ve o dönemde milletvekilliği ve delegelik gibi idari bir görevinin olmamasına rağmen İstanbul'a gelerek Meclis toplantısına katılması pek mümkün gözükmemektedir. Lübnan'da İttihat ve Terakki'yi savunmasını, *Lisanu'l-ittihâd* adıyla bir dergi çıkarmasını ve Selanik Meclisi tarafından ajanlıkla görevlendirildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, İstanbul'a İttihat ve Terakki Cemiyetinin üst düzey yöneticileriyle veya Osmanlı Mebuslar Meclisindeki Lübnan veya diğer Arap vilayetlerinden birisinin mebuslarıyla görüşmek üzere gelmiş olması daha mantıklıdır. İstanbul merkezli mason locasıyla görüşmeler yapmak için gelmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Diğer taraftan 1910 yılına ait Mebuslar Meclisi'nin ve A'yan Meclisi'nin zabıt tutanaklarında yaptığımız arşiv araştırmasında Flîks Fâris adında herhangi bir kayda rastlayamadık. Bu nedenle onun İstanbul yolculuğunun İstanbul hükümetinden gelen bir taleple değil de kendi isteğiyle planlanmış bir yolculuk olması daha doğru görünmektedir. Nitekim biyografisiyle ilgili kaynakların birçoğunda "Kostantiniyeye gitti" ifadesi yer almaktadır.⁷⁹

1908'de II. Meşrutiyetin ilanı ve Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin hemen öncesinde İstanbul'da bazı masonik yapılanmaların olduğu, hatta kimi Osmanlı Sultanlarının ve üst düzey paşalarının bu locada tekris edilerek masonluğa kabullerinin yapıldığı bilinmektedir. Bu dönemde Selanik ve Halep locaları İstanbul Locasına bağlı olarak çalışmaktadır. Arap asıllı milliyetçilerin seçimi, yetiştirilmesi ve atanması işlemleri Halep locası tarafından yapıldığından, Arap asıllı gençler önce öğretmenlik veya devlet kuruluşlarında göstermelik bir memuriyete atanmak suretiyle Halep'e yönlendirilmişler, burada mason teşkilatı hakkındaki eğitimlerini tamamlayanlar Beyrut, Şam, Cebel-i Lübnan ve Kahire gibi merkezlere gönderilmişlerdir.

Flîks Fâris'in İstanbul'a geldikten sonra bir süre burada kaldığına ve bu süre zarfında Türkçesini geliştirdiğine ve hemen ardından Halep'teki Sultaniye mektebine Fransız dili ve edebiyatı öğretmeni olarak atanarak Halep'e geldiğine şahit oluyoruz.⁸⁰ Kimi yazarlar onun I. dünya savaşının sonuna kadar İstanbul'da kaldığını söyleseler de, İstanbul'da kaldığı süre

⁷⁸ Nassâr, *Sekâfetünâ*, 35.

⁷⁹ Nassâr, *Sekâfetünâ*, 35.

⁸⁰ Habîb, "es-Sadîku'r-râhil Flîks Fâris", 1340; Şeybûb, "Flîks Fâris", 344.

sanılanın aksine 1910 yılında bir kaç ay ile sınırlıdır. İstanbul dönüşü 1910-1912 yılları arasında Halep'teki Sultaniye mektebinde öğretmen olarak çalışmış, daha sonra 1920 yılında yolu tekrar Halep'e düşmüştür.⁸¹ Flîks, öğretmenlikten elde ettiği gelir beklentisini karşılamayınca, neredeyse tamamı İngiliz ve Fransız yöneticilere bırakılan Tütün idaresinde (Tekel Müdürlüğünde) müdür olarak çalışmaya başladı.⁸² Görevine bağlılığı ve avukatlık yapmak istememesine rağmen, tütün kaçakçılarıyla uzlaşma içinde olan diğer iş arkadaşlarının yaptıklarını benimsemediğinden, Tekel Müdürlüğündeki görevinden ayrılmak zorunda kaldı.

Flîks, 1912'de Beyrut'a tercüman olarak atanmasına karşın bu görevde sadece 4 ay çalışarak tekrar Halep'e döndü ve I. Dünya savaşının sonuna kadar orada kaldı. *el-Arûs* ve *el-Merâkib* adlı Suriye dergilerinde yazıları yayınlandı. Yazılarından dolayı yerli ve yabancı edip ve şairlerden teşekkür ve takdir mektupları aldı.

Flîks bir taraftan çalışırken, bir taraftan da 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında Arap milliyetçiliğinin en sert savunucuları olan Hıristiyan Lübnanlıların eserlerini inceledi. Ahmed Fâris Şidyâk (1804-1888), *Trablusşam* gazetesinin sahibi Hüseyin el-Cisr (1845-1909), *el-Cinân* dergisinin sahibi Butrus el-Bustânî (1819-1883), oğlu Selîm el-Bustânî (1848-1884), Beyrut'taki Amerikan kolejinin ilk hocası müsteşrik Cornelius Van Alen Dyck (1818-1895) ve *el-Meşrik* dergisinin yazı işleri müdürü Keldânî rahibi Louis Cheikho (1859-1927) gibi reformist yazarların eserlerinin etkisinde kaldı.⁸³

I. Dünya savaşı sonrası Arap ülkelerini Osmanlıya isyan eden Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Faysal'ın liderliğinde birleştirme çabalarının başlaması üzerine, Arap birliğinin koyu savunucularından biri olan Flîks, kürsülerde hamaset yüklü konuşmalar yaptı. 1919 yılında yaptığı bir konuşmanın dinleyiciler tarafından oldukça beğenilmesi üzerine önünde yeni kapılar açıldı. Birleşik Arap Ordusunun Suriye'yi ele geçirmesi üzerine Arap ordusuna katıldı ve kurulan Yasin el-Hâşimi hükümeti tarafından Halep yöneticiliğine atanan Iraklı Cafer Askeri Paşa'nın⁸⁴ sekreterliğine atandı.

⁸¹ Nassâr, *Sekâfetünâ*, 35.

⁸² Habîb, "es-Sadîku'r-râhil Flîks Fâris", 1340.

⁸³ Nassâr, *Sekâfetünâ*, 35; Abbûd, *Ruvvadu'n-nehdati'l-hadîse* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1952), 160-164; 175-179.

⁸⁴ Cafer Askeri Paşa (1886-1936), Kerkük doğumludur. 1901'de İstanbul'a gelerek Askeri okula kaydoldu. 1914'de Teğmen rütbesiyle mezun oldu. I. Dünya Savaşında Osmanlı Ordusunda İngilizlere karşı savaştı. Cemal Paşa'nın yönetim anlayışına karşı çıkarak Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal komutasındaki Kuzey Arap ordusuna katıldı. Arap Lawrence

Uzunca bir süre Suriye'de yaşayan Fâris, ani bir kararla 1920 yılı ortalarında Beyrut'a döndü. I. Dünya savaşının sona ermesi üzerine bölgedeki Osmanlı nüfuzu sona ermiş ve yapılan görüşmeler sonucu Suriye ve Lübnan Fransızlara terk edilmişti. Fransızlar da bölgeyi yönetmek üzere General Guro'yu⁸⁵ göndermişlerdi. Çoğu Lübnanlı gibi Flîks de General Guro'nun cesaretini takdir etti. İkisi arasında oluşan dostluk ve karşılıklı saygının sonucunda General Guro, o ana kadar Lübnan'a girmesi yasak olan Emin er-Reyhânî'nin Flîks Fâris'in sorumluluğunda Lübnan'a dönmesine izin verdi.⁸⁶

Amerika'daki Mehcer (göç) edebiyatçıları arasında liderlik sorunu yaşanırken, Lübnan, Suriye ve Irak'ta durum çok farklı değildi. 16 Mayıs 1916'da Fransa adına François Georges Picot, İngiltere adına ise Mark Sykes imzaladığı için Sykes-Picot antlaşması olarak da bilinen antlaşmanın hükümlerine göre Fransa, Suriye'nin tamamını, Lübnan, Adana ve Mersin bölgesini alacaktı. Bağdat, Basra arasında kalan Irak toprakları ile Akdeniz'e açılan Hayfa Limanı da İngiltere'nin olacaktı. Bunun dışında her iki ülke ayrıca kendilerine birer nüfuz alanı seçiyor ve Kerkük- Akkâ hattının kuzeyi Fransızlara, güneyi İngilizlere ayrılıyordu. Filistin uluslararası bir statüde

komutasında eniştesi Nuri Said ile birlikte Osmanlı ordusuna karşı savaştı. 1915'te Faysal ordusuyla birlikte Şam'a girdi. Faysal'ın değer verdiği bir komutandı. 1923'te Şam'da kurulan Ali Rıza er-Rikâbî hükümetinde ve daha sonra 1926'daki Yasin el-Hâşimî hükümetinde Savunma bakanı olarak yer aldı. Irak ve İngiltere arasındaki Kahire Konferansında ve Lozan görüşmelerinde Irak temsilcisi olarak yer aldı. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Cafer el-Askerî, *İsyancı Arap Ordusunda bir Harbiyeli: Cafer el-Askerî*, (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2008).

⁸⁵ Tam adı Henri Joseph Étienne Gouraud (17 Kasım 1867 -16 Eylül 1946) Fransız komutan. Mayıs 1915'te yönetimindeki 10. tümenle Çanakkale Savaşı'na katılmıştır. Haziran 1915'te 1. Kerevizdere Muharebesi ve Zığındere Muharebesi sırasında sağ kolu kopmuş, iki bacağı da kırılmıştır. Tekrar askeri hizmete geri dönen Gouraud, Fas ve Avrupa'da çeşitli görevlerde bulundu. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'nın Ortadoğu temsilcisi olarak Suriye'ye Yüksek Komiser olarak atandı. Gouraud, 23 Temmuz 1920 tarihinde Maysalun Savaşı'nda Kral Faysal'ın kısa ömürlü monarşisini yok etmiş Fransız kuvvetlerinin komutanıydı. Şam'ın işgali ile Büyük Suriye Devrimi güçlerini yendi ve Suriye Fransız Mandası kuruldu. Gouraud, Suriye ve Lübnan'daki Fransız Yüksek Komiseri olarak sömürge yönetiminin etkin başkanı oldu. Gouraud 1919 ile 1923 yılları arasında görev yaptığı Suriye'de en yüksek rütbeli asker olarak Türk-Fransız Cephesi'nde Fransız birliklerinin komutanlığını da yaptı. Erişim 17. 05. 2019, https://tr.wikipedia.org/wiki/Henri_Gouraud

⁸⁶ Lübnan ve Suriye Fransız mandasına tabiydi ve Fransız General Guro genel manda komutanıydı. Ortadoğu siyasetinin aktörlerinden biri olan İngiltere ise bölgedeki Fransız varlığından rahatsızdı ve Arap ülkelerinin tek bir devlet halinde birleştirme siyaseti güdüyordu. Aynı ideali savunan ve bu amaçla dönemin Arap liderleriyle görüşerek ikna etmek için seyahatler yapan Emîn er-Reyhânî'nin gezileri ve fikirleri Fransızları rahatsız ediyordu. Bu nedenle de Lübnan'a dönüşü yasaklanmıştı.

olurken, diğ er Arap toprakları bağımsız olacaktı. Osmanlı egemenliğindeki Arap toprakları Fransız ve İngilizler arasında gizlice paylaşılıyor, ancak bağımsızlık hayali kuran Araplara Osmanlı bölgeden çıkarıldıktan sonra bağımsız bir devlet kurma sözü veriliyordu. Antlaşmanın uygulanması İngiltere ve Fransa arasında başlangıçta kolay olmadı. İngiltere işgal ettiği Suriye'den çıkmak istememiş, Fransa ise antlaşma uyarınca Suriye ve Lübnan'ın kendisinin olduğunu iddia etmiştir. Sonunda İngiltere, Suriye ve Lübnan'da Fransız mandasını kabul etmiştir. 1918'de Osmanlı yönetiminin sona ermesinden sonra Suriye'de Arapların kısa bir bağımsızlık dönemi olmuştur. Bu bağımsızlığın devamlı olacağını zanneden Araplar İngilizler ve Fransızlar tarafından aldatıldıklarını ancak 1920 yılında anlayabildiler. Fransa ve İngiltere Suriye'nin bağımsızlığını tanımadılar. 1920'de Fransız kuvvetleri Şam'a girdi ve 1922'de Milletler Cemiyeti'nin de onayıyla Suriye'de resmen Fransız manda yönetimi başladı.⁸⁷

Lübnan ve Suriye'deki Arapların sert tepkisiyle karşılaşmaktan çekinen, silahlı bir işgal girişiminde bulunmayı göze alamayan Fransa'nın Suriye ve Lübnanlı Arapları ikna etmek ve direncini kırmak için birtakım tedbirler alması gerekiyordu. Bu noktada Fransızlar birden Suriye ve Lübnan'daki mason localarını ve Amerika'daki göç edebiyatçıları hatırlayıverdiler. Hem Fransız destekli Maruni mason localarıyla, hem de Amerika'daki göç edebiyatçılarıyla irtibatı olan, fanatik Arap milliyetçisi aynı zamanda amansız bir Osmanlı düşmanı olan, Arapçayı çok iyi kullanan, hitabeti etkili, saygınlığı olan birilerinin arabuluculuk yapması gerekiyordu.

Lübnan'daki otorite boşluğu ve siyasi belirsizliğin farkında olan Flîks, durumdan kendisine vazife çıkararak önce Lübnanlıların gözünde yükselmek için semavi dinlerin birbirine yakınlştırılması, dinler arası diyalogun sağlanması, sevgi ve hoşgörünün yayılması, Arap milletinin üstünlüğü, taassup ve cehaletin ortadan kaldırılması, ahlaki çöküntünün önlenmesi, edebiyat ve sanatın yeniden toplumda değer kazanması için gazete, dergi ve kürsülerde boy gösterdi. Kendisine merkez olarak da Lübnan'ı seçmişti. 1921'de çeşitli fraksiyonlara mensup Lübnanlıları bir araya getirecek bir konfederasyon oluşturmaya çalıştı. Lübnan asıllı önde gelen Arapların yanı sıra çeşitli Fransız kuruluşlarıyla ve Fransa Devleti'nin resmi temsilcileriyle görüşmeler yaptı.⁸⁸ Çok kültürlü, birçok etnik unsurdan ve çok dinli bir yapıdan oluşan Lübnan'da Flîks'in bu konfederasyon

⁸⁷ Erhan Afyoncu, "Sykes-Picot Antlaşması ve Suriye", *Sabah gazetesi* 15 Nisan 2018, erişim: 15. 06. 2019, <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/erhan-afyoncu/2018/04/15/sykes-picot-antlasmasi-ve-suriye>

⁸⁸ Şeybûb, "Flîks Fâris", 344.

düşüncesinin ardında bölgenin tamamını otoritesi altına almak isteyen Fransızların olduğunu düşünüyoruz. Ancak bu dönemde kürsülerde yeksek sesle dillendirdiği başta taassuba karşı topyekûn mücadele, etnik ve dinsel ayrımcılığın ortadan kaldırılması olmak üzere yukarıda saydığımız konulardaki konuşmaları Fransızların bölge üzerindeki gizli niyetlerini perdelemekten öteye gidemedi.

1. Dünya savaşı yıllarında bütün dünyayı etkileyen ekonomik kriz nedeniyle Lübnan ekonomisi çökmüş, özellikle Amerika ve Brezilya'ya göç etmiş Lübnanlıların gönderdikleri yardımlar da büyük oranda azalmıştı. Üstelik dünya basınında Lübnan ve Suriye'nin bağımsızlığıyla ilgili yapılan neşriyat çalışması durma noktasına gelmişti. 1916 da siyasi ve edebi bir örgüt olarak Kuzey Amerika'da kurulan *er-Râbitatü'l-kalemiyye* (Kalem Birliği) örgütü de I. Dünya Savaşı sonrasında tamamen edebi bir örgüt hüviyetine bürünmüş, siyasi ideallerinden vazgeçmişti. Bu sebeplere ek olarak Kuzey Amerika'da Lübnan ve Suriyelilerin kurdukları dernekler arasında tartışmalar başlamıştır. Hatta Kalem Birliği'nin (*er-Râbitatü'l-kalemiyye*) üç önemli ismi Cubrân, Nu'ayme ve Reyhânî arasında derneğin liderliği ile ilmi ve edebi çizgisi konularında gizli bir rekabet vardı.

1921 yılında ülkesindeki yönetim tarzını protesto eden Iraklı tanınmış şair ve edebiyatçı Ma'rûf er-Rusâfi Beyrut'a gelerek edebi mahfillerde ve mason localarında bir dizi konuşma yapar. Flîks Fâris'in arkadaşlarından biri, aynı zamanda bir göç edebiyatçısı olan Şükrullah el-Curr'un anlattığına göre Rusâfi Beyrut'ta mason localarının baş konuğu olur. İskoç ritine bağlı Selâm locasında bir konferansa davet edilir ve locada Rusâfi'yi takdim konuşmasını Flîks Fâris yapar.⁸⁹ Onun gelişmiş toplumlarda edebiyatın ve edebiyatçının konumuna dair yaptığı konuşma dinleyicilerin büyük beğenisini kazanır. Fransız mandası yüksek komiseri General Guro aradığını bulmuştur. Flîks hasta olmasına karşın, Guro'nun isteğiyle Amerika'daki Lübnanlıları birleştirmek gibi göstermelik bir amaçla, yanına tanınmış sanatçı Cân ed-Dibs (ed-Debbis)'i de alarak 1921 sonlarında Amerika'ya doğru yola çıkar.⁹⁰

3. Flîks'in Amerika Yolculuğu

Flîks Fâris'in Amerika seyahatinin amacı ile ilgili tarihçilerin ve çağdaşı Arap edebiyatçılarının verdikleri bilgiler incelendiğinde, Flîks'in bu seyahati Fransız General Guro'nun teşvik, destek ve görevlendirmesiyle

⁸⁹ el-Curr, "Flîks Faris", 3.

⁹⁰ Şeybûb, "Flîks Fâris", 344. Nassâr'a göre Flîks'in Amerika'ya gidiş tarihi 1920 yılı ortalarıdır. Bkz.: Nassâr, *Sekâfetünâ*, 36.

yaptığı görüşü öne çıkmaktadır. Bu seyahatin temel amacı ise I. Dünya savaşı sonrasında Fransız mandasına bırakılan Lübnan ve Suriye'den Amerika'ya göç eden Arap aydınlarını, edebiyatçı ve şairleri, tüccar ve işadamlarını ülkelerine dönmeye ikna etmek ve Fransızların bölgede gerçekleştirmek istedikleri askeri ve siyasi faaliyetler konusunda gurbetteki Arapları bilgilendirmektir. Bu mümkün olmasa bile en azından Lübnanlı göçmenleri, Amerika ve diğer batı ülkelerinde çıkardıkları gazete ve dergilerde Lübnan halklarını bölge üzerindeki Fransız nüfuzuna karşı isyan etmemeye ve direniş göstermemeye çağıran yazılar yazmaya ikna etmektir. Bu bağlamda 1916'da Cubrân, Nu'ayme ve Reyhânî gibi yazarlar tarafından siyasi bir örgüt olarak kurulan er-Râbitatü'l-Kalemiyye (Kalem Birliği)'nin 1921'de edebi bir kulübe dönüşmesinin sebebinin de Flîks ve ed-Dibs'in bu Amerika seyahati olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanı sıra Flîks'in bu yolculukta başka hedefleri de vardı:

1. Kendine yeni bir rota belirlemeye çalışan, siyasi çalışmalardan edebi alana geçiş yapmaya çalışan Kalem birliği (er-Râbitatü'l-kalemiyye) grubu mensupları arasındaki tartışmaları görüşmeler yoluyla bitirmek.
2. Henüz Fransız mandasında bulunan, bağımsızlığını kazanmamış Lübnan ve Suriye'nin bağımsızlığı meselesini gurbetteki edebiyatçı, şair, yazar ve gazetecilerin tekrar gündemlerine almalarını sağlamak.⁹¹
3. Bütün dünyayı kasıp kavuran ekonomik kriz sebebiyle Lübnan ve Suriye ekonomisini yeniden canlandırmak için Latin ve Kuzey Amerika ülkelerinde yaşayan Araplara ülkelerinin durumunu anlatarak yardım toplamak.
4. Son olarak yakalandığı hastalığını Amerika'da tedavi ettirerek yeniden sağlığına kavuşmak.

Uzun ve çileli bir yolculuktan sonra henüz Amerika'ya ulaşmadan Ellis adasında (Long island) arkadaşı Cân ed-Dibs (ed-Debbis)⁹² ile birlikte İngilizler tarafından tutuklandı ve 16 gün gözaltında kaldı. Ortadoğu'da Fransızlarla rekabet halinde olan ve bölge ile ilgili gizli planları olan İngilizler, onun söylemlerinden rahatsız olmuşlardı. İşte tam bu esnada Emin er-Reyhânî devreye girerek serbest bırakılmalarını sağladı.

Flîks'in tam iki yıl süren Kuzey Amerika ülkeleri yolculuğunda Amerika'da göçmenlerle Flîks arasında kuvvetli bağlar ve dostluklar

⁹¹ el-Curr, "Flîks Faris", 3.

⁹² er-Râvî, "Flîks Fâris", *Mecelletü'r-Risâle*, 25.

kuruldu, önceki dostluklar pekiştirildi.⁹³ Özellikle edebiyatçı göçmenlerle Flîks sık sık bir araya gelerek uzun toplantılar yaptı. Bunlar arasında Cubrân Halil, Na'ûm Mukerzel, Mîhâ'il Nu'ayme ve Reşîd Eyyûb özellikle zikredilmelidir. Mîhâ'il Nu'ayme'nin Cubrân Halîl Cubrân adlı kitabında Cubrân'a yönelik eleştirilerine Flîks'in ağır bir dille karşılık vermesi onun Cubrân'ı ne kadar çok sevdiğinin bir kanıtıdır.⁹⁴ Bu toplantılardan birisinde kendisine Detroit kentinin anahtarı hediye edilmiştir. Şair ve hatip olarak Flîks'i çok beğenen Cubrân *es-Sâih* gazetesinde onun hakkında bir yazı yazmıştır. Flîks, Cubrân'la karşılaşmasını şöyle dile getirir: "Cubrân'la uzun saatler birlikte oturdum. Hayatımda tanıdığım hiçbir önemli şahsiyet beni onun kadar etkilemedi." Hayatlarının sonuna kadar Cubrân ve Flîks dost kalmış ve mektuplaşmış; hastalığının şiddetlenmesi üzerine Flîks, ölümünden sonra kaleminin Cubrân'a verilmesini vasiyet etmiştir.

Şubat 1922'de Flîks, Kuzey Amerika'da başkanlığını edebiyatçı Fâdî Murâd'ın yaptığı "el-Muntedâ es-Sûrî/Suriye Forumu"nda konuşmacıdır. Aynı yıl Mart ayında Cem'iyetü's-Suriyyeti't-tehzîbiyye (=Suriye Eğitim Topluluğu)'nin şeref üyesi seçildi. Nisan ayında "Lübnan Forumu"nda bir konuşma yaptı. Mayıs ayında ise Fransa-Lübnan Kızılhaç Örgütünde bir konuşma yaptı. Newyork Times başta olmak üzere *Free, Journal, es-Sâih, el-Hüdâ* ve *el-Ahlâk* gibi gazete ve dergilerde yazıları ve kendisiyle yapılan röportajlar yayımlandı.

Flîks, Amerika'da bulunduğu süre zarfında General Guro ile sürekli irtibat halinde bulunmuş ve yaptıklarıyla General Guro'nun takdirini kazanmıştır. Guro, kendisini resmi bir görevle taltif etmeyi düşünmüşse de Flîks kabul etmemiş ve avukatlıkla meşgul olmayı tercih etmiştir.⁹⁵ 1923'te Lübnan'a dönen Flîks, General Guro'nun yerine Levant (Suriye ve Lübnan) Yüksek Komiserliği görevine atanan Maxime Weygand üzerinde General Guro kadar etkili olamadı. Lübnan'a döndükten sonra Amerikan gazete ve dergileriyle yazışmayı bırakmayan Flîks, bir süre burada çalıştıktan sonra Mısır'a gitmeyi ve Mısır gazetelerinde yazmayı düşündü. Flîks 1925 yılında yapılan seçimlerde milletvekilliğine aday olmuş ama başarılı olamamıştır. Bir süre avukatlık yapan Flîks, 1930 yılı sonlarında annesi, eşi ve üç çocuğuyla birlikte Mısır'a, İskenderiye'ye taşındı.⁹⁶

Flîks'in Mısır'a gidişi konusundaki rivayetler de çelişkilidir.

⁹³ el-Curr, "Flîks Fâris", 3-5.

⁹⁴ er-Râvî, "Flîks Fâris", *Mecelletü'r-Risâle*, 26.

⁹⁵ Şeybûb, "Flîks Fâris", 344.

⁹⁶ Hâris Tâhâ er-Râvî'ye göre Flîks'in İskenderiye'ye taşınması 1931 yılındadır. er-Râvî, "Flîks Fâris", *Mecelletü'r-Risâle*, 27; Nassâr, *Sekâfetuna*, 36.

Fransızlarla arası gayet iyi olmasına karşın, edebiyat ve siyaset alanında nüfuzu gittikçe artan Flîks'in bu durumu Fransızları endişelendirir. Bu nedenle onu Halep'e gönderirler. Ancak Halep'te Fransız dostu Subhî Berekât hükümetinin baskı ve tacizleri karşısında dayanamaz. Bu duruma çok içerleyen Flîks yakın arkadaşlarıyla yaptığı istişarelerden sonra 1931 yılında İskenderiye Belediyesi Tercüme Bürosu müdürü olarak çalışmaya karar verdi.⁹⁷ Lübnan ve Suriye'nin Osmanlı hâkimiyetinden kurtulması için bölgede Fransız egemenliği için çalışmış, Fransız mandasına razı olmuş, ancak Fransız baskısına dayanamayarak İngiliz mandasındaki İskenderiye'ye gitmek zorunda kalmıştır.⁹⁸

4. Flîks Fâris'in Eserleri

Flîks, 1938 yılında basılan Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)'nin "Böyle Buyurdu Zerdüş" adlı aforizmalardan oluşan kitabının Arapçaya çevirisinin başına eklediği girişte eserlerinin bir listesini yayınlar. Vefatının hemen öncesinde yayınlanan bu listeye göre telif şiir, roman, siyasi ve toplumsal eleştiriler içeren tenkit yazılarını içeren eserleri şunlardır:

- a. *En-Necvâ ilâ nisâ' Suriye*; Fransız devriminin "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkelerinin Arap kadınları arasında yayılmasını sağlamak için kaleme alınmıştır.
- b. *Risâletü'l-minber ile's-Şarki'l-Arabî*; Ömrünün son yıllarında katıldığı konferanslarda yaptığı konuşmaların derlenmiş halidir.⁹⁹
- c. *Rivâyetü'l-hubbi's-sâdik*
- d. *el-Kazâ ev Nusretü'l-irfân*
- e. *Şeref ve hiyâm*
- f. *el-Ahrâr fi's-Şark*. Arapça ve Fransızca olarak basılmıştır.

Flîks'in eserlerinden bazıları el yazması halinde olup henüz basılmamıştır. Bunlar:

- a. *el-Merâhil*. Siyasi, edebi ve sosyal içerikli yazılarından oluşmaktadır.
- b. *el-Kîtârâ*, Şiir divanıdır.
- c. *Kal'atu Haleb*.
- d. *Ruâ mutasavvıfın Arabî*. Fransızcadır.
- e. *Min ilhâmi's-Şark*
- f. *Beyne ahdeyn; kable'l-ihtilal ve ba'deh*

⁹⁷ Şeybûb, "Flîks Fâris", 344.

⁹⁸ el-Curr, "Filiyks Fâris", 3, 1 no'lu dipnot.

⁹⁹ Mecelletü'r-Risâle, "Risâletü'l-minber ile's-Şarki'l-Arabî", 5/188 (Febrâyir 1937): 238.

g. *Emâme'l-mehâkim; el-İcrâm ve'l-kânûn.*

h. *Hadîsu'l-ezhâr.*

5. Eserlerindeki ana temalar:

Flîks eserlerinde fasih bir dil kullanır. İfadeleri sağlam, cümleleri uzun, teşbihleri canlıdır. Okuyucuya, sanki karşısındaymış gibi hitap eder. Şiirleri duygu yüklüdür. Anlam bütünlüğü ve anlaşılır olmaya özen gösterirken şekil ve üslup güzelliğine de dikkat eder. Bu amaçla edebi sanatlardan mecaz, seci ve teşbihi çok sık kullanır. Flîks, hemen hemen her konuda şiir söyleyebilecek engin bir kültüre, geniş bir dilbilgisine sahiptir. Gezilerini bir kenara bırakırsak hayatı Lübnan-Halep-İskenderiye çizgisinde geçtiğinden, özellikle vatan sevgisi ve yurt özlemi konusundaki şiirleri sayı ve keyfiyet bakımından diğer konuların önüne geçmektedir.

Flîks Fâris'in iki vatani, dolayısıyla hayatının iki aşaması vardır. Bu nedenle eserlerindeki ana tema, yazıldıkları döneme göre değişmektedir. 1910 yılında başlayıp, Amerika gezisinden dönünceye kadar ki geçen sürede Flîks vatanından uzaktır ve sürekli gözetim altındadır. Özellikle Mureycat'ta iken yazdığı şiirler ve yazılar vatan özlemi ve bağımsızlık aşkıyla doludur. 1922 Amerika dönüşü yazdığı yazılar daha çok edebi eleştiri, sosyal ve ahlaki makaleler, siyasi nutuklardan ibarettir.

Flîks'in 1921-1922 yılları arasında ve 1925 yılındaki seçimlerde milletvekilliğine aday olduktan sonraki bütün konuşmalarında dile getirdiği bir cümlesi vardır: “ويل لأمة لا وطن لها” Vatanı olmayan milletin vay haline! Aslında bu cümle ile Flîks kendini anlatmaktadır. Çünkü bazen Mısır'da, bazen Lübnan'da bazen de Suriye'dedir. Eserlerinde Lübnan sevgisi öne çıkmakla birlikte Suriye'nin de kalbinde özel bir yeri vardır. Sömürüye, sömürücülere ve istilacılara isyan edercesine şöyle der: “Suriye ne zaman imkânlarını gasp eden istilacılardan, halkını kırbaç ve kılıçla yöneten kan dökücülerden kurtulabildi? Cumhuriyetçi Romalılardan konsüllere, İskender'in zulmünden Bombay hâkimiyetine, Selçuklu egemenliğinden demir pençeli batılı yöneticilerin hâkimiyetine sürekli el değiştirdi. Suriye halkı sanki köleymiş gibi Arap otoritesinden Fransız yönetimine itildi. Deve kuşu sürüleri gibi sürüldü. Bu güzel ve verimli toprakları Yunanlılar sömürdü, Araplar yakıp yıktı ve Fransızlar köleleştirdi.”¹⁰⁰

Flîks, şiirlerinde ufuk açan, yol gösteren, sorunlara alternatif çözümler üreten bir kişilik sergilemek yerine sürekli eleştiren, ağlayan, ağlatan bir

¹⁰⁰ Hayatı, eserleri ve aforizmalarıyla ilgili bazı bilgiler Flîks'in yakınları tarafından kurulan internet sitesinden derlenmiştir. Erişim: 20. 01. 2018, <http://felixfares.com>

kişiliğe sahiptir. Sürekli bir şeylerden şikâyet etmektedir. En fazla şikâyet ettiği şeylerden biri de hayatta iken insanlar tarafından anlaşılmamak olmuştur. Sürekli bir arayış içindedir ve bu çoğu zaman ekonomik sıkıntılarından kurtulmak ve istikrar arayışı şeklinde tezahür eder.

6. Flîks Fâris'in Çevirmenlik Hayatı ve Çevirileri

1930 yılı Flîks Fâris'in yazarlık hayatında kırılma noktasıdır. Bu tarihe kadar deneme, şiir, öykü ve roman yazımıyla uğraşırken bu tarihten sonra tecrübelerini, kişisel birikimlerini ve fikirlerini yer yer aforizma tarzında gelecek nesillere aktarmak üzere eserler kaleme almıştır.

Flîks, başarılı bir çevirmendi. Simultane çeviri yapabiliyor, fasih Arapçaya süratli çeviriyor, bunu yaparken kaynak ve hedef metine harfiyen bağlı kalıyordu. Yazılarında ve çevirilerinde yazarlık, şairlik ve hatiplik özelliklerini birbiriyle uyumlu bir şekilde kullanıyordu. Bu dönemde Flîks'in Fransızcadan Arapçaya yaptığı çeviriler şunlardır:

- a. *Hâkezâ tekelleme Zerâduşt*. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)'nin aforizmalarından oluşan *Also Sprach Zarathustra* (Böyle Buyurdu Zerdüş) adlı eserinin çevirisidir. Kaynak metnin orijinal dili Almanca olmasına karşın, Flîks eseri 1938'de Fransızca çevirisinden Arapçaya çevirmiştir.¹⁰¹
- b. *İ'tirâfât feta'l-'asr*. Alfred de Musset (1810-1857)'nin tek romanı olan *La Confession d'un enfant du siècle* (Bir Zamane Çocuğunun İtirafı; Türkçeye çeviren Yaşar Nabi Nayır) adlı kitabının Fransızcadan Arapçaya çevirisidir. 1935 yılında yapılan çeviri önce *er-Risâle* dergisinde tefrika olarak yayımlanmış, daha sonra kitap olarak basılmıştır.
- c. *Rolla*. (رولا) Alfred de Musset'in aynı addaki şiirinin Fransızcadan Arapçaya çevirisidir. 1938'de yayınlanmıştır.
- d. *İrtikâ'u Almanya el-Vatanî* (ارتقاء ألمانيا الوطني / Almanya'nın milli yükselişi). Carl Hilfriho, el-Matbaatu'l-Mârûniyye, Halep 1916.¹⁰²
- e. *Min hadâ'iki'l-Garb* (من حدائق الغرب / Batının bahçelerinden). Batılı bazı yazarlardan derlediği seçkilerin Arapçaya çevirisidir. Yazma halindedir.

¹⁰¹ Dostu Mârûn Abbûd, Flîks'in kendisine Risâletü'l-minber ile birlikte bu kitabını hediye ettiğini söylemektedir. Bkz.: Abbûd, *Müceddidûn*, 101.

¹⁰² *Mecelletü'l-Muktebes*, 94, (1.11.1914): 142; Ziriklî, *A'lâm*, 5: 155; Nassâr, *Sekâfetunâ*, 43.

- f. *el-Aglâl* (الأغلال / Prangalar). Tiyatro çevirisi olup henüz basılmamıştır.
- g. *Sevretu Atina* (ثورة أتينا / Atina devrimi). Şiirsel nesir çevirisidir.

Flîks, yaşadığı dönemde Selâme Musa ve Emin el-Reyhânî gibi Arap milliyetçilerinin söylemlerini kabul etmiş, Arap birliği düşüncesinin gerçekleşmesi için elinden gelen çabayı göstermiştir. Aynı zamanda Fransız devrimine, isyan ruhuna, milliyetçilik akımlarına da kapılan Flîks'te Lübnan ve Suriye'de Fransız mandasında bir Arap devleti kurulması düşüncesi oluşmuş ve diğer Arap yazarlardan farklı olarak ölene kadar bu düşüncesini savunmuştur. Benzer bir düşünce Emin el-Reyhânî'de de bulunmaktadır. Başlangıçta el-Reyhânî Orta Doğu'da İngilizlerin mandasında büyük bir Arap devletinin kurulması için çalışmış, ancak daha sonra İngiliz mandasına karşı çıkmıştır.

Flîks İskenderiye'de bulunduğu süre zarfında er-Risâle dergisinin sahibi ve yazı işleri müdürü Ahmed Hasan ez-Zeyyât (1885-1968) ile tanıştı. ez-Zeyyât ona sahibi olduğu er-Risâle dergisinde son edebi çalışmalarını, mücadelesini konu alan yazılarını, Arap kültürü hakkında İsmail Edhem, Tevfik el-Hakîm ve Belçikalı müsteşrik Rahip Henri Lammens (1862-1937)'le yaptığı tartışmalarını yayınlama imkânı sundu. 1936 yılında aralarında görüş ve hayata bakış konularında tam bir uyum ve samimi bir dostluk oluşan Mustafa Sâdık er-Râfiî (1880-1937) ile tanıştı.¹⁰³ Daha önce Fransızcadan Arapçaya çeviriler yapan Flîks, er-Râfiî'nin aralarında *Ru'yâ fi's-semâ'* adlı nesir çalışmasının da bulunduğu bazı makalelerini Fransızcaya çevirerek yabancı dergilerde yayınlamasını sağladı. Edebiyat mucizesi, Arapların hücceti ve dinin destekçisi olarak nitelediği er-Râfiî'nin ölümünün ardından *er-Risâle* dergisinde yayınladığı mersiyesi Flîks'in er-Râfiî'yi ne kadar çok sevdiğinin bir kanıtıdır.¹⁰⁴

Flîks, Mısırda çeviriler yapmasının yanı sıra çeşitli konferanslara da katıldı. Afrika ve Brezilya'da yayınlanan gazete ve dergilerle de yazdı. Cubrân ve Mey Ziyade'ye yazdığı mektupları gazetelerde yayınlandı. Özellikle Mey Ziyade ile olan dostluğu uzun bir süre devam etti. Yakalandığı amansız hastalıkta Mey'i yalnız bırakmadı. Birbirlerine gazetecilik, edebi eleştiri ve Lübnan için verdikleri mücadelede teşvik edici mektuplar yazdılar.

¹⁰³ Nassâr, *Sekâfetuna*, 36

¹⁰⁴ Flîks Faris, "Mustafa Sâdık er-Râfiî 1", *Mecelletü'r-Risâle*, 253 (9 Mayıs 1938): 775-776; "Mustafa Sâdık er-Râfiî 2", *Mecelletü'r-Risâle*, 254 (16 Mayıs 1938): 820-822; Flîks Faris, "Risâ", *Mecelletü'r-Risâle*, 255 (23 Mayıs 1938): 872.

Flîks'in dönemin önde gelen Arap edip ve şairleriyle mektuplaştığına da şahit olmaktayız. Bunlar arasında Halil Mutran, İlyas Ebu Şebke, Cubrân, Reyhânî, küçük Ahtal olarak bilinen Bişâra el-Hûrî, Mahmut Teymûr ile Mustafa Sadık er-Rafîi ve Ahmet Hasan ez-Zeyyât gibi Arap edebiyatçıları sayabiliriz. Daha sonra bu mektuplar yayınlanmıştır. Çağdaşı yazarlara göre Arap milliyetçiliği ve milli Arap edebiyatı uğruna her şeyini feda eden, hitabet ve şiiriyle edebiyatı canlandıran, ancak edebiyattan ve edebiyatçılardan beklediği karşılığı alamayarak hayal kırıklığı yaşayan iki edebiyatçıdan birisi Flîks Fâris, diğeri de Veliyyüddin Yeken'dir.¹⁰⁵

Mısır'da geçirdiği yıllarda Flîks'in düşüncelerinde köklü bir değişim gözlemlenir. Daha önce Arapları tek bir millet ve bağımsız bir devlet ülküsü etrafında toplamak için siyasi nutuklar atan, özgürlük-kardeşlik ve eşitlik temalarını yüksek sesle haykıran Flîks, bunlardan ümidini kesmişçesine devrimci düşüncelerinden vaz geçerek, daha yumuşak söylemlere sahip bir reformcuya dönüştü. Siyaset arenasında umduğunu bulamamasının, milletvekili seçiminde Lübnanlılardan yeterince destek alamamasının, özellikle de hayatı boyunca orta doğu politikaları doğrultusunda hareket ettiği Fransızların kendisini yüzüstü bırakmalarının, hatta kimi zaman onu Fransız çıkarları için bir tehdit unsuru olarak görmelerinin payı olduğunu düşünüyoruz. Siyaset kürsüsünden inerek tekrar minberlere dönen Flîks, kültürde batılılaşma nazariyelerine şiddetle karşı çıktı.¹⁰⁶ Cehaletin önlenmesi, taassubun ortadan kaldırılması, dinlerin uyum içinde hareket etmesi, dinler ve müntesipleri arasındaki çatışmaların sona erdirilmesi, Lübnan halkına ait doğulu kimliğin ve kültürün korunması, sanat ve edebiyat çalışmalarına hız verilmesi ve Arap kadınının bilinçlendirilmesi gibi konularda konuşmalar yapmaya başladı.¹⁰⁷ Evlilik, boşanma, çekeşlilik, kadının çalışması, kadın-erkek eşitliği, Arap kadınının Avrupalı kadınları taklit etmesi, ailenin bozulması ve ahlaki dejenerasyon konularındaki görüşleri toplumun dikkatini çekti. Kendisini destekleyenler olduğu gibi sert bir şekilde eleştirerek reddiye yazanlar da oldu. Özellikle onun maddi yaşamdan uzak durma ve sosyal hayattaki sorunların çözümünü dinde arama şeklinde özetleyebileceğimiz dünya görüşü en yakın arkadaşlarının

¹⁰⁵ el-Curr, "Filyks Fâris", 2.

¹⁰⁶ Enver Saîd Ahmed el-Cündî, *el- Me'âriku'l-edebiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclo el-Mısriyye, 1983), 7.

¹⁰⁷ Nassâr, *Sekâfetunâ*, 37.

bile tepkisini çekti.¹⁰⁸ Reşid Rıza (1865-1935)¹⁰⁹ ve *Risâletü'l-Minber ile's-şarki'l-Arabî* adlı eserinin giriş kısmına birer takdim yazısı yazan er-Râfîî, Muhammed Besyûnî, Abdulvehhâb en-Neccâr gibi İslam dünyasının önde gelen reformcularının övgü ve takdir dolu ifadelerine mazhar oldu.

Flîks Fâris, 27 Haziran 1939 Salı günü İskenderiye'de el-Muvâsât hastanesinde karaciğer büyümesi rahatsızlığından vefat etti¹¹⁰ ve cenazesi 12 Temmuz 1939'da Lübnan'a nakledilerek, 2 Eylül 1939 tarihinde ikinci vakti düzenlenen cenaze töreninin ardından Maruni kilisesinin bahçesine defnedildi.¹¹¹ 24 Eylül 1939 tarihinde er-Râbitatü'l-Arabiyye tarafından İskenderiye Young Caddesi 2 numaradaki el-Mahfilu'l-ekberu'l-İklîmî (Bölgesel Büyük Loca)'de adına geniş katılımlı bir anma töreni düzenlendi.¹¹²

Lübnanlı Hristiyan Arapların önde gelenlerinden birisi olan Flîks Fâris'in biyografisi hakkında bilgi veren kaynaklarda onun mason localarına kaydolup olmadığı ve herhangi bir mason locasında tekrisinin yapıp yapılmadığı konusu karanlıkta kalan noktalardan birisidir. Kimi gazete haberlerinde Lübnan'daki Fransız ve İngiliz mason localarının saflarına katılması için birçok kez ona teklif götürmelerine rağmen onun bu teklifleri reddettiğine dair haberler yer almaktadır. Ancak geçen sayfalarda aktardığımız gibi, resmen mason saflarına katılmamışsa bile Osmanlıya karşı amansız düşmanlığından ve bağımsız bir Lübnan hayalinden bir an olsun vaz geçmemiş ve bu uğurda Batılı devletlerin isteği doğrultusunda hareket eden Hristiyan Arap milliyetçileriyle ve mason localarıyla omuz omuza mücadele etmekten kaçınmamıştır.

Flîks'in 1911 İskenderiye doğumlu olan, Türkiye'nin ilk ateistlerinden ve ateizm savunucularından birisi olan İsmail Ahmed Edhem¹¹³ ile din ve

¹⁰⁸ Örneğin bu konuda Emin er-Reyhânî'nin sert eleştirileri için bkz.: Emîn er-Reyhânî, "Risâletü'l-minber ile's-şarki'l-Arabî", *Mecelletü'l-Muktetaf*, 3 (1 Ağustos 1938): 300-301.

¹⁰⁹ Bu ifadelerden bazıları için bkz.: Reşid Rıza, *Kelime an Risâleti'l-minber*, (İskenderiye: Matba'atü'l-müstakbel, 1936), Mukaddime kısmı.

¹¹⁰ Şeybûb, "Flîks Fâris", 344; Yuvâkîm, *Zilâlu'l-eruz*, 141.

¹¹¹ İsmail Ahmed Edhem, "Dem'a ale's-sadîki'r-râhil Flîks Fâris", *er-Risâle*, 315 (17 Eylül 1939): 1395; *Mecelletü'r-Risâle*, (313): 79. Nassâr 2 Eylül'ü Flîks'in vefat tarihi olarak kabul eder. Bkz.: Nassâr, *Sekâfetunâ*, 41.

¹¹² *Mecelletü'r-Risâle*, 316 (24 Eylül 1939): 1475.

¹¹³ İsmail Edhem 17 Şubat 1911'de İskenderiye'de dünyaya gelir. Babası Ahmet Bey Müslüman bir Türk, annesi Helen ise Hristiyan Almandır. Eğitim hayatı da İskenderiye-İstanbul arasında geçer. Alman filozof Büchner'in etkisiyle de materyalizmin çekim alanına girer. Darwin'in "Türlerin Menşei" nazariyesinden ve Caetani ve Goldziher gibi oryantalistlerin İslâmîyât çalışmalarından etkilenir. 1936 yazdığı küçük risalede Hz. Peygamberin hadislerin çoğunun uydurma olduğunu savunur. Ağustos 1937'de Mısır'da el-İmâm dergisinde "Niçin ateistim?" (*Limâzâ Ene Mülhid*) adlı risalesini yayımladığında eser etrafında neredeyse bir reddiyeler literatürü oluşur. Bütün din mensuplarından ona

inanç konularında yaptıkları Arapça tartışmalar, onun Osmanlı/Türkiye ile kesişim noktalarından birisini oluşturur. Flîks'in eserlerine reddiyeler yazan İsmail Edhem, onun eserlerini gericilikle itham etmiş, Flîks'i de geçmişin hayallerine inanmakla, anılarda yaşamakla suçlayarak, çevirisini yaptığı Nietzsche ve *Böyle buyurdu Zerdüşt* adlı eserini tam anlamıyla anlamamakla eleştirmiştir.¹¹⁴ Ona göre Flîks beslendiği doğu kültürüne bir Süpermen nazarıyla bakmaktadır ve bu kültür Nietzsche'nin felsefesini üzerine bina ettiği materyalist bilimsel düşünceyi anlamaktan acizdir.¹¹⁵

7. Aforizmalarından bazıları

Ülkem, seni kalpleri arasında kopmaz bir bağ; ruhsal durumları arasında aşılmaz bir çukur bulunan iki cefakâr aşığın birbirini sevmesi gibi seviyorum. Ancak Allah'ın tutuşturduğu ateşi insan söndüremez. Törelerinin beni ezmesi, taassubunun beni öldürmesi, cehaletinin küllerimi rüzgâr önünde savurması bence aramızdaki bu bağın kopmasından daha hayırlıdır.

Ülkeleri uğruna çile çekmeyenler, o ülkenin kendi ülkeleri olduğunu iddia edemezler.

Edebiyat bir devlettir; felsefeciler onun kralı, şairler de emirleridir. Düşünce, sopasının bağı, sancağının rengi olmayan bir saltanattır. Edebiyat tapınağı, jurnalcinin ve dedikoducunun giremediği kutsal bir yapıdır. Saçaklarının gölgesi altında ancak aydınlığın çocukları gölgelenebilir.

Yazıklar olsun sana kalbim! Ne kadar açgözlüsün. Ey hayat! Gururun ne kadar şiddetli! Ey insan, bir yudum su seni kandırmaya yeterken, sen susuzluğunu gidermek için engin bir deniz biriktiriyorsun.

Sonuç

Arap yazın tarihinde çoğunlukla bireysel bir bilimsel etkinlik olarak görülen çevirinin bir devlet politikası kabul edildiği, devlet tarafından teşvik edilerek desteklendiği, bunun da ötesinde çevirmenlerin siyasi otorite tarafından yönlendirildiği iki dönem vardır. Bunlardan birincisi Abbasi

reddiyeler yazılır. Katolik Hristiyanlar adına Flîks Faris ile tartışmaları meşhurdur. Aralarındaki inanç ve düşünce farklılığına rağmen ikisinin samimi iki arkadaş oldukları söylenmektedir. Nitekim 2 Eylül 1939 tarihinde Maruni kilisesinin bahçesinde Flîks Faris'in cenaze töreninde İsmail Edhem'in yaptığı duygusal konuşma bunun kanıtıdır. Konuşma için bkz.: Edhem, "Dem'a ale's-sadîki'r-râhil Flîks Fâris", 1395-1396. 23 Eylül 1940 tarihinde Akdeniz kenarında cebinde bir mektupla cesedi bulunmuş ve intihar ettiği ileri sürülmüştür. İkisi arasındaki tartışmalar ve biyografileri için bkz.: İsmet Nassâr, *Sekâfetunâ*, 29-80.

¹¹⁴ İsmail Edhem, "Hâkezâ tekelleme Zerâduşt 1", *Mecelletü'r-Risâle*, 278 (31 Uktüber 1938): 1797-1798.

¹¹⁵ İsmail Edhem, "Hâkezâ tekelleme Zerâduşt 2", *Mecelletü'r-Risâle*, 279 (7 Nufenber 1938): 1837-1838; Nassâr, *Sekâfetunâ*, 41.

halifelerinden 2. Mansur döneminde başlatılan ve Me'mun döneminde zirveye ulaşarak kurumsallaşan dönemdir. Mansur dönemi çevirileri genellikle tıp, kozmografya, mühendislik ve mantık ile ilgili olup, daha çok Farsça ve Sanskritçe gibi ara dil üzerinden Arapçaya yapılmıştır.

Mısır, Lübnan ve Suriye'de çevirinin bir devlet politikası olarak benimsendiği ikinci dönem 1773 yılında Katolik Hıristiyan grupların Fransa'dan Lübnan'a göç ederek burada birçok okul kurmalarıyla başlayıp Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır valiliği döneminde (1805-1848) zirveye ulaşan dönemdir. Bu dönemde yetenekli Arap gençleri İtalya, Fransa ve İngiltere'ye burslu olarak gönderilerek dil öğrenmeye ve çevirmenlik meslek bilgisi edinmeye teşvik edildi. 1835 yılında Diller Okulu'nun açılmasıyla bir taraftan yabancı dil eğitimi verilirken, diğer taraftan Avrupa Üniversitelerinin ders kitapları ve edebî eserleri Türkçe ve Arapçaya çevrilerek bilimsel bir Rönesans gerçekleştirilmeye çalışıldı. Bu dönemde çeviri sadece Avrupa dilleriyle sınırlı olmayıp, devlet denetiminde Avrupa dillerinden Türkçeye sistemli bir çeviri hareketi vardı.

Matbaanın kurulması, gazete ve dergicilik çalışmalarının ilerlemesiyle Lübnan, Suriye ve Mısırdaki bir kalkınma hamlesi gerçekleştirildi. Arap gençleriyle birlikte çoğu Suriyeli Ermeni ve Rum Katolik genci dini merkezler tarafından kontrol edilen bu bilimsel çeviri faaliyetlerinde aktif olarak yer aldı. Arap halkları 1850'li yıllardan itibaren Nasıf Yazıcı, İbrahim el-Yazıcı, Selim el-Bustânî, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Mârûn Abbûd gibi edebiyatçı çevirmenlerin çevirileri sayesinde Fransız, İngiliz ve Rus edebiyatlarını tanıdılar. Çeviriler sayesinde Batı edebiyatlarından aldıkları öykü, hikâye, roman, seyahatname, tiyatro gibi modern edebi türleri kendilerine uyarlayarak daha da ileri taşıdılar. Bütün bu çalışmalarda iyi bir dil ve çeviri eğitimi almış, Batı ülkeleriyle devamlı iletişim halinde olan, çoğu Hıristiyan çevirmen ve edebiyatçılar öncü oldular.

İngiltere ve Fransa gibi emperyalist devletlerin Ortadoğu politikaları doğrultusunda hareket eden çevirmenler, Fransız ihtilalinin büyümesine kapılarak, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik temalı eserlere çeviride öncelik verdiler. Arapça vurgusu yaparak ve Arap milliyetçiliğini kışkırtarak bölgedeki Osmanlı hâkimiyetine son vermeye çalıştılar. Kurdukları edebi gruplar, çıkardıkları gazete ve dergiler, gizli dernekler ve mason locaları aracılığıyla Lübnan'daki 24 farklı fraksiyon arasında zaman zaman iç savaşa varan çatışmaları kışkırttılar. Lübnan'ın demografik yapısını değiştiren, sosyal düzeni bozan dış göçleri teşvik ettiler. Bölgede Osmanlı egemenliğine karşı çıkarken, İngiliz işgalini veya Fransız mandasını sevinçle karşıladılar.

19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Lübnan edebi ve ideolojik çeviri çalışmalarının çokluğuyla dikkati çeker.

Dönemin meşhur edebiyatçı, hatip ve çevirmenlerinden birisi Flîks Fâris'tir. 1882-1939 yılları arasında Lübnan'da yaşayan Fâres, Fransız edebiyatının önde gelen yazarlarının eserlerini Fransızcadan Arapçaya çevirdi. Lübnan'da Osmanlı Devleti aleyhinde çalışmalar yürüten İttihat ve Terakki Partisine katılarak, çevirileri, şiiri ve hitabeti sayesinde "İttihatçıların Mirabeau" olarak meşhur oldu. Fransa sempatanlığının şiddetinden, Suriye ve Lübnan'ın Fransızlar tarafından işgalinde Fransa saflarında yer aldı. Lübnan'da yaşayan nüfusun tek ortak noktası Arapçaydı. Arap ismi taşıyan, Arapça konuşan ancak asıl etnik kökenlerini gizleyen Rum, Ermeni, Süryani, Maruni birçok Lübnanlı sırf Araplar üzerinde etkili olarak, Arap milliyetçiliğini harekete geçirmek için eğitim dilinin arapçalaştırılması, fasih Arapçanın güçlendirilmesi gibi argümanları sık sık gündeme getirdiler. Fransız İhtilâli'nin siyasî fikirleri önce Lübnanlı Hıristiyanlar arasında kabul görerek, oradan diğer Arap ülkelerine yayıldı. Lübnan'da ilk matbaalar Hıristiyanlarca kurulan okullarda kuruldu.

Flîks Fâris, Fransız Generali Étienne Gouraud tarafından Amerika'da yaşayan ve al-Rabitatü'l-kalemiyye adlı edebi bir dernek kuran, aralarında Cubrân Halîl, Mîhâîl Nu'ayme, Emîn er-Reyhânî, Mârûn Abbûd gibi meşhur edebiyatçıların bulunduğu Lübnanlıları tekrar Lübnan'a dönmeye ikna etmek için 1921 yılında Amerika'ya gönderildi. Lübnan halkını Fransız mandasına ikna etmek için elinden geleni yaptı. Hayatını Lübnan, Suriye, İstanbul, Amerika ve Mısır arasında idealleri uğruna mücadele ederek geçirdi. Zaman zaman birçok insanın yükselmek isteyeceği yüksek rütbeli görevlere getirilmesine karşın, içindeki edebiyat sevgisi ve reform yapma arzusu baskın geldi.

1930 yılından itibaren İskenderiye Belediyesi Çeviri Bürosunda müdür olarak çalıştı. Lübnan ve Suriye'nin Osmanlı hâkimiyetinden kurtularak yerine Fransız manda yönetiminin gelmesi için çalıştı. Fransız mandasına razı oldu, ancak Fransa'nın baskısına dayanamayıp İngiliz mandasındaki İskenderiye'ye gitmek zorunda kaldı. Hayatının sonuna kadar da burada kaldı. Telif kitapları ve çeviri eserlerinde Arap toplumunda kadının konumunun yükselmesi için mücadele etti. Felix, Arap dünyasında dinler arası diyalog fikrini gündeme getiren, bu doğrultuda Hıristiyanlık ile İslam'ı birbirine yakınlaştırmaya çalışan reformcuların öncülerindendir. Onu şöhrete kavuşturan en önemli çalışması, Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin *Also Sprach Zarathustra* adlı eserinin *Hâkezâ tekelleme Zerâduşt* adıyla

yaptığı çeviridir. Hayatını şiir, edebiyat ve hitabet için harcamasına karşın, ne istediğini elde edebildi, ne de istediği şöhreti yakalayabildi.



KAYNAKÇA

- ABBÛD, Mârûn. *Müceddidûn ve mucterrûn*. Kahire: Hindâvî, 2016.
- ABBÛD, Mârûn. *Ruvvadu'n-nehdati'l-hadîse*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1952.
- AFYONCU, Erhan. "Sykes-Picot Antlaşması ve Suriye", *Sabah gazetesi* 15 Nisan 2018, erişim: 15. 06. 2019, <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/erhan-afyoncu/2018/04/15/sykes-picot-antlasmasi-ve-suriye>
- ANDERSON, Benedict. *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- EL-'ASKERÎ, Cafer. *İsyancı Arap Ordusunda bir Harbiyeli: Cafer el-Askerî*. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2008.
- 'AVAD, Luvîs. "et-Terceme ve't-tetavvuru't-ta'bîri'l-edebî", *Sekâfetuna fî mufteraki't-tarîk*. Beyrut: Dâru'l-âdâb, 1974.
- EL-'AYYÎS, Sâlim. *et-Terceme fî hidmeti's-sekâfeti'l-cemâhîriyye*. Dimeşk: İttihâdü'l-küttâbi'l-Arab, 1999.
- 'ÂYİŞ, Abdulfettâh. *Mu'cemu'l-udebâ'mine'l-'asri'l-câhilî hattâ sene 2002*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Literature (GAL) Supplementband*. Leiden: E. J. Brill, 1943.
- EL-CEBERTÎ, Abdurrahman b. Hasan b. İbrahim. *Târîhu 'acâ'ibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. Y.y: Bulak, 1297.
- EL-CURR, Şükrullah. "Flîks Faris", *el-Edîb* 5 (1 Mayıs 1968): 3-4.
- EL-CÜNDÎ, Enver Saîd Ahmed. *el-Me'âriku'l-edebîyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclo el-Mısriyye, 1983.
- EL-CÜNDÎ, Enver. *A'lâm lem yunsıfhum ceyluhum*. Kahire: Dâru'l-kavmiyye, t.y.
- DÂĞIR, Yusuf Es'ad. *Mesâdiru'd-dirâseti'l-edebîyye*. 611-613. Beyrut: el-Menşuratü'l-Câmia, 1972.
- DAĞBAŞI, Gürkan. "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eskiye* 27 (Güz 2013): 177-187.
- DEMİRCİ, Mustafa. *Beytü'l-hikme*. İstanbul: İnsan Yay., 1996.

- DÎB, Sâ'ir. "Tercemetü'l-'ulûm ve mesâ'iruhâ fi's-sekâfeti'l-Arabiyye: Muhâvele fi siyâsâti't-terceme", *Tebeyyun* 2/6 (Harîf 2013). Doi: 10.12816/0007225 erişim: 25. 5. 2019, <https://platform.almanhal.com/Reader/2/54938>
- EBÎ RÂŞİD, Hannâ. *Dâiratü'l-me'ârifî'l-mâsûniyye*. Beyrut: Mektebetü'l-fikri'l-Arabî, 1961.
- EDHEM, İsmail Ahmed. "Dem'a ale's-sadîki'r-râhil Flîks Fâris", *er-Risâle*, 315 (17 Eylöl 1939): 1395-1396.
- EDHEM, İsmail Ahmed. "Hâkezâ tekelleme Zerâduş 1", *Mecelletü'r-Risâle*, 278 (31 Uktüber 1938): 1797-1798.
- EDHEM, İsmail Ahmed. "Hâkezâ tekelleme Zerâduş 2", *Mecelletü'r-Risâle*, 279 (7 Nufenber 1938): 1837-1838.
- EKBERÎ, Hamîd. "er-Rivâyetü'l-'Arabiyyetu'l-hadise", *et-Ta'lîm* net, erişim 01. 07. 2019, <https://www.ta3lime.com/showthread.php?t=12790>
- ER, Rahmi. *Modern Mısır Romanı* (1914-1944). Ankara: Fatih Dağıtım, 2015.
- FÂRİS, Flîks. "Mustafa Sâdık er-Râfiî 1", *Mecelletü'r-Risâle*, 253 (9 Mayıs 1938): 775-776.
- FÂRİS, Flîks. "Mustafa Sâdık er-Râfiî 2", *Mecelletü'r-Risâle*, 254 (16 Mayıs 1938): 820-822.
- FÂRİS, Flîks. "Risâ", *Mecelletü'r-Risâle*, 255 (23 Mayıs 1938): 872.
- HABÎB, Kâmil Mahmûd, "es-Sadîku'r-râhil Flîks Fâris", *Mecelletü'r-Risâle*, 314 (10 Eylöl 1939): 1340-1341.
- HOURANÎ, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- EL-HÛRÎ, Kostantin el-Bâşâ. *Muhâdara fi tarihi tâifeti'r-Rûm el-Katolîk fi Mısır*. Kahire: Y.y., 1359/1930.
- KAR'ALÎ, Bûlus. *es-Sûriyyûn fi Mısır*. Kahire: el-Matbaatu's-Sûriyye, 1928.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifîn*. Dımaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1959.
- KUTLUOĞLU, Muhammed Hanefi. "İbrâhim Paşa, Kavalalı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 18. 04. 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim-pasa-kavalali>
- LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. London: Hutchinson and Co. Ltd., 1968.
- Mecelletü'r-Risâle, "Risâletü'l-minber ile's-şarki'l-Arabî", 5/188 (Febrâyir 1937): 238.

- Mecelletü'r-Risâle, 313 (3 Eylül 1939): 1329.
- Mecelletü'r-Risâle, 316 (24 Eylül 1939): 1475.
- EL-MEDENÎ, Muhammed Nemir. *el-İnficâru'l-mâsûnî*. Dımeşk: Dâru Reslân, 2015.
- NASR, Âyide İbrâhîm. *Hareketü neşri'l-kütüb fî Mısr fî'l-karni't-tâsi'a aşer*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 1994.
- NASSÂR, İsmet. *Sekâfetüne'l-Arabiyye beyne'l-îmân ve'l-ilhâd*. Kahire: Dâru'l-Hidâye, 2006.
- ORTAYLI, İlber. "19. Yüzyıl Sonunda Suriye Ve Lübnan Üzerinde Bazı Notlar" *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim* (Makaleler 1). 145-164, Ankara: Turhan Kitabevi, 2000.
- ER-RÂVÎ, Hâris Tâhâ, "Fliks Fâris", *Mecelletü'r-Risâle*, 1049 (20 Febrâyir 1964): 25-27.
- ER-REYHÂNÎ, Emîn. "Risâletü'l-minber ile's-şarki'l-Arabî", *Mecelletü'l-Muktetaf*, 3 (1 Ağustos 1938): 300-301.
- RIZA, Reşid. *Kelime an Risâleti'l-minber*. İskenderiye: Matbaatu'l-müstakbel, 1936. Mukaddime kısmı.
- SAMUR, Sebahattin. "Özel memuriyetle Beyrut'a gönderilen Hüseyin Rıza Paşa'nın bir layihasının ışığında, XIX. yüzyılın sonuna doğru Fransa'nın Suriye Siyaseti". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999): 271-287.
- SARIKAYA, Muammer. "el-Câhız'dan es-Safedî'ye Çeviri Teorisi". *Bilimname* 3 (2003/3): 133-151.
- SAYLAN, Kemal. "Hüseyin Rıza Paşa'nın 1888 Tarihli Layihasına Göre Suriye-Lübnan Bölgesi'nin Sorunları ve Çözüm Önerileri" *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 54 (2015): 537-560.
- SOFUOĞLU, Ebubekir. "Osmanlı Devleti'nin Suriye Vilayetini Islah Teşebbüsleri". *History Studies Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı* (2012): 351-364. Doi Number:10.9737/hist_354
- SOY, H. Bayram. "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", *Bilig*, 30 (2014): 173-202.
- SUÇİN, Mehmet Hakkı. *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012.
- ŞEYBÛB, Sıddık. "Filiks Fâris", *el-Muktetaf* 3 (1 Ağustos 1939): 342-345.
- EŞ-ŞİYYÂL, Cemâlüddîn. *Târîhu't-terceme fî Mısr fî ahdi'l-hamleti'l-Ferensiyeye*. ez-Zâhir: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 1420.

- EŞ-ŞİYYÂL, Cemâlüddîn. *Târîhu't-terceme ve'l-hareketu's-sekâfiyye fî asri Muhammed Alî*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1951.
- TÂCİR, Câk. *Hareketü't-terceme bi Mısr hilâle'l-karni't-tâsi'a 'aşer*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2013.
- TANRIVERDİ, Eyyüp "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü" *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2): 93-150.
- TUĞ, Salih. *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri, XIX. ve XX. Asırlar*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1969.
- ÜRÜN, Ahmet Kazım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- YALAR, Mehmet. *Hazırlayıcı Faktörler Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- YUVÂKÎM, Fâris. *Zılâlu'l-eruz fî vâdi'n-Nîl: Lübnâniyyûn fî Mısr*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2009.
- ZEİNE, N. Zeine. *Arab Turkish Relations and The Emergence of Arab Nationalism*. Westport: Greenwood Press, 1981.
- EZ-ZEYYÂT, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Nahdati Mısr, 1947.
- EZ-ZİRİKLÎ, Hayruddîn. *el-A'lâm Kâmûs ve terâcim*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- ZİYÂDE, Nikola. *Eb'âdu't-târîhi'l-Lübnânî el-hadîs*. Lübnan: Ma'hedu'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1972.



ONE OF THE LITERARY AND TRANSLATOR LEADERS OF ARAB NATIONALISM IN LEBANON IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY: FLÎKS FÂRIS*

© Muammer SARIKAYA^a

Extended Abstract

There have been two periods in the history of Arab translation, where translation, which is often seen as an individual scientific activity, is accepted as a state policy, encouraged by the state, and, moreover, directed by the political authority. The first of these is the period that was initiated during the reign of the Abbasid caliphs in the 2nd Mansur period and institutionalized by reaching the summit during the Ma'mun period. Mansurian translations were mainly related to medicine, cosmography, engineering and logic, and were mostly translated into Arabic through Persian and Sanskrit.

The second period in which the translation was adopted as a state policy in Egypt, Lebanon and Syria started in 1773 when Catholic Christian groups emigrated from France to Lebanon and established many schools here and reached the peak during the governorship of Egypt (1805-1848) by Kavalalı Mehmet Ali Pasha. During this period, talented young Arabs were sent to Italy, France and England on a scholarship and were encouraged to learn languages and acquire professional translation skills. With the opening of the School of Languages in 1835, foreign language education was given on the one hand, while the textbooks and literary works of the European Universities were translated into Turkish and Arabic, and a scientific Renaissance was tried to be realized. In this period, translation was not

* The Second part of the article, which is about the life of Flîks Fâris, has been presented partially in the East in the West, International Symposium on Eastern Languages and Literacy on November 26-27, 2007 in Isyanbul/Turkey.

^a Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, muammer.sarikaya@hbv.edu.tr

limited to European languages, but there was a systematic translation movement from European languages to Turkish under state supervision.

With the establishment of the printing press and the advancement of newspaper and magazine activities, a development move was made in Lebanon, Syria and Egypt. Together with the Arab youth, many Syrian Armenian and Greek Catholic youth were actively involved in these scientific translation activities controlled by religious centers. Since the 1850s, the Arab peoples have known French, English and Russian literatures thanks to the translations of literary translators such as Nasif Yazici, Ibrahim al-Yazici, Selim al-Bustani, Ahmed Faris co-Shidyak and Marun Abbud. Thanks to the translations, they took modern literary genres such as stories, stories, novels, travel books, and theaters they took from Western literature and carried them further.

Moving in line with the Middle East policies of imperialist states such as England and France, the translators fell under the spell of the French revolution and gave priority to the works on the themes of freedom, equality and brotherhood. They tried to put an end to Ottoman domination in the region by emphasizing Arabic and provoking Arab nationalism. Through their literary groups, newspapers and magazines, secret societies and Masonic lodges, they sometimes provoked conflicts between 24 different factions in Lebanon. They encouraged foreign migration, which changed the demographic structure of Lebanon and disrupted the social order. While opposing Ottoman rule in the region, they welcomed the British occupation or the French mandate. In the last quarter of the 19th century and in the first quarter of the 20th century, Lebanese literary and ideological translation studies attract attention.

One of the famous literary, orator and translators of the period is Felix Fâres. Fâres, who lived in Lebanon between 1882-1939, translated the works of the leading writers of French literature from French into Arabic. He joined the İttihat ve Terakki Party in Lebanon against the Ottoman Empire and became famous as the "Unionist Mirabeau" thanks to his translations, poetry and rhetoric. Because of the violence of French sympathy, France took part in the ranks of France in the invasion of Syria and Lebanon by the French. France took part in the ranks of France in the invasion of Syria and Lebanon by the French because of the violence of sympathizers of France. The political ideas of the French Revolution were first accepted among the Lebanese Christians and then spread to other Arab countries. The first printing houses in Lebanon were established in schools established by Christians.

With the separation of the Ottoman Empire from Lebanon in 1918 after World War I, Christian Arabs and Arab nationalists gained their wishes, but they could not find the peace and peace they wanted. Despite the fact that nearly a century has passed since these events, they have become desirous of the Ottoman period due to the recent Druze-Maronite conflicts, civil war, Israeli attacks and economic crises. He was sent to America in 1921 by French General Etienne Gouraud to persuade the Lebanese, including famous writers such as Gibran Khalil, Mikhail Nuayma, Emin al-Rihani, Marun Abbud, to return to Lebanon. He did his best to persuade the Lebanese people to the French mandate. He spent his life fighting for his ideals between Lebanon, Syria, Istanbul, America and Egypt.

Felix worked as a director at the Translation Office of the Alexandria Municipality in 1930, as his political expectations were not met. He worked for French sovereignty in the region in order to free Lebanon and Syria from Ottoman rule, but he accepted the French mandate, but could not resist the French pressure and had to go to Alexandria in the English mandate. He stayed here for the rest of his life. He struggled for the rise of the position of women in Arab society in copyright books and translation works. Felix is one of the pioneers of the reformers who brought up the idea of interreligious dialogue in the Arab world and tried to bring Christianity and Islam closer. Although he spent his life in poetry, literature and rhetoric, he did not get what he wanted, nor did he get the fame he wanted

Keywords: Arabic interpretation and translation, history of translation, Felix Fâres, Arab nationalism, Lebanon.



TEVELLÂ VE TEBERRÂ'NIN NİZÂRÎ İSMÂİLÎ YORUMU: NASİRÜDDİN TÛSÎ ÖRNEĞİ

Harun IŞIK^a

Öz

Tevellâ ve Teberrâ İsmâilî inancın temel inanç esasları arasında yer alan ve Şîa'nın velâyet ilkesine tekabül eden iki ilkedir. Tûsî açısından tevhide götüren şeylere karşı tevellâ (sevgi) ve tevhitte uzaklaştıran şeylerden ise teberrâ (nefret), Allah'a inanan herhangi bir kimsenin hayatı boyunca dikkat etmesi gereken en önemli ilkelerdendir. Zira insanın manevi yönden tekâmülü veya düşüşü, ahirette kurtuluşu elde etmesi ya da hüsrana uğramasında bu ilkeler mühimdir. Bu iki duygunun doğru yönlendirilmesiyle insan, ahlâki bakımdan kendisini geliştirip rıza, teslimiyet, iman ve yakîn mertebelerine çıkarak Allah'ın hoşnutluğunu kazanacaktır. Aksi takdirde şeytanın yolunun takip edilmesi suretiyle yaratıcının gazabına maruz kalma söz konusu olacaktır. Bu iki duygunun insanın lehine veya aleyhine delil teşkil etmesi sahip olduğu kuvve-i hayvaniye, nefs-i nâtıkâ ve akli nasıl yönettiğiyle, özellikle zamanın imamının rehberliğine müracaat edip etmemesiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Tûsî, bilenen teolojik bir prensibi yeniden doğrulamaktan ziyade, hakiki tevellânın İsmâilî bir mümin tarafından nasıl kazanılacağını ve manevi bakımdan nasıl tekâmüle ulaşılacağını zâhirî ve bâtinî yönleri de ortaya koymak suretiyle tasvir etmiştir. Bu çalışmada, Şii düşünceye göre önemli bir yere sahip olan tevellâ ve teberrâ prensibinin Nasîrüddin Tûsî tarafından kaleme alınan "*Tevellâ ve Teberrâ*" risalesi ışığında Nizârî İsmâilîleri açısından nasıl yorumlandığı analiz edilecektir. Ayrıca bu ilkeler hakkında başta Kur'an olmak üzere İslâmî gelenekteki bakış açıları da tahlil edilecek, aralarında karşılaştırmalar yapılacak ve düşünce farklılıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Tevellâ, Teberrâ, Nasîrüddin Tûsî.



THE NİZÂRÎ İSMÂİLÎ INTERPRATION OF TAWALLÂ AND TABARRÂ: EXAMPLE OF NASİRÜDDİN TÛSÎ

Tawalla and tabarra are two principles that are among the basic beliefs of the

^a Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, harun@erciyes.edu.tr

Ismâilî faith and that correspond to the walayah principle of Shia. In terms of al-Tûsî, tawalla (love) to the things taking to tawhid and tabarra (hate) to the things detracting from tawhid are among the most important principles that anyone who believes in Allah should pay attention to them throughout his/her live. These principles are central to the man in his/her spiritual rise or decline, salvation or frustration in the Hereafter. With the correct orientation of these two senses, human gains the pleasure of Allah by reaching out to the positions of consent, submission, faith and certainty through developing himself in terms of moral care. Otherwise, it is the point in question that he attracts the wrath of the Creator because of following the path of devil. Having evidence of these two senses in favour of or against the human beings is directly related with that how he/she manages his/her animal and rational soul faculties, and especially whether he/she applies to the commandment of the truthful commander of his/her time or not.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Nasîrüddîn Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. Hasan 597/1201 yılında günümüzde İran'ın tarihi bir şehri olan Tus'ta dünyaya gelmiş ve 672/1274'de Bağdat'ta vefat etmiştir.¹ Doğduğu yere nispetle Nasîrüddîn et-Tûsî ismiyle şöhret bulmuştur. Farklı hocalardan fıkıh, kelâm, matematik, felsefe ve usul okumuştur. Eğitim hayatının şekillenmesinde İsnâaşeriyye Şîasına mensup babası Muhammed b. Hasan'ın (ö. VI/XII. yy), yeri büyüktür. Nitekim o, Tûsî'nin bütün ilimleri, özellikle din ile ilişkili olanları öğrenmesini arzu eden, yakın çevresindekilerle düşünce ufkunu sınırlandırmamak isteyen açık fikirli bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.² Tûsî, babasından naklî ilimler alanında ve dayısı Fâzıl Baba Efdalüddîn-i Kâşânî'den (ö. 667/1268-69) aklî ilimler sahasında ilk eğitimini almıştır.³ Düşünce dünyası üzerinde Kaşânî ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) etkilerinin büyük olduğu belirtilmektedir.⁴ Bununla birlikte Tûsî'nin Kâşânî ile böyle bir ilmi münasebet içerisine girdiğine dair bilgilerin yanlış olduğu

¹ Ebü'l-Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-Marifeti Düveli'l-Mülûk*, nşr: Muhammed Mustafa Ziyade (Kahire: Matbaatu'l-Cenne, 1956), 1: 614; Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. Aybeg b. Abdilllah Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr: Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962), 1: 183.

² Abdülemir A'sem, *el-Feylesofi Nasirüddîn Tûsî* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1980), 27.

³ Abdullah Ni'me, *Felasifetü's-Şia Hayatuhum ve Âsâruhum* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübni, 1987), 536.

⁴ Agil Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 437-438.

da dile getirilmektedir.⁵

Tûsî, gençlik yıllarında başta Nişabur olmak üzere farklı ilim merkezlerine seyahatler düzenlemiş ve felsefe alanında eğitim almıştır. Dînî ilimler sahasında ise bir yandan Mu'tezilî anlayış ile yoğrulan diğer taraftan da İmamiyye Şîa'sına mensup bulunan Şeyh Müfid (ö. 413/1022) geleneğinden beslenmiştir.⁶ Onun ilme büyük ilgisi İran'ın doğusundaki Kuhistan'da İsmâilî vali olarak görev yapan Nasîrüddin Muhteşem'in (ö. 655/1257) dikkatini çekmiştir. Muhteşem'in daveti üzerine bölgenin en güvenli ortamlarından biri olan Kuhistan'a giderek buradaki kaleye yerleşmiştir.⁷ Orada bulunduğu zaman zarfında İsmâilî inancı öğrenmiş, bu inancın hem zâhirî hem de bâtinî yönlerine vakıf olmuştur. Özellikle Nizârî İsmâilî İmam Hasan Ala Zikrihi's-Selam b. el-Kâhir'in (ö. 561/1166) söylemlerini içeren *Fusûl-ü Mübârek* ve *Mukâddes* isimli eserleri onun entelektüel yolculuğunda son derece önemli olup, İsmâilî öğretinin dînî liderleriyle iletişime geçmesine de vesiledir.⁸ Bu süreç aynı zamanda Tûsî'nin İsmâilî düşüncüyü benimseyip benimsemediği hakkındaki tartışmaların da odak noktasını oluşturmaktadır. Bu hususta üç farklı anlayışın bulunduğu görülmektedir. Birincisine göre Tûsî, İmâmî anlayış içerisinde kalmış ve İsmâilîlerle bir aradayken takiyye yapmıştır. İkinci bakış açısı, onun Kuhistan'a zorla götürüldüğünü dile getirmektedir. Üçüncüsünde ise onun Alamut'tan ayrıldığı zamana kadar hakiki manada İsmâilî öğretiyi benimseyen biri olduğu, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Munkız* isimli eserinde tasavvufta karar kıldığını bildirdiği şekilde Tûsî'nin de İsmâilîlikte nihai duruş sergilediği ifade edilmektedir.⁹ Kanaatimize göre Tûsî, siyasi ve sosyal konjonktürü göz önünde bulundurarak her şeyden önce hayatta kalma felsefesine sahip bir anlayış içerisinde hareket etmiştir. İçinde bulunduğu toplumdaki etkilediği gibi yazılarıyla da onu etkileyerek onlarla barışık bir tavır sergilemeye dikkat etmiştir. İsmâilîlerle bir arada iken Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billah'a (ö. 656/1258) gönderdiği mektup bu iddiamızı destekler mahiyettedir. Nitekim o Halife Müsta'sım'ı öven bir kasideyi içeren mektup

⁵ H. Ahmet Sevgi, "Efdalüddîn-i Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 453-455.

⁶ Murat Demirkol, *Nasîrüddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 10; Agil Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 20-21; Ağababa Rızayev, *Nasreddin Tûsî: Hayatı, İlmî, Dünya Görüşü* (Bakü: Kitab Klubu, 1996), 14-15.

⁷ A'sem, *el-Feylesofi Nasîrüddîn Tûsî*, 31; Ni'me, *Felasifetü's-Şîa*, 538.

⁸ Jalal Badakhchani, *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology* (London: I.B. Tauris Publishers, 2010), 2-4.

⁹ Demirkol, *Nasîrüddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, 11.

ile Moğol saldırılarından iyice bunalan ve zayıf düşen İsmâîlî iktidardan uzaklaşma ve yeni bir sığınak arama girişiminde bulunmuştur.¹⁰ *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin sonraki baskısına yazdığı girişte Tûsî, hayatı boyunca sergilediği tavır değişikliğinin nedenini ve iddiamızın doğruluğunu şu şekilde açıklar: “Kişinin kendisiyle nefsinin ve ırzını koruduğu her şey, onun için doğruluk olarak yazılacaktır, ibaresi gereği, nefsi ve şerefi koruma yönünden o toplumun efendilerini ve büyüklerini övme ve methetmelerindeki âdetlerine uygun olarak davranılmıştır. Böyle bir yol inanca zıt, şeriat ve sünnet ehlinin yolundan farklı bir yol iken yapabileceğim başka hiçbir şey yoktu.”¹¹

Tûsî'nin entelektüel yönü İmam Alâeddin Muhammed'in (ö. 653/1255) himayesi altına girmesini sağlamıştır. O, yaklaşık olarak 633/1235'de Nizârî İsmâîlî devletin merkezi olan Kuzeydoğu İran'ın Elburz dağlarındaki Alamut kalesine geçerek ilmî çalışmalarına burada devam etmiştir. O, öncelikle felsefe, ahlâk ve astronomi çalışmalarına odaklanmıştır.¹² Yaptığı çalışmalar hem İsmâîlî hem de İsmâîlî olmayan çevrelerce takdirle karşılanmıştır. Bu, hayatının en yaratıcı ve üretken periyodudur. Tûsî'nin hem Kuhistan hem de Alamut'taki bilimsel faaliyetlerini iki ana kategoride gruplandırmak mümkündür: Birincisi, Mecâlis-i Hikme'nin¹³ üyelerine İsmâîlî doktrin hakkında düzenli konferanslar vermesidir. Bu süreçte verdiği derslerin bazıları kaydedilmiş ve arkadaşı şair Hasan Mahmud Hatip tarafından *Ravzay-ı Teslim*'de bir araya getirilmiştir.¹⁴ İkincisi, takipçilerinin talebi üzerine İsmâîlî düşünce hakkında pek çok bilimsel çalışma kaleme almasıdır. İçerisinde bulunduğu müspet ortam, *Ahlâk-ı Nâsırî* başta olmak üzere pek çok eser vücuda getirmesine olanak sağlamıştır. Alamut'un teslim olmasına yol açan müzakerelerde Tûsî'nin oynadığı rol ve Moğollar'a sığınması onun kariyerinin çok az bilinen tartışmalı bir yönüdür. Dolayısıyla onun bu davranışı hakkında kesin bir sonuca ulaşma ihtimali yoktur.¹⁵ Yukarıda da

¹⁰ A'sem, *el-Feylesofi Nasirüddîn Tûsî*, 37.

¹¹ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov, ed. Tahir Özakkaş (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 11.

¹² Badakhchani, *Shi'i Interpretations*, 3.

¹³ Mecâlis-i Hikme, din öğreticisi olan Dai'lerin bir araya geldiği ve Nizârî İsmâîlîlerle ilgili bir takım kararlar aldıkları toplantılardır. Asyacan Nermin Devrimci, *Dağların Şeyhi Hasan Sabbah* (İstanbul: Mola Kitap, 2013), 6.

¹⁴ Farhad Daftary, *The Ismâ'ilis Their History and Doctrines*, 2. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 380.

¹⁵ Tûsî'nin hayatındaki bu efsane hakkındaki tartışma için bkz: Nasîrüddin Tûsî, *Sayr wa Sulûk (Nasir al-Din Tûsî, Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar)*, ed. ve çev. Jalal Badakhchani (London: I.B. Tauris, 1998), 7-8; Daftary, *The Ismâ'ilis Their History and Doctrines*, 379-380.

ifade ettiğimiz gibi Tûsî'nin niyeti her ne olursa olsun, İsmâîlîlerden uzaklaşarak ve galip Moğollar'a hizmet etmeyi teklif ederek hayatta kalmayı garanti altına almayı seçmesini düşünmek mümkündür. Nitekim bu hareket tarzı Moğol himayesi altında Azerbaycan'da özellikle onun için inşa edilen Meraga rasathanesinde bilimsel faaliyetlerine devam etmesine izin vermekle kalmamış, aynı zamanda İran kültürel mirasının tamamıyla yok edilmesinden işgalcileri vazgeçirme imkânını da vermiştir.¹⁶ Tûsî'nin Moğol çağının önde gelen Müslüman âlimi olarak değişik konularda 150'nin üzerinde eser yazdığı belirtilmektedir.¹⁷

A. Tevellâ ve Teberrâ Risalesi Hakkında Bilgi

İsmâîlî inancın temel inanç esasları arasında yer alan ve Şîa'nın velâyet ilkesine tekabül eden tevellâ (sevgi) ve teberrâyı (nefret) konu edinen "*Tevellâ ve Teberrâ*" risalesi, Tûsî'nin Alamut'a hareket etmeden önce Kuhistan'da yazdığı ilk İsmâîlî metinler arasında yer almaktadır. Risalenin orijinal metni *Ahlâk-ı Muhteşem*'de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra önce *An Anthology of Ismaili Literature: A Shi'i Vision of Islam* daha sonra da *Shi'i Interpretations of Islam* kitaplarında da İngilizce tercümesi yayınlanmıştır.

Risalede yer alan konuları yedi maddede özetlemek mümkündür. Birincisi, bu risalenin niçin ve kime ithafen kaleme alındığının dile getirilmesidir. Tûsî bu çalışmasını Necîbüddin Hasan'ın isteği üzerine yazdığını, Allah'tan hâkimiyetini güçlendirmesi ve kutsal varlığını korumasını istediği, "büyük hükümdar, din ve devletin yardımcısı" olarak nitelendirdiği Kuhistan valisi Nasîrüddin Abdurrahim b. Mansur'a (ö. 655/1257) sunduğunu belirtir. Eserini oluştururken istifade ettiği kişiler arasında din liderlerini, "ehl-i yakîn" muallimlerini ve bilhassa zamanın muallimi olarak nitelendirdiği Nasîrüddin Abdurrahim b. Mansur'u takdim etmektedir. İkincisi, insanda var olan "kuvve-i hayvaniye", akıl ve "nefs-i nâtıkâ" ile bunların özelliklerine dikkat çekmesidir. Üçüncüsü, eylemin istikamet üzere olabilmesi için insana bahşedilen "kuvve-i hayvaniye", "nefs-i nâtıkâ" ve akıl ile zamanın imamı arasında nasıl bir ilişki bulunması gerektiğinin ve sonuçlarının dile getirilmesidir. Zira Tûsî'ye göre insanın manevi yönden yükselişi ve düşüşü, Tanrı'nın rızasına mazhar olması veya gazabına uğraması bunların nasıl yönlendirildiği ile doğrudan alakalıdır. Dördüncüsü, Tûsî'nin İsmâîlîlerle bir arada bulunmasının doğal bir yansıması olarak tevellâ ve teberrâ ile her ikisinin gerçekleşmesini mümkün kılan marifet, muhabbet, hicret ve cihat kavramlarına yüklediği zâhirî ve

¹⁶ Demirkol, *Nasirüddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığ*, 15.

¹⁷ Bkz. Demirkol, *Nasirüddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığ*, 17-28.

bâtinî yönlerin tanımlanmasıdır. Beşincisi, mümin olarak isimlendirilebilmek ve imanda kemal mertebeye doğru ilerlemek için zorunlu olan rıza ve teslimiyet aşamaları ile bunların alametleri hakkında bilgi verilmesidir. Altıncısı, bundan sonraki mertebeye olan yakînin ne olduğunun seviyeleriyle birlikte anlatılmasıdır. Sonuncusu da ancak yakînden sonra ulaşılabilecek olan tevhidin ne olduğunun ve bunun nasıl elde edileceğinin belirtilmesidir. Dolayısıyla Tûsî, bilenen teolojik bir prensibi yeniden doğrulamaktan ziyade, hakiki tevellânın İsmâilî bir mümin tarafından nasıl kazanılacağını ve manevi bakımdan nasıl tekâmüle ulaşılacağını zâhirî ve bâtinî yönleri de ortaya koymak suretiyle tasvir etmiştir. Tûsî'nin bu iki kavrama yüklediği manaların tahlilinden önce ilk olarak Kur'an'da tevellâ ve teberrâya nasıl bir anlam yüklendiği, daha sonra da İslâmî gelenekte nasıl anlaşıldığı incelenecektir. Bunun nedeni hem Kur'an hem de İslâmî gelenekte bu iki kavrama yüklenen anlamlar ile Tûsî'nin yüklediği anlam arasındaki benzer ve farklı yönleri tespit ederek Tûsî'nin özgün yönünü ortaya koymaya çalışmaktır.

B. Kur'an'da ve İslâmî Gelenekte Tevellâ ve Teberrâ

Tevellâ, “ى-ل-و” kökünden müştak bir kelimedir. “ى-ل-و” sözlükte, yakın olmak, arkadaş olmak, yardımcı olmak, dostluk kurmak, yönetmek, himaye etmek, akrabalık kurmak, sorumlu olmak, sevmek, severek bağlanmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸ Tevellâ ise bir makamı veya görevi üstlenmek, bir şeyin bakımını üstlenmek, hâkim duruma geçmek, yönetimi ele almak, kaçınmak, uzaklaşmak, çekip gitmek, ayrılmak, reddetmek, yüz çevirmek ve mağlûbiyet gibi manaları muhtevîdir.¹⁹ Teberrâ, “أ-ر-ب” kelimesinden türemiş olup sözlükte yaratmak, ayıp ve kusurdan uzak olmak, hastalık vb. kurtulmak, iyileşmek, temize çıkarmak gibi anlamlara gelmektedir. Teberrâ ise hastalıktan kurtulup iyileşmek, sevilmeyen birinden uzaklaşmak, ilgi ve alakayı kesmek, şifa bulmak gibi manaları içerir.²⁰ Her iki kavramın ıstılah anlamları Kur'an'da ve İslâmî gelenekte farklı anlam alanlarına sahip olduğundan burada bir iki cümle ile vermek yerine ayrıntılı olarak analiz edilmesinin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

¹⁸ Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, “ى-ل-و”, *Lisânu'l-Arab* (Kum: Edebü'l-Havza, 1405), 15: 406-407; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, “ى-ل-و”, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu'l-Hayriyye, 1306), 113.

¹⁹ İbn Manzur, “أ-ر-ب”, *Lisânu'l-Arab*, 1: 31-34.

²⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, trc. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç v.dğr., ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 11: 401; Mustafa Öz, “Teberrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 214.

1. Kur'an'da Tevellâ ve Teberrâ

Kur'an'da tevellâ kelimesi “ى-ل-و” fiil kalıbından farklı çekimleri ile birlikte yetmiş dokuz âyette bulunmaktadır.²¹ Bu âyetlerde, fesat çıkarmak ve nesilleri bozmak gibi bir takım kötü emelleri gerçekleştirmeye çalışmaya²²; hak ve hakikatten yüz çevirmeye²³; hak ve hakikatten ayrılanlardan ve bir takım kötü fiilleri gerçekleştirenlerden yüz çevirmeye²⁴; arkasını dönüp gitmeye²⁵; işlenen bir günahın sorumluluğunu yüklenmeye²⁶; bir mekâna çekilmeye²⁷; sırtını dönerek önemsememeye²⁸ ve birini yoldaş ve dost edinmeye²⁹ vurgu söz konusudur. Dolayısıyla tevellâ kelimesi Kur'an'da ekseriyetle Allah ve Resulü'nün bildirdiği ezelf ve ebedî gerçeklere sırtını dönerek yüz çevirme manasında olumsuz şekilde kullanılmaktadır. Bir şeyi sevmek manasında ise sadece bir âyette bulunmaktadır. O da Hac 22/4 âyetidir.³⁰ Bu âyet-i kerimede de şeytana duyulan sevgi ve bunun sonuçları bağlamında tevellânın yine olumsuz yönüne vurgu söz konusudur. Zira ilgili âyette şeytanı seven ve dost edinenlerin bu tercihlerinin doğal bir sonucu olarak onun içinde bulunduğu durum gibi doğru yolda kalamayacağı, hak ve hakikat yolundan ayrılacağı ve cehennem azabına sürükleneceği açık bir şekilde dile getirilmiştir.

Kur'an'da bir şeyi sevmek manasında “ى-ل-و” kökünden müştak olarak kullanılan diğer kavramlar ise velî, evliya, velâyet ve mevla kelimeleridir. Bunlardan velî kırk dört³¹; evliya kırk iki³²; velâyet iki³³; mevla ise on sekiz âyette³⁴ yer almaktadır. Velî kelimesinin geçtiği âyetlerde Allah-müminler³⁵, Allah-peygamber³⁶, Hz. Peygamber-müminler ve gayr-i müslimler³⁷, Allah-

²¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an'i-l-Kerim*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988), 932-933.

²² el-Bakâra 2/205.

²³ Âl-i İmrân 3/82; en-Nisâ 4/80, 115; Tâ-hâ 20/48; ez-Zâriyât 51/39; en-Necm 53/29, 33; el-Meâ'ric 70/17; el-Kiyâme 75/32; el-Gâşiye 88/23; el-Leyl 92/16; el-Alak 96/13.

²⁴ el-A'raf 7/79, 93; Yûsuf 12/84.

²⁵ Tâ-hâ 20/60

²⁶ en-Nûr 24/11.

²⁷ el-Kâsas 28/24.

²⁸ Abese 80/1.

²⁹ el-Hac 22/4.

³⁰ “Onun (şeytan) hakkında şöyle yazılmıştır: Kim onu sever, dost edinirse (tevellâ) bilsin ki (şeytan) kendisini sapıtıracak ve alevli ateşin azabına sürükleyecektir.”

³¹ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 933.

³² Abdülbâkî, *Mu'cem*, 933-934.

³³ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 934.

³⁴ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 934.

³⁵ el-Bakâra 2/107, 257; Âl-i İmrân 3/68; el-En'âm 6/51; et-Tevbe 9/112.

³⁶ el-Bakâra 2/120; er-Ra'd 13/37.

³⁷ Fussilet 41/34; eş-Şûra 42/8; en-Nisâ 4/89.

inkârcılar³⁸, münafıklar³⁹, şeytan ve avanesi⁴⁰ ilişkisine vurgu yapılmaktadır. İlgili âyetler dikkatle incelendiğinde, imanın temel belirleyicisinin velâyet olduğu görülecektir. Zira velâyetin olmadığı bir imanın iman olmadığı aşikârdır. Mümin olduğunu iddia eden bir kimsenin velev ki günah işlese dahi Allah'ı her şeyden daha çok sevmesi lazım gelir. Aksi takdirde ya sevginin zıddı olan düşmanlık hasıl olacaktır ya da ne sevgi ne de düşmanlık besleyen nötr bir durum ortaya çıkacaktır. Bu hal ise ya tam manasıyla kabul ve tasdik etmemenin ya da nefret ve buğzun göstergesidir.⁴¹ Zira muhabbetin hakikati her şeyiyle Allah'a ve sevdiklerine yönelme ve bunların dışındakilerden yüz çevirmedir. Aksi söz konusu olduğunda bilinmezlik, düşmanlık ve nefret gibi negatif durumlar ortaya çıkacağından bunlar da küfrü gerektiren haller olacaktır. İşte bu yüzdendir ki Allah-inkârcılar velâyetinde, inkârcıların Allah'ı bırakıp da bir taraftan nefislerini diğer taraftan da geçici dünya hayatını dost edinmelerinin yanlışlığı ve bu yaklaşımın sürükleyeceği helak ve felaket dile getirilmekte, hakiki dostun Allah olduğu hatırlatılmaktadır. Münafıkların ve zalimlerin ise hiçbir dostunun bulunmadığına, şeytanın ise düzenbaz ve sahtekâr bir dost olduğuna işaret edilmektedir. Âyetlerde aynı zamanda Allah-peygamber-mümin ilişkisi bağlamında velâyetin yansımalarına da dikkat çekilmiştir. Nitekim Allah'ın inanan kimselere olan velâyeti iyi amellerinden dolayı rızası, muhabbeti, hoşnutluğu, yardımı, başarılı kılması, onların gerçek dostu olduğunun belirtilmesidir.⁴² İnananların Allah'ın velâyetini kabulü ise hâkim otoritenin, aslî güç ve yetkinin, yönlendiren ve yardımcı olanın sadece Allah olduğunu benimsemeleridir. Peygamber ve müminlerin birbirlerinin dostu olduğunu ifade eden âyetlerdeki velâyet, duygu-düşünce ve davranışta birbirlerine destek olmaları, koruyup kollamaları ve her türlü zarar verecek söylemden ve eylemden kaçınmaları manalarını içermektedir. Dolayısıyla bir mümin açısından velâyet, çok yönlü ve karşılıklı bağlar üzerine tahakkuk etmekte, sevenlerin, özellikle Allah ve Resulünün, sevgisini kaybetmemek için üzerine düşeni en iyi şekilde yerine getirme adına psikolojik olarak motive edici bir yönü de bulunmaktadır. Tabii ki bunun toplumsal yansıması ise birlik, beraberlik, kardeşlik, huzur ve mutluluk olacaktır. Aksi söz konusu

³⁸ el-En'âm 6/70.

³⁹ et-Tevbe 9/74.

⁴⁰ en-Nisâ 4/119; Meryem 19/45.

⁴¹ Numan b. Sabit el-Bağdâdî İmam-ı A'zam Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim - İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, 7. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 25.

⁴² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Taberî Tefsiri*, trc. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 2: 115.

olduğunda, iyi duygu ve davranış yerini kötü olanlara bırakacak demektir. Bu ise Allah'ın hoşnutsuzluğu, nefreti ve hızlanımı⁴³ gerektirecektir. Böyle durumda olan bir mümin ise içsel olarak huzursuz olacağı gibi, içerisinde yaşadığı toplumda da şu veya bu şekilde huzursuzluğa, kargaşa ve karmaşaya yol açacaktır. Bu açıklamalar Kur'an'da velâyetin ilişkili olduğu hususları iman, Allah, peygamber, amel-i salih ve müminler olarak sunmaktadır. Dolayısıyla küfür, şirk, nifak, şeytan, her türlü kötü ve çirkin söz ve davranış teberri kapsamına girmektedir. Nitekim Kur'an'da teberri kelimesi "أ-ر-ب" kökünden fiil kalıbında değişik sığılarıyla beraber dört âyette yer almaktadır. İlgili âyetlerde azaba maruz kalacakların birbirinden uzaklaşmalarına⁴⁴, Allah'ı inkâr eden ve O'na düşman olduğu bilinen kimselerden uzaklaşmaya⁴⁵ vurgu söz konusudur. Bir kimse veya nesneden uzak olmak anlamında teberri kelimesi dışında "أ-ر-ب" kökünden isim kalıbında başka kelimelerin de Kur'an'da on dört âyette kullanıldığı görülmektedir. Allah'a ortak koşanlardan⁴⁶ ve ortak koşulan şeylerden⁴⁷, O'nu inkâr edenlerden⁴⁸, insanları hak ve hakikatten saptırmak isteyenlerden⁴⁹, peygamberin davetine karşı gelenlerden⁵⁰, Allah resulü ve müminlerle yapılan anlaşmayı bozan müşriklerden⁵¹ uzak olma bu âyetlerdeki ana temadır.

2. İslâmî Geleneğe Tevellâ ve Teberrâ

İslami geleneğe sevilmeyenlerden uzaklaşma anlamında bir yöntem olarak teberri ilk defa Hâricîlerde görülmektedir. Nitekim Hakem Olayı neticesinde bir grup Hâricî, bu hadiseye taraf olanlardan ilgi ve alakalarını kestiklerini (teberri) belirtmiştir. Aynı ekol içerisinde yer alan Nafi' b. Ezrak (ö. 65/685) kendisi ile birlikte hicret etmeyenlerle, kâfir olarak nitelediği gruplarla yaptıkları mücadelelerde fiilen destek sağlamayıp savaştan geri kalanlarla ve kendisine katılanların da samimiyetini imtihan etmeyen Hâricîlerle ilişkisini kestiğini dile getirmiştir.⁵² Aynı zamanda Acâride Hâricîleri arasında yer alan Se'âlîbe de zekât başta olmak üzere bazı İslâmî

⁴³ Allah'ın, emir ve yasaklarını yerine getirmeyen insanlardan yardımını kesmesi ve onlardan uzaklaşması anlamında kelâmî bir terimdir.

⁴⁴ el-Bakâra 2/166-167; el-Kâsas 28/63.

⁴⁵ et-Tevbe 9/114. ; el-Haşr 59/16.

⁴⁶ et-Tevbe 9/3.

⁴⁷ el-En'am 6/19, 78; Hûd 11/54; ez-Zuhruf 43/26; el-Mümtehine 60/4.

⁴⁸ el-Haşr 59/16.

⁴⁹ el-Enfâl 8/48; Yûnus 10/41; Hûd 11/35.

⁵⁰ eş-Şu'arâ 26/216.

⁵¹ et-Tevbe 9/1.

⁵² Ebu'l-Hasen Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn - İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın (İstanbul: Kbalcı, 2005), 103.

uygulamalarda hata bulunduğunu belirterek yeni görüş ve düşünceleri ileri sürmüşler, bunu benimsemeyenlerden uzaklaşmışlardır. Ahsemiyye fırkasının kâfirlerden uzak durdukları da kaynaklarda ifade edilmektedir.⁵³ Bir grup Hâricî, Nafi' b. Ezrak ve Acârîde bu yaklaşımlarıyla tevellâ ve teberrâyı siyasi yaklaşımlarıyla ilişkilendirerek kendi sübjektif politik tavırlarını merkeze almakta, lider konumunda bulunan kişinin otoritesini ve ileri sürdüğü düşünceyi benimseyenlere yaklaşmayı, diğerlerini ise düşman olarak kabul ettikleri için uzaklaşmayı prensip olarak dile getirmektedirler.

Sevilen kimselere yaklaşma anlamında tevellânın ilk mümessili ise Yezîdiyye'dir.⁵⁴ Filhakika onların Muhakkime-i Üla ve İbâdiyye'yi sevip benimsediği kaynaklarda yer almaktadır.⁵⁵ Hâricî düşünceyi benimseyen Beyhesiyye de Kur'an'ın söylemine uygun bir yaklaşımla Allah'ın dostlarının dost edinilmesi, düşmanlarından hakkında sakındırma bulunan şeyler ile haram kıldıklarından ise uzaklaşılması gerektiğini belirterek tevellâ ve teberrâ ilkelerini kabul etmiştir.⁵⁶

Şîa'ya gelince tevellâ ve teberrâ, inancın doğruluğu ve güçlülüğünün yanı sıra ahirette kurtuluşu elde etmenin göstergesi olan ve hayatın bütününe etki eden iki önemli ilkedir. Şîa'nın ortaya çıkışı ve gelişmesi sürecinde bu ilkelerin belirli aşamalardan geçtiğini, farklı seviye ve yönlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Cemel Vakası, Siffin Savaşı, Hakem Olayı ve Nehrevan Savaşı süreçlerinde Hz. Ali'ye (ö. 40/661) biat ve tarafgirlik bağlamında tam bir bağlılık ve dostluk içerisinde bulunmayı, yardım ve destek sağlamayı; ona muhalif olanları ise düşman görmeyi ve uzak kalmayı ifade etmiştir.⁵⁷ Daha sonraki süreçte ise Hz. Peygamber'in Gadir-i Hum mevkiinde Hz. Ali hakkında sarf ettiği belirtilen tartışmalı rivâyetlere⁵⁸ yükledikleri anlam bağlamında Hz. Ali ve halefi olarak kabul edilen imamlar peygamberî bir konumda değerlendirilmeye, siyasi ve dini/manevi otorite olarak kabul edilmeye başlamış, imamet teorisiyle

⁵³ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 111.

⁵⁴ Yezidiyye, Basralı Yezid b. Uneyse'ye tabi olanlardır. Bu kişi önce Haricilerin İbadiyye koluna mensupken daha sonra onlardan ayrılarak müstakil bir fırka halini almıştır. Bu fırka hakkında geniş bilgi için bkz: Eş'ari, *Makâlât*, 115.

⁵⁵ Eş'ari, *Makâlât*, 115; Öz, "Teberrî", 40: 214.

⁵⁶ Eş'ari, *Makâlât*, 122.

⁵⁷ Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâki b. Maksud Ali Meclisî, *Bihârü'l-Envârî'l-Câmiatü li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar* (Kum: Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyye, 1388), 7: 703 vd.

⁵⁸ Ebu Cafer Muhammed b. Yakup b. İshak Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi* (Beirut: y.y., ts.), 1: 287-290; Tirmizî, "Menâkıb", 19; İbn Mâce, "Mukâddime", 11. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 84,118, 119.

ilişkili bir şekilde tevellâ ve teberrâ, dini bir yükümlülük olarak telakki edilmiştir. Ayrıca Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Usûl* isimli kitabında İslam'ın beş esası arasında ve ehl-i iman olmanın birincil şartı olarak da takdim edilmektedir.⁵⁹ Nitekim İsnâaşeriyye Şîa'sı imamlarla ilgili rivâyetlerden⁶⁰ hareketle tevellâ ve teberrâ anlayışında Allah ve peygamber sevgisine ilaveten imamları da terimin kapsamı içine almış, onlara duyulacak sevgi ve muhaliflerine karşı nefreti kâmil imana ulaşmanın bir vasıtası olarak görmüştür. Hatta bazı kaynaklarda bu prensiplerin gereğini yerine getirmeyenlerin imanının kabul edilmeyeceğine ve ahirette kurtuluşu elde edemeyeceklerine dair söylemler dahi bulmak mümkündür.⁶¹ Dolayısıyla tevellâ ve teberrâ, Hz. Peygamber, Ehl-i beyt, imamlar ve bunlara dost olanlara duygu, düşünce ve davranış olarak olumlu yönelmeyi; düşmanlarından ve bunların dostlarından uzak durmayı bir iman esası olarak ifade etmeye başlamıştır.⁶² Allah'ın dostlarının sevilmesi ve onlarla dostluk kurulmasıyla ilgili rivâyette⁶³ Hz. Ali ve soyu ile bu nesilden gelen

⁵⁹ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 2: 18-22; Benzer manayı ifade eden rivâyetler için bkz: Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 704-717, 725.

⁶⁰ Hz. Peygamber'den rivâyetle şöyle buyrulmaktadır: "Hz. Peygamber'in sahabeye bir mümini kurtuluşa ulaştıran ve yapıldığı takdirde iyi neticeler veren şey nedir? sorusuna verilen namaz, oruç, hac ve umre, zekat ve cihat gibi cevaplara karşı Hz. Peygamber'in Allah aşkına arkadaşa sahip olmak ve Allah'ın rızası için kin gütmektir. Allah dostlarını (on iki imam bunların en önde gelenidir) sevmek ve Allah'ın düşmanlarını sevmemektir" Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 2: 125-126; Meclisî'de geçen bir rivâyette de Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Benden sonra imamların sayısı on ikidir. Onların ilki müminlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib'tir ve sonuncusu da Kâim'dir. Onlara itaat bana itaattir ve onlara isyan bana isyandır. Onlardan birini inkâr eden muhakkak ki beni inkâr etmiştir." Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 707. Aynı zamanda Musa Kazım'a dayandırılan bir rivâyette de kendisinden razı olunmuş bir şekilde Allah'a kavuşmaktan hoşnut olacak kimsede bulunması gereken özelliğin başta Hz. Ali olmak üzere on iki imamı sevmesi olduğu dile getirilmiştir. Bkz: Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 727.

⁶¹ Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî, *Kitâbü'l-Mehâsin*, nşr. Celâleddin el-Hüseynî (Tahran: y.y., 1950), 264; Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Emâlî's-Sadûk*, mukaddime: Muhammed Mehdi Hasan el-Harsan (Necef: el-Matbaatü'l-Haydariye, 1970), 122; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 708-709.

⁶² Tevellâ ve teberrâya böyle bir anlam yüklenmesi Ehl-i beyt'le ilgili olduğu belirtilen âyet ve hadislerle de desteklenmiştir. Bkz: Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 703-718. Kur'an'daki bazı âyetleri de kendi yaklaşımlarını haklı çıkaracak şekilde te'vil etmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu hususta detaylı bilgi için bkz: Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam Beliefs and Practices* (London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2011), 233-241.

⁶³ Rivâyet şöyledir: "Allah'ın dostlarını sevmek vaciptir. Onları korumak ve himaye etmek vaciptir. Nebilerinden sonra duruşlarını değiştirmeyen ve başkalaşmayan müminlere velâyet vaciptir. Mesela, Selman, Ebu Zer, Mikdat, Ammar, Ebu Heysem, Sel b. Huneyf, Ubade b. Es-Samit, Ebu Eyyub el-Ensari, Huzeyme b. Sabit, Ebu Said el-Hudri ve benzerleri. Her kim bunlara yaklaşır ve yaptıklarını yaparsa bunlara tabi olması, önder ve doğru yolun rehberi olarak kabul etmesi nedeniyle bu kimselere de velâyet vaciptir." Bu

imamlara ve onları sevenlere karşı da sevgi (tevellâ) beslenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu demektir ki Şii bir mümin olabilmek için, Hz. Peygamber'i, Ehl-i beyt'ini ve imamları sevmenin yanı sıra onları sevenleri de sevmek şarttır.⁶⁴ Ayrıca hayatta olanlara iyi ve güzel iletişim kurmak, onlara karşı merhametli, bağışlayıcı, saygılı ve yumuşak huylu olmak da tevellânın bir göstergesidir.⁶⁵

İsnâaşeriyye Şîa'sı perspektifinden tevellânın günümüzdeki yorumuna gelince, tüm insanlığa, Müslümanlara ve İsnâaşeriyye Şîa'sına mensup Müslümanlara karşı genelden özele doğru aşama ve yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Tevellânın tüm insanlığa yansımaları insaf, yani adaletli ve iyi biri olmaktır. Diğer Müslümanlara karşı insafla birlikte infak, yani yardımsever konumunda da bulunmaktadır. İsnâaşeriyye Şîa'sına ait olanlara ise îsâr⁶⁶ olarak takdim edilmektedir. Böyle bir tasnifte îsâr, ahlâki davranışın ve din kardeşliğinin en üst seviyesini ifade etmekte, bu mezhep içerisinde yer alanların bizzat kendileri ihtiyaç halinde bulunsada elindeki imkânları diğer kardeşlerinin ihtiyaçları için kullanması, muhtemel bir zarardan öncelikle kardeşini korumaya gayret etmesi talep edilmektedir. Zira böyle bir konumda bulunandan kardeşleri razı olacağından Ehl-i beyt ve Allah'ın resulü, dolayısıyla Allah razı olacaktır.⁶⁷

Şii düşüncenin teberrâ anlayışına gelince, Hz. Ali'ye düşman olanlardan uzak durmak merkezinde aşama aşama gelişim kaydettiğini söylemek mümkündür. Bu manada teberrânın ilk mümessili Abdullah b. Sebe'dir. Nitekim o, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Allah Teâlâ tarafından Hz. Ali'ye bahşedilen hilafet hakkını gasp ettiklerini, dolayısıyla her ikisinin de küfre düştüklerini ve onları düşman edinmek gerektiğini dile getirmiştir.⁶⁸ Hz. Ali'nin ölümünün ardından hilafet hakkı bağlamında onun taraftarları ve Emevîlerin birbirlerinden teberrâ ettiklerini

açıklamadan da görüldüğü üzere Hz. Ali'yi, Ehl-i beyt'i ve onları sevenleri dost edinmek gerektiği açıkça dile getirilmiştir. Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 703.

⁶⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiası Caferiyye Mezhebi: Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 235; Öz, "Teberrâ", 40: 214-215.

⁶⁵ Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 719, 722.

⁶⁶ Kendisi ihtiyaç halinde bulunmakla birlikte başkalarını için özveride bulunma anlamında ahlâkî bir terimdir.

⁶⁷, Al-Islam.org, "The Various Dimensions of Tawalla", erişim: 26.02.2019, <https://www.al-islam.org/media/various-dimensions-tawalla-sayyid-muhammad-rizvi>.

⁶⁸ Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari Ebû Halef Kummî, *Kitâbü'l-Makalat ve'l-Fırak*, tsh. Muhammed Cevat Meşkûr (Tahran: Müessesesi-i Matbuat-ı Atai, 1963), 20; Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahti, *Kitâbü Fırakü's-Şia*, tsh. Helmut Ritter (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 19 vd.

söyleyebiliriz.⁶⁹ Abdullah b. Sebe ve taraftarlarının ilk iki halifeden uzaklaşmaları dini-siyasi olmakla birlikte, başta Muâviye (ö. 60/680) olmak üzere Emevîlere karşı takınılan teberrâ duruşu ise tamamıyla siyasidir. Diğer taraftan hicri 2. yüzyılın birinci yarısından önce Kûfe'de Hz. Ali taraftarları arasında tevella ve teberrâ anlayışını benimsemeyen, her ikisinden de kaçınılması gerektiğini belirtenlerin bulunduğu dair zayıf da olsa bazı malumat bulunmaktadır.⁷⁰ Bu açıklamalardan Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk dönemlerde teberrânın başta ilk üç halife olmak üzere onların yanında yer alanları, Muâviye ve taraftarlarını kapsayacak şekilde genişletildiğini söylememiz mümkündür.⁷¹

İsnâaşeriyye Şîa'sı ile birlikte Hz. Peygamber'in başta Gadir-i Hum'da Hz. Ali hakkında söylediği iddia edilen sözler ile hem Küleynî'nin *el-Usul*'ü⁷² hem de İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) *Emâlî*'sinde⁷³ yer alan rivâyetler ekseninde teberrâ, İslâm'ın beş temel esası ve inananların yerine getirmesi gereken on zorunlu ilkedен dokuzuncusu içerisinde değerlendirilmeye başlanmış, imamlar ve Ehl-i beyt'te sürece dâhil edilerek onların düşmanlarından da teberrî edilmesi ve onlara karşı düşmanlık beslenmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁴ Nitekim Muhammed Bâkır'ın (ö. 114/733 [?]) bir öğrencisi imamların düşmanlarından teberrîyi inancının asli bir unsuru olarak belirtmiştir.⁷⁵ *Bihâru'l-Envâr*'da Allah'ın düşmanlarına karşı düşmanlık beslenmesi ve onlardan uzak durulmasının vacip olduğu belirtilmiştir. Bu rivâyette düşman kategorisinde değerlendirilen isimleri açıkça zikredilmese de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, bunların uygulamalarına rıza gösterenler, Cemel Vakası, Siffin Savaşı ve Nehrevan'da Hz. Ali'ye karşı savaşanlar, Ehl-i beyt'e haksızlık edenler, insanları istikametten saptırmak isteyenler ve bunları destekleyenlerdir.⁷⁶ Dolayısıyla İsnâaşeriyye, inancın

⁶⁹ Etan Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), 144.

⁷⁰ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malati, *et-Tenbih ve'r-Red 'ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968), 145; Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", 145.

⁷¹ Küleynî, *el-Usul mine'l-Kâfi*, 2: 20-21.

⁷² "İmanın en güçlü göstergesi, Allah aşkına sevgi ve düşmanlıktır, Allah'ın dostlarına karşı tevellâ ve düşmanlarına karşı da teberrâdır." Küleynî, *el-Usul mine'l-Kâfi*, 2: 125.

⁷³ "Bir kimsenin inancı Ali'ye karşı velâyeti ve düşmanlarına karşı da adaveti içermedikçe Allah katında makbul değildir." İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Emâlî's Saduk*, 122.

⁷⁴ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-Hisâl* (Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1971), 402.

⁷⁵ Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", 146.

⁷⁶ Bu rivâyette teberrî edilmesi gerekenler şu şekilde belirtilmiştir: "Allah'ın düşmanlarından teberrî vaciptir. O düşmanlar, Ehl-i beyt'e zulmedenler, örtüsünü çekip yırtanlar (yani Ehl-i beyt'e saygısızlık edenler), Hz. Fatima'dan Fedek arazisini alanlar, mirasına engel olanlar, onu gasp edenler, haklarına tecavüz edenler, evini yakmaya

kemalini ortaya koymada tevellâyı yeterli saymamış, Hz. Ali'nin düşmanlarından teberrânın da takiyye haricinde dile getirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dahası Hz. Ali'ye bağlılığın göstergesi olan tevellâ bulunmakla birlikte düşmanlarından uzaklaşmayı belirten teberrâ duruşunu sergilemeyen imamın arkasında namaz kılmayı caiz görmemişlerdir.⁷⁷

10. yüzyılda Büveyhî veziri, âlim, edip ve şair Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) İsnâşeriyye'nin teberrâ anlayışı doğrultusunda Ehl-i beyte bağlılığını, onların muhaliflerinden, ilk üç halife ile Emevîlerden, hatta bedenindeki herhangi bir parça Ehl-i beyt'ten uzaklaşırsa, bedeninin diğer parçalarının ondan teberrî ettiğini belirterek Hz. Ali ve soyuna duyduğu sevgiyi dile getirmiştir.⁷⁸ Aynı asırda İbn Bâbeveyh, Şîa'ya mensup olanların, bu inancı paylaşmayanların tümünden uzak kalması, zekât vermemesi, yardım etmemesi, o kimse adına hac, kurban ve benzeri hiçbir dini yükümlülüğü yerine getirmemesi gerektiğini, böylelerinin arkasında namaz kılınmayacağı gibi şahitliklerinin de kabul edilmeyeceğini ifade ederek teberrînin toplumsal dışlama yönüne vurgu yapmıştır. Ayrıca onun tarafından kaleme alınan *Risaletü'l-İtikâd*'da Allah'a, Hz. Muhammed ile imamlara samimi ve içten inancın yansıması olarak bunların düşmanı kategorisinde yer alan dişi ve erkek putlardan ve onlara ibadet edenler ile bunları takip edenlerden teberrî edilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁹ Bazı Şîi metinlerinde dört erkek putun ilk üç halife ve Muâviye, dört dişi putun da Hz. Aişe, Hz. Hafsa, Hind ve Muâviye'nin kız kardeşi Ümmü'l-Hakem ile ilişkilendirildiği; bazılarında da dalalet ve insafsızlığın önderleri olarak açıklanmıştır.⁸⁰

kalkışanlar, zulmü tesis edenler, Allah Resulü'nün sünnetini değiştirenlerdir. Biatlarından cayanlardan, tefrikaya neden olanlardan ve dinden çıkanlardan (Gadir-i Hum'da Hz. Ali'ye biat edildiği iddiası bağlamında bu biattan cayanlar, böylece tefrika ya sebep olup dinden çıktığı ileri sürülenler kastedilmektedir) teberrî vaciptir. Dalaletin önderleri olan putlar ve fal oklarından, ilkinden sonuncusuna kadar zulme önderlik edenlerin tümünden teberrî vaciptir. Mü'minleirn emiriyle savaşılan kimselerden (Cemel, Siffin ve Nahrevan kastedilmektedir) teberrî vaciptir. Ehl-i beyt'i katledenlerin tümünden teberrî vaciptir." Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 7: 703.

⁷⁷ Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", 150.

⁷⁸ Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. El-Abbâs et-Tâlekânî Sâhib b. Abbâd, *Divanu Sahib b. Abbad*, ed. Muhammed Âl Hasan Yasin, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1974), 76, 103, 127, 164.

⁷⁹ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletü'l-İtikâdâtü'l-İmamiyye, A Shi'ite Creed: A Translation of Itiqâdâtü'l-İmâmiyyah (The Beliefs of Imâmiyyah) of Abu Ja'far*, çev. Asaf Ali Asghar Fyzee (London, New York, H. Milford: Oxford University Press, 1942), 109, 114.

⁸⁰ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-Hisâl*, 572; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud Ayyaşî, *Tefsirü'l-Ayyaşî*, tlk. Haşim Resuli Muhallati (Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1960), 2: 116; Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", 149.

Bu açıklamalar ışığında İsnâaşeriyye'ye göre Hz. Ali başta olmak üzere Ehl-i beyt ve imamların düşmanları uzak durulması gerekenler kategorisine dâhil edilmektedir. Bununla birlikte İsnâaşeriyye Şîa'sı içerisinde yer alanların bazılarında da teberrînin gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda belirli teolojik meselelerde mezhebin resmi kabulünü benimsemeyenler⁸¹, batıla dalan Ehl-i beyt üyeleri⁸², imamet ile ilgili tartışmalardan etkilenecek mezhepten ayrılanlar ve Gulat-ı Şîa uzak durulması gerekenlerdir.

18. yüzyıla gelindiğinde ise Tevbe suresinin ilk âyeti⁸³, İsnâaşeriyye'nin imamet doktrini çerçevesinde Allah'a, peygamberlerine, imamlarına ve diğer ehl-i velâyete karşı olan müşrikler ile onları takip edenlerden beri olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Zira müşrikler hem bu dünyada kendilerine müteşekkir olunması gerekenlerden teberrî etmişlerdir hem de ahirette birbirlerinden uzaklaşacaklardır. Bu demektir ki o teberrîyi dini bir reaksiyon olarak değerlendirmektedir.⁸⁴

Sonuç olarak İsnâaşeriyye Şîa'sına göre onların benimsediği inancı paylaşmayanlardan ve düşmanlarından teberrî dini bir vecibe olup, Hz. Ali ve imamlardan teberrî ise büyük bir günah ve suçtur. Çünkü ilâhi nas ile tayin edilen imamlar Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olduğundan onlardan teberrî Allah'tan teberrîdir.⁸⁵

Şîi gelenek içerisinde yer alan Fâtımîlere gelince, imamların düşmanlarından uzak durma anlamında teberrâyı genel Şîi öğretiyi uyumlu bir şekilde benimsemekle birlikte bazı yeni bâtınî karakterli yorumlar da eklemiştir. Onlar açısından teberrâ, tevellâyı tamamlamasının yanı sıra

⁸¹ Muhammed Bâkır ve Cafer-i Sâdık'ın öğrencilerinden biri olan Zurare b. A'yan'ın (ö. 150/767) istitaat kable'l-fiille ilgili görüşleri buna örnek olarak verilebilir. Cafer-i Sâdık'ın böyle bir söylemi bid'at olarak değerlendirdiği ve bu görüşü benimseyenlerden teberrî ettiği dile getirilmiştir. Malum olduğu üzere Şîa mantalitesinde yegâne otorite imamdır. Bkz: Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *el-Fihrist*, 3. Baskı (Beirut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), 143; Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", 158-159. Bağımsız düşünceler ve yorumlar ileri sürülmesi imamın otoritesine meydan okumayı çağrıştırmaktadır.

⁸² Bunun en güzel örneğini Cafer-i Sadık'ın ikinci oğlu Abdullah el-Eftah'tır (ö. 149/766). Nitekim Eftahiyye onun yedinci imam olduğunu iddia etmiştir. Fakat İsnâaşeriyye Abdullah'ın bu pozisyonunu teyit eden herhangi bir nas bulunmadığını dile getirmiştir. Ayrıca Cafer-i Sadık da oğlunun bu davranışından memnuniyetsizliğini ve bazı kaynaklarda ondan teberrî ettiğini dile getirmiştir. Bkz: İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdât*, 116; Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib Tabersi, *İ'lâmü'l-Vera bi-A'lâmi'l-Hüda* (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1970), 298.

⁸³ "Allah ve Resûlünden kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere bir ihtar!" et-Tevbe 9/1.

⁸⁴ Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", 147.

⁸⁵ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-Hisâl*, 596.

ondan öncedir ve bu mezhebe aidiyetin ön şartıdır. Bunun akabinde yapılacak tövbe ve tevellâ ile birlikte imanın hakikatine ulaşılabilecektir. Bunlara göre nasıl ki abdest ibadetin zahiri ön şart ise teberrâ da abdestin bîatını, yani kişinin bütün manevi kirlere arınmasını ifade eder. Aynı zamanda bu kavram küfür ve şirki çağrıştıran söz ve eylemlerden uzak durmayı, Tanrı'nın birliği ve aşkınlığını kabulü ifade eder. Bu anlamda teberrâ tenzihe tekabül etmektedir.⁸⁶ Neticede Fâtımî doktrine göre hem tevellâ hem de teberrâ inancın oluşumunda iki önemli unsur arasında yer almaktadır.

C. Tûsî'ye Göre Tevellâ ve Teberrâ

Tûsî'ye göre tevellânın aslı bir kimseye doğru yönelme, teberrânın özü ise onun dışındakilerin hepsinden yüz çevirmedir.⁸⁷ O, bu hususta Sünni kaynaklarda bulunmamakla birlikte Şii kaynaklarda yer alan "Din, Allah aşkına sevgi (tevellâ) ve nefrettir (teberrâ)"⁸⁸ sözünü gündeme getirir. O, dinin hakikatinin Allah'ı ve sevdiklerini sevmeye, Allah'a karşı olmayı ifade eden başta şeytan olmak üzere her şeyden ise nefret etme olduğunu belirterek tevellâ ve teberrâda Allah'ı merkezi konuma yerleştirmektedir. Bu demektir ki İsmâîlî inanca mensup bir kimsenin hakiki tevellâ ve teberrâyı elde etmesinin yegâne yolu, tüm hayatını Allah'ın rızasını merkeze alan bir bakış açısıyla yaşamasıdır. Bu yaklaşım tarzı yukarıda da belirtildiği üzere Kur'an'ın bakış açısıyla uyumluluk arz etmektedir. Zira İslam teosentrik bir din olduğundan, Müslüman bir kimsenin, herhangi bir kişi veya eylemi sevmeye ya da nefret etmedeki önceliği takip edeceği yol, Allah merkezli olup, O'nu ve O'nun sevdiklerini sevmeye ve nefret ettiklerinden de nefret etme olacaktır.

Mademki din, Allah'ın rızasına ulaşma ve gazabından uzak kalma ise bu amaca nasıl ulaşılabilecektir? sorusunun akla gelmesi kaçınılmazdır. Tûsî bu soruyu, insanın doğasının analizi bağlamında içsel gelişime, manevi ve ahlâkî tekâmüle odaklanarak cevaplamaya çalışır. Onun açısından insan, hayvani nefis, "nefs-i nâtıkâ" ve akıl olmak üzere üçlü bir doğaya sahiptir ve bu kuvvelerini herhangi bir baskı ve zorlama altında bulunmaksızın özgür bir

⁸⁶ Kohlberg, "Barâ'a in Shi'i Doctrine", 156-157.

⁸⁷ Nasîrüddin Tûsî, *Üç Risale: Tevellâ - Teberrâ, Matlûbu'l-Mü'minîn, Mebde ve Meâd*, çev. Harun Işık – Yasin İpek (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 37.

⁸⁸ Bu ifade Sünni kaynaklarda yer almamaktadır. Fakat Badakhchani buradaki sözün İranlı muhakkık âlim ve filozof Muhammed Mehdî Nerâkî (ö. 1209/1794) tarafından kaleme alınan ahlâka dair çalışması *Câmi'u's-Sa'âdet*'te yer aldığını belirtmektedir. Bkz: Badakhchani, *Shi'i Interpretations of Islam*, 25; Muhammed Mehdî Nerâkî, *Câmi'u's-Sa'âdet*, ed. Muhammed Rızâ el-Muzaffer (Necef: Dâru'n-Nu'mân li't-Tibyân ve'n-Neşr, 1968), 3: 183-184.

şekilde kullanan bir varlıktır. Eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, bununla bağlantılı olarak ahlâkın güzelliği ya da çirkinliği, ahirette kurtuluşu elde etme veya hüsrana uğrama bu yönlerden hangisine alan açıldığına bağlıdır.

89

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* eserinde hayvanî nefsin organik algı kuvvesi ve iradî hareket ettirme kuvvesi adı altında iki kuvvesinin bulunduğunu belirtir. Birincisi, beş dış duyu (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) ile beş iç duyudan (ortak duyu, hayal, vehim, fikir, hatırlama) ibarettir. İkincisi ise, şehvet ve gazaptır. Tevellâ risalesinde ise sadece iradî hareket ettirme kuvvesinden bahsetmekte, birincisine ise yer vermemektedir. Kanaatimize göre bunun nedeni, bir şeye yönelme veya ondan sakınmada bu iki kuvve ön plana çıktığı içindir. Nitekim onun da belirttiği üzere şehvetin temel özelliği bir yararı ve lezzeti elde etmek amacıyla kişi ya da eşyaya yönelme, gazabın ki ise muhtemel bir zararı uzaklaştırma maksadıyla sakınmanın yanı sıra tehlikelere cesaretle atılma, birilerine otorite ve üstünlük kurma gibi özelliklere sahiptir.⁹⁰

“Nefs-i nâtıkâ”ya gelince, eşyanın konum ve düzenlemesini algılama, üzerinde düşünme, iyi ve kötü arasında ayırım yapma özelliğini haizdir. “Nefs-i nâtıkâ”, insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan, onlara karşı hâkimiyet kurabilmesine imkân veren bir yetidir. Bunun biri teorik diğeri de pratik akıl olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, eşyanın hakikatini idrak etmekte, makul olanları sınıflandırmaktadır. Diğeri ise eşya üzerinde tasarrufta bulunmakta, onu iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi yönlerden temyiz etmekte, hayatı kolaylaştıran ve düzenleyen meslek ve sanatların varlık kazanmasına kaynaklık etmektedir.⁹¹ Onun risalede “nefs-i nâtıkâ”dan sonra gündeme getirdiği aklın pratik olanla ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Tûsî açısından hayvanî nefsin, “nefs-i nâtıkâ”ya itaat ettirilmesi, Allah’tan razı olan ve Allah’ın da kendisinden razı olduğu “nefs-i mutmainne” mertebesine ulaşmada ilk basamaktır. İkinci basamak, “nefs-i nâtıkâ”nın akla tabi olmasıdır. Onun akıl ile kastettiği şeyin, bilgelik/hikmet olduğu düşünülmektedir. Üçüncü basamak da akli, din mualliminin emrine vermektir. Onun adı geçen risalede din muallimi ile kastettiği kişi, zamanın İsmâîlî imamına tekabül etmektedir. Aynı zamanda hakiki kumandan, emirlerin emiri, “merd-i huda” (Allah yolundaki adam/hakiki Allah dostu) ve

⁸⁹ Tûsî, *Üç Risale*, 36-37.

⁹⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 36-37.

⁹¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 36.

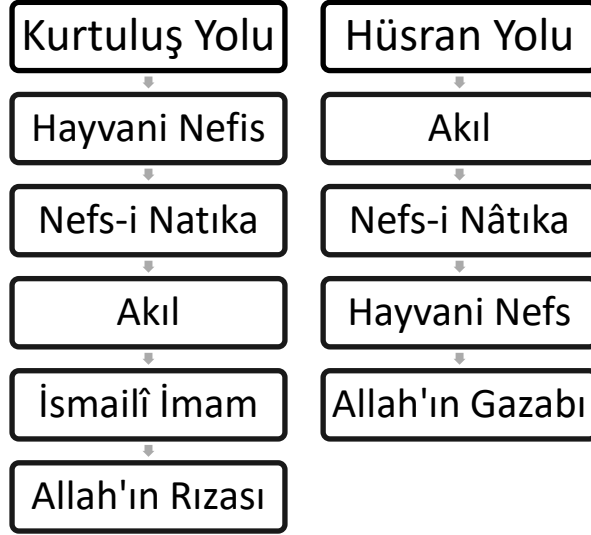
“muhakkık-ı yakîn” (kesin bilgi ve inancın araştıracısı) de bu risalede zamanın İsmâîlî imamını kastetmek amacıyla kullanıldığı isimlerdir.⁹² Burada Tûsî'nin ta'lim öğretisini⁹³ gündeme getirdiği görülmektedir. Ta'lim öğretisi Sünni gelenekte şiddetle eleştirilmiş, yanlışlığını ortaya koymak için eserler telif edilmiştir.⁹⁴ Ancak onun *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin girişindeki itirafından, manevi tekâmül sürecinde zamanın imamını nihai hedef olarak göstermekteki nedeninin, bu risaleyi yazdığı dönemde can ve namus tehlikesi yaşamasının bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür.

Tûsî, İsmâîlî bir müminin Allah katında değerli veya değersiz biri oluşunu ahlâki değerler ışığında iki yönlü analiz etmektedir. Bunu şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

⁹² Tûsî, *Üç Risale*, 36.

⁹³ Hasan Sabbah (ö. 518/1124) ile özdeşleşen ta'lim öğretisi, nasların, yani dini hakikatlerin yalnızca zamanın masum imamının öğretimiyle elde edilebileceğini ileri süren bir doktrindir. Bu doktrine göre din ile alakası olan bütün bilgilerin Allah tarafından tayin edilen sadık bir öğretici yoluyla elde edilmesi zorunludur. O bu öğretisini dört aşamada ele almaktadır. Birinci aşamada Tanrı hakkında konuşmanın herhangi bir ta'lim olmaksızın aklen mi yoksa Allah tarafından tayin edilmiş hakiki bir muallim sayesinde mi mümkün olduğu sorusuna cevap arar. İkinci aşamada ta'lim sürecinde herhangi bir muallime tutunmanın mı yoksa hakiki muallimi tanıyıp ona tabi olmanın mı gerekliliği üzerinde durmaktadır. Üçüncü aşamada muallim-i hakikin ilk fırsatta bulunup ona tabi olunmasının lüzumunu açıklar. Son aşamada ise insanlığı ta'lime tabi olanlar ve olmayan diye sınıflandırmakta, birincilerin kurtuluşu elde edeceğini belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz: Ayşe Atıcı, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtînî Hareketi (Hasan Sabbah İle İlk Halefleri ve İran Nizârî İsmâîlîleri 1090-1157)* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Üniversitesi, 2005), 160-167; Abdülkerim Özaydın, “Hasan Sabbâh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 347-350; Mustafa Öz, “Ta'lîmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 548-549.

⁹⁴ Bkz: Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Kistâsü'l-Müstakîm - Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016); Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1: 205-217.



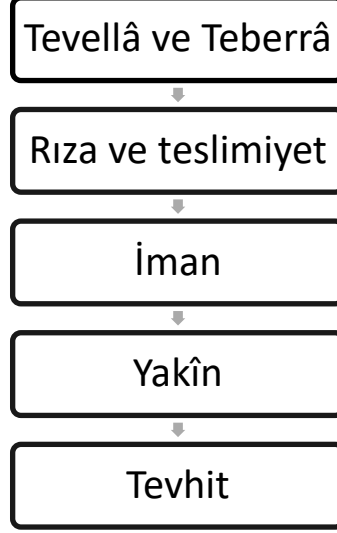
Şekil 1: Kurtuluş ve Hüsran Yolu

Birinci şekil, hayvanî nefisten itibaren yukarıya doğru manevi tekâmül sürecini göstermektedir. Ona göre insanın Allah'ın rızasını ve ahirette kurtuluşu elde edebilmesi için yapması gereken, hayvanî nefisini “nefs-i nâtîkâ”ya, onu akla, akılı da zamanın İsmâilî imamına tabi kılmaktır. Bu sayede hayvanî nefsin şubeleri olan şehvet ve gazap, iffet ve hilme dönüşecektir. Ayrıca ne zaman ki “nefs-i nâtîkâ” kişiyi mal, mülk ve makam sevgisine yönlendirirse, akıl devreye girerek îsâr ve uzlet hasletlerini bireye kazandırır. Aklın kişiyi hırsla sürüklemesi durumunda ise İsmâilî imam bireyi kanaat ve tevazuya davet eder. Bu aşamada akıl eşyayı hoşlanma (irâdat) ve hoşlanmama (kerâhat) kategorilerine ayırırken, İsmâilî imam da tevellâ ve teberrâ konumuna yükseltir.⁹⁵

İkinci şekle gelince, İsmâilî imamdan itibaren aşağıya doğru hayvanî nefse kadar manevi yönden düşüşü ifade etmektedir. Böylece şehvet, gazap, mal, mülk ve makam sevgisi, hırs, kibir gibi yergiye ve kötülenmeye neden olacak kötü hasletlerin bireyi kuşatması, tevellâ ve teberrânın yer değiştirmesi neticesinde birey bir yandan Allah'ın öfke ve gazabına maruz kalacak diğer yandan da ahiret hayatında hüsrana uğrayanlardan olacaktır. Dolayısıyla Tûsî açısından bireyin övgüye layık ahlâki niteliklere sahip olabilmesi, eyleminin istikamet üzere bulunması ve ahirette kurtuluşu elde etmesi ancak birinci yolu izlemesiyle mümkündür. Bu yola giren bir bireyin hangi aşamalardan geçmesi ve nihai varış yerinin neresi olması gerektiğini

⁹⁵ Tûsî, *Üç Risale*, 37-38.

onun yaklaşımından hareketle şu şekilde ifade etmek mümkündür:



Şekil 3: Hakiki Tevhide Ulaşmak İsteyenin Yolu

Yukarıdaki şekil, Tûsî'ye göre ehl-i tevhit olabilmenin usûlünü ortaya koymaktadır. Ona göre hakiki tevellâ ve teberrâ rıza ve teslimiyete, bunlar imana, iman yakîne ve o da tevhide ulaştıracaktır. Bu süreçle ilgili açıklamalarında Nizarî İsmâîlîlerle bir arada bulunmasının bir yansıması olarak tevellâ ve teberrânın yanı sıra bunların gerçekleşmesini sağlayan marifet, muhabbet, hicret ve cihadın zahiri ve bâtinî yönlerine dikkat çekerek açıklamalarına başlamaktadır.⁹⁶

Ona göre tevellâ ancak marifet ve muhabbetle mümkündür. Marifetin zahiri yönü sadece Tanrı'nın varlığını kabul etmek, bâtinî yönü ise Allah'tan başka bütün mevcudatı yokluk olarak bilmektir. Muhabbetin zahiri yönü Allah'ı sevmek, bâtinî yönü ise O'nun haricinde hiç kimseyi sevmemektir. Teberrâ da hicret ve cihatla mümkündür. Zahirde hicret, Tanrı'nın düşmanlarından, bâtinen ise O'nun dışındaki her şeyden, özellikle kendinden ve şahsî arzularından ilgi ve alakayı kesmektir. Cihadın zâhirî yönü Tanrı'nın düşmanlarına karşı mücadele etmek, zenginliğini, makamını, eş ve çocuklarını O'nun yoluna adamaktır. Bâtinî yönü ise şehvet ve gazap, mal ve makam sevgisi, sevgi ve nefretlerinden hiçbirini O'nun yoluna getirmemektir.⁹⁷ *Ravzay-ı Teslim*'de Tûsî, cihad konusunu şu şekilde yorumlamaktadır: Hz. Muhammed zamanında insanlar, canlarını ve

⁹⁶ Tûsî, *Üç Risale*, 39.

⁹⁷ Tûsî, *Üç Risale*, 38-39.

mallarını kurban etmeleri şartıyla cennete çağırılıyordu. Daha sonra canları ve mallarını olduğu kadar şehvet ve öfkelerini kurban etmeleri şartıyla bâtinî ta'lime çağrıldılar. Daha sonra beden, mal, öfke ve şehvetlerini olduğu kadar bilgi ve akıllarını kurban etmeleri şartıyla imama itaat etmeye çağrıldılar. Daha sonra ise bedenlerini, mallarını, şehvetlerini, öfkelerini, bilgilerini ve akıllarını kurban ederken eş zamanlı olarak kendilerinden vazgeçme ve kendilerini tanımama şartıyla ahiretin Rabbine çağrıldılar.⁹⁸ Dolayısıyla İsmâilî bir mümin zahiri olarak iyi insanları bâtinî olarak da İsmâilî imamı tanımalı, ona sevgi duymalı ve yönelmelidir. Çünkü imam, hakiki Allah dostu olup bütün iyi şeylerin temelidir. Dolayısıyla Allah'ı tanıma ve sevmeye başarıya ulaşmanın tek yolu tevellâ ve teberrânın bu şartlarını yerine getirmektir. Bunun arkasından şartsız rıza ve teslimiyetle birlikte kâmil bir imana sahip olma, mükemmel dindarlık gelecektir.

Tûsî, tevellâ ve teberrâ bir ve aynı şey olduğunda rıza ve teslimiyetin gerçekleşebileceğini belirtir.⁹⁹ Onun bu söylemle dikkat çekmek istediği şey, varlık âleminde Tanrı'dan başka herhangi bir mevcut görülmemesi gerektiğidir. Nitekim şu cümleler bunu teyit etmektedir: Şâyet bir kimse Tanrı'dan başka hiç kimseyi görmezse, kimden kendisini teberrâ eder? Ve bir kimse O'ndan başka hiç kimseyi tanımazsa, başka ne onun arzusunun nesnesi olabilir?¹⁰⁰ Eşya böyle algılandığında, bütün dünyevi işler aynı konumda bulunacağından kişi ne elde ettiğine sevinecek ne de kaybettiğine üzülecektir. Eşyaya ve mahlûkata karşı tavır ve davranışlarında bireysel hareket etmeksizin zamanın imamının rehberliğine müracaat edecek, kendisine ne söylemesi ve yapması emrediliyorsa onu yapacak, ne yasaklanmışsa ondan sakınacaktır. Kişi, sahip olduğu her şeyi emanet ve mecazî olarak telakki edecek, ahiret hayatında yanında bulunmalarının imkânsız olduğunu idrak edip onları gaye edinmeyecek, onlara karşı herhangi bir değer atfetmeyecek ve asla sevgi hissi duymayacaktır.¹⁰¹ Bireyin böyle bir duruş sergilemesi rıza ve teslimiyet konumuna ulaşmasının alameti olup, Tanrı'nın da kendisinden razı ve hoşnut olmasını sağlayacaktır. Bu aynı zamanda kulun mümin olarak isimlendirilmesi de demektir. Aksi söz konusu olduğunda, tevellâ, teberrâ, rıza ve teslimiyet elde edilmediğinde bireyin mümin olması da mümkün değildir. Tûsî bu hususta Nisa 4/65

⁹⁸ Nasîrüddîn Tûsî, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought A New Persian Edition and English Translation of Nasir al-Din Tusi's Rawday-i Taslim*, ed. ve çev. Jalal Badakhchani (London: I. B. Tauris, 2005), 84, 235.

⁹⁹ Tûsî, *Üç Risale*, 40.

¹⁰⁰ Tûsî, *Üç Risale*, 40.

¹⁰¹ Tûsî, *Üç Risale*, 41.

âyetini¹⁰² delil olarak ileri sürer.¹⁰³ Bu âyet bağlamında o, mümin olabilmeyen için üç temel şartın tevellâ, rıza ve teslimiyet olduğunu belirtir. Tevellânın göstergesi, Hz. Peygamber'in Müslüman kişi üzerindeki hâkimiyetinin kabulüdür. Bu aynı zamanda onun dışındakilerin otoritesinden de uzaklaşma anlamını taşıdığından zımnen teberrâyı da içermektedir. Rıza ve teslimiyetin yansımaları ise psikolojik açıdan en ufak bir sıkıntı bile duymaksızın verilen hükme sadakattir. İkincisi ve üçüncüsü rıza ve teslimiyettir. Bir kimse ancak bu seviyeye ulaştığında mümin ismini almaya layık olacaktır.¹⁰⁴ Bundan sonra yapması gereken "ehl-i yakîn" seviyesine ulaşmaktır. Onun açısından, mümin ile "ehl-i yakîn" arasındaki fark, ikincisinin ahireti sanki onu görüyormuş gibi bilmesi, bu dünya ve şartlarını ise yokluk olarak kabul etmesidir. "Ehl-i yakîn" de kendi arasında üçe ayrılmaktadır. İlki, bu dünyada yüzünü ahirete çeviren müminlerin konumu olup "hakka'l-yakîn" mertebesidir. İkincisi, ahiretin mükemmelliğini elde eden "ilme'l-yakîn" seviyesinde bulunanlardır. Sonuncusu da ahireti üstün kılan, "ayne'l-yakîn" aşamasında bulunanlardır.¹⁰⁵ Kişinin tevhide ulaşabilmesi için yapması gereken, varlık ve yokluktan, bu dünya ve ahiretten vazgeçmek, Tanrı'dan başka hiçbir şeyi sevmemek ve görmemek, Tanrı'dan başka her şeyden uzaklaşmaktır. Bu seviyeye ulaşan biri açısından dünya, ahiret, cennet, mükâfat, mutluluk ve benzeri her şey Tanrı'dan başka olup bunların arzulanması Tanrı'dan başka bir şeyi istemek anlamına gelecektir. Bu bağlamda Tûsî, Hz. Peygamber'den "*Bu dünya ahiret ehline yasaktır ve ahiret de dünya ehline yasaktır, fakat ehlullah her ikisi de yasaktır.*"¹⁰⁶ sözünü takdim ederek yaklaşımını desteklemeye çalışmıştır.¹⁰⁷ Aksi söz konusu olduğunda birey Tanrı'yı değil, başka şeylere sevgi besleyeceğinden vahdet değil, kesret ehli olacaktır. Böyle bir konuma düşüş tehlikesine karşı "Allah'tan başka her ne görürsen o bir puttur; onu yok et!"¹⁰⁸ ifadesini dile getirmek suretiyle Allah'ın rızasına engel

¹⁰² "Hayır! Rabbine andolsun ki onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar."

¹⁰³ Tûsî, *Üç Risale*, 42.

¹⁰⁴ Tûsî, *Üç Risale*, 42.

¹⁰⁵ Tûsî, *Üç Risale*, 43.

¹⁰⁶ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, ed. Abdurrauf el-Münavi (Kahire: y.y., 1954), 2: 17.

¹⁰⁷ Tûsî, *Üç Risale*, 43-44.

¹⁰⁸ Bu ifade İranlı mutasavvıf, şair, ozan ve Farsçaya dayalı tasavvufî mesnevi yönteminin kurucusu Hâkim Senâî'nin (ö. 525/1131 [?]) Divan'ında bulunmaktadır. Ebu'l-Mecd Hâkim Mecdûd b. Âdem Senâî, *Divan*, ed. Muhammed Taki Muderris-i Radavi (Tahran: Kitabhane-i Senai, 1986), 52; Badakhchani, *Shi'i Interpretations*, 32; Tûsî, *Üç Risale*, 44;

teşkil edecek, O'ndan başkasına yönelmeye, başkasını akla ve kalbe getirmeye sebebiyet verecek her türlü tutum ve davranışı tevhide aykırı görmekte, bu tür söylem ve eylemden uzak durulmasını talep etmektedir.¹⁰⁹

Sonuç

Tûsî, Şîa'nın velâyet prensibiyle alakalı ve imanın temel belirleyicilerinden olan tevellâ ve teberrâyı, dini-ahlâki, psikolojik-manevi ve zâhirî-bâtinî perspektiften yeniden yorumlamıştır. Onun risalede sürekli tevellâyı gündeme getirdiği ve onu merkeze aldığı görülmektedir. Bunun muhtemel nedeni tevellânın mehfum-u muhalifi teberrâ olduğu içindir. Ona göre hakiki bir İsmâîlî mümin olabilmede ve tevhidi elde etmede her iki kavram da mihenk taşıdır. Sünnî gelenekte bu iki kavram Allah, Hz. Muhammed ve müminler; Şîa'da Allah ve Resulünün yanı sıra Ali b. Ebi Talib, imamlar ve onları sevenler ile sevmeyenler; İslâmî gelenekte, özellikle Hâriciler, siyasi lider etrafında şekillenirken; Tûsî'nin tevellâ ve teberrâyı zamanın imamına kadar genişlettiği, onun ilahî rehberliği ve dini-siyasi otoritesinin kabulüyle doğrudan ilişkilendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla o bu yaklaşımıyla aynı zamanda Sünnî gelenekte şiddetle eleştirilen ta'lim öğretisini gündeme getirmiştir.

O tevellâ ve teberrâyı Allah'ın rızasına ya da gazabına ulaşmanın, ahirette kurtuluşu elde etmenin veya azaba maruz kalmanın, dolayısıyla bireyin hakiki tevhidi elde edebilmesinin temel dinamikleri olarak takdim etmiştir. Aynı zamanda onun eskatolojik düşüncesinin merkezinde Tanrı'dan başka her şeyin değersiz ve anlamsızlığına ulaşmak, Tanrı'da yok olmak yer almaktadır. Onun ehl-i tevhit olabilmede üzerinde durduğu kavramları açıklarken zâhirî ve bâtinî yönlerine vurgu yapması da İsmâîlî söylemi yansıtması açısından önemlidir.

O, bu kavramları açıklarken insan doğasının analizini yapmış, insandaki "kuvve-i hayvaniye", "nefs-i nâtıkâ", akıl ve İsmâîlî imam arasındaki itaat ve hâkimiyet ilişkisine nazarları celbetmiştir. Bu analizinde insanın sahip olduğu şehvet, öfke, makam ve zenginlik/mal hırsı gibi kötü hasletlerini hilm, iffet, özgecilik, uzlet, kanaat ve tevazu gibi iyi ahlâki değerlere dönüştürmesinin rıza ve teslimiyeti bunların da tevellâ ve teberrâyı netice vereceğini belirtmesi insanın hayatını ve hayata bakışını şekillendirmesi adına önem arz etmektedir. Ona göre insanın sahip olduğu kabiliyetlerinin doğru yönetilmesi ve yönlendirilmesinin yegâne yolu

Saime İnal Savi, "Senâî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 502.

¹⁰⁹ Tûsî, *Üç Risale*, 44-45.

zamanın imamına itaat etmektir. Çünkü zamanın imamının rehberliği olmaksızın ne bu kabiliyetler istikamet üzere ne de inanç tam ve mükemmel olabilir. Dolayısıyla mümin bir kimsenin Tûsî'nin diliyle hakiki öğretmen ve dinin efendisi olarak tanımlanan kimseye kendisini adaması zorunludur.



KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an'i-l-Kerim*. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988.
- AL-ISLAM.ORG. "The Various Dimensions of Tawalla". Erişim: 26.02.2019. <https://www.al-islam.org/media/various-dimensions-tawalla-sayyid-muhammad-rizvi>.
- AMİR-MOEZZİ, Mohammad Ali. *The Spirituality of Shi'i Islam Beliefs and Practices*. London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2011.
- A'SEM, Abdülemir. *el-Feylesofi Nasirüddîn Tûsî*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1980.
- ATICI, Ayşe. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtınî Hareketi (Hasan Sabbah İle İlk Halefleri ve İran Nizârî İsmâîlîleri 1090-1157)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- AYYAŞI, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Tefsirü'l-Ayyaşi*. tlk. Haşim Resuli Muhallati. 2 Cilt. Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1960.
- BADAKHCHANİ, Jalal. *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London: I.B. Tauris Publishers, 2010.
- BERKÎ, Ahmed b. Muhammed b. Halid. *Kitâbu'l-Mehâsin*. nşr. Celâleddin el-Hüseynî. Tahran: y.y., 1950.
- CÜRCÂNÎ, Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatu'l-Hayriyye, 1306.
- DAFTARY, Farhad. *The Ismâ'ilis Their History and Doctrines*. 2. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- DEMİRKOL, Murat. *Nasirüddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığ*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- DEVİRİMCİ, Asyacan Nermin. *Dağların Şeyhi Hasan Sabbah*. İstanbul: Mola Kitap, 2013.
- EBU HANİFE, Numan b. Sabit el-Bağdâdî İmam-ı A'zam. *el-Âlim ve'l-Müteallim - İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. trc. Mustafa Öz. 7. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn - İlk Dönem*

- İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı, 2005.
- FAHREDDİN RÂZÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*. trc. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç v.dğr. ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- FAHREDDİN RÂZÎ. *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası Caferiyye Mezhebi: Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. *el-Kistâsü'l-Müstakîm - Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- İBN BÂBEVEYH EL-KUMMÎ, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Emâli's-Sadûk*. Mukaddime: Muhammed Mehdi Hasan el-Harsan. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariye, 1970.
- İBN BÂBEVEYH EL-KUMMÎ. *Kitâbü'l-Hisâl*. Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1971.
- İBN BÂBEVEYH EL-KUMMÎ. *Risaletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmamiyye, A Shi'ite Creed: A Translation of I'tiqâdâtü'l-Imâmiyyah (The Beliefs of Imâmiyyah) of Abu Ja'far*. çev. Asaf Ali Asghar Fyze. London, New York, H. Milford: Oxford University Press, 1942.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem. *“ve-li-ye”*. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Kum: Edebü'l-Havza, 1405.
- KOHLBERG, Etan. “Barâ'a in Shi'i Doctrine”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 7 (1986): 139-175.
- KUMMÎ, Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari Ebû Halef. *Kitâbü'l-Makalat ve'l-Fırak*. tsh. Muhammed Cevat Meşkûr. Tahran: Müessese-i Matbuat-ı Atai, 1963.
- KÜLEYNÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Yakup b. İshak. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- MAKRÎZÎ, Ebü'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir. *Kitâbü's-Sülûk li-Marifeti Düveli'l-Mülûk*. nşr: Muhammed Mustafa Ziyade. 11 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Cenne, 1956.
- MALATÎ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbih ve'r-Red 'ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968.
- MECLİSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâki b. Maksud Ali. *Bihârü'l-Envâri'l-Câmiatü li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar*. 110 Cilt. Kum: Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyye, 1388.

- NERÂKÎ, Muhammed Mehdî. *Câmi'ü's-Sa'âdet*. ed. Muhammed Rızâ el-Muzaffer. Necef: Dâru'n-Nu'mân li't-Tıbyan ve'n-Neşr, 1968.
- NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan. *Kitâbü Fırakü's-Şia*. tsh. Helmut Ritter. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.
- Nİ'ME, Abdullah. *Felasifetü's-Şia Hayatuhum ve Âsâruhum*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1987.
- ÖZ, Mustafa. "Teberrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ÖZ, Mustafa. "Ta'limiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim. "Hasan Sabbâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- RIZAYEV, Ağababa. *Nasreddin Tûsî: Hayatı, İlmi, Dünya Görüşü*. Bakü: Kitab Klubu, 1996.
- SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdilllah. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. nşr: Helmut Ritter. 27 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.
- SÂHİB B. ABBÂD, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. El-Abbâs et-Tâlekânî. Divanu Sahib b. Abbad. ed. Muhammed Âl Hasan Yasin. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1974.
- SENÂÎ, Ebu'l-Mecd Hâkim Mecdûd b. Âdem. *Divan*. ed. Muhammed Taki Muderris-i Radavi. Tahran: Kitabhane-i Senai, 1986.
- SAVÎ, Saime İnal. "Senâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- SEVGİ, H. Ahmet. "Efdalüddîn-i Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*. ed. Abdurrauf el-Münavi. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1954.
- ŞİRİNOV, Agil. "Tûsî, Nasîrüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- ŞİRİNOV, Agil. *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri*. trc. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- TABERSÎ, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib. *İ'lâmü'l-Vera bi-A'lâmi'l-Hüda*. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1970.

- TÛSÎ, Nasîrüddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. Anar Gafarov – Zaur Şükürov, ed. Tahir Özakkaş. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- TÛSÎ, Nasîrüddîn. *Üç Risale: Tevellâ - Teberrâ, Matlûbu'l-Mü'minîn, Mebde ve Meâd*. çev. Harun Işık – Yasin İpek. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- TÛSÎ, Nasîrüddîn. *Sayr wa Sulûk (Nasir al-Din Tûsî, Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar)*. ed. ve çev. Jalal Badakhchani. London: I.B. Tauris, 1998.
- TÛSÎ, Nasîrüddîn. *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought A New Persian Edition and English Translation of Nasir al-Din Tûsî's Rawday-i Taslim*. ed. ve çev. Jalal Badakhchani. London: I. B. Tauris, 2005.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-Fihrist*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l- Vefa, 1983.



THE NIZĀRĪ ISMĀİLĪ INTERPRATION OF TAWALLĀ AND TABARRĀ: EXAMPLE OF NĀSIRUDDĪN TŪSĪ

Harun IŞIK^a

Extended Abstract

The treatise “*Tawalla and Tabarra*” which is one of the basic belief principles of Ismāilī faith and corresponds to the walayah principle of Shia is the first Ismāilī texts written by Tūsī in Kuhistan before moving to Alamut. The original text of the treatise can be found in the *Akhlāq-i Muḥtashamī*. In addition to this, it has been published in English in “*An Anthology of Ismaili Literature: A Shi’i Vision of Islam*” and then in “*Shi’i Interpretations of Islam*”. With this study, it has been analyzed how tawalla and tabarra principles, which have an important place according to Shiite thought, are interpreted in terms of Nizarī Ismāilīs in the light of the treatise written by Nasiruddīn Tūsī. In addition, other viewpoints in the Qur’an firstly and Islamic aspects on these principles have been analyzed. Comparisons have been made between them and differences in thought have been tried to be determined.

In terms of Tūsī, tawalla (love) to the things taking to tawhid and tabarra (hate) to the things detracting from tawhid are among the most important principles that anyone who believes in Allah should pay attention to them throughout his/her live. These principles are central to the man in his/her spiritual rise or decline, salvation or frustration in the Hereafter. With the correct orientation of these two senses, human gains the pleasure of Allah by reaching out to the positions of consent, submission, faith and certainty through developing himself in terms of moral care. Otherwise, it is the point in question that he attracts the wrath of the Creator because of following the path of devil. Having evidence of these two senses in favour of or against the human beings is directly related with that how he/she manages his/her animal and rational soul faculties, and especially whether he/she applies to the commandment of the truthful commander of his/her time or not.

^a Assoc. Prof., Erciyes University, harun@erciyes.edu.tr

Therefore, rather than reaffirming a known theological principle, Tūsī described how to acquire the true tawalla by an Ismāīlī believer, and how to achieve spiritual development, by revealing both the exterior and interior aspects. At the same time, at the center of his eschatological thought is the attainment of the worthless and meaningless of everything other than Allah, and annihilated in Him. It is important in terms of reflecting Ismāīlī discourse that he emphasize the exterior and interior aspects of ma'rifah, mohabbat, hijrah and jihad while explaining the concepts related with being able to be a ahl al-tawheed. He focuses on assent, resignation, certain information (yaqīn) and faith in obtaining tawhid as well.

He reinterpreted these two principles from religious-moral, psychological-spiritual and exterior-interior perspective. It is seen in his treatise that he constantly makes tawalla a current issue and moves it to the center. The probable reason for this is that the contrario of tawalla is tabarra. According to him, both concepts are the cornerstones of being a genuine Ismāīlī believer and obtaining tawheed. These two concepts are connected with Allah, Mohammad (pbuh) and believers in Sunni tradition. In Shia, besides Allah and His Messenger, they are related with Alī ibn Abu Talib, imams, those who loved them and those who did not love them. However, it was seen that Tūsī expanded tawalla and tabarra until the imam of the time, and directly associated with his divine guidance and the acceptance of religious-political authority. In explaining these concepts, he made an analysis of human nature and called attention to the obedience and dominance relationship between the animal-soul, the reasoning soul and the imam. In this analysis, he underlined the importance of transformation the evil traits such as lust, anger, ambition of wealth and authority into good moral values such as mildness, chastity, altruism, reclusion, satisfaction and humility. If one moves like this, he/she will attain consent and surrender. This comes up with result tawalla and tabarra. All of them is important for shaping human life and view of life. Through this moral spiritual transformation, all the contradictions of good and evil, pleasure and pain, tawalla and tabarra will be destroyed and a complete peace and serenity will be achieved. According to him, the only way to correctly manage and direct the capabilities of man is to obey the imam of time. Because without the guidance of the imam of the time, neither these abilities can be in the right way, nor can faith be complete and perfect. Therefore, a believer is obliged to devote himself to anyone who is defined as the true teacher and master of religion in the language of Tūsī.

Keywords: Kalam, Nāsiruddīn Tūsī, Tawallā, Tabarrā.



AMMİCE FASİH'İN BOZULMUŞ HALİ MİDİR?: FASİH-AMMİCE DİYALEKTİĞİNİN TARİHSEL SERÜVENİ

© Ahmet KAPLAN^a

Öz

Bu çalışma, Fasih Arapça ve onun türevi olan Ammice/Halk ağzı arasındaki ilişkiyi betimleyici yaklaşıma göre incelemeyi amaçlamaktadır. Klasik Arapça dilbilgisi kaynakları kuralcı dilbilgisinin özelliklerini taşımış ve zamanın değişmesine rağmen dilin değişmeyen kurallarını tespit ve tatbik etmeyi hedeflemiştir. Bunun sonucunda, dilde görülen değişimler hata (lahn) veya bozulma kavramlarıyla ifade edilmiştir. Kur'an tilâvetinde görülen hataların etkisiyle başlayan nahiv çalışmaları büyük ölçüde bu yaklaşımı esas almıştır. Telif edilen eserlerde dilin değişmez kuralları tespit ediliyor ve dilin günlük kullanımlarına teşmil ediliyordu. Kur'an Arapçası, günlük hayatta kullanımı zor, edebi ve ağır bir dil olsa da din dili olmasının sağladığı otoriteyle diğer lehçeleri baskılamış ve günümüzde devam ettirdiği "doğru" ve "asil" Arapça olma payesini elde etmiştir. Resmî kurumlarca esas alınan ve eskiden beri haddi zatında bir değer ifade eden Fasih, uzun zaman günlük konuşmalarda da önem arz etmiştir. Fakat kuralları günümüzde dahi tartışılan bu üst dil, eskiden beri halka ağır gelmiş ve erbabı tarafından bile zaman zaman hatalı kullanılmıştır. Hatalı görülen bu kullanımlar zamanla Ammice'yi doğurmuş ve günlük dil başta olmak üzere günümüzde sinema, dizi gibi pek çok alanda kullanılır hale gelmiştir. Bu çalışmada Fasih'in zamanla değişime uğramasıyla ortaya çıkan Ammice'yi, bozulma veya hata gibi kavramlarla nitelemenin dilbilimsel dayanağının olmadığı, Ammice'nin de toplumun bir ürünü olup dile yönelik art niyetli müdahalelerle açıklanamayacak kadar toplumsal ve tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğu hususu vurgulanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Dilsel değişim, Fasih, Ammice, Bozulma.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr

IS ʿĀMMIYA A STATE OF DECAYED FUSHĀ?
DIALECTICAL AFFAIRS BETWEEN FUSHĀ AND ʿĀMMIYA

This study aims to investigate the relationship between eloquent Arabic (*fushĀ*) and vernacular Arabic (*ʿāmmiya*) depending on descriptive grammar approach. Unfortunately, the helpful data about pre-Islamic Arabic are limited so that although there are numerous anecdotes reported about variations in pre-Islamic period, these put down on papers after standardization of Arabic. Thus, the available linguistic amount is not enough to compare the standard Arabic with pre-Islamic Arabic. The classical Arabic grammar books built up on a rather prescriptive grammatic model and aimed to reveal the unchanging rules of language. This attitude seems to be affected by oral recitations of the Qurʾān, whose language viewed as standard, unchanged, beautiful, powerful and inimitable by humans. As a result, words such as error or decay have been used to describe any kind of difference or manner of speaking that deviates from the standard linguistic way *fushĀ*. The attitude toward the modern dialects as ‘deviations’ from the norm is no doubt linked to the understanding of *lahn* at the early stage of Arabic. It is therefore not surprising that the language guardians use this term to describe modern ‘deviations’ from the *fushĀ*, regardless of their sources.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Arap dili üzerine yapılan ilk çalışmalar Kurʾân’ın korunması ve anlaşılması ekseninde şekillenmiştir. Arapçanın otantik kullanımını temsil eden Kurʾân dilinin ses, sarf, nahiv ve üslup özelliklerinin etkisi bu çalışmalarda nettir. Günümüzde pek çok Arap dili çalışmasının yanı sıra özellikle Kıraat alanında yapılan tashih ve tatbik çalışmalarında da aynı etkiyi görebiliriz. Bu çalışmaların en dikkat çeken özelliği, başta Arapçanın özelliklerini tespit etmek, Kurʾân’ı anlamak ve korumak, ardından dili bozulmalara karşı korumak olmuştur. İlk dönemlerden itibaren *lahn* meselesini ele alan “lahnu’l-ʿamme” ve benzeri başlıklı pek çok eser bu özellikleri yansıtır.¹

¹ Konuyla ilgili eserler için bk. İsâ İskender el-Maalûf, “el-Lehçetü’l-ʿArabiyye el-ʿammiyye”, *Mecelletu Mecmaʿi’l-Lugati’l-ʿArabiyye*, 1 (1935): 350-368; İsâ İskender el-Maalûf, “el-Lehçetü’l-ʿArabiyye el-ʿammiyye”, *Mecelletu Mecmaʿi’l-Lugati’l-ʿArabiyye*, 3 (1937): 349-371; Ayrıca Türkiye’de *lahn* konusunu ele alan bazı çalışmalar şunlardır: Selman Yeşil, *Harîrî’nin lahn anlayışı* (Doktora, Dicle Üniversitesi, 2017); Ahmet Karadavut, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7 (1997): 325-350; Şehabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Gazi*

Cahiliye şiirleri genel olarak Arapçanın en otantik örnekleri kabul edilir² ve Arap dilinin Cahiliye dönemindeki durumuyla ilgili iki temel kanı söz konusudur. Bunlardan birincisine göre Fasih Arapça, bütün özellikleriyle İslâm öncesinde de vardı ve Araplar dillerini selikaları sayesinde irablı ve doğru kullanmışlardır. İkincisine göre ise Cahiliye döneminde kullanılan dil, şu veya bu ölçülerde daha sonra kurumsallaşan ve Fasih Arapça olarak adlandırılan dilden farklıdır. Bu kanaatlerden birini kesin olarak ispatlamak imkânsız görünmektedir. Zaten çalışmanın amacı, birinin veya öbürünün mutlak haklılığını ortaya koymak olmayıp, günümüzde kullanılan lehçelerin, aslında dilsel değişimin sonucunda ortaya çıktığına ve Arapçanın her dil gibi Cahiliye döneminde de değiştiğine işaret etmektir.

İslam öncesinde Arapçanın nasıl kullanıldığıyla ilgili veriler oldukça sınırlı olduğundan, özellikle irab gibi dikkat çeken yönleri hâlâ tartışma konusudur.³ Her ne kadar bazı kitabeler Arapça harflerin yazımındaki nicelik ve niteliği hakkında bilgi verse de asıl tartışma konusu olan irab ve dilbilgisel hususlarda ikna edici bilgilerden maalesef yoksundur. Bununla birlikte Arap şiiri, Arapçayı temsil eden en eski dilsel verilerden kabul edilir. Fakat bu şiirler, şifahi geleneğe uygun olarak, nakledenin hafızasına veya dili kullanma becerisine bağlı olarak farklı formlarda aktarılabilmıştır.⁴ Ayrıca Cahiliye şiiri en azından üslup ve dil bakımından sonraki dönemlerde tashih ve uyum sürecine tabi tutulduğu kanısındayız. Bunun en önemli kanıtlarından biri, şiirleri dile getiren şairlerin farklı kabilelerden olmalarına rağmen aynı (Fasih Arapça) dilin özelliklerini göstermeleridir.⁵ Şiirlerin tedvini Kur'ân'ın nüzulünden sonra gerçekleştiğinden, Kur'ân'ın otoritesi ve kıraatlerinin etkisiyle toplumda standart hale gelen Fasih dile uyum sürecinden geçmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Buna karşın Kur'ân, nâzil olduğu andan itibaren kaleme alınmış ve pek çok ezberleyeni olmuştur. Dolayısıyla Arap

Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi VI/11 (2007): 155-183; Nevin Karabela, "Arapçada Dil Hataları ve Kisâ'nin Mâ Telhenu Fihî'l-Âmme'si Üzerine", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* XI/32 (2011): 93-104.

² Saîd el-Afgânî, *Fî uşûli'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 59-60.

³ Krş. Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî fikhi'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009), 124-140; İbrahim Enîs, *Min esrârî'l-luğa* (Kahire, 1978), 198-274; Ayrıca tartışmalar için bk. Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry, Its Character and Implications* (Columbus: Ohio State University Press, 1978), 97-188.

⁴ Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*, 41-88.

⁵ Bk. Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-Câhilî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekafe, 2012), 77-78; İbrahim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anclo el-Misriyye, 1992), 38-40; Abduh er-Râcihî, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-krâ'âti'l-Çur'âniyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Me'ârif el-Câmiyye, 1996), 48.

dilini temsil etmesi bakımından şiirden daha elverişli ve daha güçlüdür.⁶ Ayrıca nahiv çalışmalarını başlatan Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) aynı zamanda Kur'ân'ı ilk irab eden olduğu yönündeki rivayetler,⁷ Arap dili çalışmalarının Kur'ân eksenli geliştiğini ve dolayısıyla Cahiliye şiirinin, Kur'ân dili ve kıraatlerin etkisiyle şekillenen Fasih Arapça'ya uyarlandığı fikrini ayrıca pekiştirmektedir. Her hâlükârda Kur'ân, çok fazla ezberlendiğinden, kayda alınırken büyük itina gösterildiğinden ve her sözcüğü hatta her hareketi önem arz ettiğinden, avam dilinden ayrıştığı özellikleri olmakla birlikte, o dönemde Arap dilinin ve dilbilgisinin kaynağı olmaya Arap şiirlerinden daha layık olduğu düşüncesindeyiz.

Kur'ân'ın nüzûlüyle birlikte Arap dilinde yeni bir dönem başlamış ve Kur'ân, üslup özellikleri bakımından Arapçanın en belirgin ve fasih örneğini sunarken Arapçayı temsil eden en ideal örneklik payesini mutlak olarak elde etmiş ve bu özelliğini günümüzde hâlâ muhafaza etmektedir. Fakat Fasih Arapçanın özellikle irab başta olmak üzere, telâffuz zorlukları, eril-dişi ayrımı, illetli fiillerin çekimi gibi günlük hayatta dil kullanıcılarını yoran bazı özellikleri vardır. Bunlar, genellikle anlaşıldığı üzere, dilin “doğru” kullanılmasını zorlaştıran hususlardandır. Bundan dolayı bazı dilcilere göre, o dönemde Kur'ân dili, şiir dili ve günlük dil birbirinden farklı olduğu gibi⁸ avamın dilinde iraba riayet edilmiyordu.⁹ Özellikle kıraat uygulamaları sonrası standartlaşma süreci hızlanan Fasih Arapçayla konuşmak ilk asırlarda toplumda itibar sahibi olmanın yollarındandı. O dönemde dilin kullanım biçimiyle ilgili pek çok rivayet mevcuttur ve bu rivayetlerin sağlıklı bir yoruma kavuşturulabilmesi için Kur'ân diliyle avamın dilinin birbirinden ayrılması gerekir. Örneğin, dilde ilk hatanın ortaya çıkışıyla ilgili dil kaynaklarında, Hz. Peygamber'in huzurunda birinin dilde hata yaptığı ve Hz. Peygamber'in oradakilere “أَرشِدُوا أَحَاكُم/صَا حَبِكُمْ” (arkadaşınızı düzeltin) şeklinde tepki gösterdiği rivayet edilir.¹⁰ Dil kaynakları bu rivayetteki hatayı mutlak

⁶ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Şemseddin İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002), 1: 22.

⁷ Ebü Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Ah̄bârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî ve Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1955), 12.

⁸ Enîs, *Fî'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, 38; er-Râcihî, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye*, 49.

⁹ Enîs, *Fî'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, 84.

¹⁰ Abdülvâhid b. Alî Ebü't-Tayyib el-Halebî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü'n-Nahda Mısır ve Matbaatühâ, 1955), 5; Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, thk. eş-Şerbînî Şerîde (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 2: 8; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2014), 2: 341.

bir dilsel hata şeklinde sunarken; ilgili rivayet hadis kaynağında, o kişinin hatayı Kur'ân okurken yaptığı ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in yukarıda işaret ettiğimiz tepkiyi verdiği rivayet edilir.¹¹ Dilcilerin "dilsel hata" şeklinde zikrettikleri durumun aslında Kur'ân tilâvetindeki bir hata olması ve bu hatayı dilsel hatayla birleştirmeleri, daha sonra Kur'ân dili kurallarının avam diline de uygulandığı ve *lahn* (hata) kavramının Kur'ân tilâveti üzerinden bütün dile teşmil edildiği fikrini daha da pekiştirmektedir. Yine bazı araştırmacıların Arapçanın İslâm öncesi durumunu en iyi kıraatlerin ortaya koyacağını vurgulamaları¹² yukarıda işaret ettiğimiz durumun günümüzdeki yansımalarından olduğunu düşünüyoruz.

Kur'ân'ın otantik formunu korumak adına, Kur'ân dilinden her türlü sapmanın hata (*lahn*) şeklinde kaydedilmesi anlaşılabilir bir durum olmakla birlikte, Kur'ân dilinin, şiirin, nesrin ve avam dilinin aynı kefeye konulması,¹³ günümüzde herhangi bir dilde, avam ağzıyla şiir ve edebiyat dilinin eşit tutulmasına benzer bir durum arz ettiğinden, bize doğru gözükmemektedir. Kıraatlerle pekişen ve Kur'ân tilâvetinde uyulan, günümüzde de Fasih Arapça olarak bilinen edebi dil formu standartlaşmaya ve Kur'ân'ın sağladığı otoriteyle birlikte, zaman içinde avamın dilini ve diğer lehçeleri de etkisi altına almaya başlamış,¹⁴ aradaki farklılıkları kaldırmış¹⁵ ve Kur'ân Arapçasına uymayan her türlü kullanımı kenara itip "hatalı" kategorisine sokarak tarihin derinliklerinde kalmasını doğurmuştur. İslam öncesinde ve sonraki ilk dönemlerde var olan lehçelerin dilsel özellikleri ve akıbetleri hakkında elimizdeki bilgilerin sınırlı oluşunda¹⁶ bunun büyük etkisi olduğu kanaatindeyiz.

A. Dilde Hata/Lahn

Arap dilinde kabul gören dil kullanımlarına uymayan durumlar için, başka kavramlar olmakla birlikte, en çok "*lahn*" (hata) kavramı kullanılmıştır. Dilcilerin hata olarak bahsettikleri bu kelimenin sözlükteki anlamlarına baktığımızda; "okuyuşta nağme yapmak, irabı terk etmek, (dili kullanmada) meyletmek, imada bulunmak, okuyuşta ve sunuşta doğru olanı

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hakim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990), 2: 477.

¹² er-Râcihî, *el-Lehecâtü'l-'Arabîyye*, 40.

¹³ Ahmed Muhammed Kaddûr, *Muşannefâtü'l-lahn ve't-teşkîfi'l-lugavî hattâ'l-karni'l-'âşir el-hicrî* (Dimaşk: Menşûratu Vizâreti's-Sekâfe, 1996), 62.

¹⁴ Hüseyin, *Fî'l-edebî'l-Câhilî*, 90.

¹⁵ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî, el-'Aşrû'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 170.

¹⁶ Ramazan Abdüttevâb, *Fuşûl fî fikhi'l-'Arabîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999), 73-75.

terk etmek”; isim olarak ise, “anlamak, zekâvet, anlam”¹⁷ ve bunların yanı sıra “lehçe” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸

Her şeyden önce *lahn* sözcüğünün anlamları arasında “irabın terk edilmesinin” de zikredilmiş olması, yukarıda işaret edilen Kur’ân dili ve avam dili ayrımını teyit eden hususlardandır. Çünkü yukarıda işaret edildiği üzere irab, İslâm öncesinde ve sonrasında ilk dönemlerde, en azından bugün var olan haliyle, yoktu. Ayrıca Hz. Ömer’den “lahnı öğrenin” şeklindeki rivayetler ve bu rivayetlerdeki lahn’ın lehçe şeklinde anlaşılması,¹⁹ farklı lehçeleri içine alan Kur’ân dilinin esas alınıp diğer lehçelerin ötekileştirildiği ve hatta unutulmaya başlandığı bir bağlama işaret ediyor olabilir. *Lahn* sözcüğünün sözlük anlamlarından bir diğeri “meyletmek” olduğundan, kişi yöresel lehçeyle konuştuğunda (o lehçeye meylettğinde) *lahn* yapmış oluyordu. O dönemde de pek çok lehçenin var olduğu dikkate alındığında, farklı bir lehçeye meyletmenin *lahn* sözcüğüyle ifade edilmesi gayet doğaldı. Dolayısıyla o dönemde *lahn* kelimesiyle lehçesel kullanımların kastedilmiş olması muhtemeldir.²⁰

Nahiv araştırmalarının başlangıcıyla ilgili farklı rivayetler söz konusu olsa da genel kanaat, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin nahvin kurucusu olduğu yönündedir. Yani o zamana kadar dilin teorik ve sistematik dilbilgisel bir tahlile tabi tutulmadığını anlıyoruz. Böyle bir ortamda *lahn* kelimesinin hatadan ziyade farklı ağızlarla konuşmak anlamında kullanılması dilin toplumsal işleviyle daha iyi örtüşmektedir. Nitekim İbrahim Enîs'e göre *lahn* ilk başta dilde hata anlamında değildi²¹ ve Fück, *lahn*'ın tam olarak ne zaman “hata” anlamında kullanılmaya başlandığını tespit etmek için daha fazla karineye ihtiyaç olduğunu ve bu kelimenin “hata” anlamında kullanılmasının “dilini arındırılması” fikriyle irtibatlı olduğuna işaret eder.²² Bize göre, dilin

¹⁷ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1979), 6: 2193-2194.

¹⁸ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, “Lhn”, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), c. 13: 13. Lahn kelimesinin yukarıda bahsettiğimiz anlamlarının pek çok örneği için bk. Johann Fück, *el-'Arabiyye: dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, trc. Ramazan Abdu'ttevvâb (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1980), 243-255.

¹⁹ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1963), c. 4: 241; Ebü Alî İsmâil b. el-Kasım b. Ayzûn el-Kâlî, *Kitâbu'l-Emâlî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, t.y.), c. 1: 5.

²⁰ Enîs, *Min esrâri'l-luğa*, 203-204.

²¹ Enîs, *Min esrâri'l-luğa*, 206.

²² Johann Fück, *el-'Arabiyye: dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, trc. Ramazan Abdu'ttevvâb (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1980), 254.

arındırılması fikri Kur'ân tilâvetinde yapılan hatalarla başladığından, Kur'ân okumada yapılan hatalar dilin diğer kullanımlarına teşmil edilmiş ve Kur'ân Arapçasına uymayan durumlar için de kullanılmıştır. Bu itibarla İbn Manzûr, Zemahşerî'den naklen "Yabancı kelimeleri (garibi) ve lehçeyi (*lahn*) öğrenin, çünkü Kur'ân ve hadisteki yabancı kelimelerinin anlamları ve bilgileri ordadır."²³ ifadesi, Kur'ân dilinin (Fasih Arapça) standartlaştığı bir ortamda, Kur'ân ve hadiste anlaşılmayan veya farklı anlaşılabilen sözcük ve ifadelerin anlaşılması hususunda ihmal edilmiş, değişmiş ve unutulmaya yüz tutmuş lehçelerin önemine işaret ediyor olabilir.

B. Dil Değişmesi

Dil, toplumsal iletişime imkân sağlayan uzlaşma zemini, dolayısıyla ilk bakışta sabit kalması gerektiği düşünülebilir. Oysa tarihsel dilbilimin sağladığı veriler dikkate alındığında dilsel değişimin kaçınılmaz olduğu görülür. Siyasal iktidarların, kültürlerin, ulaşım ve iletişimdeki imkânların, araç ve gereçlerin zamanla değişip geliştiği bir ortamda dilin sabit kalması haddi zatında anormal bir durum arz ederdi. Dilin değişimi meselesi dilbilimcilerin çok dikkatini çekmiş ve özellikle XX. Yüzyılda Batı'da yapılan pek çok dilbilimsel araştırmayla dilin değişimi ve sebepleri ortaya konmuştur.²⁴

Arap dilinin Kur'ân dili ve dolayısıyla din dili olması, İslam'ın ilk dönemleri ve özellikle Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte farklı bir önem arz etmeye başladı. Çünkü Kur'ân ve hadis gibi çok önemli bir mirasın anlaşılması ve nakli, kısa vadede şifahi gelenek sayesinde mümkün olsa da uzun vadede ancak dil ile mümkündür. Bu mirasın önemine binaen, özellikle Kur'ân Arapçası olarak bilinen Fasih dilin, kurallarının saptanmasından hangi anlamları ifade ettiğine kadar pek çok çalışmanın konusu olmuş ve bu hedefe yönelik ilk dönemde pek çok eser kaleme alınmıştır. Dönemin dilcileri bir taraftan Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılmasını sürekli kılmak, diğer taraftan buna imkân sağlayacak dili otantik formunda sabit tutmak ve dolayısıyla değişime karşı korumak istediklerinden o dönemin dilbilgisinde hâkim olan kuralcı tavrı anlamak mümkündür. Bununla birlikte, dili sabit

²³ İbn Manzûr, "Lhn", 13; Nitekim Zemahşerî sözlüğünde *lahn* sözcüğünü lehçe anlamında kullanmaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, "Lhn", *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 403.

²⁴ Detaylı bilgi için bk. William Labov, *Principles of Linguistic Change, Internal Factors* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1994); William Labov, *Principles of Linguistic Change, Social Factors* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001); William Labov, *Principles of Linguistic Change, Cognitive and Cultural Factors* (United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010).

gören ve değişimi hata kabul eden ve Ammiceyi de bozulma addeden anlayışın tohumları o günkü çalışmalarda atılmıştır. Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığıyla ilgili tartışmaların ve fıkhi hükümlerdeki evrenselliğin (sabitlik) dil üzerindeki izdüşümüyle birlikte bu yaklaşım daha da pekişmiş oldu. Bütün bunlara rağmen Fasih Arapça yavaş da olsa değişimini sürdürmüştür. Günümüz modern Arapçasıyla Kur'ân dili arasındaki dil, üslup, kelime hazinesi, imlâ vb. farklılıklar bunun sonuçlarındandır. Hatta Ammicenin varlığı bile bir değişime işaret eder,²⁵ çünkü Ammice, Fasih dilden türemiş ve onun değişmesiyle ortaya çıkmıştır.²⁶

Arapların, Arap olmayanlarla karşılaşınca kadar, dillerini selikalari sayesinde doğru konuştukları anlayışı²⁷ çok yaygındır. Öyle ki, Araplar, Arap olmayanlarla etkileşime geçinceye kadar “dilde hata” söz konusu olamayacağından, *lahn* kelimesinin dilde hata anlamında kullanıldığı hadisler reddedilebilir²⁸ görülmüştür. Dilin bozulmasını, bize göre değişimini, acemlerle kurulan irtibat üzerinden açıklayan bu yaklaşım, bir taraftan Cahiliye dönemi ve öncesinde Arapların diğer milletlerle irtibatının olmadığını diğer taraftan da dili kullanan toplumun başka toplumlarla irtibatı kesildiğinde dilinin sabit kalacağını öngörür. Oysa farklı kültürlerle irtibat kurmak dilin değişim sebeplerinden sadece biridir.

İslam'ın yayıldığı ilk dönemlerde, fetihlerin, farklı kültür çatışmalarının, siyasi, fıkhi, mezhebi çekişmelerin vuku bulduğu bir ortamda iletişimi sağlayan Arap dilinde kısa zamanda pek çok değişimin olması kaçınılmazdı. Bu durum karşısında ya değişimlere ve yeniliklere ayak uydurulacak ve Kur'ân dili terk edilecek ya da bu dil koruma altına alınacaktı. Bunlardan ikincisi oldu ve dilciler o günün Arapçasını korumak adına pek çok eser telif ettiler. Buna rağmen dilde değişim sürmüş ve dönemin dilcileri, başta hata (*lahn*) olmak üzere, *fesâd*, *tahrîf* gibi kelimelerle bu durumu dile getirmiş ve Arapçayı bozulmaya (değişime) karşı koruma adına eserler telif etmişlerdir. Dili arındırma ve koruma adına Hicri ilk yüzyıllarda ve günümüzde yapılan bu çalışmaları, biz, hissedilir hale gelen değişime verilen tepkiler şeklinde değerlendiriyoruz. Bu telifler öncesinde dilin nasıl

²⁵ Muhammed Ferîd Ebû Hadîd, “Mevkifu'l-Lugati'l-‘Arabiyye el-‘Âmmiyye mine'l-Lugati'l-‘Arabiyye el-Fushâ”, *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-‘Arabiyye*, 7 (1953): 205.

²⁶ Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-‘Arabiyye*, 239.

²⁷ Ebû't-Tayyib el-Halebî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, 5; Ebû Bekr Muhammed b. Hasen ez-Zübeydî, *Laḥnu'l-‘avâm*, thk. Ramazan Abduttevvâb (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000), 59; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Ṭabakatu'n-naḥviyyîn ve'l-lügaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973), 11; İbnü'l-Esrîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eşer*, 5.

²⁸ Bk. es-Sâlih, *Dirâsât fî fikhî'l-luğa*, 127-128.

olduğunu tespit etmeye yetecek kadar veri elimizde yoktur. Dolayısıyla Arapça Câhiliye döneminde nasıldı? Arapça'nın ideal formu var mıdır veya nedir? Arapça'nın tarihi ne kadar eskiye dayanır? gibi soruları sordüğümüzde; dilin kökeni, tevkifi veya uylasımsal olup olmaması gibi sonu olmayan tartışmalarla veya o dönemde dilin hatasız olduğunu savunan fikirlerle karşılaşırız.

C. Dilde Bozulma veya Gelişme

Bozulma kavramı, herhangi bir sebze veya meyvenin bozulmadan önceki halinde gözlemleyebileceğimiz gibi, öncesinde tam, olgun ve yetkin bir durum varsaymamızı gerektirir. Sosyal bilimlerde de kullanılan bu kavramla, belli bir durum öncesinde kabul edilen veya varsayılan bir olgunluk, yetkinlik veya uygunluk halinden sapma kastedilir. Buna göre dilde bozulma, kabul gören dilsel kurallardan her türlü sapmayı ima eder. Bu sapmalar genelde “yanlış” veya “hata” şeklinde ifade edilir ve bunu yapmamızı sağlayan, dilin kabul gören kurallarıdır.

Dilin kuralları, yani bir çocuk veya yabancı konuştuğu zaman “yanlış” veya “doğru” şeklinde nitelememize yol açan şeyin kökeni, insanların alışkanlıkları, uzlaşmaları mı yoksa tabiattan gelen, temeli nesnelere ve konuşmanın mahiyetinde olan ilişkiler²⁹ midir? Bu soruyu farklı bir biçimde soracak olursak, herhangi bir kullanımı doğru kılan esas nedir? Yunanlıların çok eski zamanlarda sordukları bu sorunun aslında Arapçayla ilgili olarak ilk dönemlerden beri sorulması gerekirdi. Modern dilbilime göre bunun cevabı, toplumdan başka bir şey değildir. Yani bir dilin sahibi olan toplulukta kullanılan ve onların iletişimine imkân sağlayan genel kullanım şemaları o dilin doğru ve geçerli formunu temsil eder. Dilin kuralları bu şemaların genel geçer kılınmasıyla oluşur ve toplum dilini zamanla değiştirdiğine göre bu doğrular (dilbilgisel kurallar) aynı şekilde zamanla değişebilir olmalıdır. Bu noktada dilin kurallarına yönelik değerlendirmeler, iki temel tutum çerçevesinde yapılmıştır. Bunlardan biri betimleyici, diğeri de kuralcı yaklaşımdır.³⁰ Betimleyici yaklaşım dilin konuşulduğu, var olduğu biçimini serdetmeye çalışırken;³¹ kuralcı yaklaşım belli referanslara göre konuşulan dile şekil vermeye çalışır. Aslında dilbilgisi deyince, dil sahasında uzman olmayan insanların çoğu, “doğru” ve “yanlış” kullanımları ayıran kuralcı dilbilgisini anlar. Oysa dilbilgisi, dil öğretiminde kullanılan sistematik bir

²⁹ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, trc. Vural Ülkü (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 1: 11.

³⁰ Kemal Bişr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-luğa* (Kahire: Dâru Garîb li't-Tebaeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1998), 254-255.

³¹ Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Usus 'ilmi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Kahire: Dâru-Sekâfe, 2003), 37.

araçtır. Bu anlamda bir öğretmenin, öğrencinin dili kullanma biçimi için “doğru” veya “yanlış” yargısında bulunması anlaşılabilir bir şey iken; dilbilimcinin amacı doğru kabul edileni dikte etmek değil, dilin var olan kullanımlarını doğru tespit ve tasvir etmektir. Bu da betimleyici yaklaşımın esas amacını oluşturur.

İletişimi aksatmadığı sürece, kuralların esnetilmesi, kısmen veya tamamen değiştirilmesi, dilsel topluluğun dili kullanırken kuralları dikkate almamasının doğal bir sonucudur. Kuralcı ve betimleyici dilbilgisel tavır bu durumu farklı yorumlar. Kuralcı tavır çoğu zaman belli pragmatik gerekçeler zemininde kuralları savunur ve dil kullanıcılarına kuralları dikte eder. Bu gerekçeler arasında dili, dini, kültürü, tarihi korumak ve geçmişi gelecek nesiller açısından anlaşılır tutmak gibi milli ve manevi sâikler zikredilebilir. Diğer taraftan betimleyici tavır, dilin değişen doğasını dikkate alır ve herhangi bir değer yargısında bulunmaksızın var olan kullanım biçimlerini tespit eder. Bu yaklaşımın hedef kitlesi zaten sıradan halk değildir.³²

Kuralcı yaklaşım 18. Yüzyılda Batı’da zirvede olan yaklaşım tarzıydı.³³ Gerek Türkiye gerek Arap dünyasında, kuralcı yaklaşımın etkisi hep daha baskın olmuştur ve günümüzde de durum böyledir. Fakat bu yaklaşımın ulaşmaya çalıştığı sonuç aslında zannedildiği kadar net değildir. Zira hangi Arapça metin mutlak olarak Arapçanın doğru ve ideal kullanımına örneklik teşkil eder meselesi dilcilerin uzlaştığı bir husus değildir.³⁴ Bu soru sadece Arapça değil, diğer bütün diller için de geçerlidir. Çünkü dilbilgisel doğruluk, yanlış anlamaların önlenmesi dışında her zaman tartışmalara açık olacaktır. Arapçada bunun en iyi örneği Basra, Kûfe ve diğer ekoller arasındaki sonuçsuz tartışmalarda görülebilir.

Arapçada dilin bozulması, genel olarak, Arapların acemlerle karışmasıyla ilişkilendirildiğine daha önce işaret etmiştik. İlk dönemlerde bu meseleyle ilgili haberler büyük oranda yabancılara ve özellikle devlet otoritesinde söz sahibi olmuş Türklerin varlığıyla açıklanır.³⁵ Oysa dilin değişmesini (hatanın ortaya çıkması), sadece Arapların acemlerle karışmasıyla açıklamak en iyi ihtimalle eksik bir açıklamadır. Fakat o dönemde böyle bir açıklama normaldi, çünkü ortada bozulma kabul edilen bir durum vardı ve bunun açıklanması gerekiyordu. Meseleyi acemlere

³² Gerald Nelson, *Description and Prescription*, ed. Keith Brown, 2. Bs (Amsterdam ; Boston: Elsevier, 2006), 3: 464.

³³ Sterling Andrus Leonard, *Doctrine of Correctness in English Usage, 1700-1800* (New York, 1962), 12.

³⁴ Kaddûr, *Muşannefâtü'l-lahn*, 61.

³⁵ Bk. Füçk, *el-‘Arabiyye*, 145.

bağlamak akla ilk gelen, en kısa ve basit çözümdü. İlginç olan, bu meselenin günümüzde hâlâ bu tarzda açıklanıyor olmasıdır. Mesela Fück'e göre, acemler, أَهْلًا (helâl kılmak, izin vermek) diyecek yerde أَهْلًا (görünmek, sevinmek); عَرَب (Araplar) diyecek yerde أَرَب (ihtiyaç, akıl); صَارَ (oldu, dönüştü) diyecek yerde سَارَ (yürüdü, gitti); ضَلَّ (sapmak, şaşmak) diyecek yerde دَلَّ (yol göstermek, işaret etmek); طَرَّقَ (gece kapıyı çalmak) diyecek yerde تَرَكَ (bırakmak, ayrılmak) kelimelerini kullandığında, Araplar kastedileni anlamadılar ve bundan dolayı ifadeleri karıştırdılar.³⁶ Oysa böyle bir durumda beklenen, acemin kendini anlaşılır kılmak için yanlış kullanımını değiştirmesidir. Nitekim Arapça'da o dönemlerden itibaren anlamları değiştiği bilinen kelimelere hızlıca bir göz atılırsa meselenin acemlerin telaffuzuyla açıklanamayacak kadar çok boyutlu olduğu görülür. Bunun için İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Edebü'l-kâtib* ve el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Dürretü'l-gavvâs, şerhuhâ ve havâşihâ ve tekmlitühâ* eserlerinde zikrettikleri bazı örneklere göz atmak yeterli olacaktır.³⁷

Diğer taraftan, Fasih dilin bozulmuş hali kabul edilen ve günümüzde neredeyse esasları ve kuralları olan müstakil bir dil haline gelmiş Ammicenin³⁸ köklerini Cahiliye döneminden kalma lehçelerde görebiliriz. Mesela, أَيُّ شَيْءٍ (hangi, herhangi) kalıbının Ammice formu أَيُّ شَيْءٍ şeklinde Hicri II. Yüzyıl'da mevcuttur.³⁹ Bunun yanı sıra Ammicenin bir diğer özelliği olan irabın çok büyük oranda hafifletilmesi aslında kıraatlerde de görülebilir⁴⁰ ve bu durum dilsel değişimin o dönemdeki varoluş biçimlerine işaret eder. Dolayısıyla Ammicenin ortaya çıkışı, aslında bütün dillerde var olan dilsel değişimin bir sonucudur ve bu durum, reddedilen dilsel değişimin her şeye rağmen toplumda nasıl yer bulduğunu ve değişime karşı direnişin çok da işe yaramayacağını, dolayısıyla dili değişen haliyle kabul edip, genel geçer kurallar dikte etmek yerine, dilin o dönemde var olan kullanımına tarihsel kayıtlar düşmenin dile daha büyük hizmet olacağını gösterir.

³⁶ Fück, *el-‘Arabiyye*, 254.

³⁷ Bazı örnekler için bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, thk. Muhammed el-Dâli (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 388-396; Dürretü'l-gavvâs'ta zikredilen yanlışlar için bk. Yeşil, *Harîrî'nin lahn anlayışı*, 126-183.

³⁸ Ebû Hadîd, "Mevkıfu'l-Lugati'l-‘Arabiyye", 218.

³⁹ Bk. el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, 1: 14.

⁴⁰ Detaylı bilgi için bk. Ahmed Alamuddîn el-CünCî, "Fi'l-Kur‘ân ve'l-‘Arabiyye: es-Şırâc beyne'l-kurrâ ve'n-nuḥât", *Mecelletu Mecma‘i'l-Lugati'l-‘Arabiyye*, 34 (1974): 119-120.

Dilsel değişim, dili kullanan toplumun pek dikkatini çekmediğinden,⁴¹ Arap dilinin altın çağı kabul edilen Kur’ân’ın indiği dönemde dilde kabul gören standartlara uymayan kullanımların, o dönemin dil anlayışı gereği, “hatalı” şeklinde ifade edilmesi, farklılıklara verilen bir tepki olarak doğal görülebilir. Bu tavır, dilciden dilciye şu veya bu ölçüde farklılık arz etmiş olsa da özellikle İslâm’dan sonraki ilk yüzyıllarda doğru kabul edilen standartlara aykırı her türlü kullanım hata kabul edilmiştir. O dönemde dilcilerin yanlış gördüğü kullanımlar, bize göre, o dönemde dilde varlık bulan değişimin işaretçileridir.

İslam’ın nüzûlünden bir buçuk asır sonra vefat eden Sîbeveyh (ö. 180/796) meşhur eseri *el-Kitâb*’da dilin kullanım biçimlerini ortaya koyarken, لا يجوز (doğru değildir); يمنع (olmaz); خطأ (hatadır) gibi kuralcı ifadelerin yanında; سمعنا من العرب (Araplardan duyduk ki...); ... اعلم أنهم (Bilesin ki, onlar (Araplar)....); ... من كلامهم (Onların (Arapların) sözünde vardır....); قد ... تقول (.... diyebilirsiniz.); ... ذلك قولك (Şöyle demen gibi...) şeklindeki betimleyici ifadeler⁴² kullanması, o dönemde tasvirici dilbilgisel tavrıla kuralcı tavrın yan yana olduğunu göstermektedir. Bu tavrın, toplumu doğru dilin kaynağı kabul etmesi, yani dilde neyin doğru olduğunu belirleyecek otoritenin toplum olduğuna vurgu yapması ayrıca önemlidir. Fakat ilk zamanlardaki bu durumun sonraki dilbilgisi kitaplarında tamamen kuralcı kimliğe büründüğü görülür. Kuralcı tavır, dilin belli bir halini esas aldığından, değişen Arapçanın gerçek hüviyetinin tespitini zorlaştırmış ve farklı dönemlerde dilde meydana gelen değişimle ilgilenmemiş veya sadece hata olarak nitelemiş ve bunun yanı sıra, dilde varsayılan sabitliği ve saflığı arama adına çöldeki bedevileri mevzu bahis etmiş; bozulma kabul edilen durumu ise bazen şehirlilerle bazen de acemlerle ilişkilendirmiştir.

Arapça’da dilde meydana gelen değişimlerin “hata” olarak nitelendiğine işaret etmiştik. Bunun sebebi Arap dilcilerinin çoğunlukla her türlü değişimi bozulma görmesidir⁴³ ve Arap dilinde değişimin en dikkat çeken işaretçisi irab alâmetlerinin terk edilmesi olmuştur.⁴⁴ Oysa irab alâmetleri, yukarıda işaret edildiği üzere Kur’ân tilâvetiyle birlikte önem arz eden bir durumdu. Çünkü nahivcilerin çoğu reddetse de irab alâmetinin

⁴¹ Andre Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, trc. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 196.

⁴² Bazı kullanım için bk. Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Harûn (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1966), 1: 268; 1: 273; 2: 421; 3: 95; 3: 455; 1: 40.

⁴³ Kaddûr, *Muşannefâtü’l-laĥn*, 31.

⁴⁴ Fück, *el-‘Arabiyye*, 113-114.

hazfedildiği pek çok kıraat mevcuttur.⁴⁵ Daha sonra Kur'ân dilinin özellikleri avam diline de tatbik edilmiş ve irabı bilmek, seviyesi düşük insanların itibar görmesine, irabı bilmeyen fakat statüsü yüksek insanların ise gözden düşmesine sebep olmuştur.⁴⁶ Bunun karşısında "bazıları kaçışı irabı belirtmemekte bulmuştur".⁴⁷ İrabın, aslında avamın hiçbir zaman riayet etmediği, Kur'ân'la birlikte edebi dilin ayırt edici özelliklerinden olduğu⁴⁸ dikkate alınrsa, günümüzde varsayıldığı veya iddia edildiği gibi,⁴⁹ Kur'ân'da uygulanan biçimiyle, irabın dikkate alındığı bir kullanımın hiçbir zaman avam arasında yaygınlık bulmadığını söyleyebiliriz.

İslam öncesinde panayırlarda edebi maharetlerini ortaya koymak için şairlerin bir araya geldikleri ve dil maharetlerini sergiledikleri dikkate alınrsa irabın belli ölçüde varlığını kabul etmek gerekse de nahiv kitaplarında öngörülen irabı uygulamak, selikayla açıklanamayacak kadar âmil nazariyesini de kapsayan sistematik bir tasarım gerektirir. Şairlerin irabı, o veya bu derecede, dikkate aldığı söylesek dahi, avamın günlük konuşmalarda iraba riayet etmesi, dilin en az çaba yasası gereği çok uzak bir ihtimaldir. Dolayısıyla her hâlükârda o dönemde edebiyat diliyle avam dili arasında şekilsel olsa da bir ayırmadan bahsetmemiz zorunludur. el-Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) "*lahn*" kelimesiyle ilgili olarak "okuyuş ve sunumda doğruyu terk etmek" anlamına geldiğini ifade etmesi⁵⁰ "*lahn*" kelimesinin ilk dönemlerde Kur'ân veya şiir gibi üst dilin kullanımında görülen sapmalar için kullanıldığı fikrini teyit etmektedir. Bu sapmalar Kur'ân'ın nüzulüne kadar, şairlerin sunumunda lehçesel farklılıklarda görüleceğinden, yukarıda işaret edilen, kişinin kendi lehçesine meyletmesi anlamında olma ihtimali daha da pekişmektedir.

İlk iki yüzyılda Kur'ân dilini günlük hayatta konuşmaya çalışmak önem arz etmiş ve özellikle resmi makamlarda Fasih Arapça'ya uymamak yerilme

⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Ahmed Alamuddîn el-Cündî, "Fi'l-Çur'ân ve'l-ÇArabiyye: es-Şirâc beyne'l-kurrâ ve'n-nuḥât", *Mecelletu Mecma'i'l-Luğati'l-ÇArabiyye*, 34 (1974): 119-120.

⁴⁶ Ebû Osmân Amr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, thk. Abdusselâm Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 2: 219.

⁴⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, 2: 220-221.

⁴⁸ Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ÇArabiyye*, 84.

⁴⁹ Ammicenin bozuk, Fasih dilin "doğru" olduğu iddiası bize göre, lahn üzerine yazılan ilk dönemlere dayanır fakat günümüzde de pek çok ortamda dile getirilir. Günümüzde buna işaret edenlerden bazıları şunlardır: Mustafa Sadık er- Rafîi, *Târiḥu'l-âdâbi'l-ÇArab* (Kahire: Mektebetü'l-İstikame, 1940), 1: 239, 242; el-Mazin Mübarek, *Nahve va'çyin lügavi* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 41; Enver el- Cündî, *el-Fuşḥâ luğatü'l-Çurân* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî; Mektebetü'l-Medrese, 1982), 129.

⁵⁰ el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "Lhn", *Kitâbü'l-ÇAyn*, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî (İran: İntişarât Üsve, 2011), 3: 1628.

sebebi olmuştur. Bu dönemdeki üslup büyük oranda hem Fasih'in hem de Ammice'nin özelliklerini taşıyordu.⁵¹ el-Makdisî (ö. 390/1000) Bağdat'ı ziyareti sırasında, bölge kadısının dili kullanma biçiminden dolayı utandığını fakat orada bulunan hiç kimsenin o kullanımda bir beis görmediğini rivayet eder.⁵² Bu ve benzeri pek çok örnek, bize göre, halk ağzının kolaylığı ve esnekliği karşısında, günlük iletişimde ağır gelen Fasih Arapça'nın, sebep olduğu külfet sebebiyle, çok fazla yayılma imkânı bulamadığını gösterir. Öyle ki, Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) hatadan sakınmaya çalışmanın kendisini ihtiyarlattığını ifade eder.⁵³ İbn Vehb'in (ö. 335/946) özellikle dili bozuk önderlerin ve kralların huzurunda, onlardan üstün görünmemek adına, dili bozuk kullanmak gerektiğine⁵⁴ vurgu yapması Hicri Üçüncü ve Dördüncü Yüzyıllarda bozuk kabul edilen dil formunun yani Ammicenin tamamen egemen olduğu ve gayri ihtiyari de olsa, standartlaşan dil karşısında etkisini tekrar arttırdığı ve artık Fasih dilin etki alanını sınırladığını söyleyebiliriz. Yine İbn Hişâm el-Lahmî (ö. 577/1181), dilde hata meselesini abarttığını düşündüğü bazı dilcilere reddiye olarak yazdığı eserinde lehçelerin ve farklı kullanımların çokluğuna işaret eder ve Arapların lehçelerine vakıf olan biri, hiç kimseyi hata (*lahn*) yapmakla suçlayamaz,⁵⁵ der. Bu ifade o dönemdeki dilsel çeşitliliğe ve standartlaştırma işleminin halka nüfuz etmediğine dair önemli işaretlerdendir. Ayrıca coğrafya genişledikçe merkezi iradenin resmi dili olan Fasih'in baskısı da azaldığından dildeki farklılık da artmaktaydı. el-Makdisî'nin, Fas bölgesindeki Arapçanın çok farklı ve anlaşılmaz olduğunu ifade etmesi⁵⁶ bunu açıkça göstermektedir. Diğer yandan Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) döneminde avam dili, edebi alanda da yer almaya başlayacak⁵⁷ kadar yaygın hale gelmiştir.

O halde, günümüzde Fasih'in belli eğitim kurumları, dini sohbetler ve bazı yayın organları dışında kullanılmaması yeni bir durum değildir. Her ne kadar kuralcı dilbilgisini esas alan klasik bakış açısı bu durumu, insanların doğru veya – daha yerinde bir ifadeyle – değerli dili bırakıp hatalı dili sahiplenmeleri şeklinde açıklasa da, tarihi gerçeklik avam dilinin

⁵¹ Fück, *el-ʿArabiyye*, 67.

⁵² Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm fî maʿrifeti'l-ekâlîm*, thk. Michael Jan de Goeje, 2. Bs (Leiden: Brill, 1906), 183.

⁵³ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha ve Abdülmecid et-Terhîfî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983), 2: 308.

⁵⁴ Ebû'l-Hüseyn İshak b. İbrâhim b. Süleyman İbn Vehb, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969), 206.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Hişâm el-Lahmî, *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2003), 55.

⁵⁶ el-Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, 243.

⁵⁷ Fück, *el-ʿArabiyye*, 104.

sürekliliğini ve Fasihin aslında, zannedildiği gibi, hiçbir zaman toplumun günlük iletişim dili olmadığını göstermektedir. Bunun ötesinde, hata meselesinin, Fasihin standart hale geldiği nüzûl döneminden uzaklaştıkça daha vahim hale geliyor olması⁵⁸ bozulma olarak nitelenen durumun aslında dilsel değişimden başka bir şey olmadığını doğrular.

Burada “hatalı” kabul edilen şeyin, gerçeklik alanındaki bir doğruyu kabul etmeme veya görmezden gelmek değil; din, tarih, kültür gibi değerlere erişimi sağlayan bir araçtan uzaklaşmak şeklinde anlaşılması önemlidir. Zaten bazı araştırmacıların betimleyici metodun Arapçada kabul edilen dil kuralları dışında kullanılmasında beis görmemeleri yani Fasih Arapçayı buna istisna tutma talepleri,⁵⁹ dilde doğruluktan kastedilenin Arapçanın işleviyle ilgili olduğunu teyit eder. Yine de toplumun üretimi olan dilin yine toplum tarafından geliştirilmesi veya değiştirilmesi gayet normaldir ve Ammicede olan zaten budur. Bu değişimde eski ve yeni formlar arasında tercih yapmamızı sağlayacak dilbilimsel bir gerekçe yoktur. Fasih ne kadar Arapların ürünüyse Ammice de o toplumun ürettiği bir iletişim aracıdır. Hatta Fasihin aksine Ammicenin toplumun her tabakasında kullanılan bir iletişim aracı olduğu düşünülürse daha öncelikli olması düşünülebilir. Dolayısıyla Arapçada “doğru” ve “yanlış” tasnifi yapılırken elde edilecek fayda dikkate alındığından, doğru kavramı yerine “değerli” dense daha isabetli olur. Fasih Arapça değerliydi, çünkü başta Kur’ân olmak üzere, hadisin ve diğer dini ilimlerin diliydi. Bunun yanı sıra Arapların tarihleriyle doğrudan irtibat kurmalarını sağlayan ulusal kimliklerini temellendirdikleri bir dayanaktı. Ammice ise zamanla bu değerlerden kopuşa sebebiyet vermesi gibi pragmatik sebepler doğrultusunda yerilmesi kendi içinde makul görülebilir. Diğer taraftan değer yargılarımızı bir an paranteze alacak olsaydık, en iyi dilin en az araçla en çok şey yapabilme becerisinde en iyi olan ya da başka bir ifadeyle en basit mekanizmayla en fazla anlamı ifade edebilen⁶⁰ düzeneği tercih etmemiz gerekirdi. Fakat o dönemde başta din olmak üzere, tarih, kültür, gelenek gibi dil aracılığıyla geçmişten günümüze aktarılan her türlü değeri koruma altına almak için dil değişime karşı korunmuştur.

Bu yaklaşımın bazı sonuçları olmuştur. Öncelikle farklı zamana ve mekâna rağmen “tek”, “asıl”, “kendisine kıyas edilecek (mekîs aleyh)” bir

⁵⁸ İşrake Nureddin es-Safî Muhammed, *Kağıyyetu'l-laĥn fi'l-lugati'l-ʿarabiyye ĥattâ nihâyeti'l-karni'r-rabiʿ el-hicrî* (Yüksek Lisans Tezi, Hartum Üniversitesi, 2010), 26.

⁵⁹ Kaddûr, *Muşannefâtü'l-laĥn*, 26.

⁶⁰ Otto Jespersen, *Language, Its Nature, Development and Origin* (London: George Allen & Unwin, 1922), 324.

Arapça tespit etme çabası, tartışmalı ve çelişen kurallar barındıran nahiv kitaplarının ortaya çıkmasına sebep olduğu gibi zamanın etkisiyle meydana gelen değişimlerin tarihin derinliklerinde gizli kalmasına yol açtı. Bir diğer sonuç ise; çabaların engelleyemediği değişim karşısında nüzûl dönemi, dili itibariyle altın çağı kabul edildi. Dilin tarihteki bir dönemini tazim etme tavrı diğer milletlerde de mevcuttur⁶¹ ve ulusların kendi din, dil, tarih ve kültürleriyle bu şekilde duygusal bağ kurmaları anlaşılabilir bir durumdur. Fakat dilin asla değişmeyeceğini veya değişmemesi gerektiğini⁶² bu anlayışa araç kılmak en azından dilbilimsel açıdan doğru değildir. Nitekim bu yaklaşım, temeli zayıf kabul edebileceğimiz bir yoruma dayanır. Buna göre dilin değişmeyeceği düşüncesi bazılarına göre temelde, “Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.” (el-Hicr 15/9) ayetini Kur'an'ın lafzını ve dolayısıyla da Arapçayı koruyacağız şeklinde anlamış olmalarına dayanır.⁶³

Hicri ilk iki yüzyılda, şu veya bu sebeple, dilde büyük gelişmeler yaşandı. Bunun en önemli göstergesi, Kur'an'ı koruma eksenli yoğunlaşan nahiv çalışmaları ve dili arındırma adına yazılan eserlerdir. Hatta bize göre, kaynaklarda zikredilen dilcilerin birbirine yönelik yalan, uydurma gibi ithamların en azından bir kısmında, Fasih adına görmezden gelinen veya ihmal edilen lehçelerin etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira her dilci kendi yöresinde var olan kullanımı esas aldığı ve yöreler arası farklar yanı sıra dilde zamanla değişimler meydana geldiği için bir dönemde ve yöredeki dilsel kullanımlar, diğer dönemlere ve yörelere göre “bozuk”, “hatalı”; duruma göre “yalan” veya “uydurma” görülebiliyordu. Öyle ki, Sîbeveyh'in hocası Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), Arap şiirinin otantik örnekleri kabul edilen muallaka şiirlerini derleyen Hammâd er-Raviye (ö. 160/776) hakkında yönelttiği “yalan söyler, dili bozuk ve şiirinin ölçüsü yoktur” ithamlarında⁶⁴ bahsettiğimiz hususların etkisi olduğu kanaatindeyiz.

O dönemde dilin bozulduğuna dair rivayetler arasında, Hz. Peygamber'in arkadaşlarından Süheyb b. Sinân'ın dil hataları,⁶⁵ Kur'an

⁶¹ Jespersen, *Language, Its Nature, Development and Origin*, 320.

⁶² Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Şahibî fi fikhî'l-luğati'l-ʿarabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-ʿarab fi kelâmihâ*, thk. Ömer Farûk et-Tabba' (Beyrut: Dâr'u-Mektebeti'l-Me'ârif li't-Tebâ'eti ve'n-Neşr, 1993), 67.

⁶³ Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Ma'na'l-lugavî, dirâse ʿarabiyye muaşşala nazariyyen ve taṭbiḳiyyen* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009), 197.

⁶⁴ Muhammed İbn Sellam el-Cumahi, *Ṭabaḳâtü's-şu'arâ'*, thk. Jozeph Hell (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 40.

⁶⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, 1: 72.

ayetlerini yanlış okuyan valiler⁶⁶ ve hatalarıyla dikkat çeken belâgat erbabları⁶⁷ zikredilir. Fakat ilk dönemlerden itibaren, sadece avamı değil, ilim erbabını hatta şair olarak bilinen toplumun orta ve üst kesiminden şahısları dilsel hatalardan sakındırmak adına dilbilgisi kitapları yazılmış olmasına rağmen dil düzelmiyor hatta bozulma addedilen durum zamanla daha da kötüleşiyordu. Bizce bunun sebebi, dilin doğasında var olan değişimle ilgiliydi. Zira o dönemde, edebiyat ve şiir dilinin büyük ölçüde temelini oluşturan Kur'ân dili, artık mutlak doğru dili temsil ediliyordu. Fasih kabul edilen bu dil, temel dilbilgisi kuralları itibariyle sabit kalırken avamın dili (Ammice) değişiyordu. Zamanla daha çok hissedilir hale gelen bu değişimle birlikte iki dil aralarındaki mesafe büyüdü. Nitekim Hicri 3. Asra kadar dili en iyi kullanan bedevilerin dili artık ağır görülüyor ve edebiyat diliyle avam dili tamamen birbirinden ayrılıyordu.⁶⁸ Yine bu dönemde dil alimlerinin kendi aralarında konuşurken dahi Fasih dili kullanmayı terk ettikleri belirtilir.⁶⁹ Ebü'l-Alâ' el-Maarrî'den (ö. 449/1057) yapılan bir rivayete göre, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) bildiği en fasih kişiler olmalarına rağmen dilde hata yapıyorlardı.⁷⁰ Ayrıca Hasan el-Hemedânî'nin (ö. 334/945) Güney Arap Yarımadası'ndaki insanların dillerinin bozulmuş olduğunu haber vermesi⁷¹ bozulma kabul edilen değişimin güney bölgelerindeki etkisine işaret eder.

el-Makdisî, en doğru Arapçayı Doğuluların (İranlılar) konuştuğunu çünkü onların Arapçayı öğrenmek için çaba sarf ettiklerini nakleder.⁷² Bu rivayet irdelendiğinde, o dönemde, Fasih Arapça kullanımının, günümüzdeki gibi, resmi kurumlarla sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Yani Fasih Arapça, tıpkı günümüzde olduğu gibi, anne-babadan veya toplumdan değil bir hocadan öğreniliyordu. Bu da İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) hocası Ebû Alî'den (ö. 377/987) yaptığı rivayete örtüşmektedir. Rivayete göre, Arapların dillerinde görülen bozulmanın sebebini, başvuracak kaynakları ve riayet edecek kuralları olmamasıdır.⁷³ Yani o dönemde halkın arasında yaygın olan avam dili ve üst dil arasındaki fark açıldığından halk Fasih'i konuşmada

⁶⁶ Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir el-Bağdadi, *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-^cArab*, thk. Abdusselâm Harûn (Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 10: 316.

⁶⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, 2: 220.

⁶⁸ Fück, *el-^cArabiyye*, 160.

⁶⁹ Fück, *el-^cArabiyye*, 148.

⁷⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, 1: 163.

⁷¹ el-Hasan b. Ahmed b. Ya'kub el-Hemdânî, *Şifatu Cezireti'l-^cArab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivali (San'a: Mektebetü'l-İrşad, 1990), 248.

⁷² el-Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, 32.

⁷³ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 3: 269.

örnek alacak kimseyi bulamıyordu. Câhız, hatayla ilgili pek çok rivayet sıraladıktan sonra; kölenin efendisini, şairin de kölesini anlamasının aynı bağlamda belli kullanımlara aşına olmaları sayesinde olduğunu⁷⁴ zikretmesi, Araplar arasında ne kadar farklı lehçesel kullanımların olduğunu gösterir.

20. Yüzyılda Fasih Arapça'nın ıslahı, irabın kaldırılması, eğitim ve resmi dilde Ammice'nin kullanılması, nahvin kolaylaştırılması ve hatta Lâtin harflerine geçilmesine varan talepler olmuştur. Bu taleplere sert ve aşırıya varan cevaplar verilmiştir.⁷⁵ Oysa dilsel gelişimi ölçecek dilbilimsel bir kıstas varsa o da daha önce işaret edildiği gibi, en az çaba ve en üst seviyede etkinlik olabilir. Fakat diğer dillerde olduğu gibi Arapça da kültürel ve sosyolojik bağlardan kopuk olmadığı ve toplumda sadece iletişim işlevi görmediği için dile karşı tutumlar doğal olarak, her zaman ideal ve rasyonel ölçülere uymaz. Meselâ, Ammice ینه (ne), Fasih karşılığı olan ماذا'dan hangi dilsel gerekçeyle daha kötü olabilir ki! Bilâkis Ammice'nin çoğu Fasih'ten çok daha kolay ve esnektir. ⁷⁶Hatta meseleyi, bazı araştırmacıların yaptığı gibi, doğal seçim esasında ele alır ve değişime en iyi ayak uydurabilen en iyinin hayatta kalması prensibini⁷⁷ göz önünde bulundurursak, lehçelerin "seçilmeye" daha layık olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Fasih Arapçanın terk edilmesi, eğitim ve resmi işlemlerde Ammice'nin esas alınması gerektiği gibi bir imada bulunmuyoruz. Sadece Ammice'nin de Fasih kadar toplumsal bir ürün olduğunu ve toplumun iletişim ihtiyaçlarını karşıladığını, iki dil mukayese edildiğinde Ammice'nin hafiflik, kolaylık, esneklik gibi pek çok avantajı olduğunu ve bir bozulma ürünü değil, değişim ve gelişimin ürünü olduğunu söylemeye çalışıyoruz. Bunun yanı sıra Fasih'in işlevi gereği korunmasının kaçınılmaz olduğunu ayrıca işaret etmemiz gerekir.

Dile saptanmış kurallar çerçevesinde baktığımız sürece kuralcı yargılamalar her zaman var olacak ve dilin bir formu zaman, mekân ve şartlar dikkate alınmaksızın birileri tarafından savunulacaktır. Fakat konuşmada kuralları dikkate almayan halk, birilerinin dikte ettiği kuralları esnetme ve yeri geldiğinde değiştirme eğiliminde olacaktır. Günümüzde dil zevki

⁷⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, 1: 165.

⁷⁵ Tartışmalar için bk. Cündî, *el-Fuşhâ lughatü'l-Şurân*, 185-248; Hüseyin Yazıcı, "Arapça'da Mahalli Lehçelerin Yazı Dili Yerine Kullanılma Teşebbüsleri", *İlmi Araştırmalar* 2 (1996).

⁷⁶ Fasih ve Ammice karşılaştırmalı daha fazla örnek için bk. Musa Alp, "Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/11 (2011).

⁷⁷ Muhammed Şendül, "Kütubu'l-laḥn ve meşadiri'l-mu'cemi'l-^carab et-târiḥi", *Mümaresât el-Lugaviyye*, 33 (2015): 7.

gelişmiş fakat dikte edilen kurallardan muzdarip Arap şairler vardır.⁷⁸ Bunlar, sanatsal kabiliyeti olan ve şiir yazan, fakat şiirlerinde dilbilgisel hatalar görülen kişilerdir. Bunun farkına varmış bazılarının göre doğruluğun kriteri kurallar değil toplumsal kullanım olmalıdır.⁷⁹

O halde dilde görülen değişimi mutlak olarak bozulma şeklinde nitelemek doğru görünmemektedir. Dilin sahibi toplum olduğuna göre dilde tasarruf hakkı yine topluma ait olmalıdır. Dilin kullanıcıları, meramı ifade edememeleri, sessel selikayı fazla zorlamaları durumunda bir “yanlışlık” veya “hata”dan bahsetmek mümkün olsa da böyle bir kullanım zaten yayılma imkânı bulamaz. Burada işaret ettiğimiz Arapçada şâz olarak ifade edilen nadir kullanımlar değildir. Şâz kullanımlar yaygın dil kurallarına uymayan gelişime yönelik dilsel hareketlilik kabul edilebilir.⁸⁰ Zira şâz, anlamı bozmayan ve selikayı zorlamayan farklılıklardır. Kurala uymayan ama güzel kullanımlar bu şekilde varlık bulur ve yayılır. el-Makdisî'nin, Irak bölgesinin özellikle de Bağdat Arapçasının bozuk olmakla birlikte hoş olduğunu ifade etmesi⁸¹ kurallara uygunluğun dilin güzelliği için ölçü olamayacağına iyi bir örnektir.

Ayrıca günümüzde Ammice ile Fasih arasındaki en belirleyici hususun, bazı yörenin dil özellikleri dışında, kolaylaştırma olduğu dikkate alınır⁸² avamın kullandığı dilin ortaya çıkışını bozulma değil, gelişme olarak nitelemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Fakat dilbilimsel açıdan gelişme olarak nitelediğimiz durum farklı açılardan gerileme, kopuş, yozlaşma şeklinde ifade edilebilir. Bu durum yukarıda işaret ettiğimiz toplumların değerleriyle olan irtibatlarıyla ilgilidir ve gayet doğaldır.

Sonuç

Dil, bazı dilcilerin benzetmesiyle, dünyanın dönüşü, kırışıklıkların ortaya çıkışı veya çiçeklerin açışı gibi anlık olarak hissedilmeyecek kadar ağır olsa da sürekli değişir. Arapça, din dili olmasının doğurduğu ihtiyaç gereği, değişime karşı tarihte olduğu gibi günümüzde de korunmaktadır. Fakat zamanla Fasih Arapça'dan kopan lehçelerin tebarüz etmesi dilin kontrol altına alınamayacağına en büyük göstergesi olmuştur. Dilin sahibi toplumdur ve dilcilerin kısıtlamalarına, yazılmış yığınla eserlere rağmen kendi selikaları, ihtiyaçları ve sosyal şartlar doğrultusunda dilde

⁷⁸ Temmâm Hassân, *el-Luga beyne'l-mi'yariyye ve'l-vaşfiyye* (Kahire: Alemu'l-Kütub, 2001), 20.

⁷⁹ Bk. Şendül, “Kütubu'l-laḥn”, 29.

⁸⁰ Bk. Şendül, “Kütubu'l-laḥn”, 26.

⁸¹ el-Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, 128.

⁸² Ebû Hadîd, “Mevḳifu'l-Lugati'l-ʿArabiyye”, 208.

değişiklikler yaparak günümüzde Ammice olarak bilinen dili geliştirdiler.

Buna benzer çift dilli (diglostik) durumlar, değişimin ve gelişimin sonucunda her dilde görülür. Bu çalışmada vurgulanmaya çalışılan husus, klasik dönem dilcilerinin hata olarak tespit ettikleri hususların, Cahiliye döneminden kalma ve süregelen avam dilinin fasih dille mukayesesinin sonuçları şeklinde değerlendirilebileceği gerçeğidir. O dönemde ve günümüzde Fasih dili korumaya çalışan dilcilere göre Ammice bozulma görülmüştür. Ammice'nin bozulma olduğu düşüncesi, dile kuralcı bakışın sonuçlarındandır ve bu tavrın karşıtı olan betimleyici yaklaşıma göre bu durum değişme veya gelişme olarak görülebilir. Ammice iletişimde aksamaya sebep olmadığı sürece, hangi dilbilimsel kıstasa göre كَيْفَ حَالُكَ (Nasılsın) “doğru” ve bunun Ammice karşılığı olan كَيْفَكَ “yanlış” olur? Ya da hangi gerekçeyle لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ (Bir şey yok) ifadesi iyi; bunun Ammice karşılığı مَا فَيْشٌ kötü olur? Bunun ötesinde, tevkîfî dil anlayışı istisna tutulursa, hangi dilbilimsel sebeple öncekilerin konuştuğu bir dil formu sonrakilerden daha iyi olabilir. Bilâkis ses, dilbilgisi ve türetimle ilgili şartlar eskiye göre daha esnek, kolay ve zamanın şartlarına daha elverişli olacağından yeni kullanımlar eskiye göre daha tercihe şayan olabilir. Elbette bu değerlendirmeleri salt dilbilimsel perspektiften yapıyoruz. Konuya değerler ekseninden bakılırsa Ammicenin zararlarından bahsedilebilir. Fakat bunun, Fasihin “doğru” ve Ammicenin “hatalı” oluşu zemininde değil; Fasihin “değeri” ve Ammicenin olumsuz sonuçları bağlamında yapılması gerektiğine işaret etmeye çalışıyoruz.

İlk dönemlerde dilbilgisel çalışmaların olmaması ve farklı lehçelerin bir arada olduğu bir ortamda lahn kavramının “dilde hata” anlamını özellikle Kur’ân dili olan Fasihin yaygınlaşmasından sonra kazandığı kanaatindeyiz. Fakat bu durum “lahn” kelimesinin “dilde hata” anlamında geçtiği hadisleri reddetmeyi intaç etmez. Bu mesele aslında hadis alanında tartışılması gerekir, fakat hadislerin manen rivayet edildiği dikkate alınırsa bunun gibi lafzi bir durumun, hadis reddetmeye en azından yetmeyeceğini söyleyebiliriz.

Dilin sabit olduğu ve değişimin inkâr edildiği veya yerildiği kuralcı yaklaşımın bazı sonuçları olmuştur. Öncelikle dilde görülen değişimler “hata” şeklinde anlaşılmış ve buna bağlı olarak dilsel gelişim fark edilememiş veya hata olarak algılanıp reddedilmiştir. Yine günümüzde Arap dilinin tarihsel bir sözlüğü olmaması başta bu yaklaşımın sonuçlarındandır. Buna bağlı olarak, bir kavramın tarihte geçirdiği anlam değişimlerini takip

edebileceğimiz kaynaklardan maalesef mahrumuz. Bu durum aslında bazı önemli sonuçlara yol açmıştır. Örneğin, değişen dilin sonraki dönemlerde dini metinlerin yorumuna nasıl etki ettiğini bugün gözleme imkânımız yok.

Günümüzde Fasih Arapça'nın terk edilip Ammice'nin esas alınması meselesi halâ devam eden tartışmaların konusudur. Benzer bir geçmişi olan Yunanların 1976'da Fasih Arapça'ya tekabül eden Katharevusa dilini bırakıp onun ammicesi olan Dimotiki dilini resmi dil düzeyinde esas almaları gibi bir durumun Arap dünyasında da yaşanması imkânsız değil; fakat Fasih Arapça'yı bırakıp Ammice'yi resmî dil yapmaları karşısında büyük engeller vardır. Bunlardan birincisi bütün Müslüman toplumları da ilgilendiren Kur'ân ve hadis başta olmak üzere diğer dini kaynakların Fasih Arapça'yla yazılmış olmasıdır. İkincisi, Fasih Arapça'yla yazılmış tarih ve kültür içerikli büyük bir külliyyatın ne olacağı meselesidir. Üçüncüsü de Fasih Arapça'nın yerine ikame edilecek lehçenin hangisi olacağı veya her devletin kendi lehçesini esas alması ve bunun sonucunda da Arap toplumlarının birbiriyle iletişim kanalını kaybetmeleri sorunudur. Bunların ötesinde, devlet kurumları ister Fasih Arapça'yı ister herhangi bir bölgenin yöresel dilini resmi dil kabul etme kararı alsın, bu karar çölde yaşayan bir bedevi veya sokakta ticaretiyle meşgul bir şehirliyi ilgilendirmeyecektir. Onlar dili doğal mecrasında zamanla değiştirerek kullanmaya devam edeceklerdir. Dolayısıyla, resmi kanallar aracılığıyla dilde yapılacak herhangi bir reform veya Fasih Arapça'nın katı bir şekilde tatbikine yönelik adımlar nasıl, hangi seviyede ve ne kadar sürede toplumda makes bulacağı soru işareti olarak kalmaya devam edecektir. Bu problemlerin kökeninde aslında dilin doğası yatar. Yani dil kurallarla kontrol altına alınamayacak kadar esnek, değişken ve toplumsal; aynı zamanda toplumun sözlü ve yazılı iletişimini sağlayacak kadar da işlevseldir.

Son olarak Fasih dil günlük iletişim için külfetli olsa da bu durum lehçelerin zorunlu olarak resmi dil olmasını gerektirmez ve bu çalışmada böyle bir imada bulunmaya çalışmıyoruz. Biz, dilin doğasına uygun, dilsel gerçekliği gören dil çalışmalarının dile daha iyi hizmet edeceği hususuna işaret etmeye çalışıyoruz.



KAYNAKÇA

ABDÜTTEVÂB, Ramazan. *Fuşûl fî fîkhi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.

- el-AFGÂNÎ, Saîd. *Fî uşûli'n-naĥv*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1987.
- ALP, Musa. "Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/11 (2011): 87-110.
- el-BAGDADÎ, Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir. *Ĥizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-°Arab*. Thk. Abdusselâm Harûn. Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- BİŞR, Kemal. *Dirâsât fî °ilmi'l-luga*. Kahire: Dâru Garîb li't-Tebaeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1998.
- el-CÂHİZ, Ebû Osmân Amr el-. *el-Beyân ve't-tebyin*. Thk. Abdusselâm Harûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- CEBEL, Muhammed Hasan Hasan. *el-Ma°na'l-lugavî, dirâse °arabiyye muaşşala nazariyyen ve tatbikiyyen*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009.
- el-CUMAHÎ, Muhammed İbn Sellam. *Tabakâtü's-şu'arâ'*. Thk. Jozeph Hell. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001.
- el-CÜNDÎ, Ahmed Alamuddîn. "Fi'l-°Kur'ân ve'l-°Arabiyye: es-Şırâ° beyne'l-°kurrâ ve'n-nuĥât". *Mecelletu Mecma°i'l-Lugati'l-°Arabiyye*. 34 (1974).
- el-CÜNDÎ, Enver. *el-Fuşĥâ lugaü'l-°Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnani; Mektebetü'l-Medrese, 1982.
- DAYF, Şevkî. *Târîĥu'l-edebi'l-°Arabî, el-°Aşrû'l-İslâmî*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me°ârif, 1963.
- EBÛ HADÎD, Muhammed Ferîd. "Mevĥifu'l-Lugati'l-°Arabiyye el-°Âmmiyye mine'l-Lugati'l-°Arabiyye el-Fuşĥâ". *Mecelletu Mecma°i'l-Lugati'l-°Arabiyye*. 7 (1953): 205-218.
- EBÛ'T-TAYYBÎ el-HALEBÎ, Abdülvâhid b. Alî. *Merâtibü'n-naĥviyyîn*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetü'n-Nahda Mısır ve Matbaatühâ, 1955.
- ENÎS, İbrahim. *Fi'l-Lehecâti'l-°Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısriyye, 1992.
- ENÎS, İbrahim. *Min esrâri'l-luga*. Kahire, 1978.
- ERGÜVEN, Şehabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2007): 155-183.
- el-FERÂHÎDÎ, el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "Lhn". *Kitâbü'l-°Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî - ve İbrâhim es-Sâmerrâî. İnan: İntişarât Üsve, 2011.
- el-FERRÂ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me°âni'l-°Kur'ân*. Nşr. Şemseddin İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002.
-

- FÜCK, Johann. *el-‘Arabiyye: dirâsât fi’l-luga ve’l-lehecât ve’l-esâlîb*. Trc. Ramazan Abduttevvâb. Mısır: Mektebetü’l-Hâncî, 1980.
- HASSÂN, Temmâm. *el-Luga beyne’l-mi‘yariyye ve’l-vaşfiyye*. Kahire: Alemu’l-Kütub, 2001.
- el-HEMEDÂNÎ, el-Hasan b. Ahmed b. Ya’kub. *Şıfatı Cezireti’l-‘Arab*. Thk. Muhammed b. Ali el-Ekva’ el-Hivali. San’a: Mektebetü’l-İrşad, 1990.
- HİCÂZÎ, Mahmûd Fehmî. *Usus ‘ilmi’l-lugati’l-‘Arabiyye*. Kahire: Dâru-Sekâfe, 2003.
- HÜSEYİN, Tâhâ. *Fi’l-edebi’l-Câhilî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li’t-Ta‘lîm ve’s-Sekafe, 2012.
- İBN ABDİRABBİH, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-‘İkdü’l-ferîd*. Thk. Müfîd Muhammed Kumeyha - ve Abdülmecid et-Terhînî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1983.
- İBN CİNNÎ, Ebû’l-Feth Osman. *el-Ḥaşâiş*. Thk. eş-Şerbînî Şerîde. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2007.
- İBN FÂRİS, Ebû’l-Hüseyn Ahmed. *es-Şahîbî fi fikhi’l-lugati’l-‘arabiyye ve mesâilihâ ve süneni’l-‘arab fi kelâmihâ*. Thk. Ömer Farûk et-Tabba’. Beyrut: Dâr’u-Mektebeti’l-Me‘ârif li’t-Tebâ’eti ve’n-Neşr, 1993.
- İBN HİŞÂM el-LAHMÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Medḥal ilâ taḳvîmi’l-lisân*. Thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Dâru’l-Beşâir el-İslâmiyye, 2003.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Edebü’l-kâtib*. Thk. Muhammed el-Dâlî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981.
- İBN MANZÛR, Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. “Lhn”. *Lisânu’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İBN VEHB, Ebû’l-Hüseyn İshak b. İbrâhim b. Süleyman. *el-Burhân fi vücûhi’l-beyân*. Thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetü’s-Şebâb, 1969.
- İBNÜL’ESÎR, Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek. *en-Nihâye fi garîbi’l-hadîs ve’l-eşer*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, 1963.
- JESPERSEN, Otto. *Language, Its Nature, Development and Origin*. London: George Allen & Unwin, 1922.
- KADDÛR, Ahmed Muhammed. *Muşannefâtü’l-laḥn ve’t-teskîfi’l-lugavî ḥattâ’l-ḳarni’l-‘âşir el-hicrî*. Dımaşk: Menşûratu Vizâreti’s-Sekâfe, 1996.
- el-KÂLÎ, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kasım b. Ayzûn. *Kitâbu’l-Emâlî*. 3 Cilt. Beyrut-

- Lübnan: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, t.y.
- KARABELA, Nevin. "Arapçada Dil Hataları ve Kisâî'nin Mâ Telhenu Fîhi'l-Âmme'si Üzerine". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* XI/32 (2011): 93-104.
- KARADAVUT, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 7 (1997): 325-350.
- LABOV, William. *Principles of Linguistic Change, Cognitive and Cultural Factors*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010.
- LABOV, William. *Principles of Linguistic Change, Internal Factors*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1994.
- LABOV, William. *Principles of Linguistic Change, Social Factors*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.
- LEONARD, Sterling Andrus. *Doctrine of Correctness in English Usage, 1700-1800*. New York, 1962.
- el-MAALÛF, Îsâ İskender. "el-Lehçetü'l-^cArabiyye el-^cammiyye". *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-^cArabiyye*. 1 (1935): 350-368.
- el-MAALÛF, Îsâ İskender. "el-Lehçetü'l-^cArabiyye el-^cammiyye". *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-^cArabiyye*. 3 (1937): 349-371.
- el-MAKDÎSÎ, Muhammed b. Ahmed. *Ahşenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eğâlîm*. Thk. Michael Jan de Goeje. 2. Bs. Leiden: Brill, 1906.
- MARTİNET, Andre. *İşlevsel Genel Dilbilim*. Trc. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.
- MÜBAREK, el-Mazin. *Naḥve va'yyin lügavî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- NELSON, Gerald. *Description and Prescription*. Ed. Keith Brown. 2. Bs. Amsterdam; Boston: Elsevier, 2006.
- en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hakim. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990.
- NUREDDİN es-SAFÎ MUHAMMED, İsrake. *Kaḍiyyetu'l-laḥn fi'l-lugati'l-^carabiyye ḥattâ nihâyeti'l-ḳarni'r-rabi^c el-hicrî*. Yüksek Lisans Tezi, Hartum Üniversitesi, 2010.
- PORZİG, Walter. *Dil Denen Mucize*. Trc. Vural Ülkü. 2 Cilt. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- er-RÂCİHÎ, Abduh. *el-Lehecâtü'l-^cArabiyye fi'l-ḳırâ'âti'l-ḳur'âniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Me'ârif el-Câmiyye, 1996.
-

- er-RAFÎ, Mustafa Sadık er-. *Târihu'l-âdâbi'l-^carab*. Kahire: Mektebetü'l-İstikame, 1940.
- es-SÂLİH, Subhî. *Dirâsât fi fikhî'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2009.
- SÎBEVEYH, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Harûn. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1966.
- es-SÎRÂFÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Aḥbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn*. Thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - ve Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1955.
- es-SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*. Thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2014.
- ŞENDUL, Muhammed. "Kütubu'l-laḥn ve meşadiri'l-mu^ccemi'l-^carab et-târiḥî". *Mecelletü'l-Mümaresât el-Lugaviyye*. 33 (2015): 11-57.
- YAZICI, Hüseyin. "Arapça'da Mahalli Lehçelerin Yazı Dili Yerine Kullanılma Teşebbüsleri". *İlmî Araştırmalar* 2 (1996): 159-174.
- YEŞİL, Selman. *Harîrî'nin lahn anlayışı*. Doktora, Dicle Üniversitesi, 2017.
- ez-ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. "Lḥn". *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- ez-ZÜBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Ṭabaḳatu'n-naḥviyyin ve'l-lügaviyyîn*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me^cârif, 1973.
- ez-ZÜBEYDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Laḥnu'l-^cavâm*. Thk. Ramazan Abduṭtevvâb. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000.
- ZWETTLER, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry, Its Character and Implications*. Columbus: Ohio State University Press, 1978.



IS ʿĀMMIYA A STATE OF DECAYED FUSHĀ? DIALECTICAL AFFAIRS BETWEEN FUSHĀ AND ʿĀMMIYA

● Ahmet KAPLAN^a

Extended Abstract

This study aims to investigate the relationship between eloquent Arabic (*fuṣḥā*) and vernacular Arabic (*ʿāmmiya*) depending on descriptive grammar approach. Unfortunately, the helpful data about pre-Islamic Arabic are limited so that although there are numerous anecdotes reported about variations in pre-Islamic period, these put down on papers after standardization of Arabic. Thus, the available linguistic amount is not enough to compare the standard Arabic with pre-Islamic Arabic. The classical Arabic grammar books built up on a rather prescriptive grammatic model and aimed to reveal the unchanging rules of language. This attitude seems to be affected by oral recitations of the Qurʾān, whose language viewed as standard, unchanged, beautiful, powerful and inimitable by humans. As a result, words such as error or decay have been used to describe any kind of difference or manner of speaking that deviates from the standard linguistic way *fuṣḥā*. The attitude toward the modern dialects as ‘deviations’ from the norm is no doubt linked to the understanding of *lahn* at the early stage of Arabic. It is therefore not surprising that the language guardians use this term to describe modern ‘deviations’ from the *fuṣḥā*, regardless of their sources.

It is impossible to ignore the role of Islam in the development of the Arabic language and in shaping the attitudes toward it. For Islam expanded the functional domains of Arabic and led to its lexical development through borrowing and semantic expansion and caused to its orthographic and grammatical codification, turned it into the vehicle of learning and high

^a Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr

culture, and made it the medium of government. By revelation of the *Qurʾān*, Arabic was no longer an ordinary language which is used to communicate and that had an overwhelming impact on the minds of grammarians who limited language to normative statements based on *Qurʾānic* Arabic. The grammatical treatises, which started with the effect of mistakes made in *Qurʾānic* recitations, appreciably adopted this approach. In these treatises, the scholars tried to discover unchanging rules of language and tried to apply them to colloquial language. Arabic has two sides; one celestial with regard to *Qurʾān*, as medium of divine communication and the second sublunar in which it was language of poem, trade and daily life. Due to the fact that Quranic language was rhetorically highly elaborated genre of Arabic but as well too heavy to be used in daily life, it eventually suppressed the dialects and obtained as the undisputed authentic model for good and right Arabic and this is still the case today. *Faṣīḥ*, as the codified language and as the vehicle of religion and high culture had long time been important in daily conversations and was a way of gaining reputation or prestige in society. But this high and difficult language with its rules in dispute even today, found to be burdensome for the general public so that even those specialized ones would sometime use it incorrect so that grammatical treatises are full of anecdotes about Arabs who made grammatical errors. These kind of errors (deviances) have constituted the vernacular Arabic (*ʿāmmiya*) which is today mostly used in daily conversations, cinemas, television series etc.

Language changes even though it's slow and cannot be noticed at first blush. Arabic has been preserved from change and this is what brought about the diglossic state in Arabic. Since the linguistic society uses language naturally without paying attention to its rules in accordance with their needs. We think that vernacular Arabic (*ʿāmmiya*) is the total and final product of what called it grammarians as errors. Seeing as language gains its validity from the society, *ʿāmmiya* has that validity and it's a communication tool just like the *fuṣḥā*. But that does not mean Arab states should abandon *fuṣḥā*; on the contrary this language should be preserved for religious, cultural and historical reasons but not because linguistic change is decay. Indeed, there are great difficulties in switching from *fuṣḥā* to *ʿāmmiya*. Firstly, *fuṣḥā* is the language of *Qurʾān* and other religious sources. Secondly, there is a tremendous amount of linguistic inheritance which includes history, culture and folklore. Thirdly, it's almost impossible to choose on which dialect Arab states will depend.

Although for Arabic speakers al-ʿarabiyya is a cover term which refers to Arabic in its various forms, they express themselves in dialects. This paper,

due to the language change, claims not to be linguistic basis to describe vernacular Arabic (*‘āmmiyya*) as “false” or “decayed” and tries to point out that this kind of language is also a social product and, although we accept some kind of imperialist endeavors towards linguistic policy, it cannot be simply explained by imperialism.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Language change, Fasîḥ, ‘Āmmiyya, Decay.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 229-249
Geliş Tarihi: 27.09.2019, Kabul Tarihi: 31.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.626031>

ER-RİSÂLE DERGİSİNDEKİ DOĞU EDEBİYATINA DAİR YAZILAR ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Ahmet BOSTANCI^a

Zehra ÖZLİ^b

Öz

er-Risâle dergisi Ahmed Hasan Zeyyât editörlüğünde 1933-1953 yılları arasında haftalık olarak çıkartılan edebî bir dergidir. Alt başlığında editör tarafından edebiyat, sanat ve bilim dergisi olarak tanımlanmıştır. Derginin editörü ve sahibi olan Ahmed Hasan Zeyyât, Ezher'de ve Mısır Üniversitesi'nde eğitim almış, Edebiyat Fakültesi'nden sonra Fransız Hukuk Okulu'nu bitirmiştir. Mısır'da bulunan Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'de, Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyu'l-Arabî'de, el-Mecmau'l-ilmiyyu'l-Irakî'de, Lecnetü Mu'cemi elfâzi'l-Kur'ân, Lecnetü'l-Mu'cemi'l-vasît gibi Arap dili ile ilgili çalışmalar yapan önemli kurullarda üyelik yapmıştır. Vahyu'r-Risâle kitabıyla devlet ödülü ve Mısır'da edebiyat dalında devlet takdir ödülü kazanmıştır.

Ahmed Hasan Zeyyât'ın sahibi olduğu *er-Risâle* dergisinde dönemin en önemli edebiyatçılarından olan 'Abbas Mahmud 'Akkâd, Ahmed Emin, Tâhâ Hüseyin, Tevfik Hakîm, Ali et-Tantâvî ve 'Abdülvehhâb 'Azzâm gibi isimlerin yazıları yayınlanmıştır. Ayrıca Mısır dışındaki Arap ülkelerinden de pek çok yazar bu dergide makale kaleme almıştır. Böylece *er-Risâle* tüm Arap dünyasına hitap eden bir dergi olmuştur. Dergi Arap edebiyatının yanı sıra Batı edebiyatına ve Doğu edebiyatına da yer vermiştir. Doğu edebiyatı köşesi genelde 'Abdülvehhâb 'Azzâm tarafından yazılmış ve bu köşede Hint edebiyatı, Fars edebiyatı, Uzak Doğu edebiyatı ve Türk edebiyatı ele alınmıştır. Bu çalışma, derginin editörü ve dergi hakkında bilgi verildikten sonra, derginin ilk yılında Doğu edebiyatı köşesinde yayınlanan yazıları ele almıştır. Doğu edebiyatı bölümünde İran ve Türk edebiyatına ağırlık verildiği görülmektedir. Bu makaleler eleştiri ve tahlil yazıları şeklinde değildir. Tarihi bilgi aktaran ya da örnek metinlerin tercümesini veren didaktik yazılardan oluşmaktadır.

* Bu makale “*er-Risâle* Dergisinin XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, abostanci@sakarya.edu.tr

^b Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, zozli@sakarya.edu.tr

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Modern Arap Edebiyatı, er-Risâle Dergisi, Ahmed Hasan Zeyyât, ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, Doğu Edebiyatı.



AN EXAMINATION ON THE ARTICLES OF ORIENTAL LITERATURE IN THE JOURNAL OF AR-RISALA

The journal *ar-Risala* is a literary journal that was published weekly between the years 1933-1953 under the editorship of Ahmad Hassan Zayyat. By its subtitle, *ar-Risala* considered itself a journal of literature, art, and science. Zayyat, the editor and owner of the journal, studied at the Azhar University and the University of Egypt, and after completing his education at the Faculty of Literature, he graduated from the French Law School. Zayyat was a member of important committees working on the Arabic language such as the Arabic Language Academy in Cairo, the Arab Academy of Sciences in Damascus, the Iraqi Academy of Sciences, the Committee for the Lexicon of Qur’anic Terms and the Committee for the Wasit Dictionary. He received a state award for his book *Wahyu’r-Risala* and a state recognition award for literature in Egypt.

Some of the era’s most important literary figures like Abbas Mahmoud al-Aqqad, Ahmad Amin, Taha Hussein, Tawfiq al-Hakim, Ali at-Tantawy and Abdoulwahab Azzam wrote articles for *ar-Risala*. Moreover, many authors from various Arab countries beyond Egypt also contributed articles to the journal. Thus, *ar-Risala* became a journal that appealed to the whole Arab world. Beside Arabic literature, it also hosted western and oriental literatures.

The latter, which generally Azzam was in charge for, offered insight into Indian, Persian, Far Eastern, and Turkish literatures. After providing general information about the journal and its editor, this study will explore the articles contributed to the oriental literary column, which were published in the journal’s first year.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başı, Arap edebiyatı tarihi açısından bir uyanış dönemi olarak kabul edilmiştir. “Nahda” olarak isimlendirilen bu dönemde yazarlar, klasik Arap edebiyatı formlarının yanında batı edebiyatının temsil ettiği tarzlarda da eserler vererek; batı kültürü ile doğu kültürünü birleştirmeye çalışmışlardır. Batı klasiklerini Arapçaya tercüme etme ve bu kültürü tanıma ve tanıtmaya çabası da bu

dönemde başlamıştır.¹ Yapılan tercüme ve yazılan eserlerin yanı sıra yayınlanan gazete ve dergilerin de bu edebî kalkınmaya büyük katkıları olmuştur. Ahmed Hasan Zeyyât; bu uyanış döneminin önde gelen merkezlerinden olan, Kahire’de *er-Risâle* dergisini yayınlarak bu dönemdeki edebi harekete katkı sağlamıştır.

Bilindiği gibi Mısır 1798’de Fransız işgaline uğramıştır. Bu dönemde Napolyon Kahire’de matbaa kurmuş ve Mısır’ın ilk gazetesi *et-Tenbîh* basılmaya başlamıştır. İşgal sonrası Muhammed Ali Paşa aynı matbaayı kullanarak 1827’de *el-Vekâiu’l-Mısriyye* gazetesini çıkarmıştır. Bu dönemde çıkarılan gazeteler genelde hükümetin sözcülüğünü yapan resmi gazeteler olmuştur.² Daha sonra basın yayın hareketleri yarı resmi ve yerel gazetelerle genişlemiş ve yirminci yüzyılın başlarında sayıları neredeyse 170’e ulaşmıştır.³ Bu sayı İngiliz işgalinin getirdiği siyasi şartlar ve baskılar; I. Dünya Savaşı’nın yol açtığı ekonomik koşullar sebebiyle azalsa da 1920’lerden sonra tekrar yükselişe geçmiştir.⁴ Mısır’da çıkartılan edebî gazete ve dergiler incelendiğinde 1870 yılında *Ravdatu’l-medâris*’in bu dergilerin ilki olarak kabul edildiği görülmektedir.⁵ Bu yayından sonra pek çok dergi ve gazete çıkartılmıştır. *el-Muktetaf*, *el-Hilâl*, *el-Beyân*, *ez-Ziyâ*, *el-Cerîde*, *ez-Zuhûr*, *el-Siyâsetu’l-usbû’iyye*, *Mecelletü Apollo* ve *es-Sekâfe*; *er-Risâle* dergisinden önce yayınlanan başlıca dergilerdir.⁶ Bu dergiler edebi

¹ Dönemin ayrıntıları için bk. Muhammed Abdülmün’im Hafâcî, *el-Edebü’l-Arabiyyü’l-hadîs*, 1. Baskı (Kahire: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, 1985), 1: 17- 23; Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, (Ankara: Vadi yayınları, 2012), 11- 23; Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı I*, (Ankara: Hece yayınları, 2015), 13- 36; Ahmet Kazım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, (Konya: Çizgi kitapevi, 2015), 13- 25.

² Hükümetin icraatlarını ve emirlerini yayınlayan bu gazete edebi ve sosyal konuları da ele almıştır. Önce Türkçe daha sonra hem Türkçe hem Arapça, son olarak sadece Arapça basılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullatif Ahmed Hamza, *es-Sahâfetu’l-Mısriyye fî miyeti ‘âm*, (Dâru’l Kalem: Tarihsiz), 7- 17.

³ Hamza, *es-Sahâfetu’l-Mısriyye fî miyeti ‘âm*, 23- 27; Abdurrahman Ferfûr, *ed-Devriyyâtu’l-Arabiyye: lemehât min târîhihâ müntehabât min nevâdirihâ*, (Dubai: Merkezu Cum’a el-Mâcid li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, 1993), 46.

⁴ Hamza, *es-Sahâfetu’l-Mısriyye fî miyeti ‘âm*, 65- 66; Ferfûr, *ed-Devriyyâtu’l-Arabiyye*, 46- 47.

⁵ Hamza, *es-Sahâfetu’l-Mısriyye fî miyeti ‘âm*, 20- 22; Ferfûr, *ed-Devriyyâtu’l-Arabiyye*, 78- 79.

⁶ *el-Muktetaf*, Ya’kûb Sarrûf ve Fâris Nimr’in 1876’da Beyrut’ta kurup 1885’te Kahire’ye taşıdıkları dergidir. Enver Cündî, *Tetavvuru’s-sahâfetu’l-Arabiyye fî Mısır*, (Kahire: Matbaatu’r-risâle) 324- 325; Ferfûr, *ed-Devriyyâtu’l-Arabiyye*, 82- 83. *el-Hilâl*’i Corcî Zeydân 1892’de çıkarmıştır. Cündî, *Tetavvuru’s-sahâfetu’l-Arabiyye fî Mısır*, 325; Ferfûr, *ed-Devriyyâtu’l-Arabiyye*, 96- 97. *el-Beyân* ve *ez-Ziyâ* İbrâhîm Nâsîf el-Yâzîcî’nin 1897 ve 98’de kurduğu iki dergidir. Cündî, *Tetavvuru’s-sahâfetu’l-Arabiyye fî Mısır*, 325; Ferfûr, *ed-Devriyyâtu’l-Arabiyye*, 100- 101, 114- 115. *el-Ceride*’yi ise 1907’de Ahmed Lutfi es-Seyyid kurmuştur. Hamza, *es-Sahâfetu’l-Mısriyye fî miyeti ‘âm*, 84- 89. *ez-Zuhûr* dergisini Antûn ec-

dergiler olarak anılsa da o dönemde yaygın olan yayın politikaları gereği ekonomi, bilim ve toplumsal sorunları da edebiyat makaleleri ile birlikte bünyelerinde ele almışlardır.⁷

A. er-Risâle Dergisi

er-Risâle Dergisi 1933- 1953 yılları arasında çıkartılmış ve toplam 1025 sayıdan oluşan bir edebiyat dergisidir. Derginin sahibi ve editörü olan Ahmed Hasan Zeyyât er-Risâle ismini Muhammedî mesajdan esinlenerek, üslup, yöntem ve amaç olarak peygamberin mesajını benimsemiş olmak için seçtiğini belirtmiş ve 27 Kasım 1932'de haftalık edebiyat dergisi yayımlayacağını ilan etmiştir. 15 Ocak 1933'te ise *er-Risâle*'nin ilk sayısını yayımlanmıştır. Haftalık edebiyat, bilim ve sanat dergisi alt başlığı ile ve geçici olarak iki haftada bir yayınlanacağı duyurulmuştur.⁸ 15 Kasım 1933'te çıkan 21. Sayıya kadar iki haftada bir yayınlanan dergi Aralık ayından sonra haftalık olarak çıkartılmıştır. Zeyyât, *er-Risâle*'ye yazarların yoğun ilgilerinden ötürü Ocak 1937'de *er-Rivâye* isimli dergiyi yayımlayacağını ilan ederek Şubat 1937'de ikinci derginin editörlüğüne başlamıştır.⁹ On beş günde bir yayımlanan bu dergide öykülere ve öykü tercümelerine yer verilmiştir. *er-Rivâye* dergisi İkinci Dünya Savaşı öncesinde yaşanan ekonomik sorunlar nedeniyle 1940 yılında *er-Risâle* dergisi ile birleştirilmiştir. *er-Risâle* 1953'te yayınlanan 1025. Sayıya kadar II. Dünya Savaşı ve ülkede yaşanan ekonomik zorluklara rağmen varlığını sürdürse de 23 Şubat 1953'te kapanmış daha sonra 1963 yılında Kültür Bakanlığının desteği ile döndüğü basın dünyasından 27 Temmuz 1965'te tamamen ayrılmıştır.¹⁰

Derginin sahibi ve editörü olan Ahmed Hasan Zeyyât'ın yayın

Cemîl 1910'da çıkarmaya başlamıştır. Ferfûr, *ed-Devriyyâtu'l-Arabiyye*, 160- 161. *el-Siyâsetu'l-usbûiyye* günlük *es-Siyase* gazetesinin haftalık olarak yayınlanan edebiyat kültür dergisidir. 1926'da çıkartılmıştır. Hamza, *es-Sahâfetu'l-Mısriyye fi mieti 'âm*, 109. *Mecelletü Apollo* Ahmed Zekî Ebû Şâdî'nin 1932'de çıkardığı dergidir. Ferfûr, *ed-Devriyyâtu'l-Arabiyye*, 214- 215. *es-Sekâfe* Halil Merdem Bek tarafından 1933'te kurulmuştur. Ferfûr, *ed-Devriyyâtu'l-Arabiyye*, 216- 217. Geniş bilgi için bkz. Cündî, *Tetavvuru's-sahâfetu'l-Arabiyye fi Mısır*, 324- 330.

⁷ Cündî, *Tetavvuru's-sahâfetu'l-Arabiyye fi Mısır*, 324- 325.

⁸ *er-Risâle* 1. yıl/26 (15 Ocak 1933): 3.

⁹ Ahmet Hasan Zeyyât, "er-Risâle fi 'amihâ el-hâmis", *er-Risâle* 5. yıl/183 (04 Ocak 1937): 2.

¹⁰ Muhammed Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1982), 48-50; Ni'mat Ahmed Fuad, *Kimem edebiyye* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 177- 186; Cemal Abdullah Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2016), 201- 203. Dergilerin sayıları "Arşivu'l-mecellâti'l-edebiyyeti ve'l sakâfiyyeti'l-Arabiyye", erişim: 1 Haziran 2019, <http://archive.alsharekh.org/magazines.aspx?CID=19> sitesinde incelenebilir.

politikasında büyük bir etkisi olduğundan ve editörün yaşamının dergiye olan etkisi düşünülerek, Doğu Edebiyatı ile ilgili başlığa geçilmeden Zeyyât'ın hayatı hakkında bilgi verilecektir.

1. *er-Risâle* Dergisinin sahibi ve Editörü: Ahmed Hasan Zeyyât

Ahmed Hasan Zeyyât Mısır'ın Dekahliye ilinin Mansura merkezine yakın olan Talhâ kazasına bağlı Eski Dimîre köyünde 2 Nisan 1885'te (16 Cemâziyelâhir 1303) yedi çocuklu bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası tarımla uğraşan okuma yazma bilen biridir. Annesi ise hoş sohbet ve iyi konuşma yeteneğine sahip biri olarak bilinmektedir.¹¹

Zeyyât eğitime Dimîre köyünde bulunan Şeyh Hasan'a bağlı mektepte başlamış, on bir yaşında hafızlığını tamamlamıştır. Hafızlıktan sonra kıraat ilimlerini de tahsil etmiştir. Gözleri iyi görmeyen hocasının ona dinî kasideler okuma görevi vermesiyle edebiyata ilgisi oluşan Zeyyât *Mütenebbî Divanı*'nı o yaşlarda okumuştur.¹²

Ahmed Zeyyât'ın 1898'de başlayan Ezher'deki eğitimi on yıl sürmüştür. Burada edebiyat, belâgat, aruz, nahiv, fıkıh, tefsir ve hadis gibi dersleri tahsil etmiştir. Hocaları arasında Seyyid b. Ali el-Mersafî, Muhammed Mahmud eş-Şinkîti ve Muhammed Abduh bulunmaktadır.¹³

Tâhâ Hüseyin ve Mahmud Zenâtî Zeyyât'ın Ezher yıllarında en yakın arkadaşlarındandır. Onlarla birlikte klasik Arap edebiyatına yönelmiştir. Bu üç arkadaş, bir taraftan Ezher'deki edebiyat derslerine devam ederken Mısır (Kahire) Üniversitesi'ndeki edebiyat derslerine ve Kahire'deki edebiyat meclislerine de katılmışlardır. İlgilendikleri alanlar ve Ezher'in gelenekçi yapısına karşı çıkan mizaçları yüzünden Ezher'den uzaklaştırılma ihtimali ile

¹¹ Babasının Bedrâvî Paşa'ya bağlı arsalarda tarım işçiliğinin yanı sıra inşaat işleri ile de meşgul olduğu aktarılmaktadır. Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 10- 12; Fuad, *Kimem edebîyye*, 194- 195; Kâmil Selman el-Cebûrî, *Mucemül'üdeba mine'l-asri'l-cahiliyyi hatta 2002*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2002), 1: 126; Şükran Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 385; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 17; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle", erişim: 5 Haziran 2019, <https://archive.islamonline.net/?p=8928>.

¹² Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 12- 14; Fuad, *Kimem edebîyye*, 195- 196; el-Cebûrî, *Mucemül'üdeba*, 1: 126; Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", 44: 385; Ali Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2015): 184; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 18; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle".

¹³ Kaynaklarda Mersafî'den *el-Mufassal* (Zemahşeri), *el-Hamâse* (Ebu Temam) ve *el-Kâmil* (Müberred); Şinkîti'den *Muallakât* şerhi derslerini aldığı belirtilirken Abduh'tan hangi dersleri aldığı belirtilmeden Abbâsî revağındaki derslerine katıldığı belirtilmiştir. Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 16- 17; Fuad, *Kimem edebîyye*, 197; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 184; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 19- 20; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle".

karşı karşıya kalan arkadaşlar Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye başkanı Ahmed Lutfî es-Seyyid'in araya girmesiyle Ezher'den atılmaktan kurtulmuşlar ama daha sonra kendileri ayrılmak zorunda bırakılmışlardır.¹⁴

Daha sonra bu üç arkadaş 1908'de yeni kurulan Mısır Üniversitesi'nde akşam eğitimine başlamış ve orada görev yapan şarkiyatçılardan dersler almışlardır. Bu eğitim klasik Arap edebiyatı ile ilgilenmelerinin yanı sıra modern Batı edebiyatını öğrenmelerini ve Batı kültürünü de tanımlarını sağlamıştır. Zeyyât 1912 yılında Edebiyat Fakültesi'ni bitirmiştir.¹⁵

Ezher'den ayrıldıktan sonra çalışma hayatına atılmak zorunda kalan Zeyyât hocası Mersaff'nin aracılığı ile Kahire'de Fransız okullarında Arap dili öğretmenliği yapmıştır. Bu göreve devam ederken okulun öğretmenlerinden Fransızca öğrenmiş ve La Fontaine Masalları'nı tercüme etmiştir. 1914'te Abdülaziz Çâvîş'in kurduğu ortaokul ve lisede Arapça dersleri vermiştir. Bu okulda çalışırken İbrâhim Abdülkadir Mâzinî, Ahmed Zekî ve 'Abbas Mahmûd 'Akkad ile birlikte görev yapmıştır. Zeyyât 1922'de Amerikan Üniversitesi'ne Arap Dili Bölümü başkanı olmuştur. Aynı yıl Fransız Hukuk Okulu'na başlamış, 3 yıl süren bu eğitimin son yılını Fransa'da okuyarak mezun olmuştur. 1929'da Bağdat Yüksek Öğretmen Okulu'nda öğretmenlik yapmaya başlayan Zeyyât; Kahire Üniversitesi müdürü Ahmed Lutfî es-Seyyid'e, geri döndüğünde üniversitede görev yapma sözü vererek Bağdat'a gitmiş ve hayatının en verimli yılları olarak gördüğü üç yılı orada

¹⁴ Olay Seyyid b. Ali el-Mersaff'nin Arap edebiyatı derslerinde, Müberred'in *el-Kâmil* eseri okunurken, gerçekleşmiştir. İnsanların Hz. Muhammed'in kabrini tavaf etmesini "çürümüş kemikler etrafında dönmek" diye niteleyen Haccâc b. Yûsuf'u öğrenciler küfürle suçlarken Zeyyât ile iki arkadaşı bunun uygun bir ifade olmadığını ama küfür suçlamasının da fazla olduğunu söyleyerek suçlamaya katılmamıştır. Bu durum kendilerinin de küfürle suçlanmalarına ve Haccâc'ın fikirlerine katıldıkları dedikodularına yol açmış, artan tepkiler sonucunda soruşturma açılıp atılmalarına karar verilmiştir. es-Seyyid kararın uygulanmasına engel olmuştur. Ezher'e dönmüş olmalarına rağmen sınavlardan geçirilmeyeceklerini düşünen Zeyyât ve Zenâtî yılsonu sınavlarına girmezken bu konuda ısrarcı olan Tâhâ Hüseyin sınavlara girmiş ama geçirilmemiştir. Bu olaydan sonra Ezher'de kalamayacaklarını anlayan üç arkadaş son senesinde Ezher'i bırakmışlardır. *DîA*'da Ezher'i bitirip Kahire üniversitesine başladıkları bilgisi verilmiştir. Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", 44: 385. Diğer eserler tamamlamadıklarını belirtmektedir. Bu çalışmada, kullanılan Arapça kaynakların verdiği bilgi esas alınmıştır. Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 12, 15- 17; Fuad, *Kimem edebiyeye*, 197- 198; el-Cebûrî, *Mucemül üdeba*, 1: 126; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 19- 22; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle".

¹⁵ Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 18- 19, 21; Fuad, *Kimem edebiyeye*, 198, 201; el-Cebûrî, *Mucemül üdeba*, 1: 126; Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", 44: 385; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 185; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 22- 23; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle".

geçirmiştir.¹⁶ Bu tecrübe onun Irak'ın önde gelen edebiyatçıları ile tanışmasını sağlamıştır.

Bağdat'ta sözleşmesinin yenilenmesi teklifine rağmen verdiği sözden dolayı Kahire'ye dönen Zeyyât, Lutfi es-Seyyid'in Kahire Üniversitesi'nden ayrıldığını görünce burada çalışamayacağını anlamış ve edebiyat dergisi *er-Risâle*'yi çıkarmaya karar vermiştir. Risk almaktan uzak duran bir kişiliğe sahip olmasına ve çevresinden gelen tüm uyarılara rağmen bu işe girişmiş ve yirmi yıl süren bir başarı göstermiştir. Dergi bu yıllardaki kültürel hayatın önemli bir figürü olmuştur.¹⁷

er-Risâle dergisi kapandıktan sonra Zeyyât *Mecelletü'l-Ezher*'in¹⁸ editörlüğünü yapmıştır. 1963- 65 yılları arasında Kültür Bakanlığı'nın tekrar çıkarmaya başladığı *er-Risâle*'nin editörlüğünü sürdürmüştür. Ayrıca 1946'da Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye tayin edilmiştir. Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiiyyu'l-Arabî'de, el-Mecmau'l-ilmiiyyu'l-Irakî'de, Lecnetü teyšîri'l-kitâbe, Lecnetü Mu'cemi elfâzi'l-Kur'ân, Lecnetü'l-Mu'cemi'l-vaşît gibi bilimsel komisyonlarda görev yapmıştır. 1953 yılında *Vahyu'r-Risâle* kitabıyla devlet ödülü, 1962'de Mısır'da edebiyat dalında devlet takdir ödülü kazanmıştır.¹⁹

12 Haziran 1968 (16 Rebûlevvel 1388)²⁰ tarihinde Kahire'de 83 yaşında vefat eden Zeyyât; yabancı dilinin Fransızca olması nedeni ile Fransız edebiyatını iyi bir şekilde bilmesi ve ondan etkilenmesine rağmen

¹⁶ Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 19- 22; Fuad, *Kımem edebiyeye*, 198- 199, 204; el-Cebûrî, *Mucemül üdeba*, 1: 126; Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", 44: 385; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 185; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 23- 26; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle".

¹⁷ Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 22; el-Cebûrî, *Mucemül üdebâ*, 1: 126; Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", 44: 385; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 185- 186; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 25; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle".

¹⁸ Câmîu'l-Ezher'in çıkardığı aylık dergidir. 1930'da Nûru'l-İslâm adıyla yayımlanmış, adı beş yıl sonra *Mecelletü'l-Ezher* olarak değiştirilmiştir. Ferfûr, *ed-Devriyyâtü'l-Arabiyye*, 212- 213.

¹⁹ Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 23; Fuad, *Kımem edebiyeye*, 204- 205; el-Cebûrî, *Mucemül üdeba*, 1: 126; Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", 44: 385; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 186- 187; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 26.

²⁰ M. Seyyid Muhammed, Fazlıoğlu ve Fuad Haziran ayında vefat ettiğini söylerken bazı kaynaklar Mayıs olarak belirtmiştir. Bu çalışmada Zeyyât ile yakın kişisel bağı olan Nimet Fuad'ın verdiği bilgi esas alınmıştır. Ayrıca 16 Rebûlevvel, Haziran ayına denk geldiği için bu tercih yapılmıştır. Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 9; Fuad, *Kımem edebiyeye*, 230; Fazlıoğlu, "Ahmed Hasan Zeyyât", 44: 385; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 187; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 27; İslam Online, "ez-Zeyyât sahibu'r-Risâle".

yenilikçi edebiyatçılar arasında sayılmamaktadır. Onun kendine özgü bir üslubu vardır. Mustafa Sâdık er-Râfiî, Tâhâ Hüseyin ve Mahmud ‘Abbâs ‘Akkâd gibi döneminin en önemli edebiyatçıları arasında sayılmaktadır. Onu bu üç isimle kıyaslayıp içlerinde üslubu en açık ve veciz olan şahsın Zeyyât olduğunu savunanlar vardır.²¹ Edebî konuların yanı sıra siyasi ve toplumsal konuları da ele almış ve eleştirel yazılar yazmıştır.

Ahmed Hasan Zeyyât’ın Fransız edebiyatında tercüme ettiği eserleri, ders kitabı olarak okutulan eserleri ve makalelerini bir araya getirdiği çok sayıda telif eseri vardır. *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî, Âlâmü Ferter, Raphael, Fî Usûli’l-edeb: Muhâdarât ve makâlât fi’l-edebî’l-‘Arabî, Difâ‘ ‘ani’l-belâga, Vahyü’r-Risâle, Fî Dav’i’r-Risâle ve Mecmû‘a mine’l-kısas ve’l-kasâ’id* başlıca eserleridir.²²

Nahda döneminin önemli figürlerinden olan Zeyyât yirmi yıl boyunca editörlüğünü yaptığı haftalık *er-Risâle* dergisi ile Arap edebiyatına büyük bir katkı sağlamıştır. Bu dergi neredeyse tüm Arap ülkelerinden farklı yazarların yazılarına yer vermiştir. Ayrıca edebiyatla ilgilenenlerin Ahmed Emin, Tâhâ Hüseyin, Abbas Akkad ve Muhammed Hüseyin Heykel gibi önemli yazarların yazılarını okuma olanağı bulduğu dergi; Tevfik Hakîm, Ali et-Tantâvî ve Seyyid Kutub gibi o günün yeni yazarlarına da gelişme olanağı veren bir okul olmuştur. Dergide Arap edebiyatı, İslam tarihi, toplumsal sorunlar, bilim yazıları, batı edebiyatı, doğu edebiyatı, kitap eleştirileri ve tanıtımları, edebî ve tarihî kişilerin hayatları, sinema ve tiyatro gibi pek çok konuyu ele alan yazılara yer verilmiştir.²³

B. er-Risâle Dergisindeki Doğu Edebiyatı’na Dair yazılar

Dergideki başlıklar yıllar içinde değişmiş olmakla birlikte; birinci yılda çıkan sayılar ele alındığında: Olaylar ve Sohbetler, Hatıralar ve Portreler, Zihinlerin Sahnesi, Arap Edebiyatı, Şiir, Doğu Edebiyatı, Batı Edebiyatı, Bilim, Kadın Dünyası, Tiyatro ve Sinema Dünyası, Edebî Tenkit ve Öyküler gibi bölümlere yer verildiği ve derginin genel olarak 42-46 sayfa arasında olduğu görülmektedir.²⁴ Bu konulara dair yazılar bölüm başlıkları olmaksızın sonraki yıllarda da yayımlanmıştır. Öyküler bölümü ise bölüm başlığı sunularak neredeyse tüm sayılarda devam etmiştir.

²¹ Fazlıoğlu, “Ahmed Hasan Zeyyât”, 44: 385. Muhammed, *ez-Zeyyât ve’r-Risâle*, 23.

²² Eserlerine dair detaylı bilgi için bkz. Muhammed, *ez-Zeyyât ve’r-Risâle*, 22- 28; Fuad, *Kimem edebiyeye*, 225- 228; Aydın, *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 173- 200; Benli, “Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı”, 187- 188; Fazlıoğlu, “Ahmed Hasan Zeyyât”, 44: 386.

²³ Fuad, *Kimem edebiyeye*, 187- 190.

²⁴ Muhammed, *ez-Zeyyât ve’r-Risâle*, 102- 104.

Döneminin en önemli edebiyat dergilerinden olan *er-Risâle*'de Arap Edebiyatı, Batı Edebiyatı ve Doğu Edebiyatı gibi bölümler bulunmakla beraber Doğu Edebiyatı başlığı ilk yıldan sonra yer almamıştır.²⁵ İlk sayıdan itibaren yayımlanmaya başlayan ve bir yıl devam eden Doğu Edebiyatı bölümü çoğunlukla Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hoca olan 'Abdülvehhâb 'Azzâm tarafından kaleme alınmıştır.²⁶ Sonraki yıllarda zaman zaman doğu edebiyatına yer verilse de müstakil bölüm olarak değil, "Fars Edebiyatından", "Türk Edebiyatından" gibi küçük başlıklar altında yazılmış yazılar bulunmaktadır. Bu yazılar da 'Azzâm'a ait olmakla birlikte, ilerleyen yıllarda doğu edebiyatından örnekler sunulan bu makaleler yerine 'Azzâm'ın kendine ait edebî ya da tarihi kişilerin biyografilerini anlattığı özgün makaleler ya da gezi yazılarının dergide yayınlanmaya başladığı görülmektedir.²⁷

1. Hint Edebiyatı

Dergide ilk yıl çıkan sayıların on dokuzunda Doğu Edebiyatı başlığı varken, bunlardan yalnızca birincisinde Hint edebiyatı başlığına yer verilmiştir. Bu yazıda 'Azzâm'ın günümüzün en büyük İslâm ve Hint şairi olarak tanıttığı Muhammed İkbâl'in (1877-1938) eğitimi ve eserleri hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Azzâm burada ayrıca İkbâl'in *Şarktan Haber* adlı divanından bazı şiirleri de tercüme etmiştir. Tercüme edilen bu şiirlerdeki bazı lakaplara, yer isimlerine ve benzetmelere açıklık getiren birkaç dipnot bulunsa da bunlar dışında bir değerlendirme yapılmadığı

²⁵ İlk yıl çıkan yirmi beş sayı incelendiğinde altısı hariç tüm sayılarda Doğu edebiyatı başlığının yer aldığı görülmektedir.

²⁶ Cize'nin Şûbek köyünde 1894 yılında doğan yazar Libya kökenli bir aileden gelmekte olup Ezher ve Medresetü'l-kazâi's-şer'î'de eğitim almıştır. Londra elçiliğinde çalışırken Londra Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'nde Farsça, Türkçe ve Urduca öğrenmiştir. "Ferîdüddin Attâr'a Göre Tasavvuf" konulu yüksek lisans, *Şehnâme* üzerine de doktorasını tamamlamıştır. Kahire Üniversitesi'nde hocalık, bölüm başkanlığı ve dekanlık yapmıştır. Mısır, Suriye, Irak ve İran'da Arap Dil Akademisi ve Bilim Akademilerinde üyeliğin yanı sıra siyasi alanda da görev yapan 'Azzâm Suud ve Pakistan'da büyükelçilik yapmış 1959 yılında Riyad'da vefat etmiştir. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 345; Fuat Günel, "Abdülvehhâb Azzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 352- 353; Tahsin Deliçay, "Mısırlı Edip Abdulvehhâb Azzâm'ın Kaleminden Mehmet Akif", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012): 112- 113; Ahmet Abdurrezzak, *Mehmet Akif'in Mısır'daki Tesellisi Abdülvehhâb Azzâm*, (İstanbul: Pendik Belediyesi, 2017), 15- 17.

²⁷ Örnek makaleler: 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "İvân Kısra", *er-Risâle* 2. yıl/26 (01 Ocak 1934): 15; 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Osman ibn Ebi'l-'Alâ", *er-Risâle* 2. yıl/31 (05 Şubat 1934): 214; 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Mantuku't-tayr", *er-Risâle* 2. yıl/35 (05 Mart 1934): 386; 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "fi Medîneti Bursa", *er-Risâle* 2. yıl/49 (11 Haziran 1934): 964; Mustafa Kamil, "el-Bebbegâ", *er-Risâle* 2. yıl/52 (02 Temmuz 1934): 1105.

görülmektedir.²⁸

2. İran Edebiyatı

Doğu Edebiyatı bölümünün yazılarının çoğunu yazan ‘Azzâm ikinci, üçüncü ve dördüncü sayıda “Fars Edebiyatı ve Arap Edebiyatı” başlığı ile makaleler yazmıştır. Bu yazılarda İran medeniyetinin köklü bir medeniyet olduğunu, bedevi kültürde olan Araplardan farklı olduğunu ve tarihi boyunca Babil, Asur ve Çin gibi pek çok medeniyetle bağ kurduğunu dile getirerek İran medeniyetinin Araplarla Hîreliler döneminde olan siyasi ve kültürel bağlarını anlatmıştır. İran’ın İslam’la tanışması fetihler ve sonrası durumun anlatılması ile biten birinci yazının devamında Farsça’nın Arapça ile etkileşimi anlatılmıştır.²⁹ Yazı dizisinin sonunda Şuûbiyye hareketinden ve İranlıların Arap edebiyatına katkılarından, yaptıkları tercümelere bahseder. ‘Azzâm’a göre yaşanan çekişmelere rağmen İranlılar felsefe, tarih, edebiyat, ahlak ve siyaset alanında yazılmış olan eserlerini Arapça’ya tercüme ederek Arap edebiyatına büyük bir katkıda bulunmuşlardır.³⁰

‘Abdülvehhâb ‘Azzâm bir sonraki sayıda İran edebiyatını ele almaya devam etmiştir. “Kuruluşundan Moğol İstilasına İran Edebiyatına Bakış” başlıklı üç yazıdan oluşan bu yazı serisinde, İran edebiyatının Fars emirliklerinin ortaya çıkması ile Araplardan uzak olan yerlerde ortaya çıktığı ve Horasan’ın Modern İran Edebiyatı’nın beşiği olduğunu söylemektedir. Ona göre Hîre’de büyüyen Behrâm-ı Gûr³¹ Araplardan etkilenerek ilk İran şiirini yazmıştır. Nitekim o dönemde İran edebiyatında nesir vardır. Şiir ise

²⁸ Bu dipnotlar şiirde geçen Ebû Ali’nin İbn Sina olduğu ve Haydama şiirinin Ebû’l-Alâ el-Maarrî’nin *ذُنْيَاكَ تَحْدُو بِالْمَسَافِرِ وَالْمَقِيمِ جَمَالَهَا* şeklinde başlayan kasidesini anımsattığı şeklinde açıklamalar içermektedir. ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “Safahât mine’s-şi’ri’l-Hindî”, *er-Risâle* 1. yıl/1 (15 Ocak 1933): 20- 22.

²⁹ İlk yazı kültürel ve siyasi etkileşimi kısaca ele alırken sonraki yazı Farsçanın Abdülmelik bin Mervan zamanına kadar mali divanlarda kullanıldığını, halkın dilinde doğal olarak Farsça olduğunu hatta bu dilin Arap lehçeleri etkilediğini ve Câhız’ın kendi döneminde Basra ve Medine’de halkın kullandığı dilde farsça kelimeler olduğunu söylediğini belirtmektedir. İmam Ebu Hanife’nin Kur’ân’ın Farsça okunmasını tartışmasının bu dilin etkinliğini gösterdiğini düşünen Azzâm İranlıların Arapçayı öğrendiğini ve İslam medeniyetine katkı sağladıklarını ve Abbasiler döneminde bunun daha da arttığını anlatır. ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “el-Edebü’l-Farisî ve’l-edebü’l-Arabî 1”, *er-Risâle* 1. yıl/2 (01 Şubat 1933): 17- 18; ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “el-Edebü’l-Farisî ve’l-edebü’l-Arabî 2”, *er-Risâle* 1. yıl/3 (15 Şubat 1933): 21- 22.

³⁰ ‘Azzâm’a göre bu tercümelemler özellikle tarih ve ahlak alanında önem arz etmektedir. Örneğin Taberî’nin Sasânîler ile ilgili verdiği bilgiler bu çevirilerden alınmıştır. Abdülhamîd el-Kâtib ve İbnü’l-Mukaffa’ konu ve üslup olarak bu çevirilerden ve İranlılardan etkilenmişlerdir. ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “el-Edebü’l-Farisî ve’l-edebü’l-Arabî 3”, *er-Risâle* 1. yıl/4 (01 Mart 1933): 26- 27.

³¹ Enver Konukçu, “Behrâm-ı Gûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 356.

Sâmânîler'den sonra ortaya çıkmıştır.³² İlk şiiri yazan kişi hakkında farklı rivayetlerin bulunduğunu ve şiirin gelişimi hakkında kaynakların azlığı sebebiyle bilgilerin kesin olmadığını dile getiren yazarımız, *Kelile ve Dimne* gibi eserlerden ve rubâîlerden bahsetmekle beraber İran şiirinin Arap şiirinden farklılaştığına değinir. İran edebiyatının önde gelen şahsiyetlerinin ve mütercimlerinin sıralandığı makale İran edebiyatının şiir ve nesirde hangi özelliklere sahip olduğunu sorarak devam eder. Arap edebiyatı ile gazel, övgü ve hiciv gibi ortak konulara sahip olan bu edebiyat eski Fars imparatorlarını ve kahramanlarını da ele almış ve bu akım Arap edebiyatına da geçmiştir. Bu konuların yanı sıra İran edebiyatının en önemli özelliği öyküsel şiir ve sufi şiir türlerine sahip olmasıdır. Hatta sufi şiirde pek çok edebiyatın önüne geçmiştir.³³ Makalelerde ele alınan bir diğer önemli mevzu İran şiirinde ve nesrinde Arapça'nın etkisidir. Nesre etkisi daha fazla olan Arap edebiyatı Bağdat'ın istilasını ile düşüşe geçerken İran edebiyatı yükselişini sürdürmüş ve pek çok eser vermiştir.³⁴

Bu makelerden sonra "İran Edebiyatı'nda Nasreddin Hoca"³⁵ ve "İslamdan Önce Araplar ve İranlılar"³⁶ konularına değinildiği görülmektedir. İlk makalede önce *cuâ* (جحا) kelimesinin bazı sözlüklerdeki karşılıklarını vererek, bu figürün Türkiye, Mısır ve bazı Kuzey Afrika ülkelerinde var olduğunu hatta Doğu ve Güney Avrupa'ya da geçtiğini söylemektedir. Bu kültürlerin yanı sıra Nasreddin Hoca İran edebiyatında da vardır. 'Azzâm bunu örnekleri ile sunar. Mesela Ubeyd Zâkânî'nin eserlerinde Nasreddin Hoca ismen anılmadan bazı öykülerde figür olarak görülür. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî'sinde* de, Habîbullah el-Kâşânî'nin *Câmiu'l-hikâyat*'ında, Abdurrahman-ı Câmî'nin *Bahâristân*'ında bu karaktere rastlanmaktadır. Yazar bu bilgileri verirken makalede bazı öykülerin tercümesine de yer vermiştir.³⁷

Birinci yılın sayılarını incelediğimizde Doğu Edebiyatı başlığı altında olmayan, İslam'dan önce Arap-Fars ilişkilerini ve destanlarda bu ilişkinin

³² 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Nazarât fi'l-edebi'l-Farisî 1", *er-Risâle* 1. yıl/5 (15 Mart 1933): 22- 23.

³³ 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Nazarât fi'l-edebi'l-Farisî 2", *er-Risâle* 1. yıl/6 (01 Nisan 1933): 24- 25.

³⁴ 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Nazarât fi'l-edebi'l-Farisî 3", *er-Risâle* 1. yıl/7 (15 Nisan 1933): 23- 24.

³⁵ 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Cuhâ fi'l-edebi'l-Farisî", *er-Risâle* 1. yıl/20 (01 Kasım 1933): 25- 26.

³⁶ 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "el-Arabu ve'l Fursu kable'l-İslâm", *er-Risâle* 1. yıl/22 (04 Aralık 1933): 16- 19.

³⁷ 'Azzâm, "Cuhâ fi'l-edebi'l-Farisî", 25- 26.

nasıl anlatıldığını inceleyen son bir makalenin de 'Abdülvehhâb 'Azzâm tarafından yazıldığını görmekteyiz. Bu makalede, *Şâhnâme*'den örneklerle, iki ulusun tarihi bağları Farsça metinlerden yola çıkılarak ve Arapça kaynaklardan da bilgiler verilerek özetlenmiştir.³⁸

3. Uzak Doğu Edebiyatı

Derginin ilk yılında Japon ve Çin edebiyatına dair üç³⁹ makaleye yer verilmiştir. Japon edebiyatının ele alındığı iki makalenin yazarı olarak Ahmed eş-Şintinâvî ismi geçerken 7. Sayıda Şam'dan edebiyatçı olduğu belirtilen Nadir el-Kezîrî adlı bir okuyucunun uyarısı ile bu makalelerin Ocak 1933'te Fransa'da yayımlanan *Ay* dergisindeki makalelerin tercümesi olduğu, yazarın sehven bunu belirtmediği ifade edilmiştir.⁴⁰ Bu uyarı bize dergi okurlarının entelektüel seviyeleri ve dikkatleri konusunda bilgi vermektedir. Nitekim bu uyarı sonrasında "Çin Edebiyatında Modern Öykü" başlıklı yazının kaynağı belirtilerek Fransızca'dan tercüme olduğu bilgisi verilmiş ancak mütercimim kim olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir.⁴¹

Tercüme olduğu anlaşılan bu makalelerde sırası ile Japon edebiyatının dilin zorluğu nedeni ile yıllarca bilinmediği ve araştırılmadığı belirtilerek klasik Japon edebiyatının altın çağı olduğu belirtilen Heian döneminden başlanarak önde gelen yazarlar ve akımlar hakkında bilgi verilmiştir. İki makalede yirminci yüzyılın başına gelene kadar Japon edebiyatı hakkında özet bilgiler bulunmaktadır. Çin edebiyatı makalesinde ise Çin edebiyatında öykünün kökeninin milattan öncesine dayandığı ve efsaneleri anlattığı söylenerek 1920'lere kadar nasıl geldiği ve konuları anlatılmıştır.⁴²

4. Türk Edebiyatı

er-Risâle dergisi'nde Doğu Edebiyatı başlığı altında hakkında bilgi verilen diğer bir saha ise Türk edebiyatıdır. Türk edebiyatına dair yazıların bir sayfa ile üç sayfa arasında değiştiği görülmektedir. Makalelerin biri hariç tamamı 'Abdülvehhâb 'Azzâm tarafından yazılmıştır. Bu yazılarda işlenen konular ve ele alınan yazarlarla ilgili belirli bir sıralama yoktur. Bazen alt başlık vermeden, bazen de "Türk Edebiyatından", "Modern Türk Şiirinden"

³⁸ 'Azzâm, "el-Arabu ve'l Fursu kable'l-İslâm", 16- 19.

³⁹ Ahmed eş-Şintinâvî, "el-Edebu'l-Yâbânî 1", *er-Risâle* 1. yıl/5 (15 Mart 1933): 24- 25; Ahmed eş-Şintinâvî, "el-Edebu'l-Yâbânî 2", *er-Risâle* 1. yıl/6 (01 Nisan 1933): 26, 37; "el-Kıssatu'l-hadise fi'l-edebi's-Sînî", *er-Risâle* 1. yıl/8 (01 Haziran 1933): 24- 26.

⁴⁰ *er-Risâle* 1. yıl/7: 24.

⁴¹ İsimli, "el-Kıssatu'l-hadise fi'l-edebi's-Sînî", 24- 26.

⁴² eş-Şintinâvî, "el-Edebu'l-Yâbânî 1", 24- 25; eş-Şintinâvî, "el-Edebu'l-Yâbânî 2", 26, 37; "el-Kıssatu'l-hadise fi'l-edebi's-Sînî", 24- 26.

ya da “Modern Türk Edebiyatından” alt başlıkları ile yazılar verilmiştir.⁴³

Türk edebiyatına dair ilk yazıda Osmanlı sultanlarının şiirlerinden örnekler verilmiştir. Giriş paragrafında pek çok Osmanlı sultanının şiir yazdığı, bazılarının divanlarının olduğu bilgisinin yanı sıra mahlaslarından bahseden yazar; Fatih Sultan Mehmet, II. Beyazid ve Kanuni Sultan Süleyman’ın birer şiirini tercüme ederek makaleyi sonlandırmıştır.⁴⁴ İkinci yazının konusu Mehmet Akif Ersoy’un (1873-1936) Kör Neyzen şiiridir. ‘Azzâm yazısının başında Türk edebiyatından Necâtî (ö. 1509), Zâtî (ö. 1546), Bâkî (ö. 1600), Nefî (ö. 1635), Nedim (ö. 1730), Râgıp Paşa (ö. 1763), Şeyh Gâlip (ö. 1799), Şinâsî (1826-1871), Nâmık Kemâl (1840-1888), Ziya Paşa (1829-1880), Tevfik Fikret (1867-1915) ve Abdülhak Hâmit (1852-1937) gibi bazı yazar ve şairlerin eserlerini incelediğini son olarak dostu Mehmet Akif Bey’in *Safahât* eserini alıp bu şiiri tercüme etmeye karar verdiğini zaman darlığı sebebiyle nazım olarak değil nesir olarak sunduğunu belirtir.⁴⁵

Bir sonraki yazı ise Peyami Safâ’nın babası İsmâil Safâ’nın (1867-1901) şiirlerine ayrılmıştır. Herhangi bir bilgi verilmeden “Zavallı İhtiyar”, “Senin Olsun” ve “Söyledim ve Söylüyorum” isimli şiirleri tercüme edilmiştir.⁴⁶ On birinci sayıda ise Nâmık Kemâl’in hayatı, yazı ve şiirlerinden örneklerle tanıtılmıştır. Bu makalede diğer yazılarda olmayan bir üslup kullanılarak sadece eserlerinden örnekler verilmekle yetinilmemiş yazarın hayatı ve eserleri hakkında da geniş bilgi verildikten sonra önce şiir ve şairlerle ilgili bir yazısı daha sonra “Rağmına” redifli gazeli ve Hürriyet Kasidesi örnek olarak sunulmuştur.⁴⁷

İstiklal marşı şairimiz sonraki sayıda yer verilen isim olmuştur. ‘Azzâm; dostu Akif’in Türk edebiyatındaki yerinden ve nasıl İslam şairi lakabını aldığından, kendisinden izin almadan, bahsetmeyeceğini; bunun yerine nazım olan eserin nesre dönüştürürken ve tercüme ile yitirdiği güzelliğine rağmen Seyfi Baba şiirini takdim edeceğini belirtmiştir.⁴⁸

Türk edebiyatının önemli isimlerinden Yakup Kadri

⁴³ Bu çalışmada dergide yer alan tercümelemlerin içerik analizleri ve tercüme kaliteleri ayrı bir çalışmanın konusu olduğundan ele alınmamıştır. Bununla beraber tercümelemlerin nazım şeklinde değil, nesir olarak doğru bir anlam aktarımı ile yapıldığı görülmüştür.

⁴⁴ ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “Tarañ min şî’ri’l-selâtin”, *er-Risâle* 1. yıl/4 (01 Mart 1933): 27, 38.

⁴⁵ ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “ez-Zâmiru’l-a’mâ”, *er-Risâle* 1. yıl/9 (15 Mayıs 1933): 29.

⁴⁶ ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “Li’ş-Şairi’l-merhûm İsmail Safâ”, *er-Risâle* 1. yıl/10 (01 Haziran 1933): 23, 30.

⁴⁷ ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “Nâmık Kemal”, *er-Risâle* 1. yıl/11 (15 Haziran 1933): 27- 28, 30.

⁴⁸ ‘Abdülvehhâb ‘Azzâm, “Muhammed bek Akif”, *er-Risâle* 1. yıl/12 (01 Temmuz 1933): 27- 28.

Karaosmanoğlu'nun (1889-1974) "İki Dost Arasında" isimli hikâyesi Reyhaniye'den Ömer Lebserûk isimli yazarın tercümesi olarak verilmiş ama Yakup Kadri ya da tercüme edilen hikâyenin kaynağı hakkında bir bilgi verilmemiştir.⁴⁹

Abdülhak Hâmit Tarhan'ın Hindistan gezisi dönüşünde kaybettiği eşine yazdığı *Makber* eserinin girişinin tercümesi ve yazar hakkında kısa bir bilgi veren sonraki makale, Doğu Edebiyatı başlığının temel yazarı olan 'Azzâm tarafından yazılmıştır. Makalede 'Azzâm *Makber*'in klasik mersiyelerden farklı oluşuna ve yol açtığı devrime değinerek girişinden bir bölümü tercüme etmiş ve sonraki yazısında şiirin bir kısmını tercüme etme sözü vermiştir.⁵⁰ Verdiği sözü tutmak için harekete geçen 'Azzâm her biri sekizer mısralık 294 kıtadan (2352 mısra) oluşan bu eserin hangi kısmını tercüme edeceğini seçmekte çok zorlandığını ama okura söz verdiği için işe koyulduğunu belirtmiştir.⁵¹

Bir sonraki yazı eski Türk edebiyatının zincirlerini kıran ve yeni bir edebiyata yol açan yazar olarak tanımlanan Ahmed Hikmet Müftüoğlu'nun (1870-1927) çalışmalarından bir tercüme içermektedir.⁵² Derginin birinci yılında Doğu Edebiyatı köşesinin son konusu tekrar Mehmet Akif olmuştur. 'Azzâm modern Türk şiirinden başka bir konuya geçmeyi düşünürken değerli dostunun Sanatkâr isimli şiirini tamamladığını gördüğünü ve bu tercüme ile Türk edebiyatı bölümünü bitirmek istediğini söyleyerek şiirin tercümesini sunmuştur.⁵³

Sonuç

Ahmed Hasan Zeyyât editörlüğünde 1933-1953 yılları arasında yayınlanmış olan *er-Risâle* dergisi döneminin en önemli edebiyatçılarından olan Ahmed Emin, Tâhâ Hüseyin, 'Abbas Mahmud 'Akkâd, Tevfik Hakîm gibi isimleri yazar kadrosunda barındıran ve tüm Arap âlemine hitap eden bir dergi olmuştur. Zeyyât'ın Irak'ta görev yapmış ve Mısır'da tanınan bir kişilik olması, kadrosunun güçlü ve farklı fikirleri benimseyen kişilerden oluşması

⁴⁹ Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun bu isimde bir eseri yoktur. Anadolu kırsalından İstanbul'da yaşayan bir arkadaşa mektup şeklinde olan bu yazının hangi eserden alındığı bulunamamıştır. Ömer Lebserûk, "Beyne sadıkayn", *er-Risâle* 1. yıl/13 (15 Temmuz 1933): 28- 29.

⁵⁰ 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Abdülhak Hâmit", *er-Risâle* 1. yıl/14 (01 Ağustos 1933): 28- 30.

⁵¹ 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Abdülhak Hâmit", *er-Risâle* 1. yıl/16 (01 Eylül 1933): 25- 27.

⁵² 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Ahmet Hikmet bek", *er-Risâle* 1. yıl/17 (15 Eylül 1933): 29- 30.

⁵³ 'Abdülvehhâb 'Azzâm, "Kasîdetu'n li Muhammed Akif bek", *er-Risâle* 1. yıl/18 (01 Ekim 1933): 30- 32; 'Azzâm ile Mehmet Akif'in dostluğu 1929'da başlamış ve vefatına kadar devam etmiştir. Deliçay, "Mısırlı Edip Abdulvehhâb Azzâm'ın Kaleminden Mehmet Akif", 114- 115; Abdurrezzak, *Mehmet Akif'in Mısır'daki Tesellisi Abdülvehhâb Azzâm*, 41- 49.

derginin muhatap kitlesinin de geniş olmasını sağlamıştır. Dergi Arap edebiyatının yanı sıra Batı edebiyatına ve Doğu edebiyatına yer vermiştir. Doğu Edebiyatı köşesi genelde 'Abdülvehhâb 'Azzâm tafından yazılmıştır.

Döneminin önemli yayınlarından olan edebiyat, bilim ve sanat dergisi *er-Risâle*'nin ilk yılında Doğu edebiyatına dair yirmi iki yazı yayımlanmıştır. Bunlardan yalnızca bir tanesi Hint edebiyatı ve Muhammed İkbal ile ilgilidir. Üçü Uzak Doğu edebiyatı ile ilgili olup Fransızca bir dergide yayınlanan makalelerin tercümelelerdir. Sekizi ise İran edebiyatı ile ilgilidir. İran edebiyatını ele alan yazılarda Arap edebiyatı ile ilişkisinin incelendiği veya ortak ve benzer yönlerinin dile getirilip kıyas yapıldığı görülürken diğer yazılarda bu yöntem kullanılmamıştır. Kanaatimizce bu farklılığa yol açan husus, 'Abdülvehhâb 'Azzâm'ın doktora tezi ve asıl uzmanlık alanının İran edebiyatı olmasıdır.

İlk yılında bu köşede konu edinilen bir diğer edebiyat olan Türk edebiyatı, on yazı ile kendine en çok yer bulan edebiyat olmuştur. Ele alınan yazar ve şairler ise Modern Türk Edebiyatı'ndan seçilmiştir. Yazılar genelde yazar hakkında kısa bilgi ve nesir ya da bir şiir çalışmasının tercümesi şeklinde olmuştur. Derginin Batı Edebiyatı köşesine bakıldığında aynı yöntemin kullanıldığı ve yazıların bu köşede de analiz ve değerlendirme içermeyen tercümelelerden oluştuğu görülmektedir. Anlaşılan o ki modern Arap edebiyatının önemli bir döneminde çıkan bu derginin amacı okuyucuya Arap edebiyatının ve dünya edebiyatının güncel örneklerini sunmaktır. Nakd köşesinde bazı kitapların eleştirisi yapılsa da dünya edebiyatı köşelerinde eleştiriye, üslup analizlerine ve kıyaslamalara yer verilmeden edebi eserlerin sunulmasıyla yetinildiği görülmektedir.

Döneminin önemli edebiyat dergilerinden olan *er-Risâle*, önemli şair ve yazar kadrosuna sahip ve tüm Arap dünyasında öğrencisinden, edebiyat öğretmenine edebiyat severlerin merakla beklediği bir dergi olarak kabul edilmiştir. Bu öneme ve teveccühe sahip bir derginin Doğu Edebiyatı köşesi ve yazıları da döneminin edebî atmosferini ve tercihlerini göstermesi açısından önemlidir.



KAYNAKÇA

ABDURREZZAK, Ahmet. *Mehmet Akif'in Mısır'daki Tesellisi Abdülvehhâb Azzâm*. İstanbul: Pendik Belediyesi, 2017.

AYDIN, Cemal Abdullah. *Ahmet Hasan Zeyyât ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2016.

- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Abdülhak Hâmit". *er-Risâle* 1. yıl/14 (01 Ağustos 1933): 28- 30.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Abdülhak Hâmit". *er-Risâle* 1. yıl/16 (01 Eylül 1933): 25- 27.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Ahmet Hikmet bek". *er-Risâle* 1. yıl/17 (15 Eylül 1933): 29- 30.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Cuhâ fi'l-edebi'l-Farisî". *er-Risâle* 1. yıl/20 (01 Kasım 1933): 25- 26.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "el-Arabu ve'l Fursu kable'l-İslâm". *er-Risâle* 1. yıl/22 (04 Aralık 1933): 16- 19.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "el-Edebü'l-Farisî ve'l-edebü'l-Arabî 1". *er-Risâle* 1. yıl/2 (01 Şubat 1933): 17- 18.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "el-Edebü'l-Farisî ve'l-edebü'l-Arabî 2". *er-Risâle* 1. yıl/3 (15 Şubat 1933): 21- 22.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "el-Edebü'l-Farisî ve'l-edebü'l-Arabî 3". *er-Risâle* 1. yıl/4 (01 Mart 1933): 26- 27.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "ez-Zâmiru'l-a'mâ". *er-Risâle* 1. yıl/9 (15 Mayıs 1933): 29.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Kasîdetü'n li Muhammed Akif bek". *er-Risâle* 1. yıl/18 (01 Ekim 1933): 30- 32.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Li'ş-Şairi'l-merhûm İsmail Safâ". *er-Risâle* 1. yıl/10 (01 Haziran 1933): 23, 30.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Muhammed bek Akif". *er-Risâle* 1. yıl/12 (01 Temmuz 1933): 27- 28.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Nâmık Kemal". *er-Risâle* 1. yıl/11 (15 Haziran 1933): 27- 28, 30.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Nazarât fi'l-edebi'l-Farisî 1". *er-Risâle* 1. yıl/5 (15 Mart 1933): 22- 23.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Nazarât fi'l-edebi'l-Farisî 2". *er-Risâle* 1. yıl/6 (01 Nisan 1933): 24- 25.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Nazarât fi'l-edebi'l-Farisî 3". *er-Risâle* 1. yıl/7 (15 Nisan 1933): 23- 24.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Safahât mine'ş-şiri'l-Hindî". *er-Risâle* 1. yıl/1 (15 Ocak 1933): 20- 22.
- 'AZZÂM, 'Abdülvehhâb. "Taraf min şi'ri'l-selâtîn". *er-Risâle* 1. yıl/4 (01 Mart

1933): 27, 38.

BENLİ, Ali. "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (26 Ocak 2016): 183-195. <https://doi.org/10.15370/muifd.22426>.

el-CEBÛRÎ, Kâmil Selman. *Mucemü'l üdebâ minel asril cahiliyyi hatta 2002*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2002.

CÜNDÎ, Enver. *Tetavvuru's-sahâfetu'l-Arabiyye fi Mısr*. Kahire: Matbaatu'r-risâle, tarihsiz.

DELİÇAY, Tahsin. "Mısırlı Edip Abdulvehhâb Azzâm'ın Kaleminden Mehmet Akif". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012): 111-123.

ER, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Vadi yayınları, 2012.

ER, Rahmi. *Modern Mısır Romanı I*. Ankara: Hece yayınları, 2015.

FAZLIOĞLU, Şükran. "Zeyyât, Ahmed Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeyyat-ahmed-hasan>.

FERFÛR, Abdurrahman. *ed-Devriyyâtu'l-Arabiyye: lemehât min târîhihâ müntehabât min nevâdirihâ*. Dubai: Merkezi Cum'a el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1993.

FUAD, Ni'mat Ahmed. *Kımem edebiyye*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

GÜNEL, Fuat. "Abdulvehhâb Azzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 352- 353.

HAFÂCÎ, Muhammed Abdülmün'im. *el-Edebü'l-Arabiyyi'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1985.

HAMZA, Abdullatif Ahmed. *es-Sahâfetu'l-Mısrıyye fi mieti 'âm*. Dâru'l Kalem, tarihsiz.

İslam Online. "ez-Zeyyât sahibi'r-Risâle". erişim: 5 Haziran 2019, <https://archive.islamonline.net/?p=8928>.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

KONUĞU, Enver. "Behrâm-ı Gûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 356.

LEBSERÛK, Ömer. "Beyne sadîkayn". *er-Risâle* 1. yıl/13 (15 Temmuz 1933): 28- 29.

MUHAMMED, Muhammed Seyyid. *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*. Riyad: Dâru'r-Rifâî,

1982.

eş-ŞİNTİNÂVÎ, Ahmed. “el-Edebu'l-Yâbânî 1”. *er-Risâle* 1. yıl/5 (15 Mart 1933): 24- 25.

eş-ŞİNTİNÂVÎ, Ahmed. “el-Edebu'l-Yâbânî 2”. *er-Risâle* 1. yıl/6 (01 Nisan 1933): 26, 37.

ÜRÜN, Ahmet Kazım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi kitapevi, 2015.

Yazar belirtilmemiş. “el-Kıssatu'l-hadîse fi'l-edebi's-Sînî”. *er-Risâle* 1. yıl/8 (01 Haziran 1933): 24- 26.

ZEYYÂT, Ahmet Hasan. “er-Risâle fi amihâ el-hâmis”. *er-Risâle* 5. yıl/183 (04 Ocak 1937): 2.



AN EXAMINATION ON THE ARTICLES OF ORIENTAL LITERATURE IN THE JOURNAL OF AR-RISALA *

✉ Ahmet BOSTANCI^a

✉ Zehra ÖZLİ^b

Extended Abstract

Journalism began with the arrival of Napoleon Bonaparte in Egypt. French forces tried to establish a connection with the public through with the newspaper *et-Tenbih* in 1798. When French forces left Egypt, Muhammed Ali Pasha published his own newspaper using the printing house they left behind. The newspapers published during and after Muhammad Ali Pasha were the official newspapers that acted as the spokespersons of the government. Even though these newspapers had literary writings, they were mainly political news. The first literary newspaper published in Egypt in 1870 is considered *Ravdatu'l-madaris*. Many magazines and newspapers were published after this newspaper. For example, *al-Muqtataf*, *al-Hilal*, *al-Bayan*, *az-Ziya*, *al-Jarida*, *az-Zuhur*, *al-Siyasatu'l-usbuiyye*, *Apollo*, *es-Sakafa*, *ez-Zuhûr* and *es-Sekâfe* are the main journals published before *ar-Risala*. These journals were accepted as literary journals, but they also included articles dealing with economic, scientific and social problems due to the publishing policies of that period.

The journal *ar-Risala* is a literary periodical that was published weekly during 1933-1953 under the editorship of Ahmad Hassan Zayyat. By its subtitle, *ar-Risala* considered itself a journal of literature, art, and science. Ahmad Hassan Zayyat, the editor and owner of the journal, studied at the Azhar University and the University of Egypt, and after completing his education at the Faculty of Literature, he graduated from the French Law

* This article has been derived from the author's dissertation entitled "The position of the Journal of Ar-Risala in 19th Century Arabic Literature".

^a Prof. Dr., Sakarya University, abostanci@sakarya.edu.tr

^b Res. Asst., Sakarya University, zozli@sakarya.edu.tr

School. Apart from teaching at secondary and high school, he also worked at the Baghdad Higher Teacher Education School. Ahmad Hassan Zayyat was a member of important committees working on the Arabic language such as the Arabic Language Academy in Cairo, the Arab Academy of Sciences in Damascus, the Iraqi Academy of Sciences, the Committee for Facilitating Scripture, the Committee for the Lexicon of Qur'anic Terms, the Committee for Dialects, and the Committee for the Wasit Dictionary. He received a state award for his book *Wahyu'r-Risala* and a state recognition award for literature in Egypt. Ahmad Hassan Zayyat translated many literary works like from French literature. The most well-known of these translations is *The Sorrows of Young Werther*. He is also the author of numerous books and articles. For example his *History of Arabic Literature* book has been used as a textbook in schools for years. He also has several books in which he brought his articles together.

Some of the era's most important literary figures like Ahmad Amin, Taha Hussein, Abbas Mahmoud al-Aqqad, Tawfiq al-Hakim, Ali at-Tantawy and Abdoulwahab Azzam wrote articles for *ar-Risala*. Moreover, many authors from various Arab countries beyond Egypt also contributed articles to the journal. Thus, *ar-Risala* became a journal that appealed to the whole Arab world. In January 1937, Ahmad Hassan Zayyat announced that he would publish a journal named *ar-Riwaya* due to the intense interest of the writers. At the end of 1939, he combined this magazine with *ar-Risala* because of the economic crisis caused by the Second World War.

In the first year of its publication, *ar-Risala* journal was published in every two weeks. After the first year, the journal started to be published weekly. The journal *ar-Risala* hosted western and oriental literatures beside Arabic literature. In the last stage of this study, the oriental literary articles which were published in the journal's first year are discussed. We found that the eastern or oriental literary column, which generally Abdoulwahab Azzam was in charge for, offered insight into Indian, Persian, Far Eastern, and Turkish literatures. At first year in the first 25 issues, a total of 22 articles are related to eastern literature. One of them is about Indian literature. Three of them apply to Far East literature, eight of them Iranian literature and ten of them Turkish literature. It is seen that Persian and Turkish literature is given more emphasis in Eastern literature. It should also be noted that these articles do not contain any analysis or criticism. These articles provide more historical information or present common aspects of cultures or provide a translation of a sample of a poet or writer from the literature. In other words, they are instructive and introductory rather than critical.

ar-Risala, one of the most important literary journals of the period, is a magazine with an important staff of poets and writers. It has been a magazine that all literature lovers eagerly await from students to literature teachers. *ar-Risala*, which is a magazine of great importance and interest in the Arab world, is also important in terms of showing the literary atmosphere and to give an idea about the preferences of the readers. This study has tried to present this subject by examining the Oriental Literature articles and *ar-Risala*.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Literature, ar-Risala, Ahmad Hassan Zayyat, Abdoulwahab Azzam, Oriental Literature.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 251-287
Geliş Tarihi: 09.08.2019, Kabul Tarihi: 31.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.604791>

MALEZYA'DA İSLAMİ FİNANS VE İSLAMİ BANKACILIK UYGULAMALARI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

© Ayfer GEDİKLİ^a

© Seyfettin ERDOĞAN^b

Öz

İslami finans alanında dünyada lider ülkelerden olan Malezya'da İslami bankaların varlıkları yanı sıra sukuk ve diğer İslami fonlar İslami finansal sistemde önemli bir pay almaktadır. Ülkede, İslami finansal sistemin gelişimini sürekli kılmak adına Şeriat kuralları dikkate alınarak yeni İslami finansal enstrümanların geliştirilmesi konusunda önemli inovasyon çalışmaları yapılmaktadır. Ülkede İslami bankacılık uygulamalarının başlatıldığı 1983 yılından günümüze sektörde önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Günümüzde 65 milyar \$'ı aşan sermayesi ile İslami bankacılık sektöründe Malezya, model bir ülke konumundadır. İslami bankacılık sisteminin ortaya çıkışında mudilerden gelen faizsiz hizmet alma talebi önemli bir motivasyon olmuştur. Bankacılıkta dual/ikili sistemin uygulandığı ülkede, yerli ve yabancı İslami bankaların yanı sıra konvansiyonel bankalar da faaliyette bulunmaktadır. Malezya'da Şeriat kurallarınca uygun görülen Mudaraba, Muşaraka, Murabaha, Selem, Vadia gibi çok çeşitli İslami kontrat modelleri uygulanmaktadır. Öte yandan, 2002 yılında Şeriat hükümlerine uygun olarak Sukuk ihracına başlanmıştır. Malezya günümüzde sukuk ihracı konusunda dünyanın önde gelen ülkeleri arasında yer almaktadır. Ancak Malezya'da, İslami finans konusunda diğer ülkelere göre rekabetçi üstünlüğe karşın, uygulamada bazı güçlükler yaşanmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Malezya'da İslami bankacılık ve İslami finans uygulamalarını incelemektir. Malezya'da İslami bankacılık ve İslami finans uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgiler verildikten sonra bu ülkede İslami finansın geliştirilmesine yönelik öne çıkan politika önerileri üzerinde durulacaktır. Çalışma, Malezya'da finansal sistemin yapısı yanında İslami bankacılığın yapısı ve işleyişi, İslami finansal enstrümanlar, sukuk ve tekâfül

* Bu çalışma, Gebze Ticaret Odası tarafından kabul edilen "Katılım Bankacılığında Öne Çıkan Ülkeler Üzerine Bir Araştırma ve Türkiye İçin Politika Önerileri" isimli Projede yer alan yazarların hazırladığı bölüme dayanmaktadır.

^a Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, ayfergedikli@gmail.com

^b Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, erserdagm@hotmail.com

uygulamaları ile İslami finans sistemin gelişmesine yönelik politika önerileri başlıklarından oluşmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, İslami finans, İslami bankacılık, Malezya



AN INVESTIGATION OF ISLAMIC FINANCE AND ISLAMIC BANKING IN MALAYSIA

After many years of strong growth performance, Islamic banking industry has become an important source of the global financial system. As one of the pioneer countries, Malaysia has been trying to improve its Islamic financial system since 1980's by diversifying Islamic financial products. In order to have a sustainable development in Islamic finance in Malaysia, Shariah compliant new Islamic financial instruments are produced. Today, as one of the leader countries in Islamic finance Malaysia has a significant share in the Islamic financial system with its Islamic banks' assets, sukuk and other Islamic funds. By comparison in terms of Islamic financial assets, Malaysia comes just after Saudi Arabia. The emergence of the Islamic banking system in Malaysia was driven by the demand of depositors for interest free services.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Uzun yıllardır devam eden büyüme sürecinin ardından İslami Finans endüstrisi, küresel finansal sistemin önemli kaynaklarından birisi haline gelmiştir. 2015 yılı verilerine göre İslami finans piyasaları sukuk ve diğer İslami fonlarla birlikte 2 trilyon dolarlık varlık düzeyine ulaşmıştır. İslami finans konusunda dünyanın önde gelen ülkelerinden olan Malezya'da, son yıllarda gerek gelenekleşen finansal ürünler ve gerekse yeni İslami finansal enstrümanlar konularında önemli çalışmalar yapılmaktadır. Malezya, 2016 verilerine göre 31.7 milyon nüfusu, 296.4 milyar dolar milli geliri ve 9360.5 dolar kişi başı milli geliri ve 414 milyar dolarlık finansal kuruluş varlıkları ile bölgesinin önemli ülkelerinden birisidir. 2017-2018 rekabetçilik endeksi değerlendirmelerinde gelişmekte olan ülkeler kategorisinde 23. Sırada yer alan Malezya, geçtiğimiz 6 yıl boyunca devam eden büyümesi ile Çin'in ardından bölgesindeki en etkin ülkelerden birisi olmaya devam etmektedir (Schwab, 2017:192). Malezya, Çin ve Tayland ile birlikte büyümeye devam ederken, orta gelir tuzağından kurtulmak için dijital girişimler ve bilişim teknolojisine yönelik yatırımlar yapması gerekliliğinin farkında bir ülke olarak bu yönde önemli çalışmalar yapmaktadır. Bu çerçevede Malezya, 2014

yılında yerel para birimi ringgit üzerinden 240 milyon dolar düzeyinde sukuk ihracına başlamış, 2017 yılından itibaren emeklilik fonları konusunda 26 milyar dolarlık bir tasarruf planlaması yaptığını duyurmuştur. Bu rakam, toplam varlık düzeyi olan yaklaşık 168 milyar doların %14.67'sine tekabül etmektedir (Schwab, 2016:16-17, 250; Thompson Reuters, 2016a:53, 67-68).

Öte yandan Malezya, 1983 yılında başladığı İslami bankacılık kurumları konusunda önemli bir ilerleme kaydetmiş ve günümüzde 65.6 milyar dolarlık İslami bankacılık endüstrisi ile bu alanda en önemli küresel oyuncularından birisi haline gelmiştir. Malezya, dual/ikili bankacılık sisteminin uygulandığı ilk ülkelerden birisidir. Çok kültürlü yapısı ve farklı etnik ve dini grupların çokluğu nedeniyle dual sisteme geçiş, Malezya açısından son derece önemli bir dönüşüm olarak kabul edilmiştir. Ülkede İslami bankacılığın başlatılmasının en önemli nedeni, dini hassasiyeti yüksek müşterilerinden gelen faizsiz hizmet talebidir. İslami bankacılık hizmetleri arasında en eski ve en yaygın olanlarının başında konut finansmanı gelmektedir. Konut finansmanı hizmetleri 1984 yılında Bank Islam Malaysia Berhad tarafından başlatılmış ve İslami mortgage işlemleri konusunda hizmet vermiştir. 2006 yılında hisse senedi temelli müşaraka hizmeti vermek üzere, Şeriat hükümlerini daha fazla merkeze alan Kuwait Finance House Malaysia Berhad faaliyete başlamıştır. 2009 yılında Malezya Merkez Bankası'nın çıkardığı yeni kanunla ülkede dual finansal sistem resmi ve kanuni olarak tanınmıştır (Subky vd., 2017:18; Ibrahim, Muneeza ve Hassan, 2012:246). Günümüzde gerek konvansiyonel bankacılık hizmetleri, gerekse İslami bankacılık hizmetleri konusunda önemli bir yol katetmiş olan Malezya, İslami finansal hizmetler ve İslami finansal enstrümanlar konusunda önemli inovasyon çalışmaları ile küresel İslami finansın en önemli aktörlerinden birisi durumuna gelmiştir.

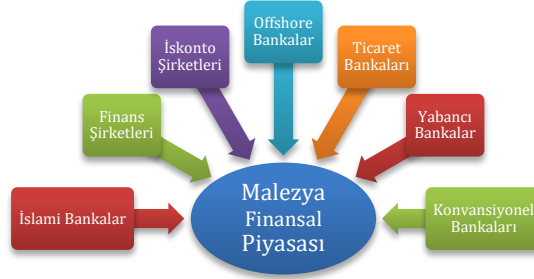
Bu çalışmanın amacı, Malezya'da İslami bankacılık ve İslami finans uygulamalarını incelemektir. Çalışmada Malezya'da İslami bankacılık ve İslami finans uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgiler verildikten sonra bu ülkede İslami finansın geliştirilmesine yönelik öne çıkan politika önerileri üzerinde durulmuştur. Çalışma, ülkede finansal sistem, İslami bankacılığın yapısı ve işleyişi, İslami finansal enstrümanlar, sukuk ve tekâfül uygulamaları ile İslami finansal sistemin gelişmesine yönelik politika önerileri başlıklarından oluşmaktadır.

A. Malezya'nın Finansal Sistemi

Malezya, 1990'lara kadar finansal sistemini geliştirmeye çalışmış ve

İslami finansın da sistemde aktif şekilde faaliyet göstermesiyle birlikte küresel finansal sistem içinde önemli bir oyuncu haline gelmiştir. Bu gelişimde İslami finansal ürün çeşitlendirmesi ve küresel piyasalarda bu konularda etkinliğinin artmasının önemli bir rolü vardır.

Şekil-1: Malezya Finansal Sistemi



Kaynak: <https://www.treasury.gov/about/organizational-structure/offices/International-Affairs/Documents/malaybnk.pdf> (1998:330-333)

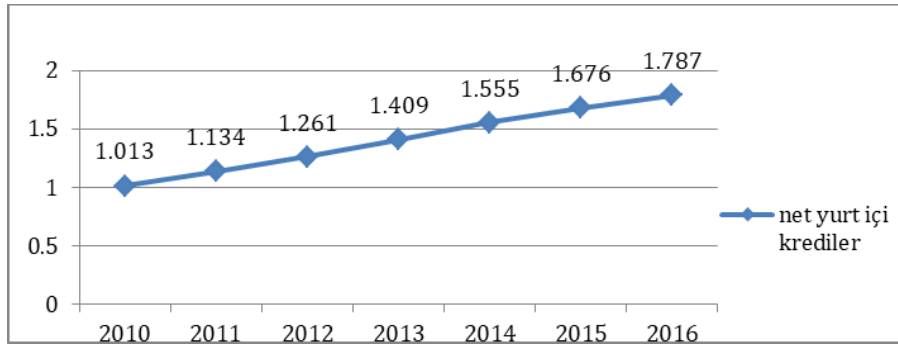
Şekil-1'de Malezya'nın finansal sistemi ana hatlarıyla gösterilmiştir. Buna göre sistemde konvansiyonel bankalar yanında, İslami bankalar, yabancı bankaların konvansiyonel ve İslami bankacılık dalları yanında offshore bankaları, aracı finansal şirketler gibi çok çeşitli kurum-kuruluş faaliyet göstermektedir.

Geçtiğimiz 30 yıl içinde Malezya'da bankacılık sektörü önemli bir ilerleme kaydetmiş, daha derin ve daha aktif bir finansal piyasa yanında, daha fazla açıklık ve daha sofistike piyasa katılımcıları ile çok daha güçlü bir görünüm arz etmeye başlamıştır. Bu dönüşümler kolektif olarak banka fon yapısında, piyasa likiditesinin doğasında ve bankaların risk algısında önemli bir değişim ortaya koymuştur. 2000'li yılların başlarına kadar bankalar müşterilerinin mevduatlarına öncelikle önem vermişlerdir. Milenyumla birlikte, müşteri mevduat hesapları yükümlülükler içinde %82'lik bir oranı temsil etmiştir. Bu oran tüm 90'lar boyunca ortalama olarak belirlenmiş olan ulusal milli gelirin %36.6'sını temsil etmektedir. Sadece 2016 yılı göz önünde bulundurulduğunda ise bu oran ulusal gelirin %28.8'i olarak tespit edilmiştir. Geçtiğimiz 10 yıllık döneme bakıldığında, bireysel mevduatların yatırım opsiyonlarının oldukça düşük olduğu belirlenmiştir. 2000-2005 arası dönemde ortalama varlık yönetimi piyasası, toplam likit finansal varlıklar içinde %13.82'sini temsil ediyordu. Bu değer 2016 sonu itibarı ile %23.5'e yükseldiği gözlenmiştir. Buna ek olarak, bankacılık varlıklarının da toplam varlıkların %34'ü gibi yüksek bir oranı temsil ettiğini belirtmek yerinde olacaktır. Bu yapı, günümüze gelindiğinde belirgin değişiklikler göstermiştir: Her şeyden önce Malezya'nın sermaye piyasası hem hacim hem

de derinlik olarak gelişmiştir. Bu gelişim, tahvil ve hisse senedi piyasası yoluyla fon kaynaklarının zenginleşmesine yol açmış; finansal kuruluşlar ve yatırımcıların çeşitli alternatif fonlama yöntemlerini tercih edebilme imkanı bulmalarını ve yeni yatırım stratejileri geliştirebilmelerini sağlamıştır. 2010-2016 arası dönemde Malezya tahvil piyasası yıllık ortalama %9 büyümüştür. Aynı dönemde, hisse senedi piyasası da yıllık %11 büyümüştür. Ayrıca, daha yüksek düzeyde ekonomik ve finansal entegrasyon Asya'da Malezya'nın ticarete daha fazla ayak izlerinin görünmesine yol açmıştır (Linn and Ang, 2016:47).

Halen Asya'nın en büyük şirket tahvili ve sukuk piyasası Malezya'dadır. Malezya tahvil piyasası sadece yerel ve bölgesel değil, tüm dünyadan yatırımcı çeken küresel bir piyasa durumuna gelmiştir. Yabancı yatırımcıları çekmek amacıyla Malezya, önemli vergi avantajları da sağlamaktadır. Malezya borsası, *Bursa Malaysia* da yerli ve yabancı yatırımcıların sıklıkla işlem yaptıkları oldukça etkin bir borsadır. Yabancı yatırımcıların yatırımlarının büyük kısmı Malezya içindeyse *bumiputera*¹ olmadıkları için %12.5 düzeyinde karşılık ayırmak zorundadırlar. Yabancı firmaların Malezya'da yatırım yapmaları için yerli firmalara göre ilave bazı kriterleri daha sağlamaları gerekir. Ülkede faaliyet gösteren özel bankalar devlet bankaları ile rekabet edebilecek potansiyele ve güce sahip olmalarına rağmen ülkede bankacılık sistemini devlet bankaları domino etmektedir. Ülkenin 5 büyük bankası olan Maybank, CIMB, Public Bank, RBH ve Ambank bankacılık işlemlerinin %75'ini gerçekleştirmektedir. Malezya Maliye

Grafik-1: Net Yurt İçi Krediler (Trilyon Ringgit)



Kaynak: World Bank (2017), Net Domestic Credit

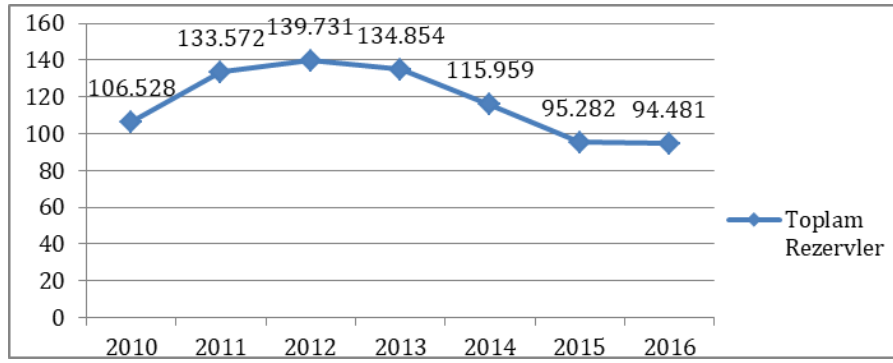
Bakanlığı raporuna göre Ağustos 2016'da toplam kredi hacmi milli gelirin %132'si düzeyindedir. Bu krediler içinde %1.2'lik dilim ise faizsiz kredilerdir

¹ *Bumiputera*, sadece Malay'lar arasından çıkan ve ayrıcalıklı etnik kimliği temsil eden bir kavramdır. Malay olmayanların böyle bir ayrıcalıkları söz konusu değildir.

(export.gov, 2017). Malezya’da bankacılık sektörü tarafından verilen yurtiçi kredilere bakıldığında, 2010 yılından sonra artan bir ivmelenme görülür. Grafik-1’de açıklandığı gibi 2010 yılında 1.013 trilyon ringgit olan kredi hacmi, 2016 yılında 1.787 trilyon ringgite ulaşmıştır.

Ülkenin toplam rezervleri incelendiğinde Grafik-2’de gösterildiği üzere toplam rezerv düzeyinin 2010-2012 arası dönemde yükseldiğini, bu tarihten sonra 2016 yılına kadar düşüş gösterdiği söylenebilir. 2012 yılında 139.731 milyar dolar olan altın dahil toplam rezerv düzeyi, yıllar içinde istikrarlı bir azalış trendi göstermiş ve 2016 yılında 94.481 milyar dolar olarak tespit edilmiştir.

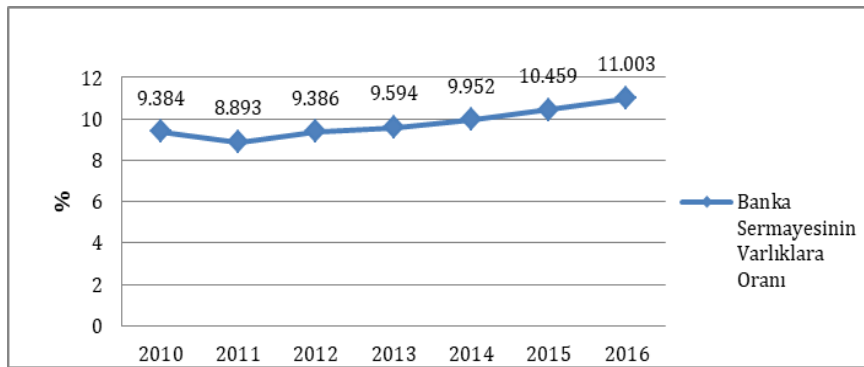
Grafik-2: Toplam Rezervler (Altın Dahil, Milyar Dolar)



Kaynak: World Bank (2017), Total Reserves

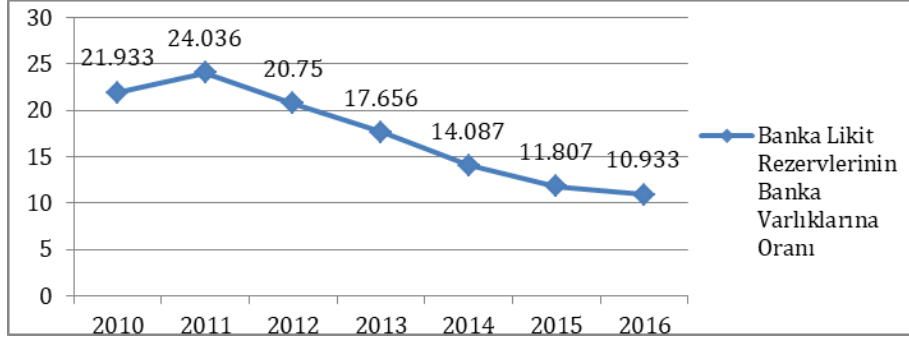
Grafik-3’de ülkenin banka sermayesinin varlığa oranı açıklanmıştır. 2010-2011 yılları arasında düşüş göstermiş ve %8.89’a gerilemiş, bu tarihten sonra yükseliş trendine geçmiştir. 2016’ya kadar kademeli olarak yükseliş göstermiştir. 2016 yılı itibarı ile bu oranın %11 düzeyinde olduğu tespit edilmiştir.

Grafik-3: Malezya’da Banka Sermayesinin Varlığa Oranı (%) (2010-2016)



Kaynak: World Bank (2017), Bank Capital to Assets Ratio

Grafik-4: Banka Likit Rezervlerinin Banka Varlıklarına Oranı (%)



Kaynak: World Bank (2017) Bank Liquid Reserves to Bank Assets Ratio

Banka likit rezervlerinin banka varlıklarına oranının gösterildiği Grafik-4'de, oranın 2012 yılında %24 ile en üst seviyeye ulaştığı görülmektedir. Takip eden yıllarda bu oran istikrarlı bir düşüş göstermiş ve 2016 yılında %10.9 seviyesine gerilemiştir.

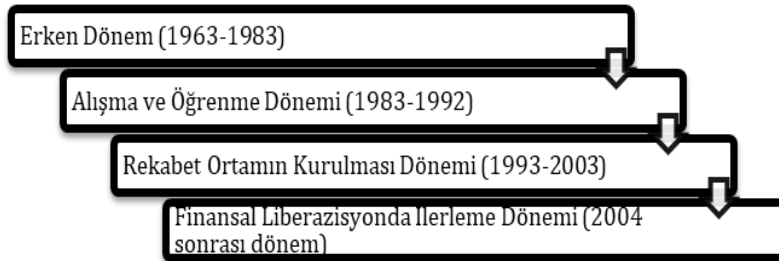
B. Malezya'da Katılım Bankacılığı Sisteminin Genel Yapısı Ve İşleyişi

Malezya'da katılım bankacılığı sisteminin yapısı ve işleyişi aşağıdaki başlıklar altında ayrıntılı şekilde incelenecektir.

1. Malezya'da İslami Bankacılık Sisteminin Tarihsel Gelişimi

Tarihsel gelişim süreci, dönemler olarak ele alındığında Şekil-2'de açıklandığı gibi üç temel dönem söz konusudur. 1983-1992 döneminde ülkede İslami finansın tanınması ve sistem içinde kendine yer edinme dönemi olan ilk dönem; 1993-2003 arası 10 yıllık dönemin temsil ettiği konvansiyonel sistemin domino ettiği finansal yapı içinde İslami finansın rekabetçi düzeye gelebilmesi için gerekli altyapı ve düzenlemelerin yapıldığı dönem ve son olarak 2004 sonrası dönemde finansal liberalizasyona bağlı olarak gelişme gösterdiği dönem şeklinde tasnif yapılabilir.

Şekil-2: Malezya'da İslami Bankacılığın Gelişme Dönemleri



Kaynak: İbrahim, Muneeza ve Hassan (2012:248)

Şekil-2'deki kronolojik tasnif göz önüne alındığında, Malezya'da İslami bankacılığın 1963'lerde başladığı görülmektedir. Ülkede faaliyet gösteren ilk ticari İslami banka, 1983 yılında kurulan Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) olmakla birlikte, ilk İslami finansal kuruluş, Muslim Pilgrims Savings adıyla, hacı adaylarının tasarruflarının toplanması için 1963 yılında kurulmuştur. 1969 yılında Muslim Pilgrim Savings Corporation (Müslüman Hacılar Tasarruf Kuruluşu), Pilgrim Management and Fund Board: Tabung Haji (Hac Yönetim ve Fon Kurulu) olarak anılmaya başlanmıştır. Hac Yönetim ve Fon Kurulu bankacılık dışı finansal bir kuruluş olup hacı adaylarının birikimlerini Şeriat kurallarına göre toplama ve biriktirme hizmeti vermiştir. İslami kuruluşların faaliyete geçmesinin temel nedenlerinden birisi, toplum içinde farklı etnik kimliklere mensup grupların arasında görülen gelir ve zenginlik düzey farklılıklarıdır. Bilhassa Malaylar ve Malay olmayanlar arasındaki gelir düzeyi farkının giderilmesinin kalkınma için temel unsur olduğu fark edilmiştir. Bu çerçevede istihdam imkanlarının oluşturulması, farklı etnik gruplar arasında ekonomik dengenin oluşturulması hedeflenmiş, en yoksul grup olan Malaylar, yoksulluk giderme stratejilerinin merkezine alınmıştır (Nakagawa, 2009:116-117). İslami siyasi grupların yoğun talepleri ile hükümet, İslami değerlere daha fazla önem vermeye ve sosyal ve ekonomik sistemi İslami değerlere uygun olarak sistematize etmeye başlamıştır. Bank Islam Malaysia Berhad'ın kurulması İslami Bankacılık çalışmaları konusunda çok güçlü bir altyapının oluşmasını sağlamıştır. Temmuz 1981'de hükümet, Başbakanın özel danışmanı başkanlığında, Malezya Merkez Bankası olan Bank Negara Malaysia'nın önderliğinde 21 üyeli Board of Islamic Banking Management (BIMB: İslami Bankalar Ulusal Yönetim Kurulu)'nun oluşturulmasına karar vermiştir. Kurul iki temel alanda çalışmalar yapmıştır: Bu alanlar, müşteri, işlem alanları ve diğer İslami olmayan kuruluşlarla ilişkiler yanında İslami bankaların farklı ırksal, etnik ve dini gruplara yönelik sosyal ilişkileri konularında çalışmalar yapmaktır. BIMB'in kuruluşunda 3 temel prensip öngörülmüştür. Bunlar: 1. Kar zarar ortaklığı prensibine göre bankacılık faaliyetlerinde bulunulması ve faizin (riba) yasaklanması; 2. Bankacılık işlemlerinde İslami işlemlerin tercih edilmesi ve hiçbir bankacılık işlemin Şeriata aykırı olmaması; 3. İslam'a ve Ümmetin beklentilerine aykırı olabilecek işlemlerden kaçınılmasıdır. BIMB, Ocak 1992'de Kuala Lumpur Borsası'na kaydolmuş ve işlem görmeye başlamıştır. BIMB'in Kuala Lumpur Borsası'na kayıt olması esasen Malezya'da İslami bankacılığın yeni bir döneme girmesine yol açmıştır. 1993 yılından itibaren, BIMB'in borsaya kaydının getirdiği rüzgarla belirgin bir rekabet ortamı oluşmaya başlamıştır. Bu bankayı, Ekim 1999'da kurulan ve Malezya'da kurulan ikinci İslami banka

olarak tarihe geçen, Bank Muamalat Malaysia takip etmiştir. 1993 yılından itibaren konvansiyonel bankalar yanında, diğer İslami olmayan finansal kuruluşlar da İslami bankacılık hizmetleri vermeye başlamışlardır. 1993'de çalışmalara başlayan İslami sigortacılık hizmetleri ve 1999'da Kuala Lumpur Borsası'nda başlatılan Şeriat İndeksi yanında Malezya Merkez Bankası tarafından faaliyete geçirilen ve İslami bankacılık ve tekâfül konusunda sonraki 10 yıl için oluşturulan finansal sektör master planı da diğer önemli İslami bankacılık faaliyetleridir. Aralık 2000 sonuna kadar 47 konvansiyonel banka İslami bankacılık hizmetleri vermeye başlamıştır. Bu dönemde ayrıca Malezya Merkez Bankası İslami İnterbank Para Piyasası ve yeni bir İslami İnterbank Çek Takas Sistemi de işlem yapmaya başlamıştır. 2004 yılından itibaren günümüze değin İslami Bankacılık Malezya'da gelişerek büyümeye devam etmiş, finansal liberalizasyon süreçlerinde yaşanan ilerlemelerle Malezya'yı bu alanda dünyanın en rekabetçi ülkelerinden birisi haline getirmiş ve ülkenin ekonomik kalkınmasında önemli bir rol oynamıştır. Son dönemde Kuveyt'ten Kuwait Finance House, Suudi Arabistan'dan Al-Rajhi Banking and Investment ve Katar'dan Asian Finance Bank Malezya'da faaliyet göstermeye başlamışlardır (Lee, 2001:271-274; Ibrahim, Muneeza ve Hassan, 2012:248; Furqani ve Mulyany, 2009:60, Madun, Kamarulzaman ve Roslan, 2011:7). 14 Ağustos 2006'da Malaysia International Finance Center (MIFC: Malezya Uluslararası İslami Finans Merkezi) kurulmuştur. MIFC'nin temel kuruluş amacı, teşvik uygulamaları ile Malezya'yı dünyanın en önemli İslami finans merkezlerinden birisi haline getirmek ve 2010 yılına kadar 1.4 trilyon dolarlık varlık düzeyine ulaşmaktır. MIFC özellikle Avrupa, Asya ve Ortadoğu kökenli finansal merkezlerden Malezya İslami Finansal Sistemi'ne katılımlarını sağlamayı hedeflemiştir. Bu temel prensipleri destekleyecek uygun ortamın da sağlanması ile Malezya'da İslami finans çok hızlı gelişmiş, ürün inovasyonu, tüm dünyaya yayılı özel yapılara sahip finansal kuruluşlar, geniş bir İslami yatırım enstrümanı portföyü ve küresel regülasyonları ve hukuki düzenlemeleri optimal şekilde uygulaması sonucunda bu alanda önemli bir yol kat etmiştir (Bank Negara, 2008:1-2).

2000 yılından itibaren ülkede İslami bankacılık sektörü varlık cinsinden yıllık ortalama %18 oranında artış göstermiştir. 2014 yılına gelindiğinde 426.16 milyar RM'lik toplam varlık düzeyi ile Suudi Arabistan ve İran'dan sonra küresel toplam İslami varlıklarının %13'üne sahip olmuştur. Ancak varlık düzeyi ve müşteri sayısı konularında konvansiyonel bankacılık sektörü ile mukayese edildiğinde, Malezya İslami bankacılık sektörünün henüz oldukça küçük olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun önemli nedenlerinden birisi, İslami bankacılık sektörünün ülkede

faaliyetlerine geç başlamasıdır. Her ne kadar Malezya'da İslami bankacılık, İslami finansal varlıkları dikkate değer düzeyde olsa da ülkede toplam bankacılık sistemi içerisinde İslami bankacılığın yeri 2014'de %13-%14 olarak kaydedilmiştir (Lo ve Leow, 2014:526).

İslami finansal sistemin hızlı büyümesi, ülkenin küresel sisteme entegrasyonunu da hızlandırmıştır. Günümüzde Malezya İslami finansal enstrümanlar ve İslami bankacılık konularındaki gelişmişlik düzeyi ve tecrübesi ile küresel İslami finansal sistemin en önemli merkezlerinden birisi haline gelmiştir. Malezya son dönemlerde kurumsal gelişme, ulusal finansal altyapının geliştirilmesi, Şeriata uygun yasal altyapısının oluşturulması ve küresel sisteme daha güçlü entegrasyon konularında çaba sarf etmektedir. Son dönemde çıkartılan yasalar yanında, yabancı katılımcıların sisteme dahil olmaları ile bilgi ve uzmanlık transferleri sayesinde İslami bankalarda ve tekâfül şirketlerinde yabancıların ortaklık oranları %49'a yükseltilmiş ve İslami bankacılık yapısı ve enstrümanlarının yaygınlaşmasının önü açılmıştır. 2005 yılında 95 milyar RM olan İslami bankacılık sektörü, 2008 yılında 16.8 milyar RM artışla (%17.7) 111.8 milyar RM'ye yükselmiştir (Furqani ve Mulyany, 2009:61). 2016 yılına gelindiğinde ülkede İslami finansal ekosistem Malezya ekonomisinin ihtiyaçlarını karşılayacak düzeye gelmiştir. Özellikle İslami bankacılık ve tekâfül kuruluşları finansal sistemin önemli araçları haline gelmişlerdir. Aracı kurumlar vasıtasıyla yapılan yatırımlar göz doldurucu bir düzeye ulaşmıştır. 2015 yılında yatırım hesaplarında 47.1 milyar RM toplanmış ve diğer İslami mevduatlar içinde %8.6'lık bir oranı temsil ettiği belirlenmiştir. Geçtiğimiz yıl bu oranda önemli bir artış gözlenmiştir. 2016 yılında İslami bankalar tarafından tutulan yatırım hesaplarında tutulan 73.7 milyar RM'lik fon seviye ile yatırım hesaplarının toplam İslami mevduat içinde %12.2'lik bir oranı temsil ettiği tespit edilmiştir. Bank Negara, Şariat kontratlarının daha yaygınlaşması için sanayi sektörünün farklı dallarında daha fazla inovatif uygulamalar yapma konusunda cesaretlendirici politikalar izlemektedir. Bu noktada Bank Negara Şariat standartlarını oluşturarak bunların duyurulmasına çaba sarf etmektedir. Bunun yanında, sermaye ve likidite standartları oluşturarak İslami finansın büyümesi için güçlü bir düzenleme mekanizması ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çalışmalar daha etkin bir yönetim anlayışı yanında, daha uygulanabilir ve basitleştirilmiş yasal düzenlemeler, vergi ve muhasebe uygulamalarını da kapsamaktadır. Ayrıca KOBİ'lerin kullanabilmeleri için geliştirilen tekâfül ürünlerinin olabildiğince yaygınlaştırılması hedeflenmektedir. Bu çabalar, konvansiyonel sistemde halen uygulanmakta olan yangın, otomobil ve bireysel kaza sigortalarına

alternatif bir segment ortaya koyarak KOBİ'ler yanında hanehalkını da hedefe alan bir politika ortaya konmaktadır. Bu çerçevede Malezya'da İslami finansın önümüzdeki yıllarda gelişmesi trendinde hedef, yeni ve kolay uygulanabilir finansal enstrümanların geliştirilmesi ve çeşitlendirilmesidir. Bunun yanında teknolojik inovasyona bağlı yeni ürünler, müşteri memnuniyetini arttıracak hizmetler de diğer önemli hedefler arasındadır. Ayrıca ticari işlemlerde finansal hizmet destekleri de ajandaya dahil edilen konular arasındadır. Buna göre önümüzdeki 3 yıl içerisinde toplam ticari faaliyetler içerisinde Şeriata uygun ticari finansmanın %10 oranına ulaşması için destekleme çalışmaları yapılmasına karar verilmiştir. Tüm bu politikalar esasen İslami finansın dört temel hedefini ortaya koymaktadır: sürdürülebilirliğin sağlanması, kurumsal kalitenin sağlanması, İslami finansal ürünlerin kalitesinde derinleşme ve çeşitlendirme ve İslami finansal aracı kurumların etkinliğinin ve verimliliğinin artırılmasıdır. Bu noktada kurumsal değer oluşturma konusunda İslami finansal kuruluşların daha yüksek standartlara ulaşması ve vakıf konusunda geliştirilecek inovatif uygulamalar sayesinde sosyal refah düzeyinin güçlenmesine yönelik planlamalar toplumun genelinde memnuniyetle karşılanacaktır (Bank Negara, 2016:6).

2. Malezya'nın Küresel İslami Finansal Sistem İçindeki Yeri

Dual sistemin uygulandığı Malezya, küresel İslami sistemin önemli oyuncularından birisidir. Ancak İslami finansal varlıklar yönünden mukayese edildiğinde sadece katılım bankacılığı sisteminin tercih edildiği Suudi Arabistan'ın daha yüksek bir varlık düzeyine sahip oldukları gözlenebilir. Suudi Arabistan %36 oranında İslami finansal varlık düzeyi ile lider ülke durumunda iken, bu ülkeyi %17 ile Malezya ve %16 ile Birleşik Arap Emirlikleri takip etmektedir. Varlık büyüme oranları yönünden değerlendirildiğinde ise Suudi Arabistan'ın %20, Malezya'nın %14, BAE'nin %13 ve Türkiye'de %25 olduğu tespit edilmiştir (EY, 2016:15).

Tablo-1'de farklı ülkelerin küresel İslami finans içindeki yerleri mukayeseli olarak açıklanmıştır. Tablo-1'e göre İslami finansal kalkınma endeksi sıralamasında Malezya birinci sırada yer alırken Bahreyn ikinci, BAE üçüncü sırada yer almıştır. Bu endekste Türkiye kendisine 25. sırada yer bulmuştur. İslami finansal varlıklar sıralamasında Suudi Arabistan 446.664 milyon \$'la ilk sırada yer alırken, Malezya 414.343 milyon \$'lık İslami finansal varlıkla İran'ın ardından üçüncü sırada yer almıştır. İslami finansal kuruluş sayılarına bakıldığında en yüksek skorun 138 İslami finansal kuruluş ile Endonezya olduğu görülmektedir. Bu ülkeyi 131 kuruluşla İran, 127

kuruluşla Suudi Arabistan takip etmektedir. Malezya'da 77 İslami finansal kuruluş faaliyet göstermekte olup, Türkiye'nin İslami finansal kuruluş sayısı ise 6'dır. İslami banka sayısı bakımından en yüksek sayı 42 ile İran'a aittir. Bu ülkeyi Malezya 39 katılım bankası ile takip etmektedir. İhraç edilen sukuk değerleri yönünden mukayese edildiğinde Malezya'nın 188.701 milyon \$'lık sukuk ihracı ile açık ara lider durumunda olduğu görülmektedir. Bu ülkeye en yakın durumdaki ülke 52.064 milyon \$'lık sukuk ihracı ile Suudi Arabistan'dır. Türkiye'nin sukuk ihracı düzeyi ise 10.004 milyon \$ seviyesindedir. İslami finansal sistemin etkin ve güvenilir şekilde faaliyet göstermesi için önemli faktörlerden birisi olan merkezi fetva heyetinin bulunması konusunda Malezya önemli bir ilerleme kaydetmiştir. Malezya ile birlikte merkezi Fetva heyeti sistemi olan Müslüman ülkeler BAE, Bahreyn, Endonezya, Bangladeş, Pakistan ve Sudan'dır.

Tablo-1: Ülkelere Göre Küresel İslami Finans Verileri (2016)

| 2016 İslami Finans Kalkınma Endeksi Sıralaması | İslami Finansal Varlıklar Mn \$ | İslami Finansal Kuruluş Sayısı | İslami Bankacılık Varlıkları Mn \$ | Katılım Bankası Sayısı | Tekafül/Retekafül Varlıkları Mn \$ | Diğer Finansal Kuruluş Varlıkları Mn \$ | Diğer İslami Finansal Kuruluş Sayısı | Sukuk Değeri Mn \$ | İslami Finans Eğitimi Kurum Sayısı | Merkezi Fetva Heyeti | |
|--|---------------------------------|--------------------------------|------------------------------------|------------------------|------------------------------------|---|--------------------------------------|--------------------|------------------------------------|----------------------|------------|
| Küresel | 2.003.542 | 1.329 | 1.451.87 | 480 | 37.745 | 106.351 | 527 | 341.923 | 622 | Yok | |
| S.Arabistan | 6 | 446.664 | 127 | 350.128 | 16 | 14.206 | 7.991 | 71 | 52.064 | 25 | Yok |
| İran | 19 | 434.42 | 131 | 379.664 | 42 | 10.502 | 27.574 | 62 | 4.097 | 12 | Yok |
| Malezya | 1 | 414.343 | 77 | 159.986 | 39 | 7.324 | 39.494 | 18 | 188.701 | 60 | Var |
| BAE | 3 | 187.051 | 87 | 148.187 | 24 | 2.072 | 5.593 | 46 | 30.678 | 48 | Var |
| Katar | 9 | 100.538 | 37 | 84.062 | 8 | 535 | 734 | 10 | 14.973 | 9 | Yok |
| Kuveyt | 7 | 100.361 | 99 | 86.153 | 8 | 186 | 11.712 | 76 | 880 | 9 | Yok |
| Bahreyn | 2 | 81.069 | 64 | 75.083 | 36 | 372 | 795 | 19 | 4.803 | 17 | Var |
| Türkiye | 25 | 51.710 | 6 | 41.693 | 5 | | | 1 | 10.004 | 11 | Yok |
| Endonezya | 10 | 47.645 | 138 | 20.081 | 33 | 1.269 | 747 | 48 | 24.741 | 60 | Var |
| Bangladeş | 16 | 26.192 | 45 | 25.438 | 26 | 669 | 85 | 1 | | 15 | Var |
| Pakistan | 5 | 22.164 | 69 | 15.120 | 23 | 174 | 2.607 | 33 | 2.921 | 33 | Var |
| Mısır | 23 | 14.280 | 31 | 13.793 | 13 | | 291 | 9 | | 16 | Yok |
| Sudan | 11 | 11.110 | 54 | 11.010 | 32 | 43 | 58 | 8 | | 7 | Var |

Kaynak: Thompson and Reuters (2016b:30-31)

Müslüman ülkelerin bankacılık varlıklarının 2016 verilerine göre küresel dağılımları incelendiğinde, en yüksek banka varlık düzeyinin %37.3 ile İran'a ait olduğu görülmektedir. Bu ülkeyi %19 ile Suudi Arabistan ve %9.3 ile Malezya takip etmektedir. Türkiye, Katar'ın ardından %2.9 ile 7. sırada yer almaktadır (IFSB, 2016:9).

Müslüman ülkelerin konvansiyonel bankalara göre pazar paylarındaki değişim mukayese edildiğinde dünyanın en önemli ülkelerinden olan Suudi Arabistan'ın katılım bankacılığı pazar payındaki büyümeyi lider olarak götürmektedir. Suudi Arabistan, 2011 yılında gösterdiği yüksek performans

sonrasında katılım bankacılığı pazar payı düşüşe geçmiş, 2013 sonrasında yeniden artış görülmeye başlanmıştır. Malezya ve Katar da katılım bankacılığı konusunda ilerleme kaydetmektedir. Türkiye'de de benzer şekilde bankacılık sistemi içinde katılım bankacılığı oranı kısmen yükselmekle birlikte, diğer ülke performanslarının oldukça gerisindedir (EY, 2016:13). Öte yandan, Malezya'da faaliyet gösteren İslami bankaların varlık düzeylerine bakıldığında 156 milyar dolarla Bank Islam en yüksek varlık düzeyine sahip İslami banka olarak faaliyetini sürdürmektedir. Bu bankayı, 92 milyar dolarlık varlık düzeyi ile Bank Rakyat takip etmektedir. Malezya'da faaliyet gösteren İslami bankalar ayrıca, finansal varlıklar ve sukuk ihracı konusunda dünya lideri durumundadır. Sukuk ihracında Maybank Islamic, Bank Rakyat, CIMB ve Bank Islam dünyanın en yüksek hacmine sahip bankalar olup, varlık sıralamasında dünyanın en güçlü 15 bankası arasında yer almaktadırlar (Cheng ve Lim, 2017:5).

3. Malezya'da İslami Bankacığın Bankacılık Sistemi İçindeki Yeri ve İslami Bankacılık Uygulamaları

Malezya'da 20 Temmuz 1981'de 20 üyeden müteşekkil olarak kurulan ve 16 yıl faaliyet gösteren İslami Bankalar Ulusal Gözetim Komitesi yerine Malezya Fetva Danışma Kurulu (The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (SAC), 1997 yılında İslami finans konusunda en yüksek otorite olarak kurulmuştur. SAC, İslami bankacılık işlemleri, tekâfül, İslami finans, İslami finansal işler ve benzer tüm alanlarda yapılan çalışmaların İslami kurallara uygunluğunu araştırmakla yetkili bir kurum olarak çalışmaya başlamıştır. Merkezi Bank Negara bünyesinde bulunan SAC, Bank Negara tarafından yönetilir ve düzenlemeleri yapılır. SAC'ın çalışmalarında mahkemeler ve hakemler de görev almaktadırlar. SAC üyeleri, ilahiyat akademisyenleri, hakimler ve iş dünyasından tecrübeli ve yetkin kişilerden oluşur. Bu kişilerin bankacılık, finans, ekonomi, kanunlar, İslam hukuku ve İslam ekonomisi ve finansı konularında uzman kişiler olmasına dikkat edilir (Bank Negara, 2017; Bello ve Zubaedy, 2015:10). 2013 yılında çıkartılan İslami Finansal Hizmetler Kanunu çerçevesinde faaliyet gösteren Fetva Heyeti, kontratların Şeriata uygunluğunu değerlendirme yanında standartlar oluşturma, gözlem ve denetim faaliyetlerinde bulunmakla görevlidir (Cheng ve Lim, 2017:10).

Dual sistem içerisinde, konvansiyonel bankalarda mevduatta bulunan para vade dolduğunda veya müşteri talep ettiğinde geri ödeme yapılır. Bu bankalarda mevduat sigortası bulunur. İslami mevduatlarda ise Şeriata uygunluk aranır. Ülkede vadîa, tavarruk, bai inah gibi kontratlar sıklıkla

uygulanır. Bu mevduat modelinde de mevduat garantisi söz konusudur. İslami mevduat sahibi müşterinin vade sonunda veya müşteri talep ettiğinde geri ödemesi yapılır. Yatırım hesapları da İslami kurallar ve Şeriat hükümleri çerçevesinde işlem görür. Mudaraba, müşaraka ve vakala yatırım işlemlerinde en sıklıkla uygulanan modellerdir. Yatırım hesaplarında mevduat sigortası yoktur. Ayrıca banka ile birlikte yatırım işlemi gerçekleştirildiğinden paranın tam olarak geri ödenmesi ile ilgili bir hüküm söz konusu değildir.

a. Malezya’da Uygulanan İslami Kontrat Modelleri

Malezya’da fetva heyetleri tarafından onanan kontrat modelleri aşağıda kısaca açıklanmıştır (IFSB, 2016:X, XI):

- **Bay’al Inah:** Bir malın spot fiyattan satılması ve aynı malın spot fiyatından daha yüksek bir fiyata satın alınması işlemidir.
- **Bay’al Istijrar:** Müşterinin herhangi bir kontrat olmaksızın bir malı, emsal malların fiyatına kademeli olarak sahip olmasıdır. Genellikle ödemenin belli bir kısmı gerçekleştiğinde mal alınır. Mal alındıktan sonra malın nihai fiyatı belirlenir.
- **Bay’al Thaman al-Ajil:** Belirli bir fiyattan ödemesi daha sonra yapılmak üzere yapılan satış kontratıdır.
- **Kafala bi al-Ajr:** Belli bir ücret karşılığında garanti sahibi olma işlemidir.
- **Bai Bithaman Ajil:** Geciktirilmiş ödemeli satışlar olarak da tanımlanabilen bu enstrüman, murabaha kontratları gibi işlem görürler. Murabaha kontratından tek farkı, işlemlerin ertelenmesidir. İslami bankacılık yolu ile konut finansmanı genellikle borçlanma temelli finansman modeli şeklinde uygulanır. Örneğin, bir müşteri konut satın almak için finansmana ihtiyaç duyduğunda, İslami banka evi satın alıp sabit bir karla müşterisine yeniden satar. Bu türde kontratlar murabaha kontratlarıdır. Ancak çoğu zaman müşteri bankaya olan borcunu taksitle ödemeyi tercih edeceğinden bu tür taleplere yönelik olarak bay-bithaman ajil (BBA) kontratı kullanılır (gecikmeli ödemeli satış kontratı). Müşteri tüm ödemeyi tamamlamadan mülkiyet devri gerçekleştirilmez. Bu modelin en önemli avantajı, faiz temelli finansmanı tamamen devre dışı bırakabilmesidir (Madun, Kamarulzaman ve Roslan, 2011:6).
- **Mudaraba:** Taraflardan birisinin sermaye koyduğu (Rabb al-Mal), diğer tarafın da emek ve girişimci (Mudarib) olarak işe giriştiği

ortaklık kontratıdır. İşin yönetimi mudaribe bırakılırken, sermayedar, işin sermaye ve finansman kısmını üstlenir. Ortaya çıkan kar, kontratın imzası esnasında ortaya konan kriterlere göre taraflar arasında pay edilir. Öte yandan, zarar sadece sermayedar tarafından karşılanır. Burada istisnai durum mudarıpten kaynaklanan ihmal, kusur ve kötü niyet olması durumunda mudarip de zarara ortak edilmesidir.

- **Murabaha:** Finansal kuruluşun müşterinin satın alınmasını istediği bir malı onun adına satın alarak müşteriye belli bir karla satma işlemidir.
- **Müşaraka:** Kontrat yapan tarafların iş için sermaye katkısı sağlaması ve iş sonunda ortaya çıkan karın da bu oranlar nispetinde taraflar arasında pay edilmesi işlemidir.
- **Müşaraka Mutanakıs (Azalan Müşaraka):** Müşaraka kontratlarına çok benzerlik gösteren bu kontrat modelinde, müşarakadan farklı olarak müşteri bankanın payını satın almak için belli dönemlerde yaptığı ödemelerle kontrat konusu olan proje veya mülkün sahibi olur. Müşteri, bankanın payını ödedikçe bankanın proje içindeki ortaklığı giderek azalır, dolayısıyla geliri de giderek azalır. Proje/mülkün mülkiyeti tamamen müşteriye geçtiğinde ortaklık biter. Müşaraka mutanakıs konusunda katılım bankalarının çok farklı avantajlı uygulamaları söz konusu olabilir. Kiralama yapılan yere bağlı olarak belirlenen farklı kira oranları ve vergi düzenlemeleri bu avantajlardan bazılarıdır. Ancak bu uygulamada zaman zaman müşterinin çifte vergilenmesi gibi sorunlarla karşılaşmıştır. Bu sorunu gidermek için hükümet, 2015 ve 2016 yıllarında İslami finansmanı destekleyici ve sorunu giderici düzenlemeler getirmiştir. Bunların yanında 2009 yılından itibaren yürürlükte olan uygulama çerçevesinde, İslami finansman ile konut alımı yapan kişilerin damga vergilerinde %20 indirim uygulanması bu kontrat modeline yönelik talebin artmasına önemli katkı sağlamıştır (Subky vd., 2017:18-19).
- **İcara Muntahıya bit Tamlik:** Bankanın satın aldığı ekipman, belli bir kira bedeli karşılığında müşteriye kiralanır. İcareden farklı olarak, kontrat bitiminde müşteri isterse ekipmanın mülkiyetini talep edebilir.
- **Commodity Murabaha:** Commodity murabaha, uluslararası mal piyasasından peşin ödeme ile alınan değerli maden veya metalin bu borsalarda vadeli olarak satılması işlemidir.

- **İstisna:** Bu İslami kontrat modelinde üretime konu işlemler söz konusudur. Ürünün üretiminde kullanılacak ara mal ve diğer malzemeler de müşteri tarafından temin edilmek durumundadır. Ancak müşterinin bu işlemleri kendisinin yapıp yapmayacağı yapılacak kontrata bağlı olup, akit uyarınca yüklenici taraf işi başkasına da yaptırabilir. Söz konusu ürünün özellikleri, miktarı, bedeli vb. kontratta belirtilir. Ödemeler peşin olmak zorunda değildir.
- **Selam:** Belirli bir malın modeli, kalitesi, özellikleri ve fiyatı önceden belirlenerek gelecekte bir tarihte teslim edilmesi işlemidir.
- **Wadi'ah:** Varlığın güvence altına alınması için yapılan bir kontrattır. Kontrat belli bir ücret karşılığında veya ücretsiz olarak da yapılabilir. Varlıklar emanetçide güven esaslı olarak kalır ve emanetçi tarafından kötü niyetli tutum, ihmâl gibi durumlar hariç herhangi bir garanti verilmez.
- **Wakala:** Kişi(principal) ile kuruluş (Wakil) arasında, kuruluşun kişinin namına işlem yapabilmesini sağlamak için yapılan kontrattır. Kontrat ücretli veya herhangi bir bedel karşılığı alınmaksızın da yapılabilir.

Malezya'da katılım bankalarında Fetva Heyetinin cevaz verdiği kontratlar olan müşaraka, mudaraba ve vakala hesapları ile yatırım hesapları mevduat hesaplarından ayrılmışlardır. Bu ayrışmada ülkede 2013 yılında çıkarılan Finansal Hizmetler Yasası önemli bir etken olmuştur. Bu konuda yapılan düzenlemede, yatırım hesaplarının risk absorbe edici özellikleri olması dolayısıyla katılım bankalarının karşılık ayırmasına gerek olmadığına karar verilmiştir (IFSB, 2016:10).

b. Malezya'da Sukuk Piyasası

İslami finans konusu içinde portföy işlemlerinde kullanılan sukuk, İslami tahvili ve piyasasını temsil eder. Temelde İslami finans maddi bir varlığa dayanması şartını taşımakla beraber, sukuk geleneksel hisse senetlerinden kısmen farklılık göstermektedir. Sukuk, elinde bulundurduğu yatırımcıya kardan pay alma hakkı sağlayan bir enstrümandır. Ayrıca sukuk, konvansiyonel tahvilin aksine, temsil ettiği varlık konusunda risk paylaşımı yükümlülüğü de getirir. Sukuk, kiralama temelli sukuk (sukuk al ijara), ortaklık temelli sukuk (sukuk al mudaraba veya sukuk al müşaraka), satış temelli sukuk (sukuk al murabaha veya sukuk al istisna), hibrid sukuk (sukuk al istihmar) ve diğer sukuk modelleri (sukuk al vakala) şeklinde farklı uygulamalarla işlem görebilmektedir (Malikovi, 2017:7, 9).

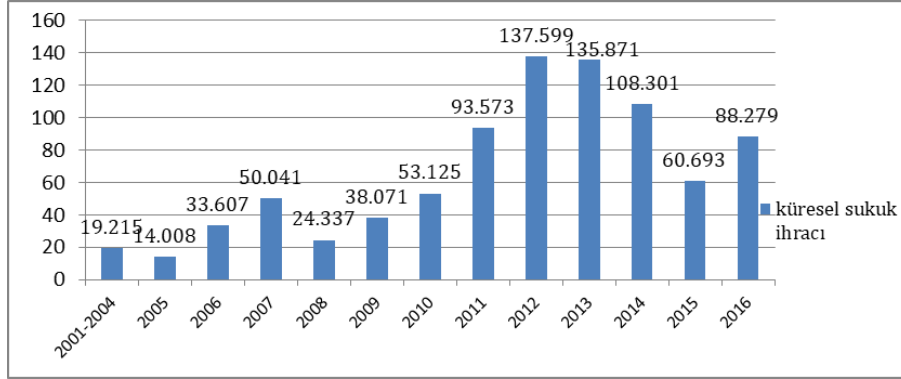
Sukuk ihracının ihraç gerçekleştiren ülke ekonomisine önemli katkıları olur. Özellikle devlet tarafından ihraç edilen sukuk ihracından sonra kişi başına düşen borç, kişi başına milli gelir, borç/milli gelir oranı ve resmi rezervler düzeyinde önemli etkiler ortaya koyar. Devletin ihraç ettiği sukuk fonu otomatik olarak kamu borcunu arttırır, sukuk alan bireysel ve kurumsal yatırımcıların kişi başı gelirlerinde artış olur. Bu değişim doğal olarak kişi başı borç, kişi başı milli gelir ve borç/milli gelir oran düzeyini etkiler. Sukuk ihracı aynı zamanda sermaye girişleri yoluyla resmi rezerv düzeyini etkiler. Somut farklılık sukuk ihracının reel sektöre katkısı ve kişi başı milli gelir katkısı ile ortaya çıkar. Malezya'da sukukun ilk ihraç edildiği yılda milli gelire katkısı %1 düzeyindeyken, 2011 yılında %17 düzeyine ulaşmıştır. Kamu bütçesinde de benzer bir katkı gözlenmiştir. Sukukun ilk ihraç edildiği dönemlerde kamu bütçesine katkısı %5 düzeyindeyken, 2010'da %50'ye yükselmiştir (Musari, 2013:39).

Malezya'da ilk olarak 2002 yılında ihraç edilen ve Şeriat hükümlerine riayet edilerek dizayn edilen sukuk, yatırımcılarına bileşik faiz yerine varlık kuponları şeklinde tasarlanmış, bileşik faiz yerine kar getirisi şeklinde uygulanmaya başlanmıştır. Sukukun varlık temelli icare modelinde satış ve kiralama şeklinde iki alternatif planlanmış ve varlıktan elde edilen getirinin yatırımcıya ödenmesi şeklinde uygulanması düşünülmüştür. (FED, 2009:2). 2002'den günümüze sukuk işlemlerinde önemli inovatif gelişmeler kaydeden Malezya halen küresel sukuk ihracatında lider ülke durumundadır. 2001-2016 yılları arasında ülke içinde toplam sukuk ihracı 674.994 milyon dolar düzeyinde gerçekleşmiştir. 2012 yılında 117.331 milyar dolar ile en üst seviyesine ulaşan sukuk ihraç düzeyi, 2015 yılında 39.81 milyar dolara gerilemiş, 2016 yılında yeniden 56.71 milyar dolara yükselmiştir (International Islamic Finance Market, 2017:6). Küresel ölçekte sukuk ihracına bakıldığında, 2001-2012 yılları arasında hızla yükselen bir trend gözlenmekle birlikte, 2013'den itibaren kademeli bir azalma gözlenmektedir (Grafik-5).

Grafik-5'de açıklandığı üzere, 2001-2004 yılları arasında sadece 19.215 milyar olan küresel sukuk ihraç düzeyi, 2007 yılına kadar artış göstermiştir. 2008 Küresel Finansal Krizden etkilenen sukuk işlemleri, yeniden toparlanma sürecine girmiş ve 2012'de 137.599 milyar dolar ile en üst düzeyine ulaşmıştır. 2015 yılına kadar azalış trendine geçen sukuk ihracı, 2015 yılında 60.693 milyar dolara gerilemiştir. 3 yıllık gerileme döneminin ardından 2016 yılında önceki yıla göre %13.2'lik büyüme göstererek 74.8 milyar dolarlık işlem hacmine ulaşmıştır. Bu sıçrama Malezya, Körfez ülkeleri ve Afrika ülkelerinde yoğunlaşan sukuk ihracından

kaynaklanmaktadır. Küresel ölçekte sukuk ihracında görülen artışın en

Grafik-5: Küresel Sukuk İhracı (2001-2016) (Milyar Dolar)



Kaynak: International Islamic Finance Market (2017:2)

önemli nedeni kısa vadeli sukuk ihracına başlanmış olması yanında devlet tarafından ihraç edilen sukuk düzeyinde önemli bir artışın olmasıdır. Son dönemlerde şirket sukuk ihracı yaklaşık olarak aynı düzeyde kalmıştır. Tablo-2’de açıklandığı üzere, küresel düzeyde sukuk ihracı ve işlemleri konusunda Malezya %46.4’lük pazar payı ile dünya lideri konumundadır. Malezya’yı Endonezya %9.9’luk pay ile takip ederken, BAE %9’luk pay ile 3. sırada sukuk işlemi yapan ülke olarak tespit edilmiştir. Sukuk ihracı konusunda Türkiye de önemli bir ilerleme kaydederek 2016 yılında 4.1 milyar dolarlık sukuk ihracı gerçekleştirmiştir. Malezya’nın ikincil sukuk piyasası da yüksek bir performans göstermiş ve 183.8 milyar dolarlık işlem hacmi ile toplam sukuk işlemlerinin %52.6’sını gerçekleştirmiştir. Malezya’yı Suudi Arabistan %16.3 ve BAE %8.9 oranları ile takip etmiştir. 2016 yılında ihraç edilen sukukların kompozisyonunda da değişim gözlenmiştir. Devlet tarafından ihraç edilen sukuklar ile şirket sukuklarının en yoğun ihracı gerçekleştirilen ve işlem gören sukuklar olduğu gözlenmiştir. ihraç işlemleri ağırlıklı olarak finansal hizmet sektörü tarafından gerçekleştirilmiştir. Malezya’da sukuk ihraç eden kurumlar Danalnfra Nasional Berhad, MEX II Sendirian Berhad ve TNB Global olduğu görülmüştür (Malaysia World’s Islamic Finance Marketplace, 2017:1-2).

Malezya sukuk konusunda gösterdiği başarılı performansla, özellikle kamusal yatırım projelerinin finansmanında sukuk ihracını tercih etmiştir. Eş zamanlı olarak küresel sukuk ihracının genişlemesinde de önemli bir paya sahip olarak diğer ülkelere ilham vermeye devam etmektedir. Benzer bir uygulamayı tercih eden Suudi Arabistan da milli gelir artışı konusunda sukuk ihracına önemli bir yer vermektedir. Benzer şekilde son dönemlerde cari açık

sorunu yanında yüksek işsizlik oranları ile mücadele eden Tunus hükümeti de altyapı kalkınma projeleri konusunda ihraç edilecek sukuk yoluyla sorunu çözmeyi planlamaktadır. Fas da Ocak 2014'de İslami bankacılık

Tablo-2: Sukuk İhracında Ülkelerin İhraç Düzeyleri ve Küresel Pazar Payları (2016)

| Ülke | Malezya | Körfez Ülkeleri | Endonezya | Türkiye |
|-------------------------------------|--|---|--|-----------------------------|
| İhraç Edilen Sukuk | 34.7 Milyar \$ | 19.6 Milyar \$ | 7.4 Milyar \$ | 4.1 Milyar \$ |
| Küresel Pazar Payı | %46.4 | %26.2 | %9.9 | %5.5 |
| Sukuk İhracı Yapan Sektörler | *Finansal Hizmet *Devlet *Kamu Hizmetleri *Ulaşım | *Finansal Hizmet *Devlet *Petrol ve Gaz | *Devlet *Finansal Hizmet *Endüstriyel Üretim | *Finansal Hizmet *Devlet |

Kaynak: Malaysia World's Islamic Finance Marketplace (2017:1)

ve sukuk ihracı konusuna önem verdiğini açıklamıştır. Sukuk konusunda en hızlı gelişme kaydeden ülkelerden birisi de Türkiye'dir. Ülkede her ne kadar son derece rekabetçi bir bankacılık sistemi mevcut olsa da İslami bankacılık da giderek artan bir ivme ile ilgi görmektedir. 2013 yılında Türkiye Sermaye Piyasası Kurulu tarafından 5 yeni türde sukuk ihracı gerçekleştirilmiştir. Bu gelişme, içecek, gıda, perakende, sanayi-üretim ve altyapı sektörlerinde faaliyet gösteren şirketler için önemli avantaj sağlamıştır (Malikovi, 2017:9-12).

Malezya'da sukuk ihracı orta ve uzun vadeli olarak hükümet tarafından yapılmaktadır. Bunun yanında, Petronas gibi küresel kuruluşlar ve Dana Infra gibi altyapı işlerinde faaliyet gösteren kuruluşlar da sukuk ihracında bulunmaktadır. Sukuk ihracı, ABD doları, Singapur doları ve Malezya ringgit'i üzerinden olmak üzere üç farklı para birimi ile yapılmaktadır. Şirket sukuku konusunda da önemli çalışmaların yapıldığı ülkede, 2015 yılında şirket sukuk ihracı %33.7 (13.6 milyar \$) seviyesine ulaşmıştır. Şirket sukuku ihracı, tarım, telekomünikasyon, perakende, gayrimenkul, finansal hizmetler, sağlık hizmetleri ve ulaşım gibi çok farklı sektörlerde kendisine uygulama alanı bulabilmektedir. Vade konusunda da çok çeşitli alternatiflerin sunulabildiği şirket sukukunda (1 aydan 21 yıla kadar) yerel para birimi yanında dolar cinsinden de işlem görülmektedir

(IFSB, 2016:14-15).

Son dönemlerde sukuk ihraç alanları arasında yeşil ekonominin giderek daha fazla ilgi çektiği gözlenmektedir. Tüm dünyada sıklıkla dillendirilen sürdürülebilir kalkınma ve sürdürülebilir çevre paradigması oldukça önem kazanmıştır. Bu noktada “yeşil ekonomi” kavramı en çok tartışılan kavramdır (Malaysia World’s Islamic Finance Marketplace, 2017). 2016 yılında World Bank Küresel Bilgi ve Araştırma Merkezi, Bank Negara ile birlikte Malezya Yeşil Finans Programı’nı açıklamıştır. Malezya Yeşil Finans Programı kapsamında, yeşil İslami piyasaların geliştirilmesiyle Malezya’dan başlayarak genelde ASEAN ülkeleri ile yeşil ekonomiye yönelik yatırımları ve sürdürülebilir projelerin desteklenmesine başlanmıştır. Dünyada ilk yeşil sukuk bu girişimlerin sonucu olarak 27 Haziran 2017’de işleme konulmuştur. Yeşil sukuk üzerinden yenilenebilir enerji gibi sürdürülebilir, çevreci temelli altyapı kalkınma projeleri desteklenmektedir. (<https://www.sukuk.com/article/malaysia-launches-the-worlds-first-green-sukuk-6361>).

c. Malezya’da Tekâfül Uygulamaları

Tekâfül, risk paylaşımı temeline dayalı İslami sigorta uygulamasıdır. Tekâfül katılımcıları sigorta ve reasürans fonlarından elde edilen yatırım kazancını kooperatif bir mantıkla paylaşırlar. Risk, sigorta şirketi tarafından yönetilir. Sigorta şirketi, müşteri, çalışan ve hissedarlardan oluşan ortaklarına karşı sorumlulukları olan ticari şirket mantığıyla hareket eder. Şirketin işlemleri kesinlikle sosyal fayda sağlayamayı hedefleyerek Şeriat tarafından onanmış alanlara yönelik yapılmak zorundadır (Bhatty, 2010:2).

Tekâfül ilk olarak Sudan’da 1979 yılında uygulanmıştır. Kısa bir süre sonra Körfez ülkelerinde görülen tekâfül, 2010 yılına gelindiğinde 32 ülkede uygulanmaya başlanmıştır. Tekâfül sisteminin adalet, şeffaflık, servetin sosyal fayda sağlayacak şekilde yeniden dağılımı gibi hedefleri vardır. Yaklaşık 50 yıllık geçmişi olan İslami finans sektöründe tekâfül gelişimi oldukça yavaş ilerlemiş, 2003 yılından itibaren 2009 yılına kadar hızlanarak 5 kat artmış ve tekâfül varlıkları 1 trilyon \$’a ulaşmıştır. 2005-2008 arasında tekâfülde küresel ölçekte bileşik yıllık büyüme oranı %39; Körfez ülkelerinde %45, Güney Doğu Asya’da %28 olarak tespit edilmiştir (Bhatty, 2010:1).

Malezya’da 2007 yılında 8 olan tekâfül firması sayısı, 2016’da 16 tekâfül ve retakâfül operatörü olacak şekilde artış göstermiştir. 2013 yılında çıkarılan İslami Finansal Hizmetler yasasından hareketle ülkede uygulanmakta olan aile tekâfülü ve hayat sigortası çalışmaları ile tekâfül

sektöründe önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Bank Negara, aile ve genel sigorta işlemleri konusunda tekâfül işlemlerini ayırtmıştır. 2016 yılı itibarıyla tekâfül operatörü başına ortalama katkı 99 milyon \$ düzeyinde olup, bu sektörde gelişme sağlamak için ciddi girişimler de yapılmaktadır (IFSB, 2016:26). Yabancı para cinsinden yapılan işlemlerde önemli vergi teşvikleri de uygulanmaktadır. Bu destekler, maliyetleri düşürerek döviz cinsinden İslami finansal işlemlerin artmasının önünü açmıştır. Bu teşvikler sonucunda İngiltere, Bahreyn, Almanya ve Japonya kökenli firmalar, Malezya'da tekâfül yatırımları yapmaya başlamışlardır. (Bank Negara, 2017c). 2016 yılı itibarı ile Malezya'da sigortacılık ve tekâfül sektörleri güçlü bir kapitalizasyonla pozitif bir büyüme trendi göstermişlerdir. Son yıllarda tıbbi destek ve sağlık sigortası/tekâfül işlemleri toplam işlem hacmi içinde giderek artan bir trend yakalamıştır. Bu artış esasen artan sağlık finansman maliyetlerini de işaret etmektedir. Tüm sigortacılık işlemlerine genel olarak bakıldığında %54-%56 arasında istikrarlı bir seyir izlediği görülmüştür. Tekâfül şirketlerinin son dönemlerde ihraç ettikleri düşük bütçelerle de yapılabilecek tekâfül işlemleri yanında temel korumayı hedef alan ürünler sayesinde 2017'den sonra bu işlemlerde önemli bir artışın olduğu gözlenmiştir. Bu sayede düşük gelirli kişilerin de sağlık sigortası kapsamına girmeleri sağlanmıştır. Buna bağlı olarak sigorta şirketlerinin gelirleri de yıllar içinde artış göstermiştir. Sağlık hizmetlerinde görülen maliyet artışları, sağlık sigortası/tekâfül ürünlerine yönelimi arttırmıştır. Yatırım koşullarının zorlayıcılığı nedeniyle Bank Negara zaman zaman bonus ödeme politikalarında yenilikler yaparak katılım hayat sigortacılığı konusuna destek vermeye çalışmıştır. Bank Negara bunun yanında, konvansiyonel sigorta şirketleri ve tekâfül şirketlerine olabildiğince adil yaklaşarak, herhangi birisinin güvencesi altında olan bireylerin daha iyi hizmet almaları için önemli adımlar atmıştır. Bilhassa dil problemi olan bireylerin, sigortanın kendilerine sağladığı hizmetleri daha iyi anlamaları, sigorta ve tekâfül tarafından sağlanmayan veya sigorta kapsamı dışında kalan konuların dile getirilmesi durumlarında açıklığın ve anlaşılabilirliğin sağlanmasına dikkat etmiştir. Bu çerçevede hem konvansiyonel hem de tekâfül sigorta şirketleri tarafından, sözleşmelerin basit, açık ve anlaşılır düzeye getirmeleri çalışmaları başlatılmıştır. Sigortacılık konusunda bölgesel entegrasyonların sağlanması da ülkede sigortacılığın gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Seventh Package of Commitments çerçevesinde ASEAN bölgesinde Malezya deniz, hava ve transit yolculuk sigortacılık işlemlerinde liberalizasyon yoluna gitme sürecini kabul etmiştir (Bank Negara, 2016:5-6).

C. Malezya'da İslami Finansal Sistemin Uygulanmasında Karşılaşılan Güçlükler

Malezya'da İslami finansın karşı karşıya olduğu temel güçlükler (problemler) şunlardır (Thompson Reuters, 2016a:70; Kammer vd, 2015:16-23, 28-32; Al Rahahleh, Bhatti ve Misman, 2019:18):

- **Pazarlama ve Satışla İlgili Güçlükler:** Toplumun İslami finansal ürünlerden haberdar olmaması ve sunulan hizmet ve İslami finansal enstrümanların tanınmaması, mevcut hukuki sistem içerisinde İslami finansın daha düşük bir penetrasyona sahip olmasına yol açmaktadır.
- **Finansal Güçlükler:** Para politikasının tercihi ve uygulanması, İslami finans açısından ciddi sorunlar ortaya koyabilir. İslami bankalar yüksek düzeyde likidite bulundurmak zorunda olmalarına karşın iyi işleyen ve Şeriat'ın cevaz verdiği bir piyasaya sahip değildirler. Bu nedenle birçok İslami banka, daha yüksek düzeyde nakit bulundurma zarureti ile karşı karşıya kalırlar. Şeriat destekli sigorta sisteminin olmaması daha yüksek likiditeyi zorunlu hale getirir. Öte yandan Şeriat kurallarına uygun para politikası enstrümanlarının sayıca az olması yanında İslami finans, para politikası aktarım kanallarının etkinliğini de olumsuz yönde etkileyebilir. İslami finansal enstrümanların yetersizliği, İslami bankaları daha yüksek karşılık rezervi ayırma mecburiyetinde bırakır. Bu durum ise rakibi konvansiyonel bankalarla rekabet etme gücünü zayıflatır. Son dönemlerde IMF, sukuk piyasasının derinleşmesine destek olarak Şeriat kurallarına uygun para politikası enstrümanlarının gelişmesine katkı sağlamaktadır.
- **İslami Bankacılık kendi içinde belirli sorunlarla mücadele etmektedir.** İslami bankalar özellikle konvansiyonel bankalar ile rekabet ettiklerinde ticari risk ile karşı karşıyadırlar. Rekabet kaygısı katılım bankalarını, daha yüksek kar elde edebilmek için müşterilerine konvansiyonel bankaların ellerinden geldiğince yüksek kar payı vaat etme zorunluluğunu ortaya koyar. Ticari işten getiri düşük olsa da bu sorumluluğu banka kendisi yüklenmek zorunda kalabilir. Bu soruna yönelik olarak İslami bankaların kayıplara karşı daha yüksek koruma sağlamak amacıyla daha yüksek düzeyde rezerv bulundurma zorunluluğunu ortaya koyar.
- **İslami sistemde para politikası, para politikası aktarım kanallarının İslami finans ile desteklenmesi gerekliliğini de ortaya koyar.** Faizin sistem içinde olduğu konvansiyonel sistemden farklı

olması gereken İslami finans parasal aktarım mekanizmasında, bir yandan önemli hukuki düzenlemelere, diğer yandan da yüksek bir likidite düzeyine ihtiyaç duyar. Dual sistemde para politikasının uygulanması ekstra zorluklar barındırır. Dual sistem içinde faaliyet gösteren İslami bankalar konvansiyonel bankalar ile aralarında gerçekleşen arbitraj nedeniyle dezavantajlı durumdadır.

- **Regülasyonlar ve İşlemlerde karşılaşılan güçlükler:** Her ne kadar birçok İslam ülkesi İslami finans konusunda önemli hukuki altyapı oluşturma girişimlerinde bulundu ise de henüz ortak tek ve standart bir hukuki zemin ve regülasyon ortaya konamamıştır. Malezya'da ülke çapında hizmet veren ve Bank Negara bünyesinde oluşturulan tek Fetva Heyeti, en azından ülke ölçeğinde birlik sağlamış görünmektedir. Ancak Türkiye gibi ülkelerde, aynı ülke içinde farklı İslami kuruluşların farklı fetva heyetlerinin birbirinden farklı uygulamaları söz konusu olabilmektedir. Bu ülkelerin ekonomik performanslarının ölçek olarak kısmen küçük olması, konvansiyonel finans sisteminin sıkıntılı ortamında rekabet edecek finansal ve idari güce sahip olmamaları da gelişme önünde önemli bir engel olabilir. Ülkeler arasında uygulamalarda görülen derin farklılıklar ve sınırlı standartlaşma ile menkul değerlerde uygulamaların standart olamaması İslami finans müşterilerinde güvensizlik ortaya koymaktadır. İslam hukuku ve fıkıh uzmanları arasında finans sektörü konusunda uzmanlaşmış bilim insanlarının yetersizliği diğer önemli kısıtlar olarak değerlendirilebilir. Bu sorunlar sektörün gelişmesini engellemekle kalmayıp, uygulamalarda görülen farklılıklar sistemi daha kompleks ve finansal ürünlerin daha riskli olarak algılanmasına yol açmaktadır. Öte yandan küresel bir standartlaşma önünde görülen en önemli engellerden birisi de mezhep farklılıklarıdır. İslamın farklı mezheplerinde görülen uygulama farklılıkları, İslami finans konusunda da küresel bir bütünleşme önünde farklılıklar ortaya koymaktadır.
- **İslami bankacılık ile ilgili sorunlardan biri de sistemin kimliğinin ya da sisteme ilişkin algının çok net olmamasıdır.** Bu konuda dile getirilen bazı önemli sorunlardan (eleştirilerden) birincisi, İslami bankacılık ürünlerinin geleneksel bankacılık ürünlerine benzemesidir. İkincisi, ürün ve hizmet fiyatlandırma stratejileri açısından geleneksel bankalar ile İslami bankalar arasında kayda değer bir farklılığın olmamasıdır. İslami bankalar ürün ve hizmet fiyat ayarlamalarını geleneksel bankaları takip ederek belirlemektedir. Üçüncüsü, risk

paylaşımı konusunda islami bankaların geleneksel bankalardan ayrışmamasıdır. İslami bankacılık sistemini savunanlar bu eleştirilerin yerinde olmadığını vurgulamaktadırlar. Eleştirilerin haksız olduğunu savunanlara göre, finansal sistem içerisinde kurumların birçok açıdan benzer olduğu muhakkaktır. Ancak arada mukayese edilemeyecek bir fark vardır: İslami bankacılık, helal olma özelliğine sahiptir (Ariff, 2017:9).

- **İslami bankalar fiziksel yatırımlara yönelmek zorunda olduklarından yatırım riski ile karşı karşıyadırlar.** Mevduat sahibinin konvansiyonel bankaların daha yüksek getiri düzeyi vaadine bakarak müşteri kaybı sorunu, İslami bankaların yeri geldiğinde kendi varlıklarını fonlama zarureti ortaya koymaktadır (getiri riski).
- **Sermaye yeterlilik oranları ülkeden ülkeye farklılık göstermekte, hatta Türkiye, Bahreyn, Ürdün, Umman ve Sudan hariç diğer ülkelerde uygulanmamaktadır.** Uygulandığı ülkelerde bu oran %50 ile %70 arasında değişmektedir. Varlıklarda önemli bir kayıp söz konusu olabilir.
- **İslami finans enstrümanlarının bazıları müşteri açısından yüksek risk ve sorunlar içermektedir.** Örneğin İcara Muntahi Bittamlık veya “kiralat-sat” sözleşmeleri tüketici açısından dezavantajlıdır. Vadesinden önce kontratı bozan müşteri, o ana kadar mala yönelik yaptığı ödemelerden doğan mal üzerindeki hakkını kaybeder.
- **Sistemde kredi riskini tetikleyen özellikler bulunmaktadır.** Banka sermayesi ve finansal genişleme kredi riski üzerinde negatif etkiler doğurmaktadır.
- **Kara para aklama ve terörün finansmanı konularında uluslararası standartların oluşturulmamış olması ciddi bir risk ortaya koymaktadır.** Ayrıca İslami finansal ürünlerin kompleks bir yapıya sahip olmaları, bankalar ve müşteriler arasındaki ilişkiler ve İslami finansın yönetiminde yeterli bir deneyimin olmaması, bu tehlikeli durumlara karşı koruma düzeyi düşük bir yapı olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır.
- **Mevduat sigorta korumaları dual sistem içinde faaliyet gösteren İslami bankalar için önemli sorunlar ortaya koymaktadır.** Bu nedenle, kar-zarar ortaklığı mevduatlarının da aynı güvence altına alınmaları önemli bir rahatlama sağlamaktadır. Ancak bu koruma sisteminin Fetva heyetinin onadığı bir yapı olup olmaması başka bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle mevduat

sigortalarının Şeriat'ın destek verdiği yapılar üzerinden gerçekleştirilmesi önemlidir. Kimi ülkelerde tekâfül üzerinden yapılan bu işlem, Malezya'da Vakala üzerinde gerçekleştirilmektedir.

- **Şeriat tarafından onanmış para ve interbank piyasaları henüz birçok ülkede yeterince derinleşmemiştir. Şeriat destekli merkez bankası işlemleri de oldukça sınırlıdır.** Bu sınırlılık piyasa temelli İslami enstrümanların dizaynı yönünden yetersiz kalmaktadır. Bu durum, piyasa temelli para politikası işlemleri için gerekli olan para piyasalarında ticareti ve merkez bankası likidite desteklerinin yetersiz kalmasına yol açar.
- **İslami interbank piyasaları genellikle fazla gelişmiş olmadığından bu bankaların piyasa temelli ürün alternatifini genişletme şansları kısıtlıdır.** Buna karşılık konvansiyonel bankaların çok daha geniş bir portföy içinde istedikleri enstrümanı kullanma ve sisteme dahil etme imkanları söz konusudur. Konvansiyonel ve İslami bankalar arasındaki bu farklılık, İslami bankaların ölçekleri büyüdükçe bu bankalar için daha dezavantajlı bir hal almasına yol açar.
- **Makroihtiyati tedbirler de İslami bankacılık sisteminin karşı karşıya kalabileceği risklere karşı sistemi korumaya yönelik önemli bir girişim olarak değerlendirilebilir. Ancak makroihtiyati tedbirlerin uygulanmasında İslami finansın kendi yapısından kaynaklanan güçlükler de söz konusu olabilir.** Sistem riskin tanımlanması ve gözetlenmesi, Şeriat destekli işlemlerin İslam hukuku yönünden değerlendirme farklılıkları ve uygulamaya yönelik sınırlı veri olması nedeni ile İslami bankalarda daha güçtür. Makroihtiyati tedbirlerin etkinliği, likidite riskini yönetebilecek sınırlı düzeydeki Şeriat tarafından onanmış varlıklar dolayısıyla daha güçleşmekte ve bu varlıkların ikincil piyasalarda işlemlerinin oldukça sınırlı düzeyde kalması dolayısıyla yeterince etkin olamamaktadır. İslami ürünlerin standart olmaması, farklı ülkelerde yeterince değer görememe riskini ortaya koymaktadır.

D. İslami Finansın Gelişmesine Yönelik Politika Önerileri

İslami bankacılık sektörüne yönelik kurumsal ve yönetsel öneriler yanında risk paylaşımı, girişimcilik ve diğer sosyal grupların sisteme dahil edilmeleri konularında politika önerileri aşağıda Tablo-3 ve Tablo-4'de özetlenmiştir.

Tablo-3: İslami Bankacılık Sektörüne Yönelik Politika Önerileri

| | KURUMSAL ÇERÇEVE VE KAMU POLİTİKASI | YÖNETİM VE LİDERLİK | RİSK PAYLAŞIMI VE GİRİŞİMCİLİK | FINANSAL VE SOSYAL GRUPLARIN SİSTEME DAHİL EDİLMESİ |
|--|--|--|--|--|
| B A N K A C I L I K | İslami Finansal Hizmetler Kurulu (IFHK) ve Basel III kriterlerine uygun bir düzenleyici ortamın sağlanması | İslami finans konusunda fetva işlemlerinde kararların tüm ülkede ortak bir yönetim anlayışının oluşturulması | İnovatif risk paylaşım esaslı ürün ve hizmetlerin sisteme dahil edilmesi | Düşük gelir düzeyine sahip yatırımcıların da İslami finansal enstrümanlara ulaşabilme imkanının sağlanması |
| | Dual sistem içinde sistemik riskin doğru şekilde tespit edilmesi ve yönetilmesi | | | Beşeri sermayenin desteklenmesi |
| | Uluslararası bir yönetimin ortaya konması | | | İslami finansal okuryazarlığının geliştirilmesi |
| | Likidite düzeyinin geliştirilmesi | | | |
| | İstikrarın sağlanması | | | |

Kaynak: Islamic Development Bank and World Bank (2016:6)**Tablo-4:** İslami Bankacılık Sektörüne Yönelik Politika Önerileri

| | KURUMSAL ÇERÇEVE VE KAMU POLİTİKASI | YÖNETİM VE LİDERLİK | RİSK PAYLAŞIMI VE GİRİŞİMCİLİK | FINANSAL VE SOSYAL GRUPLARIN SİSTEME DAHİL EDİLMESİ |
|---|---|---|--|--|
| S E R M A Y E P İ Y A S A L A R I | Aşağıdaki uygulamalara alan açılması: -Faiz giderlerinde vergi korumalarının kaldırılması ve varlık sukukunda varlık transferlerine izin verilmesi | Şeffaf yönetim anlayışı ve etik standartların oluşturulması | Risk paylaşımının en net şekilde gözlendiği hisse senetlerine yatırımın desteklenmesi. Hisse senedi uygulamaları servetin eşit şekilde dağıtılması ve yeni iş alanlarının oluşturulması açısından önemlidir. | Küçük yatırımcılar için perakende sukuk ihracının sağlanması |
| | | Fetva heyetinin yönetim yapısının iyileştirilmesi | Sukuk için bir ölçek ve likidite oluşturularak ikincil piyasalarda ticareti için imkan oluşturulması | Şirketlerin borsaya kaydolmaları konusunda kolaylaştırıcı düzenlemelerin yapılması |
| | | Şeriat gözetim standartlarının oluşturulması ve yayınlanması | Mudaraba ve müşaraka gibi yöntemlerle uzun dönemli sukuk ihraç ederek sukuk uygulamalarının teşvik edilmesi | |
| | | Yatırımcının korunmasına yönelik mekanizmalarının oluşturulması | | |

Kaynak: Islamic Development Bank and World Bank (2016:6)

İslami finansın güçlendirilmesi konusunda, siyasi otorite, kamu yöneticileri, bürokratlar, hukuki yapı ve diğer iktisadi ajanlara düşen roller yanında, bu gruplar dışında olup sisteme önemli katkılar sağlayabilecek yapılar da söz konusudur. Benzer şekilde vakıflar, dini temelli STK'lar ve diğer sosyal gruplar da İslami finansın gelişmesinde önemli rol oynayabilirler. Dini STK'lar, etki alanlarında bulunan sosyal grupları harekete geçirerek İslami finans enstrümanlarının fark edilmesi, tercih edilmesi ve uygulanması konularında etkin şekilde hareket edebilirler. Özellikle konvansiyonel sigortacılık hizmetlerinin faize dayalı çalışma prensipleri nedeniyle, sigortadan uzak duran birçok dini grup ve topluluk açısından tekâfûl uygulaması önemli bir alternatif hizmet sunmaktadır. Bu kişilerin mensubu oldukları gruplar tarafından İslami finansal okuryazarlık konusunda bilinçlendirilmeleri, sektörün önünün açılmasında önemli bir katkı sağlayacaktır. Bunun yanında zekat gibi İslami vergilerin etkin şekilde sistemde kullanılması yanında inovatif İslami enstrümanların geliştirilmesi, bu grup müşteriler açısından cazip imkanların ortaya çıkmasına yol açacaktır (Islamic Development Bank and World Bank, 2016:8) . Son yıllarda küresel ölçekte ilginin arttığı bir İslami finansal enstrüman olarak tekâfûl de gelişmeye açık durumdadır. Tekâfûl uygulamalarının Malezya'da ve tüm dünyada arttırılması konusunda politika önerileri Tablo-5'de özetlenmiştir.

Tablo-5: Tekâfûl Uygulamalarına Yönelik Politika Önerileri

| | KURUMSAL YAPI VE KAMU POLİTİKASI | YÖNETİM VE LİDERLİK | RİSK PAYLAŞIMI VE GİRİŞİMCİLİK | FINANSAL VE SOSYAL GRUPLARIN SİSTEME DAHİL EDİLMESİ |
|---------------------------------|---|--|---|---|
| T E K A F Û L | Tüketici ve endüstriye yönelik yeni politikaların bütüncül bir yaklaşımla ve Şeriat hükümlerine uygun şekilde ortaya konması | Temiz, şeffaf bir kurumsal yönetimin ortaya konması ve formal/informal tekâfûl işlemleri için düzenleyici yapının ortaya konması | Tekâfûl yanında mikrotekâfûlün de sisteme dahil edilmesi | Katılımcıların tasarruf ve yatırım konusunda mikrotekâfûl kullanmalarına izin verilmesi |
| | Etkin bir fiyatlandırma yoluyla tüketicilerin haklarının korunması ile daha etkin bir ödeme gücü, tekâfûl şirketinin finansal sürdürülebilirliği, iyi iş ilişkilerinin geliştirilmesi gibi konularda dengeli politikaların geliştirilmesi | Risk özelliğine dayanarak tekâfûl endüstrisinde düzenlemelerin yapısı ve konvansiyonel sigortacılık ile tekâfûl arasındaki farkların göz önünde bulundurulması | Tekâfûl fonları, uzun vadeli İslami yatırımlara yönlendirilerek ekonomik kalkınma konusunda son derece kritik bir konuma sahip olabilir | Aile, sağlık, tarımsal üretim, hayvancılık ve kooperatif gibi işlemlerde mikrotekâfûl uygulamasına izin verilmesi |
| | Tekâfûl konusunda tüm fetva heyetlerinin aynı yaklaşıma sahip olması | Tekâfûl yatırım işlemleri konusunda ödeme gücünün tespiti için gerekli şartların belirlenmesi | Yatırımcıların sermaye piyasası enstrümanlarına yönlendirilmesi konusunda cesaretlendirilmeleri | |
| | Yatırımların İslami sermaye piyasasına kaydırılarak risk temelli sermaye rejiminin uygulanabilmesi için esnekliğin sağlanması | | | |

Kaynak: Islamic Development Bank and World Bank (2016:7)

İslami Finans sektöründe inovasyon, dini hassasiyeti yüksek müşteriler için cazip alternatifler ortaya koyabilir. Malezya, İslami finansal ürün inovasyonu konusunda önemli çalışmalar yapmakta ve küresel İslami finansal sisteme bu noktada önemli katkılar sunmaktadır. Bu çerçevede inovasyonun ve genel olarak İslami finansal sistemin geliştirilmesine yönelik politika önerileri özetle aşağıdadır (Bank Negara, 2016:57; Kammer vd, 2015:16-23; Thompson and Reuters, 2018:51; Al Rahahleh, Bhatti ve Misman, 2019:18):

- **Belirli düzenlemeler yardımıyla piyasaya giriş maliyetlerinin düşürülmesi:** Malezya'da teknolojinin finans sektörüne entegre edilmesi konusunda 2 düzenleyici kuruluş devreye sokulmuştur (The Bank's Regulatory Sandbox ve the Securities Commission). Bu düzenleyici mekanizmalar sayesinde inovatif finansal çözümleyecek bir çevrenin ortaya çıkması sağlanmıştır. Bu da mevcut finansal hizmetlerin etkinliğini ve verimliliğini arttırmış, yeni finansal enstrümanların ortaya konabilmesi için ortam sağlamıştır. Buna ek olarak esnek bir regülasyon ortamı sayesinde KOBİ'lerin borsada daha düşük maliyetler karşılığında işlem görmelerinin önü açılmıştır. Borsada işlem görme imkanı KOBİ'lerin daha geniş fon imkanlarına sahip olmaları avantajını getirmiştir.
- **Yeni veri kaynakları ile asimetrik bilgi sorunu azaltılabilir:** Veri analizlerinde görülen son gelişmelerle giderek daha fazla bilgiye ve daha sofistike içeriklere sahip olma imkanı oldukça önemli bir avantajdır. Örneğin e-ticaret platformları, küçük işlere girişmek maksadıyla borç verecekleri müşterilerinin kredi profillerini oluşturmak için müşterilerin geçmişte yaptıkları işlemlere ve ödeme düzenine bakarlar. Bu veri tabanının bankalar ve kuruluşların da ellerinde bulunması, asimetrik bilgi problemi ile riskli finansal işlem sorununu büyük ölçüde azaltacaktır.
- **Kesintisiz KOBİ finansmanının geliştirilmesi:** KOBİ'lerin ekonomi içinde etkinliğini ve gücünü artırma noktasında fon sağlama ve finansal destek, KOBİ'lerin ekonomik sistem içindeki etkinliği ve gelişimi açısından hayati değere haizdir. KOBİ'lere yönelik özgün bankacılık hizmeti verecek kuruluşların planlanması ve bu tür firmaların kredi ihtiyaçlarının giderilmesinde finansman maliyetlerinin düşürülmesi önemli bir avantaj sağlayacaktır. Malezya'da uygulanan bu yöntemde ayrıca, gerek kredi alma gerekse iş hayatında yeterince etkin olmamış firmalara danışmanlık hizmeti

veren birimlerin oluşturulması da bu firmaların ekonomi içinde daha cesaretli girişimlerde bulunmalarının önünü açmıştır.

- **Kapasite artırma yöntemiyle bankacılığın geliştirilmesi:** Bankalar, finansal sistemin bir parçası olarak KOBİ'lerin kapasitelerinin gelişmesine yardımcı olabilirler. Bu destek sonuçta KOBİ'lerin finansal yönetim bilgi ve becerilerinin gelişmesine önemli katkı sağlar.
- **Ortaya konan genel düzenleme ve kuralların ülkeden ülkeye farklılıklarının giderilmesi:** İslami finans ve İslami bankacılığa ilişkin genel kural ve düzenlemelerin konvansiyonel bankacılıkta olduğu gibi tüm ülkelerde tek ve aynı olması gerekir. Özellikle mezhep temelli farklılıkları en aza indirgeyecek ve İslam finansın "anayasası" niteliği taşıyabilecek evrensel bir standart yapının oluşturulması konusunda tüm tarafların istekli ve gayretli olması hayati değer taşır.
- **Alanında uzman ve yetkin kişilerin sistemde görev alması:** İlahiyat, İslam hukuku, konvansiyonel ve İslami Bankacılık, Finans, Teknik İslami Finans, İnovasyon ve ürün geliştirme gibi konularda multidisipliner yetkinliği olan uzmanların bu süreçlerde görev alması yönündeki adımlardan taviz verilmemesi, sistemin işlerliği ve standartların oluşturulması açısından oldukça önemlidir.
- **İslami finansman enstrümanlarının daha düşük risk içeren ve tarafları koruyan basit ve anlaşılır İslami finansal ürünlerin geliştirilmesi:** Bu çerçevede ulusal otoritelerin müşteri koruma düzenlemeleri oluşturması, İslami finansal okuryazarlığı arttırmaya yönelik eğitimlere ağırlık vermesi önemlidir. Ayrıca banka ve müşteriler arasındaki ilişkilerin düzenli olarak gözlenmesi, bankaların iflas ve ödeme güçlüğü gibi sorunlarla karşılaşmaması için gerekli düzenlemelerin yapılması İslami finansal sistemin derinleşmesi açısından önemlidir.
- **İslami interbank piyasalarının güçlenmesi ve derinleşmesi:** İslami interbank piyasaları genellikle fazla gelişmiş olmadığından bu bankaların piyasa temelli ürün alternatifini genişletme şansları kısıtlıdır. Buna karşılık konvansiyonel bankaların çok daha geniş bir portföy içinde istedikleri enstrümanı kullanma ve sisteme dahil etme imkanları söz konusudur.
- **Para politikasında kullanılacak daha etkin İslami finansal enstrümanların geliştirilmesi:** Malezya, İran ve Sudan'da uygulanmakta olan ticari sukuk ihraç ederek satın alma ve satma imkanları ile sistemin likidite sorununu aşmaya çalışmaktadırlar. Bazı

merkez bankaları ise likidite yönetimi için çift yönlü murabaha veya rezerv murabaha kullanmayı tercih etmektedirler. Ancak tüm bunların yanında Şeriatın uygun gördüğü likidite enstrümanları ve kamu sukuku altyapısının geliştirilmesi, İslami internet para piyasalarının derinleşmesinde önemli bir ilerleme olacaktır.

- **İslami bankacılığın daha etkin hale gelmesi için vergi sistemlerinde ulusal ve uluslararası düzeyde yeni ve destekleyici düzenlemelerin yapılması:** Gelir vergilerinde, KDV gibi satış vergilerinde, belli başlı işlem vergilerinde, çift yönlü vergi uygulamalarında düzenlemeler yapılması, İslami finansal enstrümanlara yönelik talebin artmasına yol açacaktır. Aracılık, portföy yatırımları, broker işlemleri, sigorta ve diğer uygulamalarda düzenlemeler yapılabilir. Vergi düzenlemeleri yerelde olduğu kadar uluslararası işbirliği de gerektirir.

Sonuç

Güneydoğu Asya'nın önemli müslüman ülkelerinden olan Malezya, son yıllarda küresel İslami finans endüstrisinde güçlü ve önemli bir yere sahip olmuştur. İlk olarak hacı adaylarının fonlarının tutulması için başlatılan İslami bankacılık uygulamaları, ülkede nüfusun çoğunluğunu temsil eden yoksul müslüman Malay halkından gelen talepleri de göz önüne alarak devletin en önemli finans politikaları haline gelmiştir. Malezya'da uzun yıllar boyunca emekleme dönemi geçiren İslami bankacılık, ilk olarak 1983 yılında başlatılan girişimlerle kendine daha güçlü bir yaşam alanı bulmuştur. 2013 yılında uygulamaya konan Sermaye Piyasaları Kanunu'na kadar geçen dönemde yavaş bir ilerleme seyri izleyen İslami finans ve İslami bankacılık, bu tarihten itibaren çok hızlı şekilde büyümeye başlamıştır. İşlem hacminde görülen artış yanında, İslami finans sektörüne yönelik yapılan düzenlemelerle birlikte sektörün güçlenmesi ve derinleşmesi, "feedback" etkisi ortaya koymuştur. Bir yandan sayıca ve miktarca artan İslami finansal işlemler, diğer yandan da sektörün derinleşmesine katkı sağlamıştır. Son yıllarda özellikle sukuk işlemleri konusunda dünyanın en başarılı ülkeleri arasında gösterilen Malezya, alt yapı yatırımları, sağlık ve eğitim başta olmak üzere çok çeşitli alan ve sektörlerde sukuk ihracını gerçekleştirmektedir. İkincil piyasa işlemleri konusunda da dünya lideri konumunda olan Malezya, son dönemde geliştirdiği sürdürülebilir çevre için "yeşil sukuk" uygulaması ile müslüman ve müslüman olmayan tüm yatırımcıların ilgisini çekmiştir. İslami finans başlığı altında yer alan İslami sigorta (tekâful) konularında da önemli girişimlerde bulunan Malezya, taşıt sigortası yanında sağlık sigortası

konusunda da tekâfül uygulamalarını geliştirmeyi hedeflemektedir. Dual bankacılık sisteminin işletildiği ülkede halen çok sayıda İslami bankanın yanında konvansiyonel bankalar, bu bankaların İslami bankacılık hizmeti veren pencereleri ve diğer aracı finans kuruluşları ile güçlü bir finans endüstrisi mevcuttur. Ancak, İslami finansın derinleşmesi önünde halen aşılması gereken engeller ve alınması gereken çok yol vardır. Halen halkın önemli bir kısmında görülen İslami finansal okur-yazarlığın yetersizliğinden, konvansiyonel bankacılık işlemlerinin tüm teşviklere rağmen sektörü domine etmesine kadar çok sayıda alanda çalışmaların yapılması gerekir. Öte yandan, Malezya'nın bireysel alabileceği tedbirler yanında, küresel ölçekte alınması gerekli tedbirler de söz konusudur. Konvansiyonel bankacılıkta olduğu gibi tüm dünyada geçerli olabilecek ortak usul ve yöntemlerin geliştirilmesi, mezhepsel farklılıkların minimize edilmesi gibi temel konularda önemli düzenlemeler yapılmalıdır. Bu çerçevede alınacak tedbirlerin tüm ülkelerce uzlaşılı ile uygulanması, küresel İslami finansın gelişmesine önemli katkılar sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- AL RAHAHLEH, N.; BHATTİ, M.I. VE MİSMAN, F.N. (2019). Developments in Risk Management in Islamic Finance: A Review. *Journal of Risk and Financial Management*, Vol.12, No.1, pp.1-22.
- ARİFF, M. (2017). Islamic Banking in Malaysia: The Changing Landscape. *Institutions and Economies*, 9 (2), 1-13.
- BANK NEGARA (2008). *The MIFC Initiatives and Key Achievements* https://www.bnm.gov.my/files/press_release/2008/attachment_mifc.pdf
- BANK NEGARA (2016). *The Financial Stability and Payment Systems Report*, http://www.bnm.gov.my/files/publication/fsps/en/2016/fs2016_book.pdf
- BANK NEGARA (2017). *Shariah Advisory Council*, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_thebank&ac=439&lang=en
- BANK NEGARA (2017a). *Annual Report 2016*, 23 Mart 2017
- BANK NEGARA (2017b). *Financial Sector Development*, http://www.bnm.gov.my/index.php?lang=en&ch=fsd&pg=en_fsd_market_infra&ac=93

- BANK NEGARA (2017c). *Islamic Banking & Takaful*,
http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=fs_mfs&pg=fs_mfs_bank
- BELLO, S. A. A. ve A. G. A. R., ZUBAEDY (2015). Shari'ah Governance Framework Model for Malaysian Islamic Banking and Finance: A Critical Analysis. *IOSR Journal of Business and Management*, Vol. 17, Issue 19, Ver. I, October 215, pp.9-19.
- BHATTY, A. (2010). The Growing Importance of Takaful Insurance. *Asia Regional Seminar, OECD and Bank Negara*, Kuala Lumpur, 23-24 September 2010, pp.1-9, www.oecd.org/finance/insurance/46116115.pdf
- CHENG, L. ve S. L. LIM (2017). Islamic Banking, The Unconventional Banking Aspect. *DBS Asian Insights, Sector Briefing*, No. 39, April 2017, pp.1-48.
- export.gov (2017). *Capital Market and Portfolio Investment, Money and Banking*, 25.07.2017, <https://www.export.gov/article?id=Malaysia-Financial-Sector>
- EY (2016). *World Islamic Banking Competitiveness Report, New Realities, New Opportunities*
- FED (2009). *Islamic Finance: Malaysia's Growing Role*, FED of San Francisco, Country Analysis Unit, Asia Focus, pp.1-4.
- FURQANI, H. ve R. MULYANY (2009). Islamic Banking and Economic Growth: Empirical Evidence from Malaysia. *Journal of Economic Cooperation and Development*, Vol. 30, No. 2, pp.59-74.
- IBRAHIM, U.; A. MUNEEZA ve R. HASSAN (2012). Conflicts Facing Islamic Banking in Malaysia: Dual Banking System Versus Dual Legal System. *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, Vol. 6, No. 11, pp.246-251.
- IFSB (2016). *Islamic Financial Services Industry Stability Report*, May 2016, Malaysia
- INTERNATIONAL ISLAMIC FINANCE MARKET (2017). *Sukuk Report*. https://www.iifm.net/wp-content/uploads/2019/08/IIFM-Sukuk-Report-6th-Edition_2.pdf
- ISLAMIC DEVELOPMENT BANK AND WORLD BANK (2016). *Global Report on Islamic Finance: Islamic Finance, A Catalyst for Shared Prosperity?*, Washington DC.
- KAMMER, A.; M. NORAT; M. PINON vd. (2015). Islamic Finance: Opportunities, Challenges, and Policy Options. *IMF Staff Discussion*
-

Note, SDN/15/05, April 2015, pp.1-38.

- LEE, S. R. (2001). Islamic Banking in Malaysia, *The Southeast Asian Review*, Vol. 11, Fall 2001, pp.269-28
- LINN, F. L. ve V. ANG (2016). "Evolving Dynamics of Banks' Funding and Liquidity Management" in *Financial Stability and Payment Systems Report*, Bank Negara, pp. 47-50.
- LO, C. W. ve C. S. LEOW (2014). Islamic Banking in Malaysia: A Sustainable Growth of the Consumer Market. *International Journal of Trade, Economics and Finance*, Vol. 5, No. 6, December 2014, pp.526-529.
- MADUN, A.; Y. KAMARULZAMAN ve F. Z. ROSLAN NUR (2011). The Challenges on the Marketing of Equity-Based Financing Product of Islamic Banking, pp.1-17
https://umexpert.um.edu.my/file/publication/00009698_87133.pdf
- MALAYSIA WORLD'S ISLAMIC FINANCE MARKETPLACE (2017). *2016 Global Sukuk Market: A Record Year for Corporate Issuance*, 27 Mart 2017. http://www.mifc.com/index.php?rp=sukuk_report_270317.pdf
- MALIKOVI, A. (2017). "How Do Sovereign Sukuk Impact on the Economic Growth of Developing Countries? An Analysis of Infrastructure Sector", in *Critical Issues and Challenges in Islamic Economics and Finance Development*, Ed. Velid Efendic, Fikret Hadzic, and Hylmun Izhar, Palgrave Mcmillan, Switzerland, pp.1-38
- MIFC (Malaysia World's Islamic Finance Marketpalce) (2017). *2016 Global Sukuk Market: A Record Year for Corporate Issuance*, 27 Mar 2017, pp.1-5.
http://www.mifc.com/index.php?rp=sukuk_report_270317.pdf
- MIFC (Malaysia Islamic Finance Marketplace) (2017) *Sukuk Going Green, Malaysia Continues to Drive Innovation*,
<http://www.mifc.com/index.php?ch=28&pg=72&ac=184&bb=uploadpdf>
- MUSARI, K. (2013). Analysis of Difference Between Before and After the Issuance of Sovereign Sukuk to the Financial of State and Well-Being of Society in Bahrain, Malaysia and Indonesia. *International Samanm Journal of Finance and Accounting*, July 2013, Vol. 1, No. 2, pp.32-47.
- NAKAGAWA, R. (2009). The Evolution of Islamic Finance in Southeast Asia: The Case of Malaysia. *The Journal of Applied Business Research*, Vol. 25, No. 1, February 2009, pp.111-126.
- SCHWAB, K. (2017). *The Global Competitiveness Report 2017-2018*. World
-

Economic Forum, Switzerland

SCHWAB, K. (2016). *The Global Competitiveness Report 2016-2017*. World Economic Forum, Switzerland

SUBKY, K. H. M.; Y. L. JING; M. M. ABDULLAH; M. Z. FARHAN ve A. FAIZRAKHMAN (2017). The Implication of Musharakah Mutanaqisah in Malaysian Islamic Banking Arena: A perspective on Legal Documentation. *International Journal of Management and Applied Research*, Vol. 4, No. 1, pp.17-30.

THOMPSON AND REUTERS (2016a). *Global Islamic Economy Report 2016-2017*. <https://ceif.iba.edu.pk/pdf/ThomsonReuters-stateoftheGlobalIslamicEconomyReport201617.pdf>

THOMPSON AND REUTERS (2016b). Islamic Finance Development Report, <https://www.slideshare.net/EzzedineGHLAMALLAH/icd-thomson-reuters-islamic-finance-development-report-2016>

THOMPSON AND REUTERS (2018). State of the Global Islamic Economy Report 2018/2019. <https://haladinar.io/hdn/doc/report2018.pdf>

WORLD BANK (2017). Net Domestic Credit, <https://data.worldbank.org/indicator/FM.AST.DOMS.CN?end=2016&locations=MY&start=2010&view=chart>

WORLD BANK (2017). Total Reserves, Including Gold <https://data.worldbank.org/indicator/FI.RES.TOTL.CD?end=2016&locations=MY&start=2010&view=chart>

WORLD BANK (2017). Bank Capital to Assets Ratio, <https://data.worldbank.org/indicator/FB.BNK.CAPA.ZS?end=2016&locations=MY&start=2010&view=chart>

WORLD BANK (2017). Bank Liquid Reserves to Bank Assets Ratio, <https://data.worldbank.org/indicator/FD.RES.LIQU.AS.ZS?end=2016&locations=MY&start=2010&view=chart>

<https://www.sukuk.com/article/malaysia-launches-the-worlds-first-green-sukuk-6361/>, Malaysia Launches the World's First Green Sukuk, 14 October 2017.

<https://www.treasury.gov/about/organizational-structure/offices/International-Affairs/Documents/malaybnk.pdf> (1998:330-333)



AN INVESTIGATION OF ISLAMIC FINANCE AND ISLAMIC BANKING IN MALAYSIA *

📧 Ayfer GEDİKLİ^a

📧 Seyfettin ERDOĞAN^b

Extended Abstract

After many years of strong growth performance, Islamic banking industry has become an important source of the global financial system. As one of the pioneer countries, Malaysia has been trying to improve its Islamic financial system since 1980's by diversifying Islamic financial products. In order to have a sustainable development in Islamic finance in Malaysia, Shariah compliant new Islamic financial instruments are produced. Today, as one of the leader countries in Islamic finance Malaysia has a significant share in the Islamic financial system with its Islamic banks' assets, sukuk and other Islamic funds. By comparison in terms of Islamic financial assets, Malaysia comes just after Saudi Arabia. The emergence of the Islamic banking system in Malaysia was driven by the demand of depositors for interest free services. To satisfy this need, the first commercial Islamic bank in Malaysia was established in 1983 under the name of Bank Islam Malaysia Berhad. In the banking industry in Malaysia where the dual system has been operated, conventional banks are operating as well as domestic and foreign Islamic banks. As conventional banks also provide Islamic banking services, a strong competitive market has been established in the financial system. With the government's efforts and legislative changes, Malaysia showed a remarkable performance in passing 40 years. There are numerous institutions and organizations within the financial system such as Islamic banks, conventional banks, Islamic banking branches of foreign conventional banks, offshore banks, windows of conventional banks providing Islamic banking

* This article has been derived from a project entitled "Katılım Bankacılığında Öne Çıkan Ülkeler Üzerine Bir Araştırma ve Türkiye İçin Politika Önerileri" which is accepted by Gebze Chamber of Commerce.

^a Assoc. Prof., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, ayfergedikli@gmail.com

^b Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, erserdagm@hotmail.com

services and intermediary financial companies. With such a sophisticated financial ecosystem, Malaysia has become a model country with its Islamic banking sector exceeding \$65 billion. In Malaysia, a wide range of Shariah compliant Islamic contracts such as mudarabah, musharakah, murabaha, salaam and wadiah are used. Besides, sukuk issuance has been started in compliance with Shariah laws in 2002. In recent years, in addition to the sukuk issuance in USD, sukuk issuances in domestic currency ringgit are also recognized in international financial markets. With further innovative implementations on sukuk, an important initiative has been made on protecting environment which is currently in the agenda of the whole world. The new Islamic financial instrument, the green sukuk, supports sustainable environmental friendly infrastructure projects such as renewable energy projects. In this context, green sukuk, just like conventional bonds with fixed income rate, provides investment opportunities in line with the demand of investors who want to make investments on environmental friendly projects. Sukuk issuance directly affects the official reserve level as it promotes capital inflows. Furthermore sukuk issuance has a significant positive impact on capital budget as well as real income growth. By providing tax incentives, Malaysia also welcomes foreign investors those prefer Islamic banking and Islamic financial instruments. With these advantages and innovative products, Malaysia became Asia's largest corporate bond and sukuk market. In addition to sukuk, much have been done on Islamic insurance, takaful, also. With the new regulations, the development of takaful industry has been supported by the government. Thanks to the tax incentives implemented by the government, foreign compaines from all over the world like UK and Bahrain, opened takaful business branches in Malaysia. However, although Malaysia has managed to become one of the leading countries in Islamic finance with its sound Islamic financial infrastructure, it is a fact that there are some difficulties in the implementation processes. Problems arise from the lack of recongnition of Islamic financial products in sales and marketing, conflicts in establishing a common legal infrastructure, necessity to hold a relatively higher amount of cash comparing with conventional banks are the primary problems of Islamic financial industry in Malaysia.

There are many legal regulations and arrangements in Malaysia to overcome these obstacles in front of the Islamic finance sector. Besides, by offering attractive Islamic financial services and instruments in compliance with Shariah laws, the government tries to include the funds outside the financial system due to the religious reasons to the financial system. The deepening and improving soundness of the Islamic financial system brought technologic

innovation, internet banking and mobil banking applications which will have a feedback effect on the Islamic financial system performance. In addition to the measures such as minimizing the costs of entering the market and taking precautions to reduce the asymmetric information, developing appropriate financing opportunities for SME's are the other regulations. It should be noted that there has to be some global regulations along with the local regulations. Establishing global standards on the Islamic financial system, i.e. eliminating the differences between countries in the implementation of the Islamic financial instruments/Islamic banking transactions, minimizing the effects of disagreements because of sectarian differences, empowering oversighting and supervisory institutions and policy making processes, development of financial system with applications such as the acquisition of financial institutions, developing and deepening Islamic interbank markets and providing tax incentives are the most important global protections.

In this vein, the aim of this study is to analyze Islamic banking and Islamic financial applications in Malaysia. In the paper, after giving detail information about Islamic banking and Islamic finance practices in Malaysia, some policy implications will be put forth for developing Islamic finance in this country. The paper has the headings of the financial system in the country, the structure and functioning of Islamic banking, Islamic financial instruments, sukuk and takaful practices as well as policy implications for the development of Islamic financial system.

Keywords: Islamic law, Islamic Finance, Islamic Banking, Malaysia.



SAHABENİN ANLAMA SORUNU İLE KARŞILAŞTIĞI BAZI AYETLER

Ali KARATAŞ^a

Öz

Sahabenin Kur'an'ı anlama sorunları hakkında kaynaklarda parça parça bilgiler bulunmaktadır. Yine onların hangi ayetleri anlamadığına dair bilgilere de bazı araştırmalarda rastlanmaktadır. Fakat bu bilgiler bir bütün olarak değerlendirilmediği için bu araştırma yapılmıştır. Bu çalışma tefsir ve diğer bazı kaynaklarda geçen rivayetlerden hareketle ortaya konacaktır. Rivayetlere göre sahabenin anlamadığı ayetler ve onların anlayamama nedenleri tespit edilecek ve bunlar üzerinde değerlendirme yapılacaktır. Ayetler değerlendirilirken Mushaf'taki sırası esas alınacaktır. Çeşitli etkenlerle sahabe tefsirde önemli bir konuma yükselmiştir. Bununla birlikte onlar, anlamı kapalı geldiği için bazı ayetleri anlamakta zorluk çekmişlerdir. Böyle bir durumla karşılaştıklarında Hz. Muhammed'e (a.s.) ve yanındakilere sormaktan çekinmemişlerdir. Bazı rivayetlerde -bu rivayetler sahih ise- Peygamberimizin de birkaç ayeti anlamadığı ve Cebrail'e bu ayetleri sorduğu anlatılmaktadır. Ayetlerdeki kapalılık durumu genel olarak lafzın anlamsal yapısından, gramerden ve rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Sahabe de benzeri nedenlerden dolayı çeşitli ayetleri bazen anlamamış bazen de yanlış anlamışlardır. Yanlış anlamaları bazen onların arasında sorun çıkarmıştır. Ancak bu şekilde olan ayetlerin oranı sonraki nesillere göre çok azdır. Çünkü onlar, vahyin ilk muhatapları olmalarından dolayı tefsirde önemli avantajlar elde etmişlerdir. Bu avantajlarına bağlı olarak tefsir mahiyetindeki açıklamalarını sonraki nesillere nakletmişlerdir. Onları takip eden nesiller bundan istifade etmişlerdir. Bu, bir gelenek olmuş ve sahabe tefsirinden yararlanma, tefsirin önemli bir ilkesi haline gelmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Tefsir, Sahabe, İşkâl, Ayet.



SOME VERSES THAT MUHAMMAD'S COMPANIONS FACED WITH THE PROBLEM OF UNDERSTANDING

There are pieces of information in sources about the Qur'anic understanding

^a Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, karatasali5@gmail.com

problems of the Companions of the Prophet Muhammad. Again in some studies, there is information about which verses they do not understand. However, these issues have not been evaluated in a study within the framework of integrity. Therefore, this article is being researched. This work will be done from the narrations in the tafsir and some other sources. The verses that the Companions of the Prophet Muhammad do not understand and the reasons they do not understand will be determined and these will be evaluated. When evaluating the verses, the order in Mushaf is based. Companions of Prophet Muhammed (a.s.) with various factors increased to an important position in tafsir. However, they had difficulty understanding some verses because it meant that it was incomprehensible. They did not hesitate to ask to Prophet Muhammed (a.s.) and his followers when they faced such a situation. In some narrations - if these narrations are true - it is described that our Prophet did not understand a few verses and asked to Gabriel. Meaning closeness in general is due to semantic structure of grammar and narrations. Their misunderstanding has sometimes caused problems between them.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Tefsirde ileri bir konumda olan sahabeler için ayetlerin hepsinin manasını anlamak kolay olmamıştır. Bazı ayetlerin anlamı kendilerine kapalı gelmiş ve bunları anlamakta zorlanmışlardır. Hatta yanlış anladıkları ayetler de olmuştur. Mesela önemli savaşlarda Hz. Peygamberle beraber olan Kudâme b. Maz'ûn (ö. 36/656), "İman eden ve iyi işler yapanlara... tattıklarından dolayı günah yoktur." (Maide 5/93) ayetini kendisine delil gösterip içki içmesinden dolayı Hz. Ömer'in, onu cezalandırma istediğine karşı çıkmıştır. Hz. Ömer ise Kudâme'nin söylediklerinin hatalı olduğunu ortaya koymak için diğer sahabelerden yardım istemiştir.¹ Kudâme, sebebi nüzülü bilmediği için ayeti yanlış anlamış ve kendisine verilecek cezaya karşı çıkma maksadı ile bu ayeti delil getirmiştir. Başka bir rivayete göre ise bu ayet, iman etmeden önce içki içenler hakkında indiği için onlara, önceki davranışları nedeniyle bir sorumluluk olmayacağı bu ayet ile bildirilmiştir.²

¹ Ebû İshak eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selmân (B.y: Dâru İbn Affân, 1997), 1: 271; İsmail Hakkı Ünal, "Kudâme b. Maz'ûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 25 Ocak 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudame-b-mazun>.

² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420), 10: 581.

Tefsirde sahabeye yüksek bir mevki kazandıran etkenlerin başında ayetlerin nüzulüne şahit olmaları gelmektedir. Bu nedenle bazı âlimler, tefsiri onlara has kılmıştır. Vahyin kendi dilleri ile inmesi, bir Arap olarak vahyin içinde indiği kültürel unsurlara vakıf olmaları, Hz. Peygamber'in sohbetlerine katılmaları gibi sebepler tefsirde onların konumlarını artıran diğer önemli etkenlerdir. Ayrıca vahiy geleneğine ait unsurların bilindiği bir ortamda yaşıyor olmaları da onların yeni bir vahye adapte olmalarını ve bu vahyin içeriğini anlamalarını kolaylaştırmıştır.

Sahabenin tefsirdeki konumu üzerine yapılan araştırmalarda onların tefsir yöntemi araştırılmış; ancak sahabelerin anlama problemi çektiği ayetler ve bu problemin nedenleri üzerinde görebildiğimiz kadarı ile ayrıntılı ve derli toplu bir şekilde durulmamıştır. Abdulcelil Candan, *Kur'an'ı Kerimde Anlaşılması Güç Ayetler* isimli kitabında sadece bu ayetlerden bir kısmını örnek vermiştir. Biz de Candan'ın ulaşamadığı bazı ayetleri tespit ettik. Örnek olarak sunacağımız bu ayetlerin ışığında Kur'an'ı anlama problemi ile karşılaşan ilk neslin bu sorunları neden yaşadıklarını ve anlama sorunu ile karşılaştıklarında bunları nasıl çözdüklerini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yapmaktaki amacımız Kur'an'ı anlamada ne gibi problemler olabileceğine dair neticeler elde etmektir. Öncelikle genel olarak Kur'an'da mücmellik sorununa değineceğiz. Daha sonra bazı örnekler üzerinden sahabenin anlama sorunu ile karşılaştığı ayetleri inceleyeceğiz. Araştırmamızda naklettiğimiz rivayetlerin sıhhat araştırmasına girmeyeceğiz. Çünkü bu, araştırmanın çerçevesi içerisinde değildir.

A. Anlam Kapalılığı ve Kapalılığın Sebepleri

Sahabenin bazı ayetleri anlamadığı, rivayetlerde "işkâl" ifadesi ile belirtilmiştir. Tefsir Usulü eserlerinde ise ayetlerdeki kapalılık için mücmel lafzı kullanılmış ve mücmel başlığı altında ayetlerdeki kapalılığın nedenleri sıralanmıştır. Yine bu eserlerde işkâlden türeyen müşkil lafzı ise daha çok ayetler arasındaki çelişki vehmini ifade edecek şekilde ele alınmıştır.

Bir lafız veya ifadenin delaleti tam olarak anlaşılmadığında bu, anlam kapalılığı olarak değerlendirilmekte ve kapalılık "mücmel" şeklinde isimlendirilmektedir. Mücmel, "tafsilâtlı olarak açıklanmamış söz, müphem, kapalı" gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh Usulünde ise "sözün sahibi tarafından açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan lafız" olarak tanımlanmaktadır.³ Bir tefsir usulü terimi olarak ise çeşitli nedenlerle anlaşılmasında zorluk ve kapalılık bulunan ayetlere

³ Ferhat Koca, "Mücmel", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 17 Mayıs 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucmel>.

denilmektedir. Bu şekildeki ayetler ve bunların açıklanması da “mücmel ve mübeyyen” bahsi altında ele alınmaktadır.

Kur’ân’da mücmellik olgusunu Davud ez-Zahiri (ö. 270/884) dışındaki âlimlerin çoğunluğu kabul etmektedir.⁴ Vahyin nüzul sürecinde Kur’ân’da herhangi bir hususun kapalı kalması vahyin amacı açısından düşünülebilecek bir durum değildir. Çünkü öncelikle hidayet için gelen bir kitapta kapalı noktaların kalması hidayeti engelleyecektir ve Allah’ın, muhataba kapalı ifadeleri bildirmesi hidayet için gelmiş bir kitap için düşünülemeyecektir. Bu nedenle kapalılık olsa bile daha sonradan gerek vahiyle gerekse Hz. Peygamber’in uygulama ve sözleriyle açıklanmış olması kabul edilir. Ancak sonraki nesiller noktasında onların bizzat vahyin nüzul sürecinde yer almamaları nedeniyle bazı ayetlerin onlara kapalı gelmesi ihtimal dâhilindedir. Bu da aslında Kur’an’dan ziyade muhataptan kaynaklanmaktadır. İşte bunu dikkate aldığımızda mutlak manada bir mücmelliğin olamayacağı ve mücmelliğin arızı bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Hicr suresinin ilk ayeti de bu bağlamda delil olarak değerlendirilebilir. Bu ayette Kur’an, (Kitap) “mubîn” vasfı ile nitelenmiştir. Onun mubîn olması haramı, helali, hidayeti ve dalaleti gösterme yani Allah’ın kullarından beklediği talepler itibarıyla Kur’an’ın açıklığını ifade etmektedir. Bu açıdan Kur’an’ın ayetlerinin anlaşılır olduğu ortaya çıkar. Sözün sahibi olan Allah’ın da sözlerinde acizlik doğuracak hususlardan münezzehe olması gerektiği düşünülürse bu sonuca zorunlu olarak ulaşılmaktadır.

Anlam kapalılığının sebepleri incelendiğinde iki tane gerekçe ortaya çıkmaktadır. Bunların birincisinin lafızdan, ikincisinin de gramerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Lafız kaynaklı mücmelliğin nedenleri bir kelimenin müsterek olması ve iki zıt manada birleşmesi, garabeti, çok kullanılmaması, başka bir şekle bürünmesi ve Allah’ın, Kur’an’da bazı kelimelere özel bir anlam yüklemesidir. Gramer kaynaklı sebepler ise takdim ve tehir, hazf, itnâb, zamirin mercii, atıf ihtimali veya istinaftır. Bunlara rivayet kaynaklı sebepleri de ekleyebiliriz. Çünkü ayetler, gramer ve lafız olarak anlaşılabilir bile onların iniş nedenleri bilinmediğinde ne dediği muhatap tarafından tam olarak anlaşılabilir.

1. Kelimelerde Kapalılık Nedenleri

“Yaralamak, tesir etmek” anlamındaki “kelm” sözcüğünden türeyen kelime “bir manaya delalet eden lafız” şeklinde tanımlanmaktadır. Kelime için “manaya delalet etmesi” kaydının getirilmesi kelimeyi anlamsız

⁴ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti li'l-Âmme, 1974), 3: 59.

lafızlardan ayırmak içindir. Çünkü lafız, ağızdan çıkan anlamlı ve anlamsız her türlü ses için kullanılır.⁵ Bu nedenle “lafzullah” denmez; ancak “kelimetullah” denilir.

Cümleler, anlamlı lafızların bir araya gelmesi ile oluşur. Allah’ın peygamberine bildirdikleri vahiylerin de anlamlı lafızlardan oluşması gerekir. Çünkü anlamsız lafızlar söylemek eksikliğin bir işaretidir ve Allah, bundan münezzehe olduğu için Allah’ın, anlamı olmayan mühmel lafızlarla muhatabına bildirimde bulunduğu düşünülemez. Kur’an da Allah’ın bir kelamı olarak anlamsız lafızlardan oluşmaz; ancak dilden ve muhataplardan kaynaklanan çeşitli etkenler sebebiyle muhatabın zihninde Kur’ân kelimelerinin anlamları tam olarak beliremeyebilir. Bu da kelimelerin anlamı olmadığı için değildir yani anlamın kapalılığı, kelimenin kendisinden değil o kelimenin kendisine iletiği muhataptan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda mukattaa harflerinin anlamının bilinmediğini ileri süren görüşün doğru olmadığını ifade edebiliriz. Çünkü bir hitap, muhatapları tarafından bilinmek için ortaya konur. O, hitapta anlaşılmayan bir şeyler olduğunda muhatabın bunu sormuş olması ve buna dair rivayetlerin gelmesi gerekir veya hitap sahibi anlamı bilinmeyen ifadeler kullandığında muhatap, hitap sahibine çeşitli itirazlar yöneltmiş olmalıdır. Her iki ihtimale dair yani sahabenin Hz. Peygamber’e soru sorduğuna ve bu sorulara dair elimizde bulgular yoktur. Dolayısıyla en azından -eldeki bilgilere göre- ilk dönem açısından bu harflerle ilgili bir anlama sorununun olduğundan bahsedememekteyiz. Bu harfler, müteşâbih olarak kabul edilse bile müteşâbihi anlamı bilinmeyen ayetler yerine anlamı bilinen ancak hakikati idrak edilemeyen hususlardan bahseden ayetler olarak kabul ettiğimizde huruf-ı mukattaa’nın anlamının bilinmemesi sorunu gündeme gelmemektedir.

a. Kelimenin Müsterek Manalı Olması

Gerek eş gerekse zıt anlamlı olma bakımından bir kelimenin birden çok manaya gelmesine *müsterek lafız* denir. Lafzın müsterek olması için anlamların hakikat olması ve mecaz olmaması gereklidir. Bazı âlimler dilde bir kelimenin müsterek manada olmasının iletişimi engelleyeceği gerekçesiyle lafızda müsterekliği reddetmişlerdir. Bunun için “kelimelerin manalarından birini hakikat, diğerini mecaz kabul ederek her iki anlamı onları kapsayan daha genel ve tek bir anlama bağlamak suretiyle o kelimeyi,

⁵ Mustafa Sinanoğlu, "Kelime", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 26 Ocak 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelime>; Sedat Şensoy, "Lafız", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 26 Ocak 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/lafiz#1>.

müşterek lafızlar kapsamından çıkarmışlardır.”⁶

Bir lafız birden fazla manaya geldiğinde anlam bakımından muhatap için kapalılık ortaya çıkarmaktadır. “وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ” (Tekvîr 81/17) ayetindeki عَسْعَسَ kelimesi hem gecenin gelmesini hem de gitmesini ifade etmektedir. Yine “ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” (Bakara 2/228) ayetindeki قُرُوءٍ hayız ve temizlik anlamındadır. Bu kelimelerdeki iki farklı mananın tek bir lafızda birleşmesi ayetlerin anlaşılmasını da doğal olarak etkilemekte, hatta ayetten çıkarılan hükümleri de farklılaştırmaktadır. Nitekim قُرُوءٍ lafzı farklı anlaşılmasından dolayı mezheplerin hükümleri buna bağlı olarak çeşitlilik arz etmiştir. Hatta bu lafzın farklı anlaşılması bazı âlimlerin, bu konuda birbirine eleştiri yöneltmesinde de etkili olmuştur.

b. Kelimenin Garabeti

Az kullanılması ve başka dillerden Arapçaya geçmesi nedeniyle manasının anlaşılmasında zorluk bulunan lafızlar *garip* olarak isimlendirilir. Şafiî (ö. 204/820) ve Taberî (ö. 310/923) gibi âlimler Kur’an’ın Arapça indirilmiş olmasından hareketle Kur’an’da yabancı kelime bulunmasını kabul etmeseler de genel bir yaklaşım olarak bu tür kelimelerin Kur’ân’da bulunmasının, Kur’an’ın, Arapça olması gerçeğine zarar vermeyeceğini kabul etmişlerdir. Bu kelimelerin az bilinirliği ayetlerde mücmelliği ortaya çıkarmaktadır. Nitekim sahabelerden bir kısmının bazı kelimeleri bilmediği ve bunların anlamlarını başkalarından öğrendiği rivayet edilmektedir.

Sahabenin Kur’an’da geçen bazı kelimelerin anlamını bilmemesi ile ilgili Semin el-Halebî (ö. 756/1355) şöyle bir husustan bahsetmektedir: Arapların bir kısmı diğerlerinin anlamayacağı kelimelerle konuşurdu. Bu nedenle sahabe, bazı kelimelerin anlamını Peygamberimize sormuştu. Bu bağlamda İbn Abbas’ın bir kelimenin manasını bilmediğine yönelik haberler nakledilmiştir.⁷

⁶ İsmail Durmuş, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 26 Ocak 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1>; Ferhat Koca, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 17 Mayıs 2019, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Musterek#2-Fikih-Usulu>; Necmettin Gökçür, *Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 32.

⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Semin el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî Tefsîri eşrafi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyuni's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 4: 22.

c. Kelimenin Başka Bir Şekle Dönüşmesi

“إِلْ يَاسِينَ” (Saffât 37/130) ve “طُورِ سِينِينَ” (Tin 95/2) ifadelerinde olduğu gibi bir kelime başka şekle dönüştüğünde anlamda kapalılık ortaya çıkmıştır. Araplar adetleri gereği bazı kelimeleri değiştirerek kullanmaktaydı.⁸ “إِلْ يَاسِينَ” kelimesinin bitişik ve ayrı olarak okunmasına göre anlam değişmektedir. “Âli Yâsin” şeklinde okunduğunda İlyas’ın diğer adının da Yasin olduğunu düşünülmüş ve anlam “Yâsin ve ona inananlar” şeklinde kabul edilmiştir. Diğer kıraate göre ise İlyâs kelimesinin sonuna nazma uygun olsun diye “în” getirilmiş ve böylece İlyâsın olarak okunmuştur. Bu durumda Hz. İlyâs kastedilmiştir.⁹ “طُورِ سِينِينَ” ifadesi de Hz. Ömer’den gelen bir rivayete göre سیناء olarak okunmuştur. Her ikisi de Allah’ın Hz. Musa’ya seslendiği yerin adıdır.¹⁰

d. Allah’ın Kelimelere Özel Bir Anlam Yüklemesi

Bir kelimenin sözlük anlamı bilinmekle beraber Allah’ın kastettiği özel bir mânaya nakledildiği için salât, zekât, hac gibi lafızlar mücmel olarak değerlendirilebilir. Muhatap bu tür kelimeleri sözlük anlamı ile değerlendirdiğinde ayeti anlamayabilir. Çünkü Allah, bu tür kelimelerle geçtiği ayet içinde özel bir anlamı kastetmiş olabilir. Bu bilinmediğinde anlamda kapalılık durumu ortaya çıkar. Meselâ “salât” kelimesi sözlükte “dua” anlamına geldiği halde dinde onunla belirli rükün ve fillerden oluşan bir ibadet türü kastedilmiştir.¹¹ Yine zekât kelimesinin geçtiği ayetlerde özel olarak zekâtın mı yoksa zekât kelimesinin sözlük anlamı olan arınma manasının mı kastedildiği yönünde görüşler farklılaşmıştır. Ayetin geçtiği surenin Mekki ve Medeni oluşu dikkate alınıp zekâtın da Medine’de farz kılınmış olduğu hesaba katılarak bu kelimeye anlam verilir ve böylece kapalılık giderilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir kelime müşterek anlama sahip olduğunda Kur’ân’ın anlam dünyasında bu kelime özel bir anlam içeriği kazanabilir. İşte bu durumda bu özel anlam çeşitli karinelerle tespit edildiğinde farklı tercihlerden kaynaklı ortaya çıkabilecek belirsizlik

⁸ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, byy.), 2: 391.

⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4: 549-550.

¹⁰ İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 5: 499.

¹¹ Ferhat Koca, "Mücmel", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 27 Ocak 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucmel>.

netleştirilmiş olur.

2. Gramer Kaynaklı Sebepler

a. Takdim ve Tehir

Arap grameri açısından fiil cümlesi fiil, fail ve meful; isim cümlesi de mübteda ve haber şeklinde gelmelidir. Fakat bazen cümlenin öğeleri bu sıralamanın dışına çıkar ve cümleler yer değiştirir. Önce gelmesi gereken sonra, sonra gelmesi gereken de önce gelir. Bu durum takdim ve tehir olarak isimlendirilir. Takdim ve tehir, sözde ustalığın bir gereğidir ve cümlede mana açısından yeni anlam kapıları açar. Bu konuda Abdü'l-Kâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) tespiti şöyledir: "Takdim faydası çok olan, birçok güzelliği kapsayan, sözde tasarrufta bulunma imkânı veren ve sınırları çok geniş olan bir konudur. Sana özgün bir ifadenin kapısını açar ve anlatımda güzel bir üslup bulmanı sağlar."¹²

Cürçânî'nin söylediği gibi öğelerin yer değiştirmesi anlam derinliği sağlar; ancak muhatap için anlamda kapalılık hissi uyandırır. Örneğin "إِذْ قَالَ " الله يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْكِتَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرَكَ " *Allah demişti ki: "Ey İsa, ben senin canını alacağım, seni bana yükselteceğim ve seni inkâr edenlerden temizleyeceğim"* (Ali-İmrân 3/55) ayetini ele aldığımızda takdim ve tehir durumunun kapalılık ortaya çıkardığını görebiliriz. Ferrâ (ö. 207/822), takdim ve tehir olup olmama durumuna göre mana takdirinde bulunmuştur. Eğer takdim ve tehir olduğunu kabul edersek ayet "إِنِّي رَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَتَوَقِّئِكَ بَعْدَ إِنْزَالِي " şeklinde olacaktır. Mana da buna göre şöyledir: "Seni katıma yükselteceğim ve kâfirlere karşı seni arındıracağım. Dünyaya indirmemden sonra canını alacağım." Takdim ve tehir olmadığında vefat ettirme, öldürmeden ruhun kabzedilmesi manasındadır.¹³ Buna göre Hz. İsa'nın ölümü bedensel ölüm olmadan gerçekleşecek ve böylece yükselme tecelli edecektir. İlkinde ölümsüz bir yükseliş, ikincisinde ruhun kabzedilmesi olacak ve ölüm, nüzulden sonra gerçekleşecektir.

İbn Âşûr (1879-1973), Hz. İsa'nın nüzülüyle ilgili bu ayet hakkında dile getirilen görüşleri ifade ettikten sonra kanaatini belirtmiştir. Ona göre bu ayette takdim ve tehir yoktur; teveffâ kelimesinin hakiki manasında alınması da en doğrusudur. Allah'ın katına yükseltilmesi de şehitler gibi İsa'nın Allah'ın yanında derecesinin yüksek olduğunu ifade etmek içindir. Hadisi

¹² Ebu Bekr Abdü'l-Kâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz fî ilmi'l-meânî*, thk. Yasin Eyyubî (el-Mektebetü'l-Asriyye, Baskı yeri ve tarihi yok), 134.

¹³ Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 1: 219.

şeriflerin bu şekilde tevili daha uygundur.¹⁴

b. Hazf

Belagat sahibi bir kimse sözü yerine göre uzatır, yerine göre de çeşitli yollarla kısaltır. Kısaltma yollarından birisi haziftir. Bir hitapta asıl olan, manayı ifade eden bütün lafızların zikredilmesidir. Sözdeki karinelere ifade anlaşılıyorsa ve bazı lafızlar sözü başka şekilde anlamaya götürüyorsa bu durumda lafızlar zikredilmez, çıkarılır ve cümle kısaltılır. Bu durum hazf olarak isimlendirilir.¹⁵

Hazf olgusu, sözlü kültürlerde gündelik dil kullanımlarında karşılaşılan bir üslup özelliğidir. Muhatap kitlenin belli olması, bağlamın kişi ve kişiler arasında oluşması ve bu sebeple biliniyor olması bu gibi özelliklerin kullanımını gerektirmektedir. Çünkü anlamın, dinleyenlerin zihinlerinde bulunduğu varsayımından hareket edilmektedir ve muhatap kitlenin bazı sözleri biliyor olduğu düşünülür ve bazı sözler ile ifadeler tekrar edilmez. Kur'an-ı Kerim'de hazf olgusu da bu sayılan özelliklerle yakından ilişkilidir.¹⁶ Ancak muhatap olmadığında ve hitap yazıya geçirilip bu hitapla başka muhataplar ilgilendiğinde söz konusu hitaptaki hazifler nedeniyle anlamda doğal olarak mücmellik ortaya çıkar.

Mücmelliğin sebeplerinin zikredildiği eserlerde hazf olgusunun kapalıya yol açtığı belirtilmiştir. “وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ” (Nisa 3/127) ayetinde “en” edatından önce “fi” veya “an” harfi cerlerinin hazfedilmesi mücmellik sebebidir.¹⁷ Ayetin bu durumu doğrudan müfessirlerin tercihlerine yansımış, hatta bu durum nedeniyle birbirine zıt bir anlam ortaya çıkmıştır. Birinci anlam ‘evlenmek istediğiniz’ iken ikinci anlam ‘evlenmek istemediğiniz’ şeklindedir.¹⁸ Zemahşerî bu harfi cerleri dikkate alarak ayetin şu şekilde olmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir. “{وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ} يَحْتَمِلُ ” Ayetteki “fi” harfi cerrinin hazfedilmesinde mana “Güzelliğinden dolayı kendilerini nikâhlamak istiyorsunuz.” iken “an” harfi cerrinin hazfedildiğinin varsayılması

¹⁴ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 3: 258-259.

¹⁵ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Âmme, 1974), 3: 179.

¹⁶ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü*, (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 209.

¹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 59.

¹⁸ Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4: 56.

durumunda “Çirkinliğinden dolayı kendilerini nikâhlamaktan kaçınıyorsunuz.” olmaktadır.¹⁹ İşte burada görüldüğü üzere hazfin olup olmadığı kabulüne göre mana değişebilmektedir. Söz konusu farklılık bazı meallere de yansımıştır.

c. Itnâb

Bir maksat ya bire bir lafızlarla ya kısaltılarak ya da uzatılarak anlatılır. Birebir anlatmak musâvât, kısaltmak îcâz ve uzatarak anlatmak da itnâb olarak adlandırılır. Sözün kısaltılmasında veya uzatılmasında halkın geleneği etkili olduğu gibi muhatabın durumu ve anlatılan konunun içeriği de bir etken olabilir. Mesela “Yaşlandım.” diyerek ihtiyarlık anlatılacağı gibi “Saçım sakalım ağardı, hal kalmadı.” (Meryem 19/4) şeklindeki uzun bir ifadeyle de ihtiyarlıktan bahsedilebilir. Nitekim Hz. Zekeriyâ durumu bu şekilde ifade etmiştir. Ancak bu anlatım itnâb olduğu gibi, îcâz da kabul edilebilir. Çünkü yaşlılığın sıkıntısı ve dertleri daha fazla olduğu halde bu tarz kısa bir anlatım daha geniş anlatılabilecek mevzuları daha kısaltarak anlatmış olmaktadır.²⁰

İtnâbın mücmelliğe sebep olduğu yer açısından “ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَنْ صَالِحًا مُرْسَلًا مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ ” (Araf 7/75) “Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf gördükleri kesimden inananlara dediler ki: “Siz Salih’in, rabbi tarafından gönderildiğini biliyor musunuz?” Onlar da, “Şüphesiz biz onunla ne gönderilmişse ona inanırız” dediler.” ayetindeki “لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ” kısmı örnek verilmektedir. Burada “لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ” ifadesinin gelmesi nedeniyle bir kapalılık söz konusudur. Çünkü bu ifade olmadığında hor ve hakir görülenlerin “Biz şüphesiz onunla gönderilene inananlarız” dediler.” ifadesinden iman ettikleri anlaşılmaktadır. Buradaki “لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ” bölümünün قَوْمِهِ veya اسْتُضْعِفُوا’dan bedel olması durumu mücmelliğin nedenidir. Her iki duruma göre anlam iman edenlerin ya Salih’in kavminden ya da kavmin hor görülenlerinden olması şeklindedir. Buna göre hor görülenlerden hem iman edenler hem de inkâr edenler olmak üzere iki grup olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Nitekim Mâtürîdî, bu anlamı tercih ederek zayıf grubun içinde iman etmeyenlerin de var olduğuna ayette işaret edildiğini ifade eder. Bu cümlenin gelmesindeki maksat Mâtürîdî’ye göre ilk inananların kavminin zayıf ve miskinler

¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 570.

²⁰ İsmail Durmuş, “İtnâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 18 Mayıs 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/itnab#1>.

olduğunu vurgulamak içindir.²¹ Vahidî, iman edenleri استضعفوا للذين'den bedel almıştır. Çünkü ona göre bu kimseler iman etmişlerdir.²²

d. Zamirin Mercii

Kur'ân'da anlam noktasında farklılığı ortaya çıkarması nedeniyle kapalılığa neden olan en önemli hususların başında belki de zamirin mercii sorunu gelmektedir. Temel kural zamirin öncelikle kendinden önceki kelimeye dönmesi olmakla birlikte çeşitli durumlarda sorun bu kurala göre çözülememektedir. Çünkü mercii bakımından zamirler aynı durumda değildir. Bir kısmının mercii rahatlıkla tespit edilebilirken bir kısmının dönüş yeri kolaylıkla anlaşılabilir. Bu durumda anlama sorunları ortaya çıkmaktadır. Bu şekildeki zamirlerin mercii bağlam içinde tespit edilebileceği düşünülse de bazen bağlam farklı anlamlara müsait olabilmektedir. Bu noktada "Bağlam, her durumda ve şartta anlam tespitinin en önemli yardımcı unsurudur." demek yeterli olmamaktadır. Kur'ân'ın bir metin olarak gönderilmemesi, sözel bir hitap olması ve farklı zamanlarda gelen ayetlerin bir metin içine derç edilmesi bahsettiğimiz hususu kolayca çözememenin önemli sebepleri olarak karşımıza çıkmaktadır.²³

Zamirin mercii ile ilgili pek çok örnek verilmektedir; ancak biz "وَإِنَّهُ لَعَلْمٌ" (Zuhur 43/61) ayeti bağlamında zamirin merciiine bağlı mücmellik üzerinde kısaca duracağız. Bu soruna işaret bağlamında anlamın; zamirin birincisi Hz. İsa'ya, ikincisi de Kur'ân'ı Kerim'e dönmek üzere iki şekilde olabileceğini zikrederim. Hz. İsa'ya döndüğünü düşünenlere göre Hz. İsa'nın nüzulü kıyametin bir alametidir ve o, dünyaya inmedikçe kıyamet kopmayacaktır. Zamirin, Kur'ân'a döndüğünü kabul edenlere göre Kur'ân, kıyametin bilgisidir; onun bilgisini ve onun hakkındaki durumları haber vermektedir.²⁴ Bazıları da burada kastedilenin Hz. Peygamber (a. s) olduğunu düşünmüş ve bu görüşlerini desteklemek için Hz. Aişe'den gelen Buhârî hadisini zikretmişlerdir. Hadise göre Peygamberimiz kendisinin kıyametle çok yakın olduğunu belirtmek için "Ben size, kıyamet şu iki parmak kadar birbirine yakınlaşmış olduğu bir zamanda peygamber

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 436.

²² Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysabûrî eş-Şâfiî el-Vahîdî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut/Dimeşk: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şamiye, 1993), 1: 401.

²³ Bkz. Fatih Tiyek, "Kur'an'da Zamirin Merciiini Tespitteki Bağlamsal Sorun", *Bilimname*, 2/27 (2014): 141-157.

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 631.

olarak gönderildim." der ve şehadet parmağı ile orta parmağını birbirine yaklaştırarak gösterir. İşte Hz. Peygamber de kıyamete yakın bir zamanda gönderilmiş ve kendisinin, kıyamet için bir işaret olduğunu haber vermiştir.²⁵

e. Atıf veya İstinâf İhtimali

Bir kelimenin başka bir kelimeyle veya bir cümlenin başka bir cümleyle atıf edatları kullanılarak birbirine bağlanmasına atıf denir. İstinâf ise söze başlamak demektir. Bir harfin atıf veya istinâf olması anlamı etkilediği için bu ikisinden hangisi olduğuna dair net bir karar verilememesi anlamda kapalılığa neden olmaktadır. " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ " (Al-i İmran 3/7) ayetinde "vav" harfinin atıf veya istinâf olması durumu anlamı doğrudan etkilemektedir. İslam düşünce geleneğinde de bu nokta tartışmaya neden olan önemli bir konu olmuş ve buna bağlı olarak âlimlerin te'vîl ve müteşâbih anlayışı şekillenmiştir. Te'vîl kelimesine tefsir manası verildiğinde ve vav harfi istinâf kabul edildiğinde yorum, müteşâbihi Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği şeklinde olmuştur. Vav atıf kabul edildiğinde ise müteşâbihi âlimlerin de tefsir edebileceği şeklinde bir yaklaşım gelişmiştir. Te'vîli bir şeyin hakikati manasında aldığımızda da yine istinâf ihtimaline göre müteşâbihin hakikatini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği, atıf ihtimalinde ise müteşâbihin hakikatini âlimlerin de çözebileceği manası anlaşılmıştır.²⁶

3. Müşkil Durum

Ayetler arasında var olduğu zannedilen ihtilaf ve tenakuz bağlamındaki bir mücmelliğin anlam kapalılığına sebebiyet derdiği söylenebilir. Çünkü bu durum muhatabın zihninde ayetlerin anlamına yönelik bir karışıklığı ortaya çıkarmakta, bu da anlamdaki netliği engellemektedir.

İmam Mâtürîdî, zahire göre hareket edildiğinde ayetler arasında bir çelişki vehminin olabileceğinden bahsetmektedir. Tefsir usulü eserlerinde dile getirildiği şekli ile ayetler arasında çelişki vehmine bağlı olarak bir kapalılık bağlamında Mâtürîdî'nin zikrettiği şu örnek verilebilir: "Allah'a ve Resulüne iman edenler senden izin istemezler..." (Tevbe 9/44) ayeti ile "Senden izin isteyenler, evet işte onlar, Allah'a ve Resulüne hakkıyla iman

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 13: 265. Ayetteki anlam takdiri ayrıca لَعَلَّمْ kelimesinin kıraat farklılığına göre değişebilmektedir; ancak konumuz bu olmadığı için bu hususa değinilmeyecektir.

²⁶ Bu konuda kz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2: 247-248.

edenlerdir.” (Nûr 24/62) ayeti arasında gerçekten olmasa da zahiren bir tutarsızlık vardır.²⁷ Bu ayetlere bakan birisi anlam açısından bir sorun olduğunu düşünecektir. Birinci ayet cihad ile ilgili iken ikinci ayet de toplumsal bir konuda bir mecliste bir araya gelindiğinde o meclisten ayrılmak için sahabenin izin istemesiyle ilgilidir.

4. Rivayet Kaynaklı Sebepler

Rivayetler tefsirin önemli kaynaklarından birisidir; ancak çeşitli problemleri nedeniyle bazen ayetleri anlamada işkâle neden olabilmektedir. Konumuzla ilişkisi açısından sebebi nüzul rivayetlerini bilmeme, bir ayet için birden fazla sebebi nüzul bilgisinin olması ve rivayetlerdeki çeşitlilik bağlamında işkâle neden olan rivayet kaynaklı etkenleri kısaca ele alalım.

a. Sebebi Nüzul Bilgisinden Habersizlik

Ayetlerden özel bir neden üzere inenler bulunduğu için bu ayetlerin doğru anlaşılması o sebebin bilinmesine bağlıdır. Sebep bilinmediğinde ayetin yanlış anlaşılma ihtimali ortaya çıkar. Mesela “*Ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, sanma ki azaptan kurtulacaklardır. Onlar için acı veren bir azap vardır.*” (Âl-i İmrân 3/188) ayeti Mervan b. Hakem’e kapalı gelmiştir. Mervan “Eğer yapılan şeyle sevinip yapmadıklarından dolayı övülmeyi bekleyen herkese azap edilirse hepimize de azap edilir.” demişti. İbn Abbas ayetin manasının bu olmadığını ve ayetin, Ehl-i kitap hakkında indiğini ona bildirdi. Hz. Peygamber Yahudileri çağırarak onlara bir şey sormuştu; ancak onlar kendilerine gelen şeyin dışında başka bir şeyi haber vermişler, gerçeği gizlemişler ve bundan dolayı da övülmeyi beklemişlerdi. İşte bunun üzerine bu ayet inerek bu davranışlarından dolayı onları kınamıştır.²⁸

“*Safâ ile Merve Allah’ın nişanlarındandır; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur.*” (Bakara 2/158) ayetinin sebebi nüzulünü bilmediği için Urve, sa’yin farz olmadığını ileri sürmüştü; ancak Hz. Aişe ona karşı çıkarak cahiliyeden kalma bir durum nedeniyle bu ayetin indiğini ona söylemiştir.²⁹ Burada sebebin bilinmemesinin bir işkâl durumu ortaya çıkardığı görülmektedir. Câhiliye döneminde Safâ tepesinde İsfâf, Merve tepesinde Nâile isimli iki put bulunmaktaydı. Araplar bu iki tepe arasında gidip gelirlerdi. Adı geçen putların yanında kurban keserlerdi. Bu cahiliye

²⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3: 349.

²⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 108.

²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 109.

geleneğinden dolayı sahabe bu iki tepe arasında sa'y etmekten çekinince, bu ayet geldi ve bunda bir günah ve sakınca bulunmadığı böylece bildirildi.³⁰

b. Tefsir Rivayetlerinin Çeşitliliği

Bir ayet hakkında birden fazla sebebi nüzulün olması bazen anlamda kapalılık ortaya çıkarmaktadır. Çünkü her rivayete göre anlam değişmektedir. Bu durumda rivayetlerin sıhhati değerlendirilip sahih olmayan rivayetler atılabiliyorsa anlam netlik kazanmaktadır. Ancak ayetin iniş nedeni ile ilgili rivayetler arasında bir seçim yapılamadığında ayetin hangi anlama geldiği noktasında bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu durumda tercih yorumcuya kalmaktadır. Bunun tipik örneği Adiyat suresinde görülmektedir. وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ile kimin kastedildiği veya bu surenin kimin hakkında indiğine dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki surenin Arafat'tan Müzdelife'ye, Müzdelife'den de Mina'ya giden hac develeri hakkında indiği yönündeki Hz. Ali'nin görüşüdür. İkinci görüş ise Hz. Peygamber'in seriyeye için gönderdiği atlarla ilişkilidir. Kelbî kanalı ile merfu olarak gelen bu görüşün sahibi İbn Abbas'tır. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), "dabh" kelimesinin atın çıkardığı sese denilmesi, develer için de bu sesin ancak mecaz olması ve zorunluluk bulunmadıkça mecaza gidilmemesi gerektiğini söylemiş ve bu sureyi Medenî kabul ederek ikinci görüşü tercih etmiştir.³¹

Yine bazı ayetlerde sahabeden farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu farklılık sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu da tefsirde işkâle neden olmuştur. Örneğin "*O halde semanın apaçık bir duman getireceği günü gözetle.*" (Duhân 44/10) ayeti hakkında sahâbenin açıklamaları çeşitlidir. Bir görüşe göre ayetteki *duhân* kıyametten önce gelecektir. Başka bir görüşe göre ise *duhân*, Kureys'in başına gelen kıtlığı anlatmaktadır. Bu iki görüş *duhândan* ne kastedildiği yönünde bir işkâl ortaya çıkarmaktadır. İbn Abbas kanalı ile Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "Duman gelir, kâfirlerin nefesi kesilir, müminlerde nezleye yakalanmış olur." Bu rivayet kıyamet öncesinde *duhânın* etkisini anlatmaktadır. İkinci görüşün sahibi de İbn Mesud'dur ve bu görüşle ilgili şu rivayet nakledilmiştir: "Bir adamın mescide gelip *duhânın* kıyamet öncesinde gerçekleşip kâfirlerin nefesini keseceği ve müminlerin de gözlerini yaşartacağını söylediği İbn Mesud'a aktarıldı. O da

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 190; Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1: 243.

³¹ Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 32: 258.

bilen bildiğini söylesin, bilmeyen de Allah bilir desin. Duhân Kureyş içindi.”³²

B. Hz. Peygamber (a.s.) ve Anlam Kapalılığı

Kur’an ilimleri kaynaklarına ve tefsirlere bakıldığında anlamdaki kapalılığın Hz. Peygamber’de de bir olgu olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Öncelikle bağlamı en iyi bilen kişi olması ve Kur’an’ın, Hz. Peygamber’in kendi lisanı olan Arapça üzerine gelmesi (Yusuf 12/2) ve onun Arapçaya vukûfiyet derecesi bakımından yüksek düzeyde olması nedeniyle kapalılık sorunu yaşamaması gerektiğini kabul etmek elzem bir durumdur. Vahyin kendisine geldiği Hz. Peygamber’e bir peygamber olarak bir ayetin anlamının kapalı gelmediği³³ bir ön kabul olarak benimsenmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerde - eğer bu rivayetler sahihse- Peygamberimizin, bazı ayetler hakkında Cebrail’e soru sorduğunun nakledilmesi vakia olarak böyle bir durumun gerçekleştiğini göstermektedir.

Kur’an bağlamında meseleye baktığımızda ise karşımıza “*Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.*” (Kıyâme 75/19) ayeti çıkmaktadır. Bu ayete göre Allah, beyanın kendisine ait olduğunu ifade etmiştir. Beyanın ne olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlere göre Allah’ın üzerine aldığı beyan, haramın ve helalin açıklamasıdır. Bazıları beyan ile kastedilenin Kur’an’ı açıklama görevi olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hasan Basrî’ye göre ayette açıklanan şey kıyamet günü kendisiyle karşılık verilecek va’d ve va’ddir. İçinde insanlar için beyanın olduğu Arapça bir Kur’an olarak Kur’an’ın indirilmesi görüşü de zikredilmektedir.³⁴ Konumuzu ilgilendirme noktasında Mâtürîdî’nin görüşünün önemli olduğunu burada ifade etmek istiyoruz. Ona göre bazı ayetler önce mücmel olarak gelebilir. Bu durumda sonradan, onun beyanını Allah Hz. Peygamber’e bildirilebilir. Çünkü söz konusu durum aynı zamanda beyanın tehir edilmesinin cevazına da delil teşkil etmektedir.³⁵ Zemahşerî de zikredilen ayeti “*Sana onun manalarında bir şey işkâl geldiğinde onu açıklamak bize düşer.*” şeklinde tefsir

³² İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesir*, trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 5: 433-434.

³³ Bir araştırmada Hz. Peygamber’e müşkil gelen ayet olarak sadece A’raf 7/199. ayetine rastlanıldığı ifade edilmiştir. Bkz. Abdulcelil Candan, *Kur’an’ı Kerim’de Anlaşılması Güç Ayetler*, (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2014), 67; Araştırmalarımızda bu ayetten başka ayetlerinde Hz. Peygamber’e müşkil geldiği yönünde bilgilere rastladık.

³⁴ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesir fî ilmi’t-Tefsîr*, thk. Abdurrezzek el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1422), 4: 371.

³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 16: 298.

ettikten sonra beyan gerekçesiyle ilgili olarak “Sanki Hz. Peygamber ezberlemede ve manalarını sormada acele ediyordu.” notunu eklemiştir.³⁶ Burada bu ayetle ilgili kısaca şunu da ilave etmek faydalı olacaktır: Bazı müfessirler bu ayetteki beyanı, az önce ifade edildiği şekildedir farklı anlamışlardır. Bu müfessirlere göre Allah’ın üzerine aldığı beyan, vaad ve tehdidin ve bunların gerçekleşmesi ile ilgili hususların açıklamasıdır.³⁷

Hz. Peygamber’e (a. s) bazı hususlar kapalı geldiğinde Cebrail’e sormuştur. Süyûtî’nin *ed-Dürri’l-Mensur* adlı tefsirinde yer alan bir haberde Peygamberimize bir ayetin kapalı geldiğine dair bir bilgi mevcuttur.³⁸ Hâzin’in (ö. 741/1341) *Lübâbü’t-Te’vîl* adlı tefsirinde de Hz. Peygamber’e bir şey işkâl yani kapalı geldiğinde manasını öğrenmek için onu Cebrail’e sorduğu bilgisi yer almaktadır.³⁹ Bazı tefsirlerde yer alan haberler -eğer sahihse- bunu teyit etmektedir. “(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah’ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek.” (Zümer 39/68) ayetiyle ilgili olarak Peygamberimiz sûra üflendikten sonra Allah’ın ölmesini dilemediği kimselerin kim olduğunu Cebrail’e sormuştur. Cebrail de onların arşın etrafında kılıçlarını kuşanan şehitlerin olduğunu söylemiştir. Bu söz Said b. Cübeyr ve Ata’ kanalıyla İbn Abbas’a dayanmaktadır. Bu rivayeti Ebu Hureyre nakletmiştir. Mukâtil, Süddî ve Kelbî bu kimseleri dört büyük melek olarak yorumlamışlardır.⁴⁰

Hz. Peygamber’in Cebrail’e sorduğu sorulardan birisi de “*Mûsâ, ‘Bu seninle benim aramdadır; bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım, bana haksızlık yok! Söylediklerimize Allah şahittir.’ diye cevap verdi. Artık Musa süreyi doldurup ailesiyle yola çıkınca Tur tarafından bir ateş gördü.*” (Kasas 28/28-29) ayetidir. Bir önceki ayete göre Hz. Musa, Hz. Şuayb ile bir antlaşma yapıyor. Bu antlaşmaya göre Musa (a. s.) sekiz yıl çalışmasına

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1422, 4: 661; Bu konuda farklı yaklaşımlar için Ali Rıza Gül, “Kıyâmet Sûresi’nin 16-19’uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/2 (2003): 69-108.

³⁷ Örnek Olarak bkz. Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî / İbrâhim Atfîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye. 1964), 19: 106

³⁸ Celâleddin es- Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr), 3: 89.

³⁹ Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi meâni’t-tenzîl*, tash. Muhammed Ali Hâşin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 4: 372.

⁴⁰ Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü’rî el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 43: 594.

karşılık Şuayb'in (a. s.) kızlarından birisini nikâhına alabilecek ancak bu süreyi on yıla tamamlamak isterse bu onun seçimi ile olacaktı. Hz. Musa bu konuda kendisinin muhayyer bırakılmasını istemiştir. Daha sonra ayette bu süreyi tamamladığı bildirilmiş; ancak sekiz yılı mı yoksa on yılı mı tamamladığı ayette açıklanmamıştır. İkrime'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir habere göre Peygamberimiz iki ecelden hangisinin Musa'ya tamamlatıldığını Cebrail'e sormuş, Cebrail de Musa'nın on yılı tamamladığını söylemiştir.⁴¹ Bir rivayette de Cebrail başka bir meleğe, o da başkasına sormuş, sonra o da Rabbine sorduktan sonra Allah, her iki sürenin tamamlandığını söylemiştir. Bu ayetle ilgili başka bir rivayette ise Peygamberimizin bu süreyle ilgili doğrudan bu soruya cevap verdiği nakledildiği için İbn Kesir, bu rivayetlerin birbirine zıt olduğu kanaatine varmıştır.⁴²

"Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir." (A'râf 7/199) ayeti nazil olduğunda Cebrail, Hz. Peygamber'e "Ya Rasulallah sana mekârımı ahlakı getirdim." deyince Peygamberimiz bu ayet hakkında Cebrail'e sordu ve o da Allah'a sorduktan sonra ayeti şöyle açıkladı: Seninle bağını kesenle sen bağını kesme, seni mahrum bırakan kimseye ver ve sana haksızlık edeni başısla." dedi.⁴³ *"(O elçi,) Güçlüdür, Arşın sâhibi (Allah) katında yücedir."* (Tekvîr 81/20) ayetinde Cebrail'in kuvvetini ve emanetini Peygamberimiz Cebrail'e sordu ve o da şöyle açıkladı: "Kuvvetime gelince, Allah beni Lut şehirlerine yolladı. Bunlar dört şehirdir. Her şehirde çocuklar dışında 4000 savaşıcı vardır. Ben kanatlarımı bu şehrin altına soktum ve onu dünya semasına kadar kaldırdım. Taki dünya semasının ehli köpeklerin havlamasını ve horozların ölmesini işitti. Daha sonra onu ters çevirdim. Emanetime gelince, ben hiçbir zaman emredildiğim şeyi başkasına vermedim."⁴⁴

İnşirah suresindeki "Senin şanını yücelttik." ayetinin manasını Cebrail'e sorduğunda ise Allah'ın, yüceltmeyi açıklamak için "Ben anıldığımda sen de benimle beraber anılırsın." şeklinde cevap verdiği rivayet

⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mektebetü Nezzâr: 1419), 9: 2970

⁴² Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe, 1420/1999), 6: 232.

⁴³ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim, Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2: 242.

⁴⁴ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 169; Eldeki mevcut tefsir kaynaklarında yaptığım bir tarama neticesine göre bu rivayete Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) tefsiri dışında başka bir kaynaktan rastlamadım.

edilmiştir.⁴⁵

C. Sahâbenin Tefsirdeki Konumu ve Anlam Kapalılığı

Sahâbenin hepsi Hz. Peygamber'den ilim alma açısından aynı derecede değildir. Çünkü bir an bile onu gören kimse ile onun sohbetlerinde bulunan ve onunla daha çok vakit geçirenlerin ondan istifade etme oranı bir olmayacaktır. Nitekim bu kabul görmüş ve tefsir açısından hepsinin aynı derecede olmadığına dair kanaat üzerinde ittifak edilmiştir. Buna bağlı olarak tefsirde ileri gidenler diğerlerinden ayrılmış ve hepsinin konumu farklı görülmüştür.

Sahâbenin tefsirdeki önemi çeşitli açılardan ortaya konmuştur. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi vahyin inzaline şahit olmaları ve Kur'ân'ı anlama noktasında önde gelmeleri yanında risâlet görevinde Hz. Peygamber'e yardımcı olmaları ve kıyamete kadar sürecek olan İslam medeniyetinin kurucu nesli olmaları itibariyle de sahâbenin ayrı bir değeri vardır. Dolayısıyla onların kurucu rolleri ile temel yapısını kazanan İslam düşüncesinin çeşitli sarsıntılar geçirdiği dönemlerde onların bu rollerinden yararlanmak Müslümanlar için ayrıca üzerinde durmaları gereken bir noktadır. Bu sebeple onların Kur'ân'ı anlama çabaları ve yöntemleri her asır dikkate alınmak zorundadır.

Bazı sahabeler tefsirden kaçınma yönünde bir tavır içinde olmuştur. Mesela Hz. Ebubekir "*Allah'ın Kitabı hakkında reyimle söylersem hangi sema beni gölgelendirir ve hangi arz beni üzerinde taşır.*"⁴⁶ diyerek tefsire mesafeli durmuş ve "ebben" lafzını açıklamaktan kaçınmıştır.⁴⁷ İbn Abbas'ın talebesi Said b. Cübeyr ise "*Kur'ân'ı okuyup da onu tefsir etmeyen bir âmâ ya da bir a'râbî gibidir*" sözü ile tefsiri teşvik etme yönünde bir tavır sergilemiştir.⁴⁸ Bu iki rivayet göstermektedir ki sahâbe tefsir yapmış; ancak bazıları ayetlerin açıklanmasına katkı sağlayacak bir bilgiye sahip olmadan tefsir yapmayı uygun görmemiştir. Onları tefsir yapmaktan alıkoyacak neden kanaatimizce vahyin nüzulüne şahit olmadıkları veya en azından nüzûlü anlamaya yönelik bir bilgiye ulaşmadıkları bir durumla ilgilidir. Çünkü nüzul döneminde yaşadıklarından sahâbe için ayetleri anlaşılır kılacak husus, anlamaya

⁴⁵ Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Süleyman Müslim el-Harş (Daru Tayyibe, 1417/1997), 8: 463.

⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 4.

⁴⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.d. (Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 2000), 1: 14.

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an an te'vîli âyi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013) 1: 44.

götürecek bir karine veya karineler olarak iniş sebeplerine vakıf olmak önemli bir unsur olarak öne çıkmıştır.

Kur'ân'ın onların dili üzerine indiği de dikkate alınırsa tefsirde çekince ortaya koyan sahâbenin bu durumunun metnin dilini bilmemekten kaynaklanan bir husus olmadığı da açıktır. Bu bağlamda tekrar etmek gerekirse sahâbe özellikle vahyin sebebini ortaya koyan durumları dikkate almak istemiştir. Bu da göstermektedir ki Arap diline vakıf olmak vahyin maksadını anlamada yeterli değildir. Çünkü dile göre ortaya çıkan muhtemel anlamlar arasında doğru olanı belirlemek ancak bağlam bilgisine sahip olmakla ortaya çıkacaktır. Mütakellimin kastını, vahyin kendisine indiği kişiyi dikkate almadan sadece Arapça bilgisine göre tespit etmek zor olabilir.⁴⁹ Bu bilgi bizim ileri sürdüğümüz husus için dikkate alındığında, bazı sahâbenin öncelikle dil bilgisine göre tefsir yapmaktan imtina ettiği yönündeki görüşümüze delil olmaktadır. Bu ise daha ilk dönemde bile vahyin bizzat inişine şahit olmanın veya bu konuda bilgiye vukûfiyetin önemini ortaya koymaktadır. Nitekim Şatıbî'nin aktardığı bir rivayette İbn Abbas daha ilk dönemlerde buna işaret etmiştir: "Ebu Ubeyd'in İbrahim et-Teymi'den naklettiğine göre Hz. Ömer bir gün yalnız başınayken kendi kendine, "Peygamberi bir olduğu halde bu ümmet nasıl olur da ihtilafa düşer?" dedi. Yanına çağırarak İbn Abbas'a sordurdu. İbn Abbas "Ey müminlerin emiri! Bize Kur'an indi ve biz onu okuduk. Bizden sonra kavimler gelecek; bunlara Kur'an okuyacaklar fakat kimin hakkında indiğini bilmeyecekler. Bunun sonucunda Kur'an hakkında şahsi görüşler ortaya çıkacak. Böyle olunca da ihtilaflar zuhur edecek, bu onları birbirine düşürecek ve onlar birbirini öldürecekler." dedi. Hz. Ömer, bu cevabından dolayı İbn Abbas'a kızdı ve ondan uzaklaştı. Aradan zaman geçince kendi kendine düşündü ve onu yanına çağırarak daha önce söylediklerini tekrar etmesini istedi ve İbn Abbas'a hak verdi.⁵⁰

Gayba müteallik meselelerde ve sebeb-i nüzulle ilgili bir konuda sahabelerin görüşlerini almak gereklidir. Onların içtihadına yönelik hususlar böyle olmamakla birlikte bazı âlimler, onların, vahyin inişine şahit olmaları sebebiyle reye dayalı görüşlerinin de alınması gerektiğinin zorunluluğunu ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber'den nakletmedikleri halde onların kendi kendilerine bilme imkânı olmayıp ancak Hz. Peygamber'den öğrenebilecekleri hususlarla ilgili rivayetler hükmen merfû olarak

⁴⁹ Bkz. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsire Ne Oldu*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 139.

⁵⁰ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 148.

değerlendirilmiştir. Bu hadisler Hz. Peygamber'e isnad etmeksizin söylenmiş; ancak isnadı sahâbede son bulunduğu halde konusu itibariyle onlara ait olması pek mümkün görünmeyen durumları anlatan mevkuf sahabe hadisleri hükmen merfû kabul edilmiştir. Sebeb-i nüzulle ilgili rivayetler de bu kategori de değerlendirilmiştir.

D. Bazı Ayetlerin Anlamının Sahabeye Kapalı Gelme Nedenleri

Tüm avantajlarına rağmen sahâbenin hepsi anlama hususunda aynı derece değildi. Tefsirde ileri düzeyde olsalar bile onlardan bazıları, bazı ayetleri anlama sıkıntısı yaşamışlardı. Bunun sebepleri sahâbeden bir kısmının iniş sebeplerine vakıf olmaması, onların anlama düzeylerindeki farklılık, ayetlerde geçen bazı kelimelerin farklı lehçelerde olması, hepsinin Hz. Peygamber'in meclisinde bulunmaması ve bazılarının Arap olmamasıdır.⁵¹ Bunlara göre anlama sorunları birincisi insani etkenler, ikincisi ayetin bağlam sorunu ve üçüncüsü de dil sorunu olmaktadır. Bazıları, sahâbenin Kur'an'ın tamamını anladığını söylese bile⁵² bahsettiğimiz bu noktalar itibariyle onların da bazı ayetleri anlayamama ihtimalinin bulunduğunu göstermektedir.

Kendi diliyle indiği için sahabeler ayetlerin zahiri manasını anlıyorlardı; ancak ayetlerden kastedilen manayı bazen anlamada zorluk çektikleri oluyordu. Bu durumda Peygamberimize sorarak öğreniyorlardı. Bazen birbirlerinden bazen de o dönemde insanlar arasındaki konuşmalardan ayetteki bir kelimenin veya ayetin ince manasını anlar hale geliyorlardı. Sahâbenin birbirlerini uyarmaları ve birbirlerine ayetin anlamını yanlış bildiklerini söylemeleri neticesinde anlama sorunları ortadan kalkıyordu. Konuyu örneklendirme bağlamında seçtiğimiz ayetler tefsirlerde ve Kur'an ilimleri kaynaklarında sahâbeye müşkil geldiği ifade edilen, sahâbenin anlamını bilmediği ve anlamının kendilerine kapalı geldiklerini söyledikleri ayetlerdir. Belki örnekler bizim ulaştığımız örneklerden daha fazladır veya kaynaklarda yer almayıp bilgisinin bize gelmediği misaller de olabilir. Daha çok malumata ulaşmak için kaynaklarda çok daha ayrıntılı araştırma yapmak gerekebilir. Bu ise çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle çok açık bir şekilde bilgisine ulaşabildiğimiz örneklerle –örnekleri ayetlerin Mushaf sırasına göre ele alacağız- yetinmeye çalıştık.

⁵¹ Bkz. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûsun fî Usûli't-Tefsîr ve menâhicuhû*, Mektebebü't-Tevbe, Riyâd by., 24-30.

⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. ve terc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 2: 174.

1. Hakikat ve Mecaz Ayrımı Sorunu

“Gecenin karanlığından tan yerinin aydınlığı sizin için fark edilinceye kadar (Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar) yiyip içebilirsiniz.” (Bakara 2/187) Bu ayet geldikten sonra Adiyy b. Hâtem bir beyaz bir de siyah iplik alıp ikisine baktı ve ikisinin birbirinden ayırt edilmesini bekledi. Fakat bu konuda bir sonuca ulaşamadı ve durumu Peygamberimize haber verdi. Peygamberimiz de ayette asıl kastedilenin bu olmadığını ona bildirdi ve beyaz ipliğin siyah iplikten ayrılmasının, gecenin karanlığını şafağın aydınlığından ayıran ufuktaki enine boyuna uzayan beyazlık olarak açıkladı.⁵³

Adiyy b. Hâtem’in bu ayeti anlamamasıyla ilgili kaynaklarda çeşitli sebepler zikredilmektedir. Bunlardan en meşhuru onun anlama zayıflığı olan bir sahabe olarak görülmesidir.⁵⁴ Böyle bir durumda olması nedeniyle o, ayetin zahirine birebir bağlanıp zahirden kastedilenin ötesine gidememiştir.⁵⁵ Cessâs (370/981), bu noktada daha genel bir soruna işaret etmiştir. O da Kur’an’daki bazı sözcüklerin ve deyimlerin Kureyş lehçesinde kullanılan kelimeler olmaması ve diğer lehçelerde olduğu için sahabenin bunları bilmemesidir. Buna bağlı olarak bu ifadeler *kullanıldığı lehçede mecaz ifade ettiği halde sahabenin bunları hakiki manada alması*, anlama sorununa neden olmuştur. Örneğimizde ele aldığımız ayetteki beyaz ve siyah iplik de işte Cessâs’a göre böyledir.⁵⁶ Her iki yaklaşımı birlikte düşündüğümüzde Adiyy b. Hâtem’in hakikat ve mecâzı birbirinden ayırma yeteneğinin azlığı nedeniyle anlamın kendisine kapalı geldiği söylenebilir.

2. Tarihi Bağlamı Bilmeme

“(Mallarınızı) Allah yolunda harcayın, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın, iyilik edin, doğrusu Allah iyilik edenleri sever.” (Bakara 2/195) Bu ayetle ilgili Tirmizî’de şöyle bir bilgi yer almaktadır. İstanbul’u fethetmek için gelen Müslüman ordusundan bir asker, bir hamle yaparak düşman saflarına girmiş ve bunu gören diğer askerler 'Sübhanallah! Kendi eliyle kendini tehlikeye attı!' diye bağırışlardır. Ebu Eyyüb el-Ensârî de "Ey insanlar! Siz bu âyeti böyle mi te’vîl ediyorsunuz? Bu âyet Ensar hakkında indi. Allah, İslam’ı güçlendirip yardımcılarını çoğalınca, gizlice aramızda 'Mallarımız kayboldu, artık Allah İslam’ı güçlendirdi ve yardımcılarını da arttı.

⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1: 365.

⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 231.

⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 4: 196.

⁵⁶ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessas, *Akâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985), 1: 284.

Mallarımızın başında bulursak da yitirilen mallarımızı telafi etsek?' diye Allah'ın Rasulü duymadan aramızda böyle bir temennide bulunduk. Bunun üzerine Allah, "Allah yolunda infak edin! Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın!" âyetini indirdi. Bu âyette kastedilen tehlike, mal ile uğraşıp savaşı bunun için terk etmektir." dedi.⁵⁷

Söz konusu ayetin yanlış bir anlamla ilişkilendirilmesinin iki ihtimali olabilir. Birincisi bu kimselerin *sebebi nüzulü bilmemeleridir*. İkincisi bildikleri halde ayeti *tarihi bağlamından bağımsız ve kopuk* olarak lafzına bağlı kalmak suretiyle bu olayla ilişkilendirmeleridir. İkinci ihtimali doğrulayacak bir ifade rivayetin metninde bulunmadığı için ve bu kimselerin kendilerine yapılan itiraza karşılık bir cevap vermemeleri onların sebebi nüzule vakıf olmadıklarını, dolayısıyla buna bağlı olarak ayeti yanlış anladıkları anlaşılmaktadır. Ayetteki "tehlike" kelimesi helak manasında alındığında kendini tehlikeye atma şeklindeki bir yorum da anlamsız kalmaktadır. Nitekim müfessirlerin helak şeklindeki anlam takdiri de bunu doğrulamaktadır. Bu ayete günah işleyip affedilmekten ümidini kesme⁵⁸ olarak ikinci bir anlam takdirinde de bulunanlar vardır.

3. Parçacı Yaklaşım

Hız. Ali, "Eğer erkek eşini (üçüncü kez) boşarsa kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz. (O da) onu boşadığı takdirde, onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur." (Bakara 2/230) ayetinin kendisine müşkil geldiğini bildirdi. Kur'an'da bir araştırma yaptıktan sonra bir kadının başka birisi ile evlenmesinden sonra evlendiği ikinci kocası onu boşadığında bu kadının ilk kocasına helal olacağı sonucuna ulaştı.⁵⁹ Bu ayet kendisinden önce boşamanın iki defa olduğunu ifade eden ayeti tamamlamak ve üçüncü boşama ile artık kadının başka bir erkekle evlenmedikçe eski eşine helal olmayacağını bildirmektedir. Ali b. Ebi Talip başka bir rivayette buradaki boşamanın üçüncü defa olduğunu söylemiştir. İki rivayet birleştirildiğinde onun bu ayetteki boşamanın kaçınıcı defa olduğunu ilk anda anlamamış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Başka ayetleri gördüğünde de bu boşamanın üçüncü defa olduğu sonucuna ulaşmış olması muhtemeldir.⁶⁰

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 322; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, (Mısır 1975), Tefsir 3, no: 2972, 5: 212.

⁵⁸ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 379.

⁵⁹ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1: 681.

⁶⁰ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1: 677.

Bu ayet, başkası ile evlenip de ondan boşandıktan sonra eski kocasına dönmek isteyen Aişe binti Abdurrahman bin Atik (veya başka bir kadın) hakkında inmiştir. Bu kadın eski kocasına dönmek istediğini Peygamberimize bildirmiş, Peygamberimiz de ikinci yapılan evlilikten ancak cinsel birleşme gerçekleştikten sonra boşamanın geçerli olduğunu ona söylemiştir.⁶¹ Hz. Ali'nin bu ayeti anlamakta zorluk çekme sebebi ayeti tek başına değerlendirmesinin bir etken olması yanında, ayetle ilgili bağlam bilgisine sahip olmaması da bir neden olarak görülebilir.

4. Şer'î Manayı Bilmeme

Sahabeye müşkil gelen ayetler içinde özellikle zikredilen ayetlerden birisi ribâ ayetidir. Ayetin meali şu şekildedir: *“Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Hâlbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisindedir ve artık onun işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemlidir, orada devamlı kalırlar.”* (Bakara 2/275)

Peygamberimiz, bir ayeti veya bir ayetteki kelimeyi sahabe anlamadığında onlara açıkladığı için müşkil durum ortadan kalkıyordu; muhtemelen bu ayet onlara açıklanmadığı için müşkil gelmiştir. Nitekim Cessâs'ın naklettiği bir habere göre Hz. Ömer, ribâ ayetinin son ayetlerden birisi olduğu için Peygamberimizin bu ayeti açıklamadığını bildirmiştir. Ona ayetle ilgili anlam açısından gizli kalan husus ribâ kelimesinin anlamıdır. Aslında sözlükte ribânın ne olduğu belirlidir ancak ribâ, ayette *şer'î olarak farklı bir anlam kazandığı* için Hz. Ömer, ayet hakkında müşkil bir durumla karşılaşmıştır. Eğer ayet bu kelimeyi sözlük anlamıyla olduğu gibi bıraksaydı bu kelimenin anlamının Ömer'e gizli kalmayacağını Cessâs söylemiştir.⁶² Burada İmam Şâtıbî'nin, Kur'an'daki kelimelerin anlamında aslolan şeyin şeriat sahibinin verdiği anlam olduğunu söylemesini hatırlamakta yarar vardır. Zira sahabenin genel olarak kelimelerdeki anlamı bilmesi gerektiğini düşündüğümüzde onların bazı durumlarda kelimelerin kastını anlamamalarının sebebini, Kur'an'da bu kelimelere özel bir anlam yüklenmesi olarak görebiliriz.

Ribânın sözlük anlamı artmadır ve yerden yüksekliğinden dolayı tepeye de râbiye denilir.⁶³ İstilah olarak “borç verilen bir parayı veya malı

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, 1: 264-265.

⁶² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 183.

⁶³ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 284.

belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın veya bu şekilde alınan fazlalığın adı” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁴ Araplar paraya karşılık ribâ uygularlardı; ancak altına altın ve gümüşe karşılık gümüşle yapılan alışverişte ortaya çıkan ribâ uygulaması onlarda yoktu.⁶⁵ İşte bu nedenle ribâ kelimesinin daha geniş bir mana kazanması Hz. Ömer’in anlama sorunu yaşamasında bir etken olarak görülebilir. Ancak Gökhan Atmaca’nın bir çalışmasında verdiği bilgilere göre Hz. Ömer’in, ribâ ile ilgili Hz. Peygamber’den bazı açıklamalar naklettiği ve bu nedenle, onun mutlak manada ribâyâ dair bilgisi olmadığına söylenemeyeceği ifade edilmiştir.⁶⁶

5. İkna Olmama

Sahabenin anlamakta zorluk çekip Peygamberimize sorduğu konulardan birisi “kelâle”dir. Özellikle kelâle ilgili verilen cevaplara Hz. Ömer’in, ikna olmadığı anlaşılmaktadır. Bu lafız Nisa suresinin 12. ve 176. ayetlerinde miras bağlamında geçmektedir. “Senden fetva istiyorlar. De ki Allah kelâle hakkında fetva verecek.” (Nisa 4/176) Bir rivayete göre bu ayet Câbir b. Abdullah hakkında nazil olmuştur. Cabir hastalanmış ve Peygamberimiz, Hz. Ebubekir ile birlikte onu ziyarete gittiklerinde Cabir, dokuz kız kardeşi olup babası ve çocuğu olmadığı için kendisiyle ilgili miras hakkında sorduğunda bu ayet gelmiştir. Hz. Ömer’in, bu ayeti anlamakta zorlandığı için zaman zaman Hz. Peygamber’e sorduğu da rivayet edilmiştir. Hatta onun kelâle, riba ve hilafet meselesi olmak üzere Hz. Peygamber’in toplam üç meseleyi açıklamasının dünyadan ve dünyada bulunan şeylerden daha sevimli geleceğini söylediği nakledilmiştir. İbnü’l-Cevzî’nin verdiği bilgilere göre ashâb, kelâle hakkında soru sormuştu. Peygamberimiz onlara bunun açıklandığını söyleyip Nisa suresinin 176. ayetini okudu. Cabir, bu ayetin kendisi hakkında nazil olduğunu söyledi. İbn Kesir de kelâlenin hükmünün Hz. Ömer’e kapalı geldiğini ifade etmiştir.⁶⁷

Kelâle kelime olarak saçı yanlarından kapatıp örten taç demektir. Kur’an’daki anlamı bazılarının göre mirasçı olarak baba ve çocuk bırakmayan kimsedir. Bazılarına göre ise çocuk bırakmadan ölen kimse manasına

⁶⁴ İsmail Özsoy, “Faiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 21 Mayıs 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/faiz>.

⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1: 284.

⁶⁶ Gökhan Atmaca, *Hiz. Ömer’in Kur’an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 228.

⁶⁷ İbnü’l-Cevzî, *Kur’an’ı Kerim Tefsiri Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, 2: 482.

gelmektedir. Nisa suresinin 176. ayetindeki “Çocuğu olmayan birisi ölürse” ifadesi de bu anlama delil gösterilmektedir.⁶⁸ Kelâle ile ilgili dört farklı görüş zikredilmekte ancak bu kelimenin Hz. Ömer’e neden kapalı kaldığına dair bir gerekçe zikredilmemektedir. Hz. Peygamber’in, kelâleyi açıklamak için bu ayeti adres göstermesi de ashabın kelâle hakkında farklı görüşlerini ortadan kaldırmamış ve bu durum mezheplerin farklı kanaatlere sahip olmasını engellemiştir.⁶⁹

6. Zahire Göre Hareket Etme

“Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar, alevlenmiş ateşe gireceklerdir.” (Nisa 4/10) Bu ayete göre sahabelerden bazıları yetimlerle bir arada yemek yemekten kaçındılar. Onların mallarından yemenin uygun olmadığını düşündüler. Bu nedenle onların mallarını kendilerinininkinden ayırıyorlardı. Yetimlerin malları arttığında bu maldan yetimler yiyinceye veya bozuluncaya kadar ona dokunmuyorlardı. Bu onlara zor gelmeye başlamıştı. Durum Peygamberimize soruldu, bunun üzerine Allah “Bir de sana yetimleri soruyorlar. De ki: “Onların durumlarını düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlara karışıp (birlikte yaşar)sanız (sakıncası yok)” (En’âm 6/152) ayetini indirdi. Bundan sonra onlar tekrar yetimin yiyeceklerini ve mallarını kendilerinininki ile karıştırmaya başladılar.⁷⁰ Bir rivayete göre yetimin malını yemek suretiyle karınlarına ateş dolduranlar müşriklerdir. Çünkü onlar yetimlere mirastan pay vermiyorlar ve onların mallarını yiyorlardı.⁷¹ Bu örnekte de muhtemelen ayetin sebebi nüzulünün bilinmemesinden kaynaklı bir anlam sorunu olduğu anlaşılmaktadır. İniş nedenini bilmeyen sahabeler, ayetin zahirine göre hareket etmişler ve yetim malı yemekten kaçınmışlardır. Allah, başka bir ayet göndererek onların anlama sorununu ortadan kaldırmıştır.

7. Kelimenin Az Kullanılması

Hz. Ömer’in “(Azabın) kendilerini bir korku üzerinde yakalayacağından (emin midirler)?” (en-Nahl 16/47) ayetindeki *tehavvuf* kelimesini anlamadığını ortaya koyan şöyle bir olay yaşanmıştır: Bir gün Hz. Ömer, minberde iken mescitte bulunanlara bu kelimedenden ne anladıklarını sormuştur. Herkes susmuş; ancak Hüzeyl kabilesinden yaşlı birisi bu

⁶⁸ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2: 482.

⁶⁹ Bu konuda yapılmış bir makale çalışması için bkz. Abdurrahman Yazıcı, “İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hısımlarla Mirasçılığı”, *Dini Araştırmalar*, 16/42 (2013): 216-237.

⁷⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 581.

⁷¹ Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, 2: 444.

kelimenin kendi kabilelerinde *tenakkus* yani noksanlaştırma manasına geldiğini söylemiş ve bir şiir söyleyerek görüşünü delillendirmiştir.⁷² Başka bir rivayete göre Hz. Ömer, bu kelimenin anlamı kendisine kapalı geldiğinde şehirlere mektup yazıp bu kelimenin anlamını sormuştur. Sonunda kelimenin geçtiği bir beyit işitmiştir. Yine bir rivayet göre bir genç gelmişti. Ömer bu kelimenin anlamını bilmiyordu. Bu gencin kullandığı “İnne ebî yetehavvefunî” cümlesinden kelimenin anlamının noksanlaştırma manasına geldiğini öğrendi.⁷³

Tehavvuf kelimesinin Türkçe meallerde nasıl karşılık bulduğuna kısaca bakmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Çünkü kelimenin kök olarak bilinen anlamı genel olarak çevirilere doğrudan korkutma şeklinde yansımıştır. Hasan Basri Çantay, noksanlaştırma manasını gözden kaçırmamış ve ayeti “*Yoksa onlar (Allah’ın) kendilerini tedricen azaltmak suretiyle cezalandıracağından (emniyete mi girdiler)?*” şeklinde tercüme etmiştir.⁷⁴ Tahir İbn Âşûr bu kelimenin Kur’ân’ın kendisiyle geldiği fasih lehçelerden biri olan Hüzeyl kabilesinde *tenakkus* yani eksiltmek manasında kullanıldığını ifade etmiştir.⁷⁵

8. Kelimenin Hangi Kökten Türediğini Karıştırma

“*Zünnun’u (Yunus) da hatırla. Hani o öfkeli bir halde geçip gitmişti de bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti.*” (el-Enbiya 21/87) ayetindeki *k-d-r* fiilini Muaviye, anlamakta zorluk çektiği için İbn Abbas’a gitmiş ve ona şöyle söylemiştir: “Kur’an deryasının dalgaları arasında boğulacaktım ki çareyi sana gelmekte buldum. Allah’ın bir peygamberi kendisine güç yetirilemeyeceğini düşünür mü?” Bunun üzerine İbn Abbas bu kelimenin *kudret* kelimesinden türemediğini, “kadr” kelimesinden türediğini söylemiştir.⁷⁶ Kadr, “daraltma ve kısma” anlamına gelmektedir. Mâtürîdî, böyle bir görüş nakletmiştir.⁷⁷

Bazı müfessirler *k-d-r* fiilini cezalandırma anlamında alıp ayete “Bizim onu cezalandıramayacağımızı zannetti.” şeklinde anlam takdirinde

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 608-609.

⁷³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüssellam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmî, 1422), 3: 396.

⁷⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, (İstanbul: Milsan Basın Yayın A.Ş., 1984), 2: 492.

⁷⁵ Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 14: 167.

⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 132.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 316.

bulunmuşlardır.⁷⁸ Ayete göre Yunus (a. s), kavmi çağrısına kulak vermediği için kızmış ve kavminin bulunduğu yeri terk etmiştir. Onun kime kızdığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları kavmine bazıları da Rabbine kızdığı yönünde bir görüşe meyletmıştır. Bu konuda farklı görüşleri zikreden Taberî, Hz. Yunus'un Rabbine kızdığı görüşünü benimsemiştir. *K-d-r* fiilini hapsedip sıkıştırma manasında alarak ayete "Rabbine kızmasına karşılık ona ceza olması için onu hapsedip sıkıştıramayacağımızı düşündü." şeklinde bir mana vermiştir.⁷⁹ Mâtürîdî, kızmanın kime olduğuna dair üç görüş zikretmiştir. Birinci görüşe göre Yunus Rabbine kızmıştır yani hüznlenmiştir. Kavminin inadına karşılık Rabbinden onları cezalandırmasını istemiş ve bundan dolayı hüznlenerek onların arasından ayrılmıştır. İkinci görüşte olanlara göre Yunus'un kızdığı meliktir. Üçüncü görüşe göre ise kavmidir.⁸⁰

9. Kelimenin Az Kullanılması

İbn Abbas *"Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçeğe hükmet."* (Araf 7/89) ayetindeki "iftah" kelimesinden dolayı ayeti anlamadığını ve bir kadının yanına gelip kocasının kendisine söylediği "Hadi gel seninle muhakeme olalım." cümlesini söylemesinden kelimeyi anladığını söylemiştir.⁸¹ Yine *"De ki: Rabbimiz bizi bir araya toplayacak. Sonra da gerçeğe dayanarak adaletle aramızda hükmedecek. O fettâh ve alîm olandır."* (Sebe 34/26) ayetinde geçen aynı kelimenin anlamını iki bedevinin hasımlaşması esnasındaki ifadelerinden öğrenmiştir. Bu ayetteki fettâh kelimesi *kâdî* yani *hükmeden* manasına gelmektedir.⁸²

Benzer bir örnek de "fâtır" kelimesidir. Talebesi Mücahid b. Cebr, hocası İbn Abbas'ın *"Göklerin ve yerin fâtırı"* (En'âm 6/14) ifadesinin ne manaya geldiğini bilmediğini nakletmiştir. Rivayete göre İbn Abbas, iki bedevinin bir kuyu etrafında birbiriyle tartışırken bu kelimenin anlamını öğrenmiştir.⁸³ *Fetara* kelimesinin aslı bir şeyi uzunlamasına yarmak demektir.⁸⁴

⁷⁸ Örnek olarak Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmet Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3: 97.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 516

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 314.

⁸¹ Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, (baskı yeri ve tarihi yok), 1: 533.

⁸² Semîn Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsin Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1417), 3: 193.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 175.

⁸⁴ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 640.

“Hâre” kelimesi de İbn Abbas’ın bilmediği başka bir kelime olarak zikredilir. “*O, asla Rabbine dönmeyeceğini sanırdı.*” (İnşikâk 84/14) ayetindeki *yehûru* fiilinin manasını bedevi bir kadının kızına seslenmesi esnasında öğrenmiştir. Rivayete göre kadın, kızına” hûrî hûrî” yani *ircîî* diye seslenmişti.⁸⁵

10. Kişi, Yer ve Topluluk İsimlerini Bilmeme

Kişi, yer, topluluk ve mekânların isimleri anlamında müphem yani kapalı olan ifadeleri sahabenin anlamadığı olmuştur. Örneğin bir rivayette bir kimsenin Fatıha suresinde dalaletle düşünlerin ve kendisine gazap edilenlerin kim olduğunu sorduğu nakledilmiştir. Peygamberimiz bu soruya cevap sadedinde gazap edilenlerin Yahudiler, sapıtanların da Hristiyanlar olduğunu bildirmiştir.⁸⁶ Bir defasında da Peygamberimiz, “*Eğer ona itaatten yüz çevirirseniz yerinize sizden başka bir kavmi getirir. Sonra da onlar sizin benzerleriniz olmazlar.*” (Muhammed 47/38) ayetini okuduğunda yerine getirileceklerin kim olduğu kendisine sorulmuş ve o da bu toplumun Farşlılar olduğunu söylemiştir.⁸⁷

Hz. Ömer’in anlamadığını söylediği bir başka ayet de “*O topluluk yakın zamanda elbette bozguna uğrayacaklar ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.*” (Kamer 54/45) ayetidir. Hz. Ömer, bu ayetteki (seyuhzemu’l-cem’u) *el-Cem’* kelimesinden kimin kastedildiğini çıkaramamıştır. Bedir harbinde Hz. Peygamberin (a. s) savaşırken bu ayeti okuduğunu söylemiştir.⁸⁸ Hz. Ömer’in, anlaşıldığı kadarıyla bilmediği husus kelime anlamı değil, ayette müphem bırakılan husustur. Peygamberimizin savaşırken ayeti okuması ile bu ayetteki kapalılığı gidermiş olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre ayetin bildirdiği hezimetle uğrayacak topluluk Bedir ehlidir.⁸⁹

Sonuç

Hz. Peygamber’in ve sahabenin ayetlerdeki Allah’ın muradını netleştirmede zorluk yaşadığına dair rivayetleri dikkate alarak bu araştırmada ilk dönemlerden itibaren anlama sorununa yönelik bazı tespitlerde bulunduk ve bundan hareketle araştırmamızı sürdürdük; fakat

⁸⁵ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-Arabî, 1422), 10: 160.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 186-187.

⁸⁷ Celâleddin es-Süyûtî, *Müfhemâtü’l-akrân fî mübhemâti’l-Kur’ân*, thk. Mustafa el-Buğâ (Beyrut: Müessesetü Ulûmi’l-Kur’an, 1403/1982), 100.

⁸⁸ Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 4: 327.

⁸⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3: 301.

bu rivayetlerin sıhhat değerlendirmesine girmedik. Çünkü her bir rivayeti sened ve metin açısından tahlil etmek bu çalışmamızın boyutunu aşacaktır. Dolayısı ile bu konuda başka bir araştırmanın yapılması gerektiğini bu vesile ile ifade etmek isteriz. Zaten hiçbir çalışma özellikle Kur'an'ı anlamada son sözü söylediği iddiasında olamayacaktır. Bu nedenle Allah'ın muradını iyi anlamak isteyenler için tefsirde birbirini takip eden daha detaylı incelemelere her zaman ihtiyaç bulunmaktadır.

Kur'an'ı Kerim, Allah'ın muhataplarından ne istediğini ortaya koyma açısından apaçık bir kitap olmakla birlikte çeşitli nedenlerle muhatapları onun mesajını zaman zaman anlamamışlardır. Vahyin nüzul ortamında bu sorun daha az olmuştur. Ancak ilk ortam ile muhatap kitle arasındaki mesafe arttıkça anlama sorunu daha karmaşık hale gelmiştir. Aslında ilk dönem ve sonraki dönem arasında oran itibariyle ciddi bir farklılık olsa da anlama sorununun mahiyeti açısından benzerliklerin olduğu görülmektedir. Sorunun mahiyeti öncelikle Kur'an'ın nüzul ortamını bilmemekle daha sonra da Arapça ile ilgilidir. Elbette ilk muhataplar söz konusu iki durum açısından sonraki nesillerin hiçbir zaman elde edemeyeceği avantajlara sahip olmuşlardır. Bu nedenle anlama sorunlarının oranı onlara göre daha azdır. Fakat her sahabenin her ayetin inmesi ile ilgili olayları bilme imkânı bulunmamaktaydı. Yine her dili konuşan insanlar için geçerli olan bazı kelimelerin anlamını bilmeme durumu sahabe için de söz konusu idi. Çünkü Arapçada garip olan kelimelerin yanı sıra hakiki ve mecazî mana ifade eden kelimeler bulunmaktaydı. Benzer nedenlere bağlı olarak sonraki neslin anlamakta zorluk çektiği ayetlerin sayısı artmıştır; ancak yine sorun, vahyin bağlamını ve dilini bilip bilmeme ile ilgilidir. Her iki unsur aslında diğerini belirlemede hatta birbirini kontrol etmekte, adeta birbirlerinin sağlaması olmaktadır. Dolayısıyla metnin kendi iç unsurları içinde üretilen anlamdaki berraklık, bağlam ve dildeki kapalılık giderildikçe artmaktadır. Sahabenin anlama çabasında da bu görülmektedir. Onlar ellerinden geldikçe anlam sorunlarını düzeltmek için bağlamı netleştirmeye uğramışlar ve dilden yararlanmışlardır. Bu nedenle sonraki nesillerin, anlamı ortaya çıkarması için bağlamı daha çok netleştirmeleri gerekmektedir; ancak bu noktada rivayetlerin çeşitliliği bu işi biraz zorlaştırmaktadır. Fakat iş zor olsa da gerekli çabanın gösterilmesi ile sorunun aşılma imkânı bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ı anlamak için literal bir bakış açısı ile ayetlere yaklaşmanın insanı yanlış sonuçlara götüreceği bilinmelidir. Rivayetlerin sorunlarından hareketle rivayetleri terk etmek ve lafzi bir bakışla ayetleri tefsir etmek, kolaycılığa kaçmanın ötesinde başka bir şey değildir. Çünkü bağlam bilgisi ayetlerin anlamını vermektedir. Bu bilgiye başvurmadan lafzi bir bakış açısı

le ulaştığımız anlamın doğru olduğuna dair elimizde bir garanti bulunmamaktadır. Özellikle Kur'an'ın literal çevirisi ile ulaştığımız anlamlar için bunu söyleyebiliriz. Nitekim araştırmamızda verdiğimiz bir örnekte bu görülmüştür. Lafzen kelimelerin anlam bilgisine sahip olmak Allah'ın muradını keşfetmeye için yetmeyeceği için sahabenin gösterdiği hassasiyeti örnek alıp tefsir ve meal için daha fazla bilgiye ulaşmanın gerekliliği unutulmamalıdır.



KAYNAKÇA

- ATMACA, Gökhan. *Hız Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Süleyman Müslim el-Harş. Daru Tayyibe, 1417/1997.
- CANDAN, Abdulcelil. *Kur'an'ı Kerim'de Anlaşılması Güç Ayetler*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2014.
- CESSAS, Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- CÜRCÂNÎ, Ebu Bekr Abdü'l-Kâhir. *Delâilu'l-i'câz fî ilmi'l-meânî*. Thk. Yasin Eyyubî el-Mektebetü'l-Asriyye, Baskı yeri ve tarihi yok.
- ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: Milsan Basın Yayın A.Ş, 1984.
- DURMUŞ, İsmail. "İtnâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 18 Mayıs 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/itnab#1>.
- DURMUŞ, İsmail. "Müşterek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 26 Ocak 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1>.
- EFENDİOĞLU, Mehmet. "Sahâbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 20 Mayıs 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahabe>.
- ENDELÛSÎ, İbn Atıyye. *el-Muharreru'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- FERRÂ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh ed-Deylemî. *Meânî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Yusuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, byy.
- GEZER, Süleyman. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü*, Ankara Üniversitesi/ Doktora Tezi, 2007.

- GÖKKIR, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- GÜL, Ali Rıza. "Kıyâmet Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2 (2003): 69-108.
- HÂZİN, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. Tsh. Muhammed Ali Hâşin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İBN ATIYYE. *el-Muharrerü'l-vecîz*. Thk. Abdüssellam Abdüşşafî Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmî, 1422.
- İBN EBÎ HÂTİM. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib Mektebetü Nezzâr: 1419.
- İBN HALDUN, Abdurrahman. *Mukaddime*. Yayına haz. ve terc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Thk. Sami b. Muhammed Sellâme Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-müyesser fî ilmi't-Tefsîr*. Thk. Abdurrezzek el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Kur'ân'ı Kerim Tefsiri Zâdü'l-mesir fî ilmi't-Tefsîr*. Terc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İSFEHÂNÎ, Rağîb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- KARAMAN, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- KOCA, Ferhat. "Mücmel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 27 Ocak 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucmel>.
- KOCA, Ferhat. "Müşterek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 17 Mayıs 2019. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Musterek#2-Fikih-Usulu>.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964
- MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vîlatü'l-Kur'ân*. Thk. Bekir Topaloğlu v.dğr. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMAN. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmet Ferid Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- NAS, Taha. "İmam Şafii'nin Sahabe Kavline Bakışı". *Artuklu Akademi: Mardin*

- Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014): 183-208
- ÖZSOY, İsmail. "Faiz" *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 21 Mayıs 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/faiz>.
- PAÇACI, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsire Ne Oldu*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- RÂZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- RÛMÎ, Abdurrahman b. Süleyman. *Buhûsun fî usûli't-Tefsîr ve menâhicuhû*. Riyâd: Mektebebü't-Tevbe, by.
- SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. Thk. Yasir b. İbrahim, Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. Y.y. ve b.y.
- SEMİN EL-HALEBÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Umdetü'l-huffâz fî Tefsîri eşrafi'l-elfâz*. Thk. Muhammed Bâsil Uyuni's-Sevd Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- SİNANOĞLU, Mustafa. "Kelime". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 26 Ocak 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelime>.
- SÜYÛTÎ, Celâleddin. *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- SÜYÛTÎ, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl ibrahîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Âmme, 1974.
- SÜYÛTÎ, Celâleddin. *Müfhemâtü'l-akrân fî mübhemâti'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa el-Buğâ. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1403/1982.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selmân B.y: Dâru İbn Affân, 1997.
- ŞENSOY, Sedat. "Lafız". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 26 Ocak 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lafiz#1>.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Es-Sünen*. Mısır: y.y, 1975.

- TİYEK, Fatih. "Kur'an'da Zamirin Merciiini Tespitteki Bağlamsal Sorun". *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2/27 (2014): 141-157.
- ÜNAL, İsmail Hakkı. "Kudâme b. Maz'ûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 25 Ocak 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudame-b-mazun>.
- VÂHİDÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- VAHÎDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysabûrî eş-Şâfiî. *el-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut/Dimeşk: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şamiye, 1993.
- YAŞAR, Hüseyin. *Kur'an'da Müphem Ayetler*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1992.
- YAZICI, Abdurrahman. "İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hısımlarla Mirasçılığı", *Dinî Araştırmalar*, 16/42 (2013): 216-237.
- ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422.



SOME VERSES THAT PROPHET MUHAMMAD'S COMPANIONS FACED WITH THE PROBLEM OF UNDERSTANDING

© Ali KARATAŞ^a

Extended Abstract

Some Verses that Muhammad's Companions Faced with the Problem of Understanding. It was not easy to understand the meaning of all the verses for the Companions of the Prophet Muhammad who were in an advanced position in the tafsir, they even had difficulty in understanding some of them. Also, they sometimes misunderstood them. There are pieces of information in sources about the Qur'anic understanding problems of the Companions. Again in some studies, there is information about which verses they do not understand. However, these issues have not been evaluated in a study within the framework of integrity. Therefore, this article is being researched. This work will be done from the narrations in the tafsir and some other sources. The verses that the Companions do not understand and the reasons they do not understand will be determined and these will be evaluated. When evaluating the verses, the order in Mushaf is based. In narrations, it is indicated by the expression of "işqâl" that Companion do not understand some verses. When the indication of a word or expression is not fully understood, it is considered to be meaningfulness and the closeness is called "mücmel". In the Qur'ân, the majority of the scholars, except Davud ez-Zahiri, have accepted the phenomenon of the "mücmel". Considering the purpose of the revelation, it is difficult to say that anything in the Qur'ân has remained closed. But for the next generations, it is possible for some verses to come to them incomprehensible because they do not participate in the process of revelation. The reason for this is not the Qur'ân, but the interlocutor. When we take this into consideration, it is understood that there cannot be an absolute closure and the closure is an incidental situation. When the reasons

^a Assoc. Prof., Sakarya University, karatasali5@gmail.com

for incomprehensibility is examined, it is understood that the first one is the word and the second one is the grammar. Wording related incomprehensibility is the joint of the word and its two opposing meanings, not being used much, turning into another form and giving special meaning for some words in the Qur'ân. The grammatical related reasons are changing the places of words, *hazf*, *itnâb*, etc. We can add the problem of the rumors to these. When the reasons for landing are unknown, even if the verses are understood as grammar and word, interpersonal mass may not fully understand. Narrations are one of the important sources of exegesis. However, because of their various problems, they sometimes cause problems in understanding the verses. The fact that there is more than one reason for a verse is sometimes caused to closure. Because, according to each rumor, the meaning changes. When some narrations are examined, it is seen that the closure of the sense is also as a phenomenon in Prophet Muhammad. The Companions of the Prophet Muhammad are not all equal in terms of acquiring knowledge from the prophet Muhammad. Those who went forward in Tafsir were separated from the others and were not seen in any degree. The proprietor particularly wanted to take into account the circumstances that revealed the cause of the revelation. This shows that understanding the purpose of the Arab language is not enough to understand the purpose of the revelation. Some of them, even if they were at the advanced level in the tafsir, had difficulty in understanding some verses.

The reasons for this; The fact that a portion of them did not know the reasons for the revelation, the difference in their level of comprehension, the fact that some words in the verses were from different dialects, that they were not at the meetings of the Prophet and some of them were not Arab. Accordingly, the first of the problems of comprehension are human factors, the second is the context problem of the verse and the third is the language problem. When the friends of the Prophet did not understand the verses, they learned by asking him. Sometimes they understood the subtle meaning of a verse or verse from the conversations between people at that time. As a result of them warning each other and saying they knew the wrong, the problems of understanding was solved. The number of verses they didn't understand was not so much.

The basis of the question of understanding is about whether or not to know the context and language of revelation. In fact, both elements determine the other and even control each other, it is almost the provision of each other. Therefore, the clarity in the meaning produced within the internal elements of the text increases as the closeness in context and language is removed.

Ali KARATAŞ

This is seen in the companions' effort to understand. They tried to clarify the context and use language as they could to correct problems of meaning.

Keywords: Tafsir, Quran, The Companions of the Prophet Muhammad, İşqâl, Verse.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 325-354
Geliş Tarihi: 25.02.2019, Kabul Tarihi: 19.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.532249>

SOSYAL ANTROPOLOJİDEKİ BÜYÜ OLGUSUNA SİHİR KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE YENİ BİR YAKLAŞIM

Halit YEŞİLMEN^a

Öz

Makalenin konusu büyü olgusudur. Büyü olgusu, sosyal antropolojinin temel tartışma konularından biridir. Bu tartışmalarda, genellikle büyüün kökenleri ve sınırları, büyü, bilim ve din arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Bu üç kategorinin sınırlarını belirlemede pozitivist paradigma önemli bir rol oynamaktadır. Bu sınırlar içinde bilim, pozitivist paradigma üzerinden; din, aşkın doğaüstü güce inanmak temelinde; büyü ise din ve bilim dışında değerlendirilir. Böyle bir değerlendirme, büyü olgusunun anlaşılmasını engellemekle kalmaz aynı zamanda büyüün kapsamını, kökeninin ne olduğunu ve büyüün gündelik yaşamdaki etkisini de belirsizleştirmektedir. Bu nedenle makalenin amacı, büyüün temel sınırlarını belirlemek, belirsizliği aza indirmek ve büyüün gündelik yaşamdaki etkisini ortaya koymak olmuştur. Bu amaca yönelik sosyal antropolojideki büyü konusunun ele alınış biçimi ve büyüün kapsamı problem edilerek sihir kavramı çerçevesinde yeni bir yaklaşım sergilenmiştir. Sonuç olarak büyü, olumsuz sonuçlara odaklanan negatif niyet/amaç edimi olarak belirlenmiş ve bilinç seviyesini düşürerek gözü tatmin etme, korkutma, bağları kopararak kapatma, indirgeme gibi yöntemlerle ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte büyü, insan zihnini ve bilincini zayıflatan, kapatan, indirgeyen ve insanı ümitsizliğe sevk eden bir eylem olarak belirlenmiştir. Büyü, sadece eski toplumlarla ve demonik unsurlarla ilişkili görülmemiştir. Ayrıca büyüün insanların etkileşim biçimleriyle de ilgili olduğu görülmüştür. Bu açıdan büyü olgusunun ve günümüzdeki büyüsel koşulların farklı disiplinler tarafından yeniden sorgulanması gerektiği fikrine ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Antropoloji, Sihir, Pozitivizm, Halk İnançları.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, halitiesilmen@artuklu.edu.tr

A NEW APPROACH TO THE PHENOMENON OF MAGIC IN SOCIAL ANTHROPOLOGY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF "SPELL"

The subject of the article is the phenomenon of magic. The phenomenon of magic is one of the main topics of discussion in social anthropology. In these discusses, generally deal with the origins of magic, relations between magic, science and religion. The positivist paradigm plays an important role in determining the boundaries of these three categories. Within these boundaries, science is evaluated by the positivist paradigm; religion is evaluated by believing in supernatural power; magic is evaluated outside science and religion. Such an assessment not only obscures the understanding of the phenomenon of the magic, but also vagues the scope of the magic, the origin of the magic, and the effect of magic in everyday life. Therefore, the aim of the article has been to determine the basic boundaries of magic and to minimize uncertainty and also to reveal the effect of magic on daily life by referring to the mentioned problems. For this purpose, evaluation style of the subject of magic in social anthropology and the scope of the magic have discussed, and a new approach has exhibited in the context of the concept of "sahir". As a result, magic has been defined as negative intention/purpose activity focusing on negative results and it has been associated with methods such as satisfying the eyes, intimidation, breaking the bonds by reducing the level of consciousness. On the other hand, magic has been defined as the one phenomenon that weakens, closes, degrades and despairs human mind and consciousness. Magic has not only been associated with old societies and demonic elements. In addition, it has been seen that magic was related to people 's forms of interaction. In this context, the idea that the phenomenon of magic and the magical conditions of today should be questioned by different disciplines has been reached.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Büyü fenomeni, kozmoloji, astroloji, matematik ve metafizik alanlarının yanı sıra sosyoloji, dinler tarihi, din sosyolojisi, etnoloji ve sosyal antropoloji disiplinlerinin ilgilendiği bir konu niteliğini taşımaktadır.¹ Sosyal antropoloji disiplininde büyü (magic) olgusu, genellikle bilim ve din ile kıyaslanarak açıklanır. Bu üç kategorinin arasındaki sınırlar ve bunların

¹ Günümüz açısından şunu da hatırlatmak gerekir: Hollywood sinemaları ve bazı çizgi filmlerin etkisiyle büyü, gerilim filmleri dışında iyi-kötü çeşitli amaçlar için kullanılabilir bir yöntem olarak tanımlanmaktadır. Bu yönüyle normal, hatta eğlenceli bir eylem alanı olarak sunulabilmektedir. Bu konuda, yani büyü sunumu ve algısıyla ilgili güncel bir araştırma yapma gereğinin olduğu söylenmelidir.

kaynağı tartışma konularıdır. Özellikle Batı yazınında, XVIII. yüzyılda başlayan Aydınlanma Dönemi ile birlikte etkisini arttıran evrimci ve pozitivist yaklaşımlar, Tambiah 'ın tespitiyle belirtilecek olursa, bu üç olguyu, Batılı olmayan toplumların –ayrıca sanayi öncesi toplumların-inanç, düşünce ve yaşam biçimini açıklamak için temel analitik kategoriler olarak kullanırlar.² Başka bir ifadeyle, sanayi öncesi toplumların veya sözde ilkel toplumların şifacılık yönündeki eylemlerinin yanı sıra olağanüstü sonuçlara sebebiyet veren veya eski toplumlarca öyle kabul gören inanç ve pratiklerin birçoğu kategorik olarak büyü (magic) alanında değerlendirilir. Genellikle bunlardan olumlu olanları *ak büyü* veya “okült”³ ilimlere dayanan *doğal büyü*; olumsuz olanları ise *kara büyü* veya “demonik”⁴ güçlere dayanan *demonik büyü* şeklinde nitelendirilmektedir.⁵ Fakat her haliyle ikisi de büyü alanı içerisinde görülürler. Böylece modern sanayi öncesi toplum biçimlerinin inanç ve ritüelleri, kategorik anlamda din ve bilimin dışında bir üçüncü alan üzerinden değerlendirilirler. Makalenin temel problematiği, bu ayırımla ilgilidir. Başka bir ifadeyle hem büyüünün *ak* ve *kara* gibi ayırımlara

² Stanley Jeyaraja Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. Ufuk Can Akın (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,2002),16-17.

³ Okült ilimler, insan, evren ve doğa arasındaki etkileşimi ve bağlantıları inceleyen, bunlarla ilgili metafizik özellikleri kullanmaya yönelik “hal”e dayalı bilgi çeşididir. Okültizm ise okült öğretilerin çalışılması ve hayata geçirilmesini ifade etmektedir. Bkz. Ferda Ercan Uyulan, *Okültizm ve Enerji*, 4. baskı (Antalya: Lotus Yayınevi, 2017), 277; Richard Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, çev. Zarife Biliz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 21-23.

⁴ Yunanca’daki “daimon” sözcüğünden gelen “demon” terimi, Hıristiyan kültüründe cin ve şeytan anlamında kullanılmaktadır. Demon cinsinden olan varlıkların sınıflandırılması, onların güçlerinin kullanılması veya sınırlandırılması, ayrıca onların doğal özellikleri, nesillerinin türemeleri, onlarla nasıl iş birliği yapılacağı, onların güç ve saldırıları, meşgale ve eğlenceleri gibi konuları araştıran disipline de “demonoloji” denilmektedir. Demonoloji disiplinine göre şeytan ve cinler, insanlarla karşılıklı menfaatler çerçevesinde birbirlerini kullanabilirler. Bu etkileşimde tarafların birbirlerini zora koşması veya güç kullanması da söz konusudur. Bkz. Uyulan, *Okültizm ve Enerji*, 103-106.

⁵ “Ak büyü”, genellikle birey ve toplumu zarardan korumak veya talep edilen bir iyiliğe ulaşmak için yapılan büyü çeşidine denilmektedir. Dini metinlerden faydalanılarak yapılan muska ve uygulamalar veya bereket ritüelleri bu kategoride görülür. “Kara büyü” ise birine kötülük yapmak, zarar vermek için yapılan büyü çeşididir. Bunların dışında büyü kategorisinde değerlendirilen ve büyüünün yöntem ve sonuçlarına göre değişen çeşitli adlandırmalar da söz konusudur. Tabiat olaylarını denetim altına almak için yapılan “aktif büyü”; makas, demir gibi materyaller üzerinden savunma ve korunmak için yapılan “pasif büyü”; parça- bütün ilişkisi bağlamında değerlendirilen, mesela saç kılı üzerinden yapılan “temas büyü” ve yağmur yağdırmak amacıyla yağmur ve yağmur koşullarının taklidi yoluyla istenilen sonucu elde etmek için yapılan “taklit büyü” gibi büyü adlandırmaları söz konusudur. Bkz. Hikmet Tanyu, “Büyü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 502; Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 3.baskı (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995), 141-148.

tabi tutulması hem de evrimci ve pozitivist paradigma temelinde inşa olunan modern formun dışındaki toplum inançlarının büyü kategorisinde ele alınması problem edinmektedir. Bu noktada birinci sorunun doğrudan ikincisinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Bu nedenle makalede ikisi de Türkçeye *büyü* olarak tercüme edilen *magic* ve *sihir* kavramları üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. Burada şunun belirtilmesi gerekir ki, büyü ile ilgili yapılan değerlendirmeler, özellikle evrimci ve pozitivist paradigmanın belirlediği kategorik alandaki, bilgelik edimlerini ve halk inançlarını da içine alacak geniş yelpazeyi kuşatan anlayışın belirtilmesine ve sorgulanmasına yöneliktir; buna karşın *sihir* kavramı üzerinden açıklanan büyü yaklaşımında ise bahsedilen kategorik ayırımı kabul etmeyen bir zaviyeden büyü olgusunun kendisine dikkat çekilmektedir.

Makalede büyü olgusunun sosyal antropoloji disiplindeki kapsamı ve sınırları problem edilmektedir. Bu çerçevede öncelikle E. B. Tylor, J. G. Frazer ve Bronislaw Malinowski isimlerinin temellendirdiği antropolojik tartışmalar çerçevesinde büyü konusunun ele alınış biçimi ve *büyü* kavramı ele alınarak söz konusu edilen kategorik ayırım ortaya konmaktadır. Bunun yanı sıra çeşitli isimlerle birlikte Marcel Mauss temel referans alınarak, genellikle büyü kategorisinde değerlendirilen “mana”⁶ olgusu, konu sınırları dâhilinde tartışılmaktadır. Sonrasında ise *sihir* kavramı üzerinden büyü olgusu açıklanmaktadır. Büyü olgusunun değerlendirilmesinde *sihir* teriminin hem sözlük anlamı hem de Kur ‘an-ı Kerim metinlerinden hareketle yapılan İlyas Çelebi ‘nin üç tasnif biçimi göz önünde bulundurulmaktadır.⁷ Literatürde büyü olgusu, ekseriyetle kurumsal ve pozitivistin belirlediği kategorik alan üzerinden ele alındığı için olumlu-

⁶ Mana (Malayo-Polinezya çevresinden elde edilen veriler ışığında), insanlar arasındaki ilişkileri etkileyen, insanla dostluk eden “içkin doğüstü” (etkiledikleri varlıklara göre içkin) bir güçtür. Bütün dünyaya yayılmış olan bu güç, insanların dışındaki doğada da yani hayvanlar, bitkiler, kayalar ve taşlarda da kendini gösterebilmektedir. İnsanlarda olduğu gibi cinler ve perilerin kendi aralarındaki ilişkilerini de etkileyebilmektedir. Başka bir ifadeyle, mana “aynı cinsten” olan (veya aynı kıvamda, aynı düzeyde olan) varlıklar arasındaki ilişkilerde de etkili olabilmektedir. Bkz. Friedrich Rudolf Lehmann, *Le Mana*, 2. Baskı (1922), 38-53; Georges Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, (1922), 409-458’den aktaran Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 298-303. Mana kategorisinde belirtilen gücün ismi toplumdan topluma göre değişmektedir. Bu isimlerden bazıları şöyledir; *kramât* (keramet), *deng*, *hasina*, *manang*, *orenda*, *manitu*, *mahopa*, *wakan*, *pokunt*, *naual* (*nagual*) ve *baraka* (bereket). Bkz. Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, 3. baskı (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011), 160-165; Roy Wagner, “Mana”, ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, c. 8, (Detroit and New York: Thomson Gale Publishers, 2005), 5631.

⁷ Belirtilen üç temel tasnif için bkz. İlyas Çelebi, “Sihir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 170-171.

olumsuz geniş bir içeriğe, daha doğrusu belirsiz ve muğlak bir içeriğe sahiptir. Bu itibarla makalenin amacı, hem muğlaklığın ve gri alanın biraz daha netlik kazanmasına katkı sağlamak hem de büyüün (sihrin), XXI. yüzyıldaki gündelik izdüşümünü yeniden tartışmaya açmaktır.

Modern Batı bilimi, Britanya başta olmak üzere sanayileşmiş Batı ülkeleri için ilerlemiş safhayı temsil ederken, Tambiah 'a göre diğer alanda, bilimden ayrı olmak üzere, Hıristiyanlığı din üzerinden kategorize ederken üçüncü bir yaşam (uygulama) formu olarak ise reddedilen bir alanda olmak üzere büyüü kategorize etmiştir.⁸ Evrimci ve pozitivist paradigmanın etkisindeki bu kategorik ayırmada, bilimin *ussallık* üzerinden,⁹ dinin *aşkın kutsallık* üzerinden,¹⁰ büyüün ise *içkin doğaüstü* bir zeminde gizli, *sahtekâr* ve *zorlayıcı* yöntemlerle kullanılmaya çalışılan bir güç üzerinden değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, kurumsallaşmış din, bilim dünyasının gözünde kabul görünürken, kurumsal din dışında kalan inanç ve pratikler ise hurafe ve büyü kategorisindedir. Bu üç kategori etrafındaki sosyal antropoloji disiplindeki tartışmalarda büyü ve din, genellikle kökenleri açısından; bilim ve büyü ise kullandıkları teknikler bakımından kıyaslanarak tartışılmaktadır.

Köken bakımından büyü ve din ile ilgili tartışmalarda konunun *mana* kategorisinde düğümlendiğini söylemek gerekir. Öyle ki *mana* hem din ve büyüün sınırları hem de büyü kategorisi içindeki olumlu-olumsuz (ak büyü-kara büyü) edimler bakımından anahtar bir kavram niteliği taşır. *Mana* olgusunun doğrudan ele alınması veya din, büyü ve bilim arasındaki sınırların sorgulanması farklı bir çalışmayı gerektirdiği için makale içerisinde bunlara, araştırma problemleri çerçevesinde konunun açıklanabilmesine yönelik sadece değinilmekte ve ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Bununla birlikte makalede *mananın*, *doğanın* yapısıyla

⁸ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 189.

⁹ "Ussallık" ifadesi, Tambiah'ın tartıştığı çerçevede, Batıda biçimlendirilmiş ve sistemleştirilmiş olan rasyonel ve modern mantıksal tutarlılık niteliklerini tekeline alan evrimci ve pozitivist paradigmayı vurgulamak için uygun bir kavram olarak tercih edilmiştir. Bkz. Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 158-165.

¹⁰ Din ve büyü ile ilgili tartışmalarda bunların kutsal bir kökene dayanıp dayanmadığı tartışma konusudur. Burada kutsallık olgusu, özellikle ilkel toplumların inanç ve ritüellerinin yorumlanmasında önemli bir ayırım noktasıdır. Bu ayırmada "mana" kategorisinin belirleyici olduğunu belirtmek gerekir. Dini alanın "aşkın kutsallık" ifadesiyle belirtilmesi, kategorik olarak yapılan bu tartışmalar çerçevesinde tercih edilmiştir. Bu yöndeki tartışmalar için bkz. Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 3.baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1974), 290-295; 302-304; Marc Auge, *Paganizmin Dehası*, çev. Erkan Ataçay (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 11; 54-55.

ilişkili ve doğaya içkin olduğu aksiyomu vurgulanarak,¹¹ büyüün “manadan mahrum bırakmak” veya “manadan kopmak” seyrinde cereyan ettiği işlenmektedir. Başka bir ifadeyle, pozitivist bilim paradigmasının büyü, din ve bilim arasında yaptığı kurumsal ayırımın dikkatleri, büyü kategorisinde ele alındığı için *manadan*, dolayısıyla *doğadan* uzaklaştırdığını, bunun hem günümüz *doğa* algısına hem de sanayi öncesi toplumların doğru anlaşılmasına zarar verdiğini, ayrıca çağımızdaki büyüsel koşulların açıklanmasını da engellediğini söylemek gerekir. Bu nedenle makalede, *sihir* kavramından hareketle büyüün temel sınırları ortaya konmakta ve büyüün *doğa* ve *doğal* gelişim imkânlarına karşı bir edim olduğu, ayrıca günümüzü de ilgilendirdiği vurgulanmaktadır.

Makalenin ana sonuçlarına yönelik şunları söylemek mümkündür: Antropoloji disiplinde büyü kategorisinin tanımlanmasında ve büyü kapsamının belirsizleşmesinde evrimci-pozitivist yaklaşımların etkisi tespit edilmiştir. Büyü, sadece sanayi öncesi toplum biçimleriyle ilgili değil günümüz yaşam koşullarıyla ve gündelik etkileşim biçimleriyle de ilişkili görülmüştür. İnsanlar (ve demonlar) tarafından karşılıklı menfaat için zorlayıcı ve gizil yöntemler içeren, hem teknik araçların (teknolojinin) hem demonik güçlerin hem de insanların aracı edilebildiği büyü, en temel haliyle olumsuz sonuçlara odaklanan bir niyet/amaç/arzu edimi olarak belirlenmiştir.

Makalede ulaşılan sonuçlar açısından büyü olgusunun antropoloji, sosyoloji, siyaset ve psikoloji gibi sosyal bilim disiplinlerince yeniden tartışılması gerekir. Çünkü büyü olgusunun kategorik düzeyde, kurumsallaşmış bilimsel alan ve kurumsallaşmış din merkezinde tanım kazandığını ve bunun dikkatleri günümüzdeki büyüsel koşullardan uzaklaştırdığını söylemek gerekir. Bu çerçevede hem hedefler ve kullanılan teknikler açısından hem de sonuçlar açısından din, büyü ve bilim olgularının, hatta bu kategorik ayırımın bizzat kendisinin yeniden sorgulanması kaçınılmazdır. Ayrıca, pozitivist paradigmanın etkili olduğu böyle bir ayırımda, modern bilimin *doğa* algısı da sorgulanmalıdır. Çünkü modern

¹¹ Nitekim mana mefhumu, insan, hayvan, bitki, nehir ve kayalıklar gibi varlıklarda kendini gösteren “mistik bir kuvvet” olarak, “dinamizm” ile de eş anlamda değerlendirilir. Bu açıdan mana terimi, dinamizmin “yerel ifade biçimi” olarak kabul edilir. Bkz. Sedat Veyis Örnek, “İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20, sy. 3-4(1962), 257-258, <http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/2464/2236>; Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1971), 14; Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 226.

bilimin büyü ve din alanı ile ilgili yaptığı kategorik tanımlamada dolaylı olarak *doğa* alanı da dâhil olmaktadır.

A. Sosyal Antropolojideki Büyü Olgusuna Genel Bir Bakış

Bronislaw Malinowski, “Büyü, Bilim ve Din” adlı eserinin ilk sayfalarında temel bir önerme ileri sürerek ne kadar ilkel olursa olsun dinsiz, büyüsüz ve bilimsiz (aynı zamanda teknolojisiz) hiçbir toplumun olmayacağını belirtmektedir.¹² Malinowski, burada sanayi öncesi ilk toplumların da bir bilim anlayışına sahip olduğunu belirtmektedir. Buna, makalede de dikkat çekildiği gibi günümüz dünyasının da bir büyü anlayışına sahip olduğu çıkarsamasını eklemek gerekir. Malinowski ‘nin bu yaklaşımına rağmen M. Douglas ‘a göre, “Büyü, Avrupa ‘da sözü edilen ama hiçbir zaman ciddiyetle tanımlanmamış olan muğlâk bir edebi terim olarak kalmıştır.” Bu tespitle birlikte Douglas, büyüün belli bir ritüeli tanımlamaktan ziyade, ilkel toplumların inanç ve ritüellerini kapsayacak şekilde ele alındığını belirtmektedir.¹³ Burada söz konusu olan husus, kategorik olarak ele alınan büyü alanının, reddedilen ilkelliğe gönderme yapmasıdır. Antropoloji disiplindeki bazı yaklaşımlarda da bu yöndeki bakış açısını görmek mümkündür.

Antropoloji disiplini içerisinde büyü, genellikle bilim ve din ile birlikte ele alınır; bunların arasındaki sınırlar, bunların kökenleri, fonksiyonları, değişim ve gelişim süreçleri kıyaslanarak tartışılır. Bu tartışmalarda büyüyle ilgili olarak iki ana yaklaşımdan bahsedilebilir: “Birincisi, büyüü determinist ve zihinci bir temele dayandıranlar. İkincisi ise büyüü mistik bir kurama bağlayanlardır.” Birinci yaklaşımda genelleyci, pozitivist ve evrim zemininde bir bakış sergilenirken, ikincisinde ise *mana* kategorisi çerçevesinde çeşitli açıklamalar yapılmaya çalışılır.¹⁴ Birinci yaklaşımı temsil eden isimlerin, antropolojideki büyü alanına yönelik bakış açısının temellerini oluşturan isimler oldukları söylenebilir. Buradaki temel perspektif, evrimci ve pozitif paradigmaya dayanan bilimdir. İkinci yaklaşımı sergileyenler, din ve büyüün kökenleriyle ilgili tartışmalara odaklanırlar. Buradaki temel perspektif ise dindir, daha doğrusu kategorik değere alınmış kurumsal dindir. Öncelikle bunlardan birincisi ile ilgili ana yaklaşımlara değinelim.

¹² Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1990), 7.

¹³ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 83.

¹⁴ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 284. Bu iki temel ayırımı, farklı bir çalışmayı gerektiren kuantum fiziğindeki gelişmeleri ve yaklaşımları da eklemek mümkündür.

Antropoloji disiplininde büyü olgusunu ilk araştıranlar İngiliz antropoloji ekolü olmuştur. E. B. Tylor, bunlardan biridir. J. G. Frazer da bu okulun geleneğini temsil ederek çalışmalarında büyü olgusunu özetlemiş ve sistematik bir hale getirmeye çalışmıştır.¹⁵ Tylor ve Frazer, XIX. yüzyılda yükselişe geçen evrimci ve pozitivist yaklaşımların etkisiyle çalışmalarını şekillendirmişlerdir.¹⁶ B. Tylor ve G. Frazer gibi evrimcilere göre büyü, hatalar toplamından ibarettir.¹⁷ Tylor, “yanlışın, istenilen bağlantıların gerçek bağlantılara benzetilmesinden” kaynaklandığı yaklaşımıyla, gizemli/doğüstü (daha doğrusu olağanüstü) yöntem ve sonuçları, pozitivist zihniyet açısından yanlış bir temele dayandığı için *batıl/boş inançlar* olarak görmektedir.¹⁸ Başka bir ifadeyle Tylor için büyü, *sahte bilim* (pseudo science) niteliğini taşımaktadır. Büyüsel pratikler, sahte olmasına rağmen bir bilim niteliğindedir, çünkü bu pratikler, “ayrıntılı-özenli” ve “sistematik”tir.¹⁹ Ardılı olan Frazer da büyüün dayandığı düşüncelerin ilkelerini *sempatik büyü* adı altında iki temel yasayla açıklayarak büyü pratiklerinin sahte bilim niteliğinde olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, benzerin kendi benzerini doğurduğu ilkesine dayanan *benzerlik (taklit) yasası*, ikincisi ise bir kez birbirine dokunmuş şeylerin fiziksel temas olmasa da bunların birbirini etkileyeceği ilkesine dayanan *dokunma/temas/buluşma yasası*. Frazer ‘a göre “birincisi, birbirine benzeyen şeylerin aynı olduğunu varsayma hatasını yapar, ikincisi de bir zamanlar birbirine dokunmuş olan şeylerin her zaman dokunma halinde kaldığını varsayma hatasıdır.”²⁰ Başka bir ifadeyle, kategorik alanda görülen büyüsel işlemler, bir şekilde sonuç alabiliyordu –ki aksi takdirde devamlılığını sürdüremezlerdi- fakat sonuçların bağlandığı temel sebepler, pozitivist ölçüye uygun olmadığı için, yani yanlış sebeplere dayandığı için büyü de yanlış ve sahte bilim olarak nitelendirilmektedir.²¹

Belirtilen bu iki temel yasadın hareketle Frazer, pozitivist ve evrimci

¹⁵ Douglas, *Saflık ve Tehlike*, 83.

¹⁶ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 64.

¹⁷ David Graeber, *Değer Teorisi*, çev. Başak Kıcır (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 352.

¹⁸ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 67-69.

¹⁹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I (London: John Murray, 1871), 121-122.

²⁰ Sir James George Frazer, *Altın Dal*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 33-34.

²¹ Bilimsel çalışmalarda beş duyuyu ve konunun deneye tabi tutulabilmesini ön koşul kabul eden pozitivist ve determinist paradigma ile Britanya’nın ilerleyişini zirve olarak kabul eden evrimci perspektif zemininde büyü, genel itibarıyla dinin gelişimsel temeli olarak ele alınmış, bilim ise büyü ve dini de geride bırakan bir ilerleme ölçüsü olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım biçimi, sonraki çalışmaları da etkilemiş, en azından kategorik tarzda tartışmaların büyü, din ve bilim merkezinde cereyan etmesine sebep olmuştur.

paradigmayı ön planda tutan, dinin kökenini büyüye dayandıran ve etnografya çeşitliliği bakımından zengin verileri içine alan “Altın Dal” adlı çalışmada, sanayi öncesi toplumlarda görülen inanç ve pratikleri; yağmur yağdırma ritüellerini, sağaltıcı işlemleri ve kara (olumsuz) büyü, doğaya uyum edimlerini ve mistik öğeleri gibi sanayi öncesi toplumların birçok inanç ve pratiklerini büyü kategorisinde ele almaktadır.²² Frazer, aynı eserde büyücülerin kabile reislerine, krallara, hatta din adamlarına nasıl dönüştüklerini ve dinin büyüünün yerini nasıl aldığını açıklamaya çalıştıktan sonra dinin kökeninin “gelişmemiş zihinlerce” uygulanan büyü olduğunu belirtmektedir.²³ Başka bir ifadeyle, Frazer ‘in evrimsel yaklaşımı açısından insanlık tarihinde büyü, dini incelemektedir.²⁴ Tambiah ‘e göre ise Frazer, büyü, din ve bilimi, gereksiz bir şekilde, “niteliksiz olarak evrimsel ve doğrusal şemada sıralamıştır.”²⁵

B. Malinowski açısından ise büyü ve ayinler, kabile toplumlarının pratik ihtiyaçlarına bağlıdır ve doğa süreçlerini denetimleri altına almalarının bir ifadesi olarak gelenekten doğmaktadır.²⁶ Ona göre büyü, tehlike unsurlarının görülebileceği her yerde kendini gösteren, insanın bir nevi doğayla söyleşi niteliği taşıyan psikolojik bir etmendir. Dolayısıyla psikolojik ve sosyolojik olmak üzere iki işlevi olan büyü, kontrol edilebilir *doğada*, yani yeterli veya kesin güvenliğin olduğu yerde söz konusu olmayacaktır.²⁷ Bu yaklaşım açısından *doğanın* kontrol misyonunu elbette ki pozitif bilim üstlenmektedir. Bilim, *kaos* algısını düzenledikçe ve düzenlediği *doğayı* kontrol altına aldıkça, büyü kategorisindeki yaşam tarzı da gerekçeleriyle birlikte yok olacaktır. ²⁸ B. Malinowski ‘nin din ve büyü arasındaki ayırımı esasında net değildir, çünkü araştırma sahasındaki Trobriandlılar, tartışılan anlamda din ve benzeri yerel bir kategoriye sahip değillerdi. Bu ayırımı daha sonraki “Büyü, Bilim ve Din” adlı çalışmada

²² Bu noktada şunu belirtmek gerekir: Evrimci ve pozitivist paradigmayla inşa edilen yeni perspektif, geçmiş toplumların doğayı okuma biçimlerini, tecrübelerini, inanç ve pratiklerini pozitivism üzerinden tanımlayarak kendine yol açmaya çalışmış ve kendi paradigmasına göre tanımlayamadığı şifacılık, yağmur yağdırma gibi olağanüstü durumları da büyü kategorisinde değerlendirmeye yönelmiştir. Burada doğa olgusu, pozitivist kıstaslar üzerinden değerlendirildiği için rasyonalite dışında kalan olağandışı sonuçlar da doğaüstü/büyüsel olarak tanımlanabilmektedir.

²³ Frazer, *Altın Dal*, 100.

²⁴ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 78.

²⁵ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 78.

²⁶ Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 9-10.

²⁷ Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 125.

²⁸ Makale açısından ise böyle bir değerlendirme yetersizdir, çünkü makalede büyü(sihir), “doğal” akışa karşı ve aynı zamanda “mana” dengesine karşı yapılan tahripkâr bir eylem niteliğinde görülmektedir.

yapmayı denemiş, manevi (kutsal olan) ve maddi (kutsal olmayan) ayırımını yapmış, dini ve büyüü kutsal alanda, bilimi ise kutsal olmayan alanda değerlendirmiştir.²⁹

Ana hatlarıyla yukarıda belirtilen yaklaşım biçimlerinin determinist, evrimci ve pozitivist bakış açısıyla, büyü, bilim ve din ile ilgili kategorik tartışmaların temellerini oluşturdukları söylenebilir. Bir de mistik kuramlar yoluyla ve özellikle *mana* kategorisi çerçevesinde din ve büyüün kökenleri ile ilgili yapılan tartışmalar söz konusudur. Bu yöndeki tartışmaları Kösemihal, dört grupta ele alır:³⁰

- a. “Dinin büyüden çıktığını ileri sürenler (Frazer başta olmak üzere İngiliz Antropoloji).”
- b. “Büyünün dinden çıktığını iddia edenler” (Durkheim, bunlardan biridir).
- c. “Büyü ve dini ortak bir kökün iki kolu sayanlar” (Mesela, M. Mauss).
- d. “Büyü ve dinin birbirine indirgenmesi olanaklı olmayan iki karşıt şey olduğunu savunanlar (özellikle Georges Gurvitch)”

Din ve büyüün kökenleriyle ilgili tartışmaların, aşağıda açıklanacağı gibi, *kutsal olan ve kutsal olmayan* arasındaki farkın belirlenmesinde de etkili olduklarını söylemek mümkündür. Hem büyüün hem de dinin pozitivist bakış açısına göre doğüstü sonuçları içermesi (mucize ve büyü ya da İsa ve aynı zamanda azizler ile büyücülerin/bilgelerin meşruiyet sorunu nedeniyle), bunların arasında bir ayırımın yapılması gerekliliğini de beraberinde getirir. Bu yöndeki tartışmaların *mana* kategorisinde yoğunluk kazandığı söylenebilir. Bu açıdan *mana*, anahtar bir terim ve yol ayırımı niteliğindedir. Makalenin yol ayırımı, aşağıda belirtileceği gibi bu hususla da ilgilidir.

Mana çerçevesinde yapılan tartışmalarda büyü ve dini karşıt kökene dayandıranlar, G. Gurvitch örneğinde belirtilecek olursa, dini *aşkın doğüstü* (kutsal) bir alanda değerlendirirken, büyüü ise *manaya* gönderme yapan *içkin doğüstü (mana)* yaklaşımlarla değerlendirirler. Dine kıyasla *mana*, kendine aracılık eden insanların üstünde algılanmaz, dini anlamda kurtuluşu da sağlamaz. *Kutsal olan* ise her şeyin üstünde – doğanın üstünde dış bir gücün varlığı biçiminde- algılanır, kendine bağlılık ve baş eğme gerektirir. *Mana* ise bunları gerektirmez.³¹ “Gurvitch ‘e göre insan zihninde

²⁹ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 98; Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 7.

³⁰ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 283.

³¹ Gurvitch, *La Vocation*, 412-416’dan aktaran Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 303.

ilk *aşkın* ve *içkin* karşıtı, belirtilen bu *kutsal* ve *mana* karşıtlığından doğmuştur”.³² Dolayısıyla din ile büyüünün zıtlığını vurgulamak gayesiyle sorunlu bir şekilde *içkin* ve *aşkın* zıtlığı, *doğa* ve *kutsal* zıtlığı, hatta karşıtlığı da söz konusudur. Bu çerçevede *içkin* olma veya *aşkın* olmama durumunun Hıristiyanlık karşısındaki paganizmin bir niteliği olarak ön planda görüldüğü de belirtilmelidir.³³

Din ile büyüü aynı kökenden sayanlar ise dini *kutsal mana*, büyüü ise *kutsal olmayan mana* olarak tanımlarlar. Bu yaklaşıma göre büyüünün (ve de dinin) özü *animizm* değil *mana* olarak vurgulanır.³⁴ Frazer ‘ın sempati formülleri de büyüsel ritüellerin yasaları olarak yorumlanmaz. Sempati sadece ritüeller yoluyla *mana* gücünün geçtiği yoldur/ kanalıdır, sempati bizzat gücün kendisi değildir.³⁵ Din ve büyüü aynı kökenden gören Mauss da kutsallık kavramına temkinli yaklaşarak büyü konusunu değerlendirmeye çalışırken *mana* kavramını *kutsal* kavramıyla aynı sınıftan değerlendirir: “Kutsallık kavramı, *mana* kavramının bir parçasıdır veya *mana*, kutsallığın bir türüdür.”³⁶

Makalenin temel problemiği itibariyle şunları söylemek mümkündür: *Mana* kategorisi *doğaya* ilişkindir. İnsan da *doğanın* içindedir ve onun organik bir parçası olarak yaşamını sürdürür. Genel hatlarıyla yukarıda belirtilen tartışmalarda *mana* üzerinden belirlilik kazandırılmaya çalışılan temel problemin, kategorik ve kurumsal olarak tanımlanan dinin, büyüden farkı ve aralarındaki sınırlar olduğu söylenebilir. Esas mesele ise büyüünün *mana* zemininde değerlendirilmesiyle ilgili olmalıdır. Çünkü *mana*, *doğadaki* canlılığa işaret eden bir güç olarak *doğaya* içkindir, fakat makaledeki yeni yaklaşım itibariyle, büyüünün esas kaynağını oluşturmaz. Büyüünün kaynağını *manada* görme uğraşının kategorik biçimde kurumsal dini, büyü alanından ayırmak kaygısından ileri geldiği söylenebilir. Bu kaygı, *doğa* ve dini karşı karşıya getirdiği gibi büyü olgusunun mahiyetini ve sınırlarını da belirsiz kılmaktadır.

Literatürde ak büyü, birey ve toplumun lehine ve ayrıca kara büyüü ortadan kaldırmak için yapılan ritüeller çerçevesinde değerlendirilir, fakat bununla birlikte her ikisi de büyü kategorisinde görülür.³⁷ Bu durum, büyü olgusunun ele alınmasını muğlâk bir hale getirmektedir. Nitekim Frazer ‘ın

³² Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 303.

³³ Auge, *Paganizmin Dehası*, 11; 54-55.

³⁴ Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 9-10.

³⁵ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 150.

³⁶ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 167.

³⁷ Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, 14.

“Altın Dal” adlı eserinde pagan unsurlarından doğaya uyumlanmaya, kozmoloji algısından noel kütüğüne, sağaltıcı edimlerden amuletlere,³⁸ yağmur yağdırma törenlerinden dolaşan ruhlara (ve gölgelere), hekimlikten toprağın bereketini arttırmak için yapılan eylemlere, hayvan kurban ayinlerinden insan kurban etme ritüellerine kadar eski toplumların neredeyse bütün yaşamsal eylemleri büyü kategorisinde değerlendirilir.³⁹ Böyle bir değerlendirmenin, daha önce de belirtildiği gibi pozitivist paradigma üzerinden ilkel-uygar ayırımını pekiştiren evrimci yaklaşımlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Büyü etrafındaki tartışmaların, *mana* kategorisinde değerlendirilmesi önemlidir. Çünkü bu kategori günümüz dünyasını ilgilendirdiği gibi eski toplumların daha doğru anlaşılmasına da alan açmaktadır. Fakat pozitivistimin ve *aşkın kutsallığın* dışında kalan inanç ve pratiklerin, büyü kategorisinde ve *mana* gücü ile ilişkilendirilerek açıklanmasının, makale sonuçları açısından problemlili karşılandığı belirtilmelidir. Çünkü *mana*, doğaya içkin iken, büyü (sihir) ise *mana* gücünün yönlendirilmesinden ziyade, *manadan mahrum bırakmak*, ilgili *bağları koparmak* eylemi olarak değerlendirilmektedir. Aşağıda büyü olgusuna yönelik değerlendirmeler yapılmaktadır. İlk aşamadaki büyü ile ilgili değerlendirmeler, büyü, din ve bilimle ilgili sınırların kategorik olarak belirlenmesindeki problemlere işaret ederken, bu problemlere yönelik sonraki aşamada ise büyü olgusuyla birlikte, büyüün niteliğiyle ve büyüde kullanılan yöntemlerle ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir.

B. Sosyal Antropolojide Büyü Olgusu: Büyü (Magic) Kavramı Üzerinde Bir Değerlendirme

Büyü kavramıyla ilgili çeşitli terimler ve tanımlama biçimleri söz konudur: *sihir*, *maji*, *büyü*, *yelvi(cin)*, *baymak*, *bağlamak*, *tılsım*, *afsun*, *üfürükçülük*, *bakıcılık*, *cadı(lık)*, *müneccim(lik)*, *şaman* ve *şifacı* gibi.⁴⁰ Bu terimlerle işaret edilen edimler, ağırlıklı Batı literatürünün etkisinde olan sosyal antropoloji disiplinde büyü kategorisinde değerlendirilirler. Bu disiplinde büyü, yukarıda da belirtildiği gibi modern pozitivist standartların

³⁸ Amulet, tılsım kelimesinin Latince karşılığı olup “tabiatüstü güce sahip nesnelere” verilen bir isimdir. Bkz. İlyas Çelebi, “Tılsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 91.

³⁹ Makalede *büyü(sihir)*, ak büyüü kapsayacak şekilde değerlendirilmektedir. Daha doğrusu, şifacılık gibi sağaltıcı yöntemler, makalenin vardığı sonuçlar itibariyle büyü kategorisinde görülmemektedir.

⁴⁰ Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1966), 28-29; Tanyu, “Büyü”, 504-506.

dışındaki toplumların inanç ve pratikleriyle ilişkili görülür. Büyü kavramı, kurumsallaşmış inanç çerçevesinde Batılı toplumlar ile sözde ilkel toplumlar arasındaki veya Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan dinler arasındaki ayırma işaret etmek için kullanılır.⁴¹

İngilizceden Türkçeye büyü olarak tercüme edilen *magic/magi* (Almanca ve Fransızcada *magie*) kelimesinin, aslının Yunanca *magos* kelimesinden geldiği bilinmektedir.⁴² *Magic* terimi, klasik antikçağdaki Mecusi rahiplerle özdeşleşen sanatlar için kullanılırdı. Mecusi (Magiusiah, Maddschusie) ifadesi, *mag*, *magius*, *magiusi* ve daha sonra *magi* ve *magician* olarak adlandırılan rahiplerin bilgi, rütbe ve sorumluluklarına işaret eden bir değere sahipti.⁴³ Astrolojiyle ilgilenen, yağmur yağdırma törenlerine öncülük eden, hastaları iyileştiren, astrolojiye meraklı olan bu rahiplerin sanatları, “büyülü sanatlar” veya “büyü” diye adlandırılıyordu.⁴⁴ Bu rahipler, doğanın işleyişini takip eden, tıbbi formülleri keşfederek hastaları iyileştiren, adalet, hakikat ve fedakârlığı şiar edinen, krallara ve prenslere danışmanlık yapan, Tanrı ve insanlar arasında yol gösterici olan *bilge* insanlar olarak görülürdü.⁴⁵

Sosyal antropolojideki büyü anlayışının içeriğinde astroloji ve okült bilgiye sahip, tabiatın ve yaşamın sırlarını keşfetmeye ve *bilgeliği* korumaya çalışan,⁴⁶ aynı zamanda büyüün (sihrin) işleyiş biçimini de bilen, fakat büyü (sihir) yapmaktan ziyade insan ve toplumun lehine sonuçlarla ön plana çıkan kişiler akla gelmektedir. Faydalı (ak) veya zararlı (kara) olan her türlü olağandışı veya beş duyunun doğrudan hâkim olamadığı sonuçlara sebep olan edimlerin ötelenmiş ve reddedilen bir alanda, üstelik aynı kategori içerisinde tanımlanmasında pozitivist bakışın etkili olduğu kuşkusuzdur. Bu noktada ak büyüü kara büyüden, tıbbî büyüü (şifacılık) efsuncudan ayırma

⁴¹ John Middleton, “Magic: Theories of Magic”, ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, c.8 (Detroit and New York: Thomson Gale Publishers, 2005), 5562.

⁴² Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, 159.

⁴³ Joseph Ennemoser, *The History of Magic*, translated from the German by William Howitt, vol. I (London: H.G. Bohn, 1854),1. Ennemoser, aynı yerde, “mag” kelimesinin modern Farsçadaki ifadesinin “mog” olduğunu ve -mabet ismini çağrıştıran- “mogbed” kelimesinin de “yüce rahip” anlamına geldiğini belirtmektedir.

⁴⁴ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 32.

⁴⁵ Ennemoser, *The History of Magic*, 2.

⁴⁶ Benzer bir sınıf ifadesi “bilge” kelimesi için de geçerlidir. Büyü kelimesi, eski Türk dilinde “bügi”, “büğü” şeklinde yazılmakta ve “sihirbaz, din adamı” anlamına gelmekte idi. Sonrasında ise “akıllı” anlamında “bilge” kelimesi ile anlamdaşlık kazandı. Bkz. Tanyu, “Büyü”, 501.

sorunsalı da kendini gösterir, aradaki sınırlar da “muğlak”⁴⁷ ve “gri” olarak kalır.⁴⁸

Büyü ve din alanının tanımlanmasında evrimci ve pozitivist paradigmanın yanı sıra Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinin de etkili olduğunu söylemek gerekir. Aydınlanma süreci itibariyle belirtilecek olursa, kategorik olarak büyü alanının kurumsal din ve bilimin dışında değerlendirilmesinde her ikisinin de etkisi, birbirini destekler mahiyettedir. Bu mahiyete ilişkin A. R. McGinn, R. Otto ‘nun “Kutsal ‘a Dair” adlı eserini değerlendirirken; evrim teorisinin Hıristiyan dünyası için ilkelden Hıristiyanlığa olmak üzere dinin gelişimini keşfetme olanağı sunduğunu ve Otto ‘nun da bu zaviyeden bir üslupla Hıristiyanlığı, din gelişiminin en üst noktası olarak gören bir dil kullandığını belirtmektedir.⁴⁹

Hıristiyanlığın Batı dünyasındaki kurumsallaşma süreci büyü ve din arasında, özellikle *aşkın* ve *içkin* doğüstü veya *mucize* ve *büyü* çerçevesinde bir ayırımın yapılmasını zorunlu kıldı.⁵⁰ Büyü terimi, Hıristiyanlığın erken dönemlerinde, entelektüellerce şifacı ve pagan edimleri de içine alarak okültistlerin faaliyetlerini de kapsayacak şekilde genişletilmişti. Nitekim II. yüzyılda bile İsa ‘nın “şifa vermek” gibi edimleri, paganlar tarafından büyüsel sanatlar olarak yorumlanmaktaydı. Kilise ise büyüü cinlerin, mucizeyi ise Tanrı ‘nın işleri olarak görüyordu.⁵¹ Paganlara göre demonlar, tanrılar ile insanlar arasında aracılık eden tarafsız ruhlar iken, Hıristiyanlara göre ise onlar, Tanrı ‘ya yüz çevirmekle kötülüğün emrine giren meleklerdi.⁵² IV.

⁴⁷ Muğlaklık sorunu bilimsel okumalar itibariyle *sihir* kavramı için de geçerli olmuştur. Özellikle X. asırda bir felsefe topluluğu olarak ön plana çıkan İhvân-ı Safâ’nın bunda etkisi vardır. İhvân-ı Safâ, Pisagorcu aritmetiğini benimsemiş, kozmolojik ve metafizik alanı aritmetik üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu çerçevede İhvân-ı Safâ, mahiyetiyle ilgili sihir, bir şeyin hakikatini keşif ve etkili söz çerçevesinde yorumlayarak onu “rukye, tılsım(lar), cin, şeytan, mukarrabûn melekler, ruhâniler, kimya, kehânet, yıldızlar, vs.” gibi alanlar üzerinden ele almıştır. Bkz. Metin Koçhan ve Muhammed Fatih Kılıç, “Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?” *Artuklu Akademi* 4, sy. 2 (Aralık 2017): 77-95; Osman Cengiz, “Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme”, *DEÜİFD*, sy. 48 (Aralık 2018), 185. Bu yönüyle İhvân-ı Safâ’nın kozmoloji, bilim ve okült alanındaki keşiflerinin *sihir* çerçevesinde değerlendirmesiyle *helal sihir* (ak büyü) ve *haram sihir* (kara büyü) olmak üzere *sihirle* ilgili muğlak bir tablonun oluşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Süreç itibariyle büyü (magic) kavramındaki belirsizlik pozitivist paradigma gereği okültist, kozmolojik ve metafizik ilimlerin dışlanmasıyla kendini gösterirken, bu durum, İhvân-ı Safâ’da tersi yönde kendini göstermektedir.

⁴⁸ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 130.

⁴⁹ Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2014), 10.

⁵⁰ Gurvitch, *La Vocation*, 412-416’dan aktaran Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 303; Auge, *Paganizmin Dehası*, 11; 54-55.

⁵¹ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 65-66.

⁵² Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 70.

yüzyıla gelindiğinde Hıristiyanlık, Roma 'da hâkim olmaya başlamış ve kilisenin artan etkisiyle de büyü kategorisinde görülen edimler, suç kapsamına alınmıştı.⁵³ Ayrıca XII. yüzyıla kadar bu terim, kehanet ve fal çeşitlerinin tümünü de kapsayacak şekilde çoğunlukla demonlarla ilişkilendirildi. Büyü, kara büyü yapma, şeytana tapma ve Hıristiyanlığa karşı bir protesto hareketi olarak nitelendirilen cadılıkla da özdeş tutuldu.⁵⁴ XIII. yüzyılda ise büyü terimi, ak ve kara büyü çeşitlerinin her ikisi için de kullanıldı, fakat bununla birlikte, büyü kapsamında olmak üzere okültist temelli olan *doğal büyü*, *demon büyü*süne alternatif gösterildi. Büyünün neyi kapsadığı ve hangi edimlere dayandığıyla ilgili Hıristiyan dünyasındaki tartışmalar, özellikle XVI. yüzyıldaki dini tartışmalarla temelleri atılan alternatif bir bakışın ortaya çıkmasını da sağladı. Bu alternatif bakışın din ile büyü arasında temel bir ayrımı yapma ihtiyacından kaynaklandığı ve bu nedenle de aracı edilen güç ve bu güce dönük konumlanma biçiminin temel bir ayrım ögesi olarak belirlendiği söylenebilir. Buna göre Hıristiyan dünyası için dinin (veya dinî olanın) temel niteliği *aşkın kutsaldan yardım dilemek* iken, büyüün başlıca özelliği ise demonik ve gizil güçleri *zorlamak* olarak değerlendirildi. Bu ayrım ve algılama biçimi, XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında da benimsendi.⁵⁵ Din ve büyü arasındaki karşıtlığın belirtilmesi için dinî olan *yakarış(dua)*; büyüsel olan ise *zorlayıcı* özelliğiyle nitelendirildi.⁵⁶

Şimdiye kadar belirtilenlerden hareketle büyü kategorisinin oluşumunda iki önemli süreçten bahsedilebilir. Birincisi, aydınlanmaya müteakip evrimci yaklaşımın ve pozitivistin etkisi; ikincisi ise Hıristiyan kilisesinin (Katolik kilisesinin) kurumsallaşma süreci. Pozitivist paradigma, özellikle sanayi öncesi toplumlarda söz konusu edilen ve kendi tanımladığı, deneye tabi tutulabilen ve kontrol edilebilen *doğaya* karşın doğaüstü sonuçlar veren edimlere ve amaçlara dönük bir tanımlama yaptı. Bu itibarla ister doğal ve ak büyü gibi faydalı ister demonik ve kara büyü gibi zararlı olsun, pozitivist paradigma dışında tanımlanan sebeplerle sonuç almaya çalışan ritlerin büyü kategorisinde görüldüğünü söylemek mümkündür. Dini yakarışın neticelerine kıyasla da büyü, zorlayıcı niteliğiyle dini olandan ayrı görüldü.

Klasik antikçağdaki Mecusi rahiplerin nitelikleri ve rolleri üzerinde düşünüldüğünde, büyü ile ilişkilendirilen bilgeliğin, o toplumlar için büyük

⁵³ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 74-75.

⁵⁴ Tanyu, "Büyü", 6: 505; Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 287-288.

⁵⁵ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 32-38.

⁵⁶ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 11.

bir değere sahip olduğunu ve bu bilgelerin toplumsal yaşamdaki etkisinin geniş bir yelpazeyi, hatta bütün bir inanç ve ritüelleri ilgilendirdiğini söylemek yanlış olamayacaktır. Dolayısıyla evrimci-pozitivist paradigmanın büyü kategorisi yoluyla reddettiği alan, bu toplumların bir bütün olarak inanç ve pratiklerinin reddedilmesine veya ötelenmesine eşdeğer görülebilir (ki bu durum, günümüzde halk inançları olarak tabir edilen inanç ve pratikler için de geçerlidir). Benzer bir daraltma ve dışlama etkisinin, daha önce de belirtildiği gibi Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde de kendini gösterdiği söylenmelidir. Özellikle “İsa” üzerinden Tanrı’nın ve azizlerin işlerini, büyü alanında görülen bilgelerin işlerinden ayırmak; aynı zamanda dua ile okültist neticelerin köken farkını ortaya koymak için bu durumun söz konusu olduğu söylenebilir.⁵⁷

Sosyal antropolojideki büyü algısı ve anlayışının, genellikle *ak büyü* ve *kara büyü* ifadelerinde olduğu gibi geniş bir eylem alanına işaret ettiğini ve bu kullanım biçiminin, büyü kapsamındaki belirsizliğin sebeplerinden biri olduğunu tekrar belirtmek gerekir.⁵⁸ “Bilinen yollarla sağlanamayan şeyleri elde etmek, birine zarar vermek ya da zarardan korumak için bir takım gizli güçleri kullanarak doğayı ve doğa yasalarını *zorla etkileme* amacını güden işlemlerin tümüne büyü denir”.⁵⁹ Bu tanım, *sihir* kavramı üzerinden yapılacak değerlendirmeler açısından önemlidir, fakat özellikle büyü olgusunun doğadaki gücün veya *mana* gücünün yönlendirilmesi yönüyle belirtilmesi ve şifacılık gibi zarardan korunmak için yapılan eylemleri de içermesi, makale açısından farklı bir paradigmanın uzantıları olarak

⁵⁷ Büyü mefhumu etrafındaki tarihsel süreç nasıl muğlak bir özellik gösteriyorsa bu kavramın (magic) entelektüel yazındaki kullanım biçimi de bir o kadar belirsizdir. Bu belirsizlikten kurtulmanın bir adımı olarak 1960 yılına müteakip büyü teriminin kullanımı azalarak bu kapsamda, fakat özel çerçevede cadılık, şamanizm, okültizm, kozmoloji gibi kategoriler ön plana çıkmaya başlamıştır. Buna rağmen büyü kavramı, genel bir tasnif nedeniyle belirsizliğini korumuştur. Bu çerçevede olumlu ve olumsuz büyü arasındaki fark, daha çok büyüünün hizmet ettiği amaçlar doğrultusunda değerlendirilir. Kötü niyetlerle kullanılan yöntemler, lanetle ilişkilendirilir ve çoğu kez bu gibi uygulamalar, kutsal söz ve pratiklerin tersine çevrilmesiyle gerçekleşir. İyi niyetle yapılanlar ise ak büyü kategorisindedir, fakat yine de büyü olarak görülür. Bkz. Graeber, *Değer Teorisi*, 353; Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 132.

⁵⁸ Sedat Veyis Örnek, bununla ilgili önemli bir ayırımı vurgular: Türkçede olduğu gibi *sihir* ve *büyü/magic/magie*, eş anlamda kullanılmasına rağmen, aslında *magie* ile Almanca bir kelime olan *zauber* (sorcery), arasında fenomenolojik bir derece farkı vardır. *Magie*, olayları ve doğayı insanların lehine etkilemek ve yönetmek çerçevesinde söz konusu iken, *zauber* kelimesi ise daha ziyade gizli ve biri(leri)ne zarar vermek için yapılan, kişisel hedeflere yönelmiş pratikler için kullanılmaktadır. Burada söz konusu edilen ayırım, *sihir* kavramı etrafında yapılan değerlendirmeler ile de ortaya konmaktadır. Bkz. Örnek, *Sivas ve Çevresi*, 33-34.

⁵⁹ Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din*, 135.

görüldüğü için tartışılmaktadır. Büyüyle ilgili buraya kadar yapılan değerlendirmelere *sihir* kavramı etrafında bir yaklaşım sergilemek, belirsizliği giderme yönünde ilgili tartışmalara katkı sağlayacaktır.

C. Sosyal Antropolojide Büyü Olgusu: Sihir Kavramı Üzerinden Bir Değerlendirme

Türkçeye büyü olarak tercüme edilen *sihir* (سحر) kelimesi, Arapçada ciğerle ve gırtlığın (nefes borusunun) ucuyla ilişkili olan *atık* ve *döküntü* sözcükleriyle aynı yapıdadır: “Ciğeri şişti” (إِنْتَفَخَ سَحْرُهُ) ifadesinde ve kesim anında ciğerden alınıp atılan atık parça (سَحْرٌ/سَحَاةٌ) anlamlarında ciğerle ilişkilidir.⁶⁰ “Atık” ile ilişkili olarak büyüün (sihirin) beyhudeliği ve kopmayı; “ciğeri şişti” ile ilişkili olarak ise “korkuyu”⁶¹ ve telaşı içerdiği düşünülebilir.

Sihir terimi, gecenin sonundaki karanlığın günün ilk ışıklarıyla karışması anlamında ve bu zaman dilimine işaret eden *seher* (السُّحْرَةُ / السَّحْرُ) kelimesi ile de aynı köktendir. Bu açıdan sihri, *karanlığa aydınlığın karışması* durumuyla ilişkilendirmek ve bununla birlikte, bazı *sihir* edimlerinde uygulanan tersinden okuma veya tersine çevirme durumu düşünüldüğünde -ki aşağıda da değinileceği gibi *sihir* kelimesinin anlamlarından biri de budur- *seheri* karanlıktan aydınlığa çıkma, sihri ise *aydınlıktan karanlığa çekme durumu/anı* olarak nitelendirmek mümkündür.

Sözlük açısından *sihir* kelimesi şu anlamlara gelmektedir: illüzyon yoluyla gözü kandırmak, gerçeği olmayan hayaller; şeytana (demonik güçlere) yaklaşmak yoluyla onunla -karşılıklı- yardımlaşmak; şekil ve karakterleri değiştirmek (olduğundan başka bir şekle dönüştürmek; ters çevirmek veya tersinden oku(t)mak/algıla(t)mak).⁶²

Sözlük anlamı dışında *sihir* olgusu, Kur ‘an-ı Kerim metinlerine dayandırılarak da ele alınmaktadır. Bu açıdan üç temel tasniften bahsedilebilir. Birinci tasnif, indirgeme, kapatma, illüzyon ve aldatma; ikinci tasnif, *mana* kategorisinde; üçüncüsü ise doğrudan büyü uygulayıcısının kendi menfaati merkezinde, diğer(ler)ine yönelik olumsuz sonuçlara odaklanan negatif niyet eylemi olarak görülebilir. Bu üçünün birbirinden ayrı

⁶⁰ Rağib el-İsfahani, Müfredât: *Kuran Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 702-703.

⁶¹ Ebu'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.6 (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999), 191.

⁶² el-İsfahani, *Müfredât*, 703-704.

olmadığını, birinin en az diğer birini daha içerdiğini belirtmek gerekir.

Birinci tasnif Mısırlıların sihirleridir.⁶³ Bu büyü biçimi, korkutma, indirgeme, kapatma, aldatma ve göz boyama merkezinde cereyan eden illüzyona dayandırılmaktadır. Mısır büyü biçiminde ön plana çıkan unsurlar Musa ve Firavun olayından hareketle ifade edilmektedir. Musa ve Firavun 'la ilgili ayetlerden yola çıkıldığında sihirbazlık "hile ve aldatma", "uydurma", "iftira", "doğrunun karşıtı", "insanların gözlerini büyüleme", "olmayan bir şeyi olmuş gibi gösterme" şeklinde nitelendirilmektedir. Aynı zamanda ilgili ayetlerde hak/aydınlık (seher) geldikten sonra büyücülerin yaptıklarının yok olup gittiği, yaptıkları sihrin boşa çıkacağı (beyhudelik) ve hiçbir zaman başarıya ulaşamayacakları da belirtilir.⁶⁴ Bununla ilgili temel metinlerden birkaçı mealen şöyledir: "... Onlar (Firavun 'a bağlı sihirbazlar, ellerindekini) atınca insanların gözlerini sihirlediler ve onlara korku saldılar. Büyük bir sihir yaptılar."⁶⁵ "...(Musa) bir de baktı ki, onların ipleri ve sopaları yaptıkları sihirden ötürü kendisine doğru hızla hareket ediyor gibi göründü (يَحْتَكِل). Musa birden içinde (nefsinde/zihin algısında/vehminde) bir korku duydu. Korkma, dedik. Sen daha üstünsün (أَعْلَى – bilinç seviyesi daha yüksek/daha derin olarak da düşünülebilir)."⁶⁶

Burada söz konusu olan sihrin basit bir hokkabazlık veya illüzyon olmadığı; tarihi süreçte beslenerek gelen sistemsel bir algıya dayandığı düşünülebilir. Özellikle buradaki sihrin sıradan eğlence programlarındaki el çabukluğu ve saire ile karıştırılmaması gerekir. Bununla birlikte, söz konusu sihrin göz aldatmasına, korku ve umutsuzluğa, kapatarak indirgemeye (ya da düzlemi kapatarak indirgemeye)⁶⁷ dayandığını söylemek de mümkündür. Böyle bir sihrin hedefindeki kitle veya kişi(ler), korku ve indirgeyici aldatmalar üzerinden kontrol ve hâkimiyet altında tutulmaya çalışılır, böylece *sihir* oyuncularını üstünlüklerini icra etmeyi, birey veya kitleyi yönlendirmeyi hedefler. Göze hitap eden *-miş gibi* durumunu yansıtan illüzyonlar ile zihinsel ve duygusal/psşik seviyenin (düzlemin) yüksekliği

⁶³ Çelebi, "Sihir", 170.

⁶⁴ İlyas Çelebi, "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy.9 (2002): 222, https://http://isamveri.org/pdffrg/D01239/2002_9/2002_09_CELEBII.pdf.

⁶⁵ el-A'raf 7/116.

⁶⁶ el-Taha 20/67-68.

⁶⁷ Mesela, günümüz reklamlarında kullanılan birçok yöntemde sihirselsel bir etkinin olduğu söylenebilir. "A markalı B eşyası olmadan yaşam noksan kalır" yönündeki söylem ve algı biçimleri, kapatma ve indirgeme durumuna, yani büyüsel bir duruma işaret etmektedir. Ayrıca bkz. Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 111.

(derinliği) önemli bir ayırım noktasıdır. Göz ve bilinç seviyesi, büyüün işleyiş biçimi itibariyle özellikle önemlidir. *Sihir* ile ilişkili olarak belirtilen illüzyon ve kapatarak düşük bir seviyeye indirgeme durumunu Mauss ‘un “dördüncü boyut” vurgulaması ile de ilişkilendirmek mümkündür. Şöyle ki;

M. Mauss, bir bütün olarak büyü dünyasını açıklamaya çalışırken *mana* kavramının dördüncü boyut (üst boyut) üzerine kuruluymuş gibi gerçekleştiğini ifade eder. Özellikle modern büyücülerin kullandıkları geometrik sistem hakkındaki açıklamalarından hareketle dördüncü boyuta dikkat çekmektedir.⁶⁸ Oysaki her bir boyut/bilinç, diğeriyle de ilişkilidir. Gündelik yaşamımız da bir diğer boyut olarak düşünülebilir. Bu çerçevede bilinç hallerinin birbiriyle karşılaştırılabilecek yönleri olduğu gibi karşılaştırılamaz yönlerinin de olabileceğini, aradaki geçişlerin sıçramayla gerçekleştiğini, farklı dünya anlatımlarının tek bir düzlem kıstasıyla indirgenerek açıklanamayacağını (ki böyle bir indirgeme uğraşı bu makaleye göre büyüsel bir eylem niteliğindedir), her birinin ilgi ve öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁹ Başka bir ifadeyle *mana*, tüm boyutlara da içkindir. Yaşamdaki gelişim ve oluşum süreci veya doğum gibi yaşamın ritmi olan oluşlar, hastalık karşısında şifa umudu veya büyüsel kapanma ve düğümlemeye karşın düğümün çözülmesi, doğadaki canlılık ve yaşamsal serpilme, gürleşme potansiyeli ve sair tüm bunlar, bu içkinlik eşliğinde kendini gösterir. Dördüncü boyut vurgusu, üçüncü boyutu etkilemek için *kapatarak indirgeme* yöntemini etkili kılmanın alanı olarak görülebilir. Benzer bir durum, beşinci boyutun dördüncü boyut üzerindeki etkisi için de geçerlidir. Bunun dışında aynı düzlemdeki etkileşimlerde de (mesela gündelik yaşam alanında da) kapatma, koparma ve indirgeme yoluyla büyüsel eylem söz konusu edilebilir. Bağların koparılması ve tek bir boyuta, daha doğrusu tek bir düzleme indirgeme eylemi, büyüsel bir nitelik taşır. Bu çerçevede düşünüldüğünde, büyüsel edimlerin etkili olabilmesi için hem eylemin kapsam alanı itibariyle geniş olması hem de hedef kişilerin veya kitlenin düşük bir seviyede tutulması gerekir. Bu, *mananın* içkin olduğu boyutlar arası bağların koparılmasını ve dolaylı biçimde ümitsizliği de beraberinde getirir.

Mısır büyü dilinde “yutmak”, “bilmek” demektir ve birisini “bilmek” o kişinin (kendi menfaati merkezindeki kontrolünü bertaraf etmek, onun) etkisinde kalmamak demektir.⁷⁰ Negatif etkide kalmamak için bilinç

⁶⁸ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 166.

⁶⁹ Tambiah, *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, 141-143.

⁷⁰ Scott B. Noegel, “Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar”, çev. Esra Erdoğan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58, sy. 2 (2017): 168.

seviyesinin/derinliğinin daha üstün olması gerekir. Böylece büyücülere veya büyüünün etkisine mukavemet sağlanabilsin. Bu açıklamalarla ilgili şu da belirtilmelidir ki, büyüyle ilgili yapılan antropolojik değerlendirmelerde büyü (olumlu ve olumsuz içeriğiyle birlikte) tesirinin büyüye inanmayla orantılı bir durum olduğu vurgulanır.⁷¹ Bu tespite şöyle bir yorum eklemek mümkündür: *Sihir* kavramı çerçevesinde belirtilen büyüye inanç veya büyü edimlerini kabullenme, kişiyi bilinç seviyesi itibariyle büyü yapan kişiden daha düşük bir seviyede tutmaktadır. Böyle bir seviyede kapatma, indirgeme, korku, -mış gibi üzerinden kurulan algı, karanlık ve umutsuzluk ön plandadır.⁷² Şifa(cılık) kategorisindeki edimlerde ise inanmak, kişiyi olduğu düzlemden/derinlikten daha üst bir seviyeye/derinliğe, karanlıktan aydınlığa ve umuda taşır. Kapanmanın aksine olumlu arzuya dönük bir inanç hâkimdir. Korku ve kapanmaya içkin indirgeme seviyesi, zihni boyuta, yani tek düze veya tek düzleme kadar düşerse büyüünün etkisi de o derecede artacaktır.⁷³ Kieckhefer 'in aktardıkları da bu hususa işaret etmektedir:⁷⁴

“İyi şeyler olmasını umduğumuzda, zihnimiz daha bir güçlenir ve böylece daha gayretle harekete geçer, yapılan iş ilerler; tersine kötülükten şüphelendiğimizde ise zihin zayıflar ve daha cansız hareket eder. Böylece ruhsuzluktan ve cansızlıktan dolayı kötülükler baskı altına alınmamış, serbest kalmış olur.”

*Sihir*le ilgili yapılan ikinci tasnif ise göksel güçlerden yardım alarak, kozmolojik denklemler ve “vefkler”⁷⁵ bilgisiyle yapılan Babillilerin büyü

⁷¹ Claude Levi-Strauss, *Din ve Büyü*, çev. Ahmet Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 1983), 34; Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 129; Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 144-145.

⁷² Levi-Strauss, sağaltıcı ritüelleri anlatırken hastalığı, kişinin kendine yabancılaşması durumu olarak nitelendirmektedir: “Anlatıma ulaşamama durumu nasıl düşüncenin hastalığıysa; hastalık da edilgenlik ve kendine yabancılaşmadır.” Bu durum, makalede belirtilmeye çalışılan *kapatma/kapanma* durumuyla ilişkilidir. Devamında Levi-Strauss, “tepki yinelemesi” olarak vurguladığı sağaltıcı yöntemi betimlerken hekimin bazı söz, isim ve hareketlerle hastanın sorunlarına yönelik olarak uyum sağlama sürecini nasıl başardığını açıklamaktadır. Bkz. Levi-Strauss, *Din ve Büyü*, 54-57. Bu nitelikteki sağaltma yolunu makalede değinilen büyüsel kapanma sorununun çözümlenmesi ile ilişkilendirmek mümkündür. Başka bir ifadeyle mevzubahis hastalık veya problemde kopan, bozulan veya tıkanan bağ, sağaltma yoluyla yeniden tesis edilmeye çalışılır.

⁷³ Burada belirtilen ayırım, büyü kategorisinin, her ikisini de kuşatacak şekilde kullanılmasyla nasıl bir probleme sebep olduğunu göstermektedir. Olumlu olanlar, doğal yaşamın ritim ve dengesiyle ilişkili değerlendirilebilir, fakat olumsuz olanlar tam tersi bir duruma gönderme yapmaktadır.

⁷⁴ Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 33-38.

⁷⁵ Vefk terimi, sözlükte “uyum, uygun, münasip” anlamına gelmektedir. Vefk, çeşitli değerlere sahip olduğu düşünülen harflerin ve sayıların belirli bir denklemlerle kare ve dikdörtgen şekillerinin içine yazılarak elde edilen bir tılsım çeşididir. İlyas Çelebi, “Vefk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 605.

biçimidir.⁷⁶ Bu tasnif için göz önünde bulundurulmuş temel metin, Bakara Suresi 102. ayettir. Burada *şeytanların* (الشَّيَاطِينُ), Süleyman peygamberin aleyhine çalıştıkları ve insanlara *sihri öğrettikleri* beyan edilmektedir. Ayrıca Harut ve Marut adında iki melek aracılığıyla indirilen (bilgeliğ)in insanlar tarafından *suistimal* edildiği ve onların bu bilgileri kadın ve eşinin arasını *ayırarak* için (يُفَرِّقُونَ) kullanmaları zem edilmektedir. Aynı ayette eşlerin arasını ayıran kişilerin faydalı şeyleri değil, ancak *kendilerine zarar* verecek şeyleri (döküntüleri, atıkları) öğrendikleri ve bunların ahiretten yana nasiplerinin olmadığı ve bu durumu bildikleri, fakat vicdanlarını pis bir şey karşılığında sattıkları belirtilmektedir.

Babil büyü tasnifi için belirtilen ayette, büyüünün öğretilmeye açık olduğuna, hedef eylemin bağı koparmak/ayırmak yönünde cereyan ettiğine vurgu yapılmaktadır. Bağ koparmak eylemi, büyüünün indirgeme ve kapatma özellikleri üzerinden de değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle, büyü (sihir) eylemi, hem güncel yaşamdaki akrabalık, aile, dostluk gibi korunması insani olan bağlar açısından hem de bitki, hayvan, insan, altıncı his ve dördüncü boyut gibi boyutlar arasındaki bağı koparma eylemi veya bu boyutlardan birine kapatma eylemi olarak düşünülebilir.

Harut ve Marut 'un –İslam inancına göre- insanlara anlattığı bilgeliğin insanlar tarafından suistimal edilerek bağı koparma amacına aracı edilmesi, *mana* olgusuyla da ilişkilendirilebilir: Suistimal, duanın gücünü öğrenenlerin buna karşılık beddua eyleminde bulunmaları veya *niyet enerjisinin* olumsuz ve tahrip edici sonuçları arzulamak üzerinden gerçekleşmesi gibidir. Bu yorumu, Babil 'e, Harut ve Marut 'un yanına giden bir kadının hikâyesi de desteklemektedir. Bu rivayete göre, iki melek kendilerine gelen bir kadına; "bir şeyi istediğin zaman zihninde onu tasavvur et, o şey gerçekleşir" öğretisinde bulunurlar.⁷⁷ Bakara suresi 102. ayetle birlikte bu rivayet değerlendirildiğinde, arzu ve isteğin, bozma ve bağları koparma gibi sonuçlara odaklanan bir niyet üzerinden kendini gösterdiği ve bu öğretinin nasıl suistimal edilebileceği açıklığa kavuşmaktadır. *Mana* çerçevesinde ele alındığında ise şunu söylemek mümkündür: Negatif sonuçlara odaklanan bir niyet, karşılıklı herkese kendi değeri miktarınca bir getiri sunacaktır. Bu durum, *manadan mahrum kalma* derecesiyle doğru orantılı olarak yorumlanabilir. Bu açıdan sonuç, kişinin kendine zarar vermesinden ve kendini indirgeyerek kapatmasından öteye geçmeyecektir.

⁷⁶ Çelebi, "Sihir", 170.

⁷⁷ D. B. Macdonald, "Sihir", *İslâm Ansiklopedisi*, c.10 (İstanbul: MEB Basımevi, 1979), 607.

Mana ile ilgili yapılan antropolojik yorumlarda, ak ve kara niteliğinde tasnif edilen büyüün, *mana* gücünün kanalize edilmesi neticesinde gerçekleştiğine vurgu söz konusudur.⁷⁸ Belirtilmeye çalışılan husus ise *mana* gücünün yönlendirilmesinden ziyade büyüün, *manadan* mahrum kalma (kapanma, kilitlenme, boyutlar arası bağı koparma veya yaşamsal enerjinin yokluğu) ve *manadan mahrum bırakma* (bilinçli bir eylemle büyüün hedefindeki kişi veya kitleyi *indirgeme*, *kapatma*) yoluyla söz konusu olduğudur. Bu itibarla büyüün, daha çok literatürde yer alan *kara büyü* niteliğinde olabileceği söylenebilir. Ak büyü kategorisinde değerlendirilen inanç ve edimlerin ise büyüden çok, doğa ve mana etkileşimiyle; insan-doğamana etkileşimindeki akıcı dengeyle ilişkili olduğu söylenmelidir. Söz konusu edilen etkileşimi, insanın birden çok boyutlu olmasıyla ve insanın doğanın bir parçası olma vasfıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Sihirle ilgili üçüncü tasnif ise “dügümlere üfleyenlerin (neffâsât/النَّفَّاتَات) şerrinden” bahseden ayetten hareketle yapılmaktadır.⁷⁹ Bu yönde söz konusu edilen şerhler ve pratikler şunlardır: “karanlığı çöktüğü zaman gecenin, düğümlere üfleyenlerin, haset ettiği zaman hasetçinin şerri”;⁸⁰ “gerek cinlerden gerekse insanlardan (olan ve), insanların göğüslerine (gizlenip) fısıldayan “Hannâs ‘ın vesvesesi”.⁸¹

Büyü fenomeni itibariyle *dügümlere üfleme* kategorisi, *kara büyü* olarak ifade edilen eylemleri doğrudan imlemektedir. Bu büyüler, kötü niyet (negatif sonuçlara odaklanan niyet; mesela haset), tersine çevirme (ve aynı zamanda düğüm ya da balmumundan yapılmış veya fotoğraf gibi temsili bir nesneyi yakma, üfleme, iğneleme), gizlilik (ki kara büyüünün zamanlaması, genellikle gecenin son üçte ikisi olan karanlığın çöktüğü zaman dilimidir) ve kaynağı itibariyle demon güçlere dayanması (ayrıca insanlara dayanması) gibi bileşenleri içermektedir.⁸² Bunlardan gizlilik yönteminin önemli bir esas olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, bilinç seviyesinin yapılan eyleme karşı derin/yüksek bir seviyede olması, yani büyüsel eylemin fark edilmesi, büyüünün etkisini gideren bir husustur; daha doğrusu büyüünün etkisinin, en azından psikolojik etkisinin giderilebilmesi daha çok buna bağlıdır.

Belirtilen üç tasnif (Mısır, Babil ve düğüm) biçimi, analitik bir ayırım

⁷⁸ Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, 150.

⁷⁹ Çelebi, “Sihir”, 170-171.

⁸⁰ el-Felak 113/3-4-5.

⁸¹ el-Nas 114/4-5-6.

⁸² Kieckhefer, *Ortaçağda Büyü*, 130-137.

olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle, Mısır 'da uygulanan yöntemlerin Babil çevresinde uygulanmadığı veya bu üç büyü çeşidinin birbiriyle ilişkisiz olduğu gibi bir sonuç düşünülmemelidir. Ayrıca *büyü* (sihir) kavramı, doğa ile (ve aynı zamanda *mana* ile) dengeli bir yaşam sürmeye, kozmolojik okumalara, sağaltıcı pratiklere, yağmur çağırma ritüellerine vb. edimlere gönderme yapmaz; daha çok işe koşulan güç, bu gücün hizmet ettiği amaçlar ve uygulanan yöntemler ile birlikte negatif sonuçları arzulayan bir eylem söz konusudur.

D. Büyü Olgusunun Sihir Kavramı Üzerinden Yeniden Tartışılmasının Gerekçeleri ve Alan İçin Önemi

Öncelikle sihir kavramı etrafında belirlenen büyüün insanın *doğa* (*mana*) ve diğer insanlarla olan bağını etkileyen edimlere yöneldiğini belirtmek gerekir. Bu açıdan büyüün hedefi ve büyücünün niyeti kesindir. Başka bir ifadeyle "büyü, insanın negatif niyetiyle başlar"⁸³ ve bağları koparmayı veya manipüle etmeyi hedefler. Gündelik yaşamda söz konusu edilen kem söz/göz, haset gibi negatif unsurların da büyü etkisi gösterdiği söylenebilir. Kaynağı itibarıyla demonik olmak zorunda değildir. Büyü, her şeyden önce birey ve topluma yönelik olarak olumsuz gayeler/niyetler/arzular taşır. Bu yöndeki amaçlara ulaşmak için de çeşitli araç ve yöntemler kullanılır. Kullanılan araçlar arasında hem demonik güçler hem insanlar hem de teknolojik unsurlar için içinde olabilir. Bu noktada şunun belirtilmesi gerekir ki, demonik güçlerin kullanılması onlara gösterilen tapınma eylemleriyle karıştırılmamalıdır. F. E. Uyulan 'ın tespitlerine göre belirtilecek olursa; mesela Voodoo geleneğinin kökeninde yer alan *kan enerjisi* (ki bu yüksek bir negatif enerji olarak değerlendirilir) ile ilgili ritüellerin, tapınılan demonların menfaatiyle ilgili yönleri söz konusudur. Tapınma niteliğindeki ayinlerin dışında, demonların büyüde kullanılması, tapınma ritüellerini gerektirdiği gibi karşılıklı menfaatlere dayalı ve zora koşmak yoluyla da gerçekleştirilmektedir. Burada büyü, yoğunlaştırılmış düşünce ve imgeleme gücüyle ve aynı zamanda etkisini güçlendirmek için kullanılan düğüm, fotoğraf, saç teli gibi çeşitli nesnelere yoluyla tapınma ortamında elde edilen negatif enerjinin hedefe yönlendirilmesiyle kendini gösterebilmektedir.⁸⁴ Negatif enerjinin hedefe yönlendirilmesi, makale açısından *manadan mahrum bırakmak* gayreti ve bu gayretin ilk eylemi olarak görülmektedir. *Manadan mahrum bırakmak*

⁸³ Örnek, *100 Soruda İlkelerde Din*, 133; Graeber, *Değer Teorisi*, 359-360; Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 28.

⁸⁴ Uyulan, *Okültizm*, 277.

yaklaşımı, günümüzde hem *doğa* ile olan mesafemizi hem de günümüz *iletişim* biçimlerini, büyüsel koşullar açısından yeniden sorgulamamızı gerektirmektedir. Büyü eylemlerinin bilinçli uygulanması, uygulayıcının büyü yaptığına işarettir; koşullar itibariyle bu neticelerden birine maruz kalma durumu ise büyüselidir. Dolayısıyla bu nitelikteki koşulların da tartışılması gerekir.

Büyünün gizlilik, görünmezlik/sinsilik gibi özelliklerinin yanı sıra büyü eylemlerinde söz konusu edilen bağların koparılması, boyutlar arası bağların koparılması ve hedefi tek bir düzlemde/boyuta kapatma (mesela, insanı ikinci boyuta kapatmak veya ekran zeminine indirgemek) gibi yöntemlerin kullanıldığı belirtilmişti. Bu çerçevede, hedefi dar ve düşük düzlemde tutma oranında büyüünün etkili olacağını veya büyücülerin kapsam alanının geniş olacağını söylemek mümkündür. Bu noktada, sihirbazların ve sahtekârlığın kontrol gücünün artacağı ve büyücülerin kendi tanrılıklarını rahatlıkla ilan edebileceği düşünülebilir. İllüzyon, telkin ve korkutma yönündeki gayretler de bağı koparılmış dar alanın (döküntü ve atık) meşruiyetini sağlamak için önemli yöntemlerdir: Gündelik yaşama ilişkin reklamların telkin biçimleri, dijital zeminde inşa edilen ortamlar (düzlemler) yoluyla toplumsal yaşamın daraltılması ve *doğadan* hâli mega kent biçimleri, konunun açıklığa kavuşması için örnek verilebilir. Büyüsel koşullara gönderme yapan bu örnekler, büyü olgusunun yeniden tartışılmasını da gerekli kılmaktadır.

Makalede büyü kavramı etrafında belirtilen sorunların, evrimci-pozitivist paradigmanın etkisindeki kategorik ayırımdan kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Sosyal antropoloji disiplininin bu ayırımdan etkilendiği, hatta bu ayırımın taşıyıcı rolünü yerine getirdiği söylenebilir. Bu ayırımın, modern formun dışında kalan yaşam biçimlerini, ayrıca onların doğa algılarını açıklamada bir çeşit manipülasyon etkisi gösterdiğini ve bunun günümüzdeki okuma biçimlerini de etkilediğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle, özellikle sosyal antropoloji ve din sosyolojisi disiplinlerinde yeni kavramlara ve bakış açılara ihtiyaç söz konusudur. “Sihir” kavramı üzerinden makalede sunulan bakış açısı, bu gayret doğrultusunda yorumlanabilir. Antropoloji disiplininde büyü olarak işaret edilen, fakat sosyal ve kültürel yaşamda büyü (sihir) olarak karşılanmayan birçok inanç ve pratikler mevcuttur. Dolayısıyla bu çalışmanın, geçmiş ve günümüz toplumlarının farklı bir yaklaşımla değerlendirilmesi imkânına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Sonuç

Sosyal antropoloji disiplinindeki büyü kategorisinin, büyü olgusunu karşılama sorunu olduğu neticesine ulaşılmıştır. Çünkü büyü (magic) mefhumu, olumsuz, demonik ve zorlayıcı edimlerle birlikte halk inançları, kozmolojik okumalar ve sağaltıcı yöntemler dâhil eski toplumların yaşamsal inançlarını kapsayacak şekilde kategorik olarak kullanıldığı için muğlâk bir hal almış, hatta büyüünün gizliliğini de pekiştirmiştir. Bunda evrimci-pozitivist paradigmanın etkili olduğu görülmüştür. Bu açıdan hem büyü olgusunun hem de günümüzdeki büyüsel koşulların yeniden gözden geçirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Makale itibariyle büyüünün kapsamı, sınırları ve yöntemleri şu şekilde tespit edilmiştir: *Büyü*, en hafif ve temel haliyle hedefe yönelik olumsuz sonuçlara odaklanan bir niyet/gaye eylemi olarak tanımlanmıştır. Büyü edimlerinin neticeye ulaşabilmesi için insan ve topluma yönelik olarak insanın *doğayla* (*mana* ile), boyutlarla, insanın diğer insanlarla (aile, eşler, akrabalık bağları gibi) ve insanın kendisiyle (akıl-kalp ve ümit alanı gibi) bağını koparmak, kapatmak, indirgemek, korkutmak, umutsuzluğa düşürmek gibi yöntem ve hedefleri kullandığı belirlenmiştir. Ayrıca büyü eylemlerinin, büyüsel etkinin sürekliliğini ve meşruiyetini sağlayabilmesi için hedefin bilinç seviyesini aşağıda tutmak, bu seviyeden gözü tatmin etmek gibi yöntemleri de içerdiği saptanmıştır. Kapsam alanı itibariyle büyüünün, günümüzde de geçerli nitelikler taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.



KAYNAKÇA

- AUGE, Marc. *Paganizmin Dehası*, Çev. Erkan Ataçay. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- CENGİZ, Osman. "Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme". *DEÜİFD*, sy. 48 (Aralık 2018): 169-200.
- ÇELEBİ, İlyas. "Sihir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 170-172. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- ÇELEBİ, İlyas. "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2002): 199-254.
http://isamveri.org/pdfdrq/D01239/2002_9/2002_09_CELEBII.pdf.
- ÇELEBİ, İlyas. "Tılsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41: 91-94. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- ÇELEBİ, İlyas. "Vefk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42: 605-607.

- Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- DOUGLAS, Mary. *Saflık ve Tehlike*, Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- el-İSFAHANİ, Rağib. *Müfredât: Kuran Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- EMİROĞLU, Kudret ve Suavi Aydın. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003
- ENNEMOSER, Joseph. *The History of Magic*. Translated from the German by William Howitt. Vol. I. London: H.G. Bohn, 1854.
- FRAZER, Sir James George. *Altın Dal*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- GRAEBER, David. *Değer Teorisi*. Çev. Başak Kıcır. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- İBN MANZÛR, Ebu 'l-Fazl Muhammed. *Lisânü 'l-Arab*, 6: 189-192. Beyrut: Dârü 'l-İhyai 't-Türasi 'l-Arabi, 1999.
- KİECKHEFER, Richard. *Ortaçağda Büyü*. Çev. Zarife Biliz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- KOÇHAN, Metin ve Muhammed Fatih Kılıç. "Matematik, İhvân-ı Safâ Felsefesinin Dayandığı Aksiyomatik Zemin midir?" *Artuklu Akademi* 4, sy. 2 (Aralık 2017): 78-80.
- KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. 3.baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1974.
- LEVİ-STRAUSS, Claude. *Din ve Büyü*. Çev. Ahmet Güngören. İstanbul: Yol yayınları, 1983.
- MACDONALD, D. B. "Sihir". *MEB İslâm Ansiklopedisi*, 10: 599-611. İstanbul: MEB Basımevi, 1979.
- MALİNOWSKİ, Bronislaw. *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.
- MAUSS, Marcel. *Sosyoloji ve Antropoloji*. Çev. Özcan Doğan. 3. baskı. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011.
- MIDDLETON, John. "Magic: Theories of Magic". Ed. Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*, 8: 5562-5569. Detroit and New York: Thomson Gale, 2005.
- NOEGEL, Scott B. "Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar". Çev. Esra Erdoğan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58, sy.2 (2017): 161-182.
-

- OTTO, Rudolf. *Kutsal 'a Dair*. Çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2014.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. "İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış". *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20, sy.3-4 (1962), 257-261.
<http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/2464/2236>.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1966.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1971.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. 3.baskı. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995.
- TAMBAH, Stanley Jeyaraja . *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*. Çev. Ufuk Can Akın. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- TANYU, Hikmet. "Büyü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 501-506. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- TYLOR, Edward B. *Primitive Culture*. Vol. I. London: John Murray, 1871.
- UYULAN, Ferda Ercan. *Okültizm ve Enerji*. 4.baskı. Antalya: Lotus Yayınevi, 2017.
- WAGNER, Roy. "Mana". Ed. Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*, 8: 5631-5633. Detroit and New York: Thomson Gale, 2005.



A NEW APPROACH TO THE PHENOMENON OF MAGIC IN SOCIAL ANTHROPOLOGY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONSEPT OF “SPELL”

© Halit YEŞİLMEN^a

Extended Abstract

Magic is one of the main topics of discussion in social anthropology. In these discusses, generally deal with the origins of magic, relations between magic, science and religion. The positivist paradigm plays an important role in determining the boundaries of these three categories. Within these boundaries, science is evaluated by the positivist paradigm; religion is evaluated by believing in supernatural power; magic is evaluated outside science and religion. This kind of evaluation prevents the understanding of the phenomenon of magic. This evaluation also makes the scope and origin of magic unclear. For this reason, in the article, the way in which anthropology evaluates the subject of magic, the scope of magic and the related basic terms (sihir/magic) has been questioned. It has not been aimed to compare the categories of religion, science and magic in this article. Particularly, the field of magic has been the subject of discussion. The aim has been to determine the basic boundaries of magic and to minimize uncertainty and also to question the effect of magic on daily life by referring to the mentioned problems. This questioning has been evaluated as important in order to understand past societies more accurately and to solve relevant problems in today's world.

Evaluation style of the subject of magic in anthropology and related basic approaches have discussed for this purpose. E. B. Tylor, J. G. Frazer, B. Malinowski and M. Mauss have been referenced to exemplify these approaches. Firstly, it has been discussed how the phenomenon of magic is

^a Asst. Prof., Mardin Artuklu University, halitiesilmen@artuklu.edu.tr

shaped by those authors and their opinions about the subject in this article. Then, conceptual evaluations have made. In these evaluations, the concepts of "sihir" and "magic" have been emphasized. The concept of "sihir" has been evaluated as an important reference element in understanding the phenomenon of magic. This concept has been tried to be evaluated both in terms of dictionary meaning and in terms of verses in the Qur'an. In contrast, the uncertainty of the concept of "magic" has been explained. The term of "magic" has been found to be problematic because of it included rituals with positive and negative consequences. In the evaluations that are about the term of "magic", the basic problems have been re-questioned and the subject has been tried to be clarified. In the discipline of anthropology, the concept of "magic" has been often dealt with in an equivalent way with the belief practices of the past societies.

In this discipline, vital beliefs of old societies, including folk beliefs (and superstitions), cosmological readings and treatment methods, have been evaluated within the scope of magic. While the phenomenon of religion and magic have been evaluated in the supernatural and sacred area, science has been dealt with in the non-sacred area. It has been founded the basic distinction between "magic" and "religion" was in approaches of "mana" in discussions which are within anthropology. In these debates, while religion was interpreted as holiness, mana has been evaluated in the magical field, that is the supernatural immanent forces. Such assessments have led to the distinction between nature and religion, and made the disclosure of magic uncertain. The evolutionist-positivist paradigm and the institutionalization process of Christianity have been influential in this. In the article, magic (sihir) is defined as negative intention/purpose activity focusing on negative results and it has been associated with methods such as satisfying the eyes, intimidation, breaking the bonds by reducing the level of consciousness. On the other hand, magic (sihir) has been defined as the one phenomenon that weakens, closes, degrades and despairs human mind and consciousness.

It has been emphasized that beliefs and practices that focus on positive results such as healing and folk beliefs have effective on the contrary. The basic distinction here is tried to be explained indirectly via "mana". The mana has been considered as the vitality, formation and balanced energy potential in nature. The spell (sihir) has tried to be explained in relation to the deprivation of mana. In this respect, healing and healing activities were evaluated in terms of adaptation of the bond with mana. In contrast, the magic (sihir) has been interpreted as the opposite. Mana has been considered as a living / vital space that is occupied and destroyed by the spell, rather

than a force directed at the spell. Therefore, it is tried to be specified that definitions such as white and black magic are problematic and the limits of magic should be discussed again. Magic (sihir) has not only been associated with old societies, supernatural consequences and demonic elements. In addition, it has been seen that magic (sihir) was related to people 's forms of interaction and new living conditions based on digital. Therefore, it has been concluded that the magic and magical conditions of today should be re-questioned by the disciplines of anthropology, history of religions, political science, sociology and psychology.

Keywords: Sociology of Religion, Anthropology, Positivism, Sihir, Folk Beliefs.



GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE DİNLER TASNİFİNDE MORFOLOJİK YAKLAŞIM

Şevket ÖZCAN*

Öz

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinler tasnifi teşebbüslerinin artarak çoğalması ve ortaya çıkan tasniflerin dini araştırmalarda kullanılmasının sonucunda dinleri tasnif etme yaklaşımları ön plana çıkmıştır. Dinler Tarihinde coğrafi yaklaşımın yaygınlığına rağmen morfolojik yaklaşımın yadsınamaz şekilde cezp ediciliğe sahip olduğu ve konunun ilk defa bu bağlamda belli bir sistematığe kavuştuğu ve dinamik hale geldiği belirtilmektedir. XIX. Yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan ve XX. Yüzyılın ortalarına kadar Batı'daki dini araştırmalarda kullanılan dinin kaynağına ilişkin teoriler morfolojik dinler tasnifinin ilk tezahürleri niteliğindedir. Morfolojik dinler tasnifini sistematize eden din bilimcisi olma payesini ise Din Fenomenolojisinin mimarlarından Cornelius Petrus Tiele hak etmiştir. Çünkü Tiele'nin dinleri ahlaki dinler olarak kategorize edip evrensel dinlere/dünya dinlerine alt kategoride yer vermesi morfolojik dinler tasnifi açısından bir dönüm noktası olmuş ve yapılan morfolojik dinler tasniflerini etkilemiştir. Tiele'nin dünya dinleri kavramını İngilizceye kazandırması akademik ve popüler Dinler Tarihi çalışmalarının, Hıristiyanlık, Budizm, İslam, Hinduizm ve Yahudilik dinlerinin daimî üye olduğu; Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, Caynizm, Sihizm ve Zerdüştilik dinlerinin ise sıklıkla kullanıldığı bir dinler listesi ekseninde şekillenmesine kadar uzanmıştır. Jonathan Z. Smith ve Tomoko Masuzawa gibi din bilimcilerinin politik ve teolojik varsayımlara dayandığı gerekçesiyle eleştirdikleri bu durum, James L. Cox tarafından dünya dinleri paradigması şeklinde nitelendirilmiş ve dinleri daha iyi anlamak ve yerli dinleri de araştırmalara dâhil etmek için aşılması gereken bir problem olarak görülmüştür. Günümüzde özellikle batılı Dinler Tarihi çalışmaları incelendiğinde dünya dinleri kavramının üst bir kategori olarak kullanılmakta olduğunu ve belli başlı dinleri kapsayan bir dinler listesi sunduğunu görmek ve bu durumun alandaki pek çok çalışmayı kapsadığını söylemek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Dinler, Tasnif, Morfoloji, Dünya Dinleri.



* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, ozcan.sevket06@gmail.com

MORPHOLOGICAL APPROACH IN CLASSIFICATION OF RELIGIONS FROM THE PAST TO PRESENT

The origins of researching the religious beliefs of others by modern historians of history, it is based to the 5th centuries BC. Therefore, evolving and expanding data about religious beliefs and practices in the historical process made it necessary to use different methods and approaches that will enable to understand and analyze this data in a correct, systematic and comprehensively way. In this context, the method of classifying religions according to certain categories within in the framework of the religious materials obtained has been formed and has been used by updating by many Eastern and Western religious researchers from the past to the present. From the second half of the nineteenth century, approaches of classification of religions have take over with increasing the number of classification of religions attempts and their using in religious studies.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Modern dönem dinler tarihçileri tarafından başkalarının dini inanışlarını araştırma konusu yapmanın kökeni M. Ö. V. yüzyıllara kadar dayandırılmaktadır.¹ Dolayısıyla tarihi süreçte dini inanışlar ve pratikler hakkında gelişen ve çoğalan bilgiler, bu bilgileri doğru, sistematik ve etraflı biçimde anlama ve analiz etmeyi sağlayacak farklı yöntem ve yaklaşımları kullanmayı gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen dini malzemeler çerçevesinde dinleri belli kategorilere göre tasnif etme yöntemi teşekkül etmiş ve geçmişten günümüze pek çok doğulu ve batılı din araştırmacısı tarafından güncellenerek kullanılmıştır. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinler tasnifi teşebbüslerinin artarak çoğalması ve ortaya çıkan tasniflerin dini araştırmalarda kullanılmasıyla birlikte dinleri tasnif etme yaklaşımları ön plana çıkmıştır. Ancak hali hazırda Dinler Tarihi metodolojisiyle ilgilenen dinler tarihçileri tarafından bu konunun pek çok soruyu ve sorunu ihtiva ettiği vurgulanırken,² hangi açıdan yaklaşılsa yaklaşılsın dört dörtlük bir dinler tasnifi yapmanın fazla mümkün

¹ Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1993), 245; Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, çev. Fuat Aydın (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2013), 18; Bu görüşün temellendirilmesi hakkında bk. Şevket Özcan, "Ancient Origins of the History of Religions: Herodotus Example", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (2019): 395-417.

² Bk. Harry B. Partin, "Classification of Religions", *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Reference, 2005), 3: 1817-1822; Abdurrahman Küçük v. dğr., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 28-29.

görünmediği belirtilmiştir.³

Genel olarak dinler tasnifinin temel iki özelliği; ortak unsurları olan tarihi dini toplulukları gruplandırmak ve bir bütün olarak dini tecrübenin yapısını ortaya çıkarmak için benzer dini olguları kategorize etmektir.⁴ Müslüman âlimlerin araştırmalarında da yer alan dinler tasnifleri din, bilim dalı ve bilim adamı gibi çeşitli unsurlara göre farklılık arz etmektedir. Bu tasniflerin, dinlerin kendi sınıflandırmalarını esas alan normatif tasnif;⁵ dinlerin doğduğu veya hâkim olduğu coğrafyalara nispetle yapılan coğrafi tasnif;⁶ felsefi argümanlara dayalı felsefi tasnif;⁷ dini fenomenler odaklı fenomenolojik tasnif⁸ ile dinlerin biçimsel yapılarına dayalı morfolojik tasnif gibi çeşitli başlıklar altında toplanabileceği belirtilmektedir.⁹

Dinler Tarihinin tarihsel seyrine bakıldığında günümüzde coğrafi yaklaşımın yaygınlığı ve kullanım kolaylığına rağmen morfolojik yaklaşımın yadsınamaz şekilde cezp ediciliğe sahip olduğu ve konunun ilk defa bu bağlamda belli bir sistematiğe kavuştuğu ve dinamik hale geldiği dillendirilmektedir.¹⁰ Buradan hareketle bu çalışmada, morfolojik yaklaşımın ilk tezahürlerine göz atarak yaklaşımı dikkate değer ölçüde sistematize eden Din Fenomenolojisinin kurucularından Hollandalı dinler tarihçisi Cornelius Petrus Tiele (1830-1902)'nin konuyla ilgili görüşleri irdelenip dini araştırmalar alanındaki yansımalarına odaklanmak suretiyle

³ Şinasi Gündüz, "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2007), 29-30.

⁴ Charles Joseph Adams, "Classification of Religions", erişim: 01 Aralık 2018, <https://www.britannica.com/topic/classification-of-religions>.

⁵ Şehristani ve İbn Hazm gibi Müslüman âlimlerin ilahi ve batıl dinler şeklindeki Kuran merkezli ayrımı esas alarak ortaya koydukları tasnifler bu bağlamdadır. Bk. Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 318.

⁶ Dinler tarihi çalışmalarında coğrafya esaslı olarak, Hint, Uzak Doğu, Orta Doğu, Afrika ve Amerika dinleri gibi tasnifler sıklıkla kullanılır. Örneğin dinler tarihçisi Ninian Smart (1927-2001) bu tarz tasniflere yer verdiği *The World's Religions* (1998) (Dünya Dinleri) adlı eserinin yanı sıra, *Religions of Asia* (1993) (Asya Dinleri), *Religions of the West* (1994) (Batı Dinleri) adlı çalışmaları kaleme almıştır.

⁷ Hegel (1770-1831) ve Schleiermacher (1768-1834) gibi meşhur felsefeciler, Hıristiyanlığın zirvede yer aldığı evrimci bir merdiven yardımıyla dinleri tasnif etmişlerdir. Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, 37-38.

⁸ Örneğin dini gelişim fikrine karşı çıkan Gerardus van der Leeuw (1890-1950), uzaklık ve uçuş dini, mücadele dini, sükûnet dini, kargaşa dini, zorlanma ve şekil dini, sonsuzluk ve asketizm dini, hiçlik ve merhamet dini, irade ve itaat dini, görkem ve alçakgönüllülük dini ve sevgi dini şeklinde bir dinler tasnifine başvurmuştur. Bk. Gerardus Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986), 597- 649.

⁹ Bk. Partin, "Classification of Religions", 3: 1818-1820; Adams, "Classification of Religions".

¹⁰ Adams, "Classification of Religions".

Amerika ve İngiltere başta olmak üzere Batı'da dünya dinleri kategorisinin hâkimiyetini yansıtan ve popülerlik kazanan başlıca çalışmalar incelenecektir. Nihayetinde morfolojik yaklaşıma yönelik eleştiriler çerçevesinde yaklaşımın Dinler Tarihi alanındaki konumu ele alınacaktır.

A. Morfolojik Dinler Tasnifinin İlk Tezahürleri

Geçmişten günümüze dinler tasnifinde normatif yaklaşım hem diğer tasnifler için hareket noktası veya eleştiri aracı/objesi vazifesi görmekte hem de müntesibi olunan dini geleneğin anlayışını yansıtacak şekilde belirleyici roller üstlenmektedir. Çünkü bu yaklaşıma göre dinler, sınıflandırıcıların tarihsel, kültürel ve dini açılardan şekillendirilen normları veya standartları ekseninde tasnif edilmiştir. Buna göre özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri başta olmak üzere çeşitli dini inanışlar bağlamında “hak din” ve “batıl din” tasnifi ekseriyetle kullanılır olmuştur. Ancak XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başına rastlayan dönemde dinin kaynağı ve gelişimi ile ilgili teorilere dayalı olarak yapılan dinler tasnifleri daha az normatif, kısmen morfolojik ve görünüşte bilimsel bir yapıda görünmüştür.¹¹ Dinleri belli aşamalardan geçen yapılar olarak ele alan bu sınıflandırmalar, tekâmülcü tasnifler şeklinde tasvir edilmiştir.¹²

Morfolojik yaklaşımın ilk tezahürlerinden birisi, “*Primitive Culture, 1871*” (İlkel Kültür) adlı eseriyle, dinin en eski şeklinin animizm olduğunu ortaya koyup döneminin evrimci din teorilerinin en tipik örneğini sunan İngiliz antropolog Edward B. Tylor (1832-1917)'dir.¹³ Tylor aşağı ırklar olarak tanımladığı ilkel kabilelerin inanışlarını tanrı veya ölüm ötesi gibi unsurlar bağlamında incelemenin bu inanışları din kategorisi dışına itmek anlamına geldiğini ve bu bağlamda asgari düzeyde bir din tanımına ihtiyaç duyulduğunu vurgulayarak dini, “ruhsal/manevi varlıklara inanç” şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ Tylor'ın teorisine göre ilkel insanlar, doğa olaylarının oluşumunu manevi varlıklarla açıklamış, bu inanç politeizminin doğmasına yol açmış ve sonrasında tanrılarının gücünün tek bir tanrıya toplanmasıyla monoteizm teşekkül etmiştir. Bu şekilde Tylor, evrimciliği esas alan bir

¹¹ Partin, “Classification of Religions”, 3: 1818.

¹² Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi: Tarih, İnanç ve İbadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 52.

¹³ Bk. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 71-73.

¹⁴ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: John Murray, Albemarle Street, 1871), 1: 383.

dinler tasnifi ortaya koymuştur.¹⁵ Bu minval üzere dinin kaynağı ile ilgili ortaya konan ve politeizmden monoteizme geçişi vurgulayan mana, tabu, totemizm ve fetişizm gibi “tabii/doğal” din kategorilerini artıran tekâmülcü teorilerin bir ölçüde morfolojik karakter taşıdıkları düşünülebilir.¹⁶

Genel itibarıyla morfolojik yaklaşımın ilk tezahürlerini teşkil eden teoriler, evrimsel ölçeklere ve tarafsız olmayan normatif öneme haiz aşamalara dayanır. Bu nedenle eski olanın daha aşağı ve değersiz; daha sonra olanın ise daha yüksek ve üstün olduğu anlayışı benimsenerek, kronolojiye değer biçici şekilde önem verilir. Monoteizm erişilebilen en yüksek dini aşama olarak görülür. Bütün dinler, büyük monoteist dinlerin en tepede yer aldığı bir ölçekteki konumlarıyla ayırt edilip sınıflandırılır. Aynı zamanda, tüm dinlerin ilkel temelleri ve başlangıçları ortaya çıkarılabilir. Zira evrimciler, dinlerin başlangıç sınırlarını ortaya çıkarıp açıklayabileceklerine inanmışlar ve dinin kaynağı ile özünün özdeş olduğunu varsaymışlardır.¹⁷

Bu süreçte bilimsel metotlara başvurup dinin başlangıcına/kaynağına dair kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığı anlayışı hâkim olmakla birlikte,¹⁸ ortaya konan tekâmülcü tasnifler belli bir dönem din araştırmacılarını etkilemiş, görüşleri üzerinde şekillendirici etkiye sahip olmuş ve kimi zaman onlar için hareket noktası vazifesi görmüştür. XX. Yüzyılın ortalarında kadar Batı’da yazılan Dinler Tarihi kitaplarının birçoğu bu tasnifler doğrultusunda yazılmıştır.¹⁹ Ancak bu tasnifler, genel anlamda dinin tarihsel süreçte nasıl geliştiğini inceleyip özelde her dini geleneğin kendi tarihi gelişime önem vermeyerek, dinleri anlamada bir kılavuz vazifesi görmek yerine dinlerle ilgili birtakım önyargıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁰

B. Morfolojik Dinler Tasnifinin Sistematik Hale Gelişi: Cornelius P. Tiele’nin Dinler Tasnifi ve Alandaki Yansımaları

XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Kraliçe Victoria (1837-1901)

¹⁵ Bk. Tylor, *Primitive Culture*, 304-361; Partin, “Classification of Religions”, 3: 1818; Baki Adam, “Din Hakkında Genel Bilgiler”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 47-48; Tylor’ın animizmden yüce varlık inancına varan din teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Alıcı, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm: Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 109-185.

¹⁶ Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2004), 188.

¹⁷ Partin, “Classification of Religions”, 3: 1818-1819.

¹⁸ Adam, “Din Hakkında Genel Bilgiler”, 44.

¹⁹ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Literatürk Academia, 2015), 59.

²⁰ Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, 52-53.

dönemi İngiltere'sinde dinle ilgili çalışmalar, Tylor gibi antropologların ait olduğu antropolojik ekol ile mukayeseli çalışmalara vurgu yapan Max Müller (1823-1900)'in başını çektiği tarihi ekolün etkisi altındaydı.²¹ Bu süreçte antropologlar tarafından ileri sürülen tekâmülcü din teorileri Dinler Tarihinin kurucularının gündeminde yer almış ve onların din ve dinlerin tasnifleri ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde yönlendirici olmuştur. Nitekim Dinler Tarihinin bir disiplin olarak oluşumunda kilit rol oynayan Alman asıllı filolog Müller, dinleri anlamak için dinler tasnifinin önemini "Tasnif et ve fethet!" sözüyle özetlemiştir.²²

Evrimci antropologların kabullerinin bir kısmının yersiz olduğunu²³ ve din tasniflerinde kullanılan hak-batıl, ilahi-tabii gibi din ayrımlarının bilimsel açıdan değersizliğini savunan Müller, dil araştırmalarından hareketle dinleri tasnif etmiştir.²⁴ Çünkü o, diller arasında bir genetik bağ olduğu için dillerin belli dil aileleri olarak tasnif edilebileceği gibi dinlerin de bağlı oldukları dil aileleri bağlamında sınıflandırılabilirliğini düşünmüştür. Keşfedilen dil ailelerine göre dünya dinlerini, Semitik (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam), Aryan (Hinduizm, Budizm vb.), Turan (Türk, Moğol halk dinleri vb.) ve Çin (Konfüçyüs vb.) dinleri olarak tasnif etmiştir.²⁵ Bu şekilde ırka ve genetiğe dayalı olarak dinleri tasnif eden Müller, dini fenomenleri ihmal etmesine rağmen²⁶ dinler tasnifine belli ölçüde ivme kazandırmıştır.²⁷

Bu bağlamda Dinler Tarihinin babası olma konusunda Müller'in rakibi²⁸ ve Kıta Avrupa'sında muadili kabul edilen Tiele,²⁹ gelişimci din anlayışına dayanan morfolojik dinler tasnifiyle çeşitli din bilimcilerini etkileyen ve alandaki çalışmalara yön veren görüntüsüyle ön plana çıkmaktadır. Tiele, kendi döneminde dini araştırmalarda yaygın şekilde kullanılan gelişme kavramını ve onun etrafında şekillenen hipotezleri

²¹ Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 103.

²² Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London: Longmans, Green, and Co., 1882), 68-82.

²³ Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, 62.

²⁴ Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, 63.

²⁵ Müller, *Introduction to the Science of Religion*, 90-94; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 67; Partin, "Classification of Religions", 3: 1818; İbrahim Ethem Karataş, *Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 68.

²⁶ Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 67.

²⁷ Partin, "Classification of Religions", 3: 1818.

²⁸ Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, 54.

²⁹ Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, 148.

incelemiş ve dinin gelişimi ile ilgili görüşler ortaya koymuştur.³⁰ Ona göre din, yaşayan organizmalar gibi doğum, büyüme, gelişme ve yok olma gibi birtakım aşamalardan geçer ve kısa veya uzun ömürlü olabilir. Ancak her şeye rağmen değişen ve değişmeyen özellikleriyle insanlığın hayatında sonsuza kadar var olacaktır.³¹ Tiele, “*Elements of the Science of Religion*”³² (Din Biliminin Öğeleri) adlı Gifford derslerinde görüşlerini sistematik tarzda açıklamıştır. Dinin morfolojik yönüne dair 1896’daki dersinde dinin değişen öğelerini; dinin ontolojik yönüne dair 1898’deki dersinde dinin değişmeyen yönü olarak dinin özünü incelemiştir. Bu dersler Tiele’nin Dinler Tarihi anlayışının özünü oluşturmaktadır.³³

Dini, farklı dinlere işaret edecek şekilde ayrı fenomenler olarak değerlendirmek yerine genel bir din olgusundan bahseden Tiele, dinin psikolojik bir fenomen olarak farklı ırklar ve halklar arasında tezahür ettiğini ifade eder. *Outlines of the History of Religion* kitabındaki “History of Religion” (Din Tarihi) isimlendirmesi bu anlayışı yansıtır.³⁴ Ona göre din insanlığın evrensel fenomenlerinden biridir ve belli aşamalardan geçmektedir.³⁵ Bu nedenle Dinler Tarihinin temel görevi dinin evrimsel gelişim süreçlerini ortaya koymaktır.³⁶

Dinlerin morfolojik ve ontolojik yönlerine dikkat çekerek, dinleri bir bütün halinde ve her türlü önyargıdan arındırılmış zihinlerle incelemeyi öneren Tiele, Dinler Tarihinin bilimsellik özelliğini kazanabilmesi için karşılaştırmalar yapmayı şart koşar. Bu nedenle dinleri morfolojik tarzda tasnif edip karşılaştırmalar yapmayı ve dinlerin diğer dinlerle benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlk olarak döneminde öne çıkan dinler tasniflerini değerlendirmeye tabi tutan Tiele, Müller’in hak-batıl, ilahi-tabii ve düalist-politeist-monoteist şeklindeki tasnifleri kullanışsız ve mantıksız görmesine hak verirken, dil ailelerinden hareketle dinler tasnifine itiraz eder. Çünkü Tiele, Müller’in dil aileleri ve genetik dinler tasnifini özdeş kabul etmesinin, erken dönemler için kabul edilebilir olsa da tarihi süreçte

³⁰ Arie L. Molendijk, “Religious Development: C.P. Tiele’s Paradigm of Science of Religion”, *Numen* 51/3 (2004): 321-322.

³¹ Cornelius P. Tiele, *Elements of the Science of Religion: Part I. Morphological* (Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1898), 30.

³² Bu dersler *Elements of the Science of Religion: Part I. Morphological (1897)* ve *Elements of the Science of Religion: Part II. Ontological (1898)* adıyla kitaplaştırılmıştır.

³³ Molendijk, “Religious Development: C.P. Tiele’s Paradigm of Science of Religion”, 336.

³⁴ Tiele, *Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1896), VII-XI; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 116-119.

³⁵ Tiele, *Outlines of the History of Religion*, 6.

³⁶ Tiele, *Elements of the Science of Religion: Part I. Morphological*, 10

dinin dilden ve etnik kökenden bağımsız hale geldiğini belirterek, bir dinin gelişim aşamasında taraftarlarının dillerinin açık bir etkisinin olmadığını ve bilimsel tarzdaki morfolojik sınıflandırmalarla bunun anlaşılabilirliğini ifade eder.³⁷

Bilimsel anlamda morfolojik bir tasnife ulaşmak amacıyla daha önce yapılmış çalışmalardan yararlanmanın gerekliliğine inanan Tiele, Amerikan filolog ve felsefeci William D. Whitney (1827-1894)'in dinler tasnifinden etkilenmiş görünmektedir. “*Dinler arasında, dil gibi bir toplumun bilgeliğinin müşterek ürünü olan ve nesilden nesile kasıtsız nakledilen soy dini ile tek bir kurucu tarafından şekillendirilen din arasındaki ayırmadan daha belirgin bir ayırım yoktur*” anlayışı çerçevesinde dinleri, “soy dini” ve “kurulmuş din” olmak üzere ikili tarzda tasnif eden Whitney, Zerdüştilik, Muhammedanizm [İslam], Budizm ve Hıristiyanlığı birinci, Yahudiliği ikinci din kategorisinde değerlendirmiştir.³⁸

Whitney'in tasnifinin dinlerin tabiat ve ahlaki yönlerini vurgulamasına olumlu yaklaşan ancak genel olarak yalnızca dinler arasındaki derece farklılığını ortaya koyduğunu, dolayısıyla dinler arasındaki mahiyet farklılıkları ve onların temel türlerini anlamada yeterli olmadığını belirten Tiele, yine de onun tasnifi ile ilişkilendirilebilen “tabiat” (natural) dinleri” ve “ahlaki” (ethical) dinler” şeklinde ikili tarzda morfolojik bir tasnif yapmış ve gelişimci din anlayışını yansıtmak üzere bunları alt başlıklara ayırmıştır.³⁹ Konuya ilk defa *Outlines of the History of Religion* (1876) adlı eserinde temas eden Tiele, *Encyclopedia Britannica* (1885) için yazdığı “Religions” (Dinler) maddesinde görüşlerini ayrıntılı şekilde açıklamıştır.⁴⁰

Tiele'ye göre tabiat dinleri, tabiatçı özellikleri ağır basarken ahlaki ilkelere asgari düzeyde yer veren en eski inançlardır. İnsanın yaşamını kontrol edemediği, kaderinin insanüstü güçlerle donatılmış hayvanlar, canavarlar ve uğursuz mitolojik yaratıklar gibi çeşitli varlıklar tarafından tayin edildiği inancını vurgulayan ve dinin ilk aşamasını teşkil eden bu dinler, en aşağıdan en yukarıya doğru ilkel ve vahşi toplumların dinleri gibi “polidemonistik büyüsel dinler” (animizm), Arap veya Japon dini gibi “saflaşmış ve organize büyüsel dinler” (therianthropic politeism) ve Zerdüş öncesi

³⁷ Tiele, *Elements of the Science of Religion: Part I. Morphological*, 8; “Religions”, 20: 358-359.

³⁸ Bk. William D. Whitney, “On the So-Called Science of Religion”, *Princeton Review* 57/1 (1881): 429-452.

³⁹ Tiele, “Religions”, *The Encyclopedia Britannica* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1886), 20: 358-371; *Outlines of the History of Religion*, 12.

⁴⁰ J. Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, 189.

İran dini gibi “insanüstü ve yarı ahlaki insan benzeri varlıkları ilahlaştıran dinler” (antropomorphic polyteism) olmak üzere üç üyeli bir ailedir.⁴¹ Bu dinler ahlaki özellikler taşıyıcılar da mitolojilerinde yer aldığı üzere tanrıların bir takım ahlaki düşüklükleri nedeniyle kendilerini gerçek bir ahlak anlayışına sahip olarak sunmazlar.⁴²

Tiele'nin kendisini takiben ortaya çıkan morfolojik dinler tasniflerini önemli ölçüde etkileyen ahlaki dinler kategorisi, “nomistik (genel ilke ve yasalar koyucu) milli dinler” ve “evrensel dinler/dünya dinleri” şeklinde iki üyeli bir ailedir. Nomistik milli dinler, yalnızca bir insanın anlayışıyla sınırlanmış, kutsal metne dayanan bir yasa etrafında şekillenen dinleri ihtiva eder. Bunlar, Taoizm, Konfüçyanizm, Brahmanizm, Caynizm, İlkel Budizm, Mazdeizm, Musevilik (Mosaism) ve Yahudilik (Judaism)⁴³ dinleridir. Bir milletin/toplumun menfaatlerini gözeten nominist karakterdeki dinlerin aksine bütün insanlığın menfaatini esas alıp dinlerini yayma amacı ve manevi ahlaki normlar taşıyan ve bu nedenle nominist dinlerden daha üst bir konumda yer alan evrensel dinler/dünya dinleri İslam, Budizm ve Hıristiyanlık şeklinde üç üyeli bir aile formundadır. Yahudilik, evrensel dinler yönüne doğru geçiş sürecindedir. Tiele'ye göre Budizm ve Hıristiyanlığın tam anlamıyla evrensel kabul edildiği dünya dinleri eşit düzlemde değildir. Çünkü orijinal ve olgun olmayan İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlığın yabancı bir filizidir ve dış özellikleri açısından Yahudilikten bir parça daha iyidir. Tanrıyı ihmal eden ateist kökenli Budizm, çok fantastik mitoloji ve en çocukça batıl inançlardan oldukça etkilenmiştir. Hıristiyanlık manevi karakteri gereğince yalnızca ruhsal yönden tapınmayı telkin etmesinden ötürü rakipleri karşısında kıyaslanamayacak derecede üstün konumdadır. Böylece bir teolog tavrı sergileyen Tiele, her ne kadar “*Biz burada ne bir inancı itiraf ediyor ne de bir inanç savunması yapıyoruz*” diyerek analizlerinin bilimsel olduğunu iddia etse de dinleri karşılaştırarak dinin genel yapısını kavramak yerine Hıristiyanlık yanlısı apolojik yaklaşımdan kurtulamamıştır.⁴⁴

Genel itibarıyla Tiele'nin dinler tasnifinde, “daha yüksek” ve “daha düşük” dinleri ayırt etmede, yeni ve belirleyici bir vasıta olarak ahlaka

⁴¹ Tiele, “Religions”, 20: 367-368; *Outlines of the History of Religion*, 12; J. Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, 190.

⁴² Adams, “Classification of Religions”.

⁴³ Tiele Yahudiliği, Musevilik ile İbrani kutsal metnine dayanan dini; Yahudilik ile Rabbani Yahudiliği kastederek iki ana kategoriye ayırmaktadır. Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 138.

⁴⁴ Tiele, “Religions”, 20: 368-369; J. Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, 190-191.

yönelik vurgusu, kendi döneminde dini araştırmalar alanında sıklıkla kullanılan bir argüman haline gelmiştir. Ancak tek tanrılı dinlerin ahlak ve ahlakiliği vurguladığı doğru olmakla birlikte, ilkel dinler olarak isimlendirilen dinlerde ahlâk kaygısının mutlak anlamda yokluğundan söz edilemeyeceği için Tiele'nin ve onun görüşlerini benimseyen çağdaşlarının değerlendirmeleri ilkel insanların dini inançlarını anlamaktan ziyade onlara dair önyargıları yansıtmaktan öteye geçememiştir.⁴⁵

Ancak ortaya koyduğu dinler tipolojisiyle döneminde belli bir popüleriteye kavuşan Tiele, Dinler Tarihinin batılı öncülerinin görüşleri üzerinde önemli etkilere sahiptir. Bunların başında kutsal kavramını Dinler Tarihi çalışmalarına uygulamada önemli katkılar sunan Nathan Söderblom (1866-1931) ve Mircea Eliade (1907-1986) gelmektedir.

İsveçli dinler tarihçisi Söderblom, daha yüksek dinleri “kültür dinleri” ve “vahye/peygambere dayalı dinler” şeklinde ikiye ayırıp özelliklerini betimlemek amacıyla bir terminoloji geliştirmiştir. Buna göre kültür dinlerinin en yüksek seviyesi “sonsuzluğun mistisizmi” olarak, Hindu ve Budist dini tecrübesinde; vahiy dinlerinin zirvesi “kişiselliğin mistisizmi” şeklinde Zerdüştilik, Musevilik ve Hıristiyanlıkta bulunmaktadır. Bu ayrımlar Tiele'ye pek çok şey borçlu olmasına rağmen Söderblom, Tiele'nin din tarihindeki gelişim tezine karşı durmaktadır. Çünkü ona göre aralarında derin ve aşılmaz uçurum bulunan tabiat dini ile vahye/peygambere dayanan din, tarihi süreçte birinin diğerine evriminin söz konusu olamayacağı kadar farklıdır. Diğer taraftan vahye/peygambere dayanan dini, radikal ve tamamen yeni bir müdahale olarak açıklayan Söderblom, bunları kültür dinlerinden üstün tutmuş ve bütün dinleri son vahiy dediği Hıristiyanlığa göre değerlendirmiştir. Zira seçkin bir dinler tarihçisi olduğu kadar bir teolog ve din adamı kimliğine sahip olan Söderblom, bilimsel ve tarihi çalışmalarının Hıristiyanlığın yegâneliğini ve üstünlüğünü teyit eden objektif bir temel sunduğuna inanmıştır.⁴⁶

Söderblom'un fikirlerinden önemli ölçüde istifade eden Romen asıllı, dönemin etkili ve üretken dinler tarihçisi Eliade dinleri Asya, Avrupa ve Amerika medeniyetlerin arkaik kültürleri ile ilkel dinleri içeren arkaik “geleneksel (kozmetik) dinler” ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi arkaik sonrası “tarihi dinler” olmak üzere iki kategoride incelemektedir. Bu ayrımında

⁴⁵ Partin, “Classification of Religions”, 3: 1818.

⁴⁶ Bk. Adams, “Classification of Religions”; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 332-335; Sharpe, *Nathan Söderblom and The Study of Religions* (London: University of North California, 1990), 111.

dinlerin zamansal özelliklerini ve dünyaya bakışlarını esas alan Eliade'ın değerlendirmelerine göre geleneksel bütün dinler, özellikle tarihsel zamana karşı başkaldırma, sıradan ve profan (dindışı) zamanı reddetme bakımından ortak bir dünya görüşünü paylaşır. İnananların eylemleri başlangıca (*illud tempus*) veya büyük zamana dönüş için tekerrür eden teşebbüslerdir ve kutsallar, arketiplerle ilişkilendirildiği için mitolojik ve döngüsel zaman anlayışı dinlerin en belirgin özelliğidir. Tarihi dinlerde ise tanrı ile dünya arasında başlangıç ve son şeklinde kesintilerin olduğu doğrusal zaman anlayışı hâkimdir. Mitler kutsal bir tarih olarak algılanır ve kutsal, tarihi olaylarda tezahür eder. Monoteist özelliğe sahip Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam bu kategoride yer almakla birlikte, Doğu Avrupa'nın kozmik Hıristiyanlığında olduğu gibi bir dinin farklı iki kategorinin özelliğini barındırdığı durumlar da söz konusudur.⁴⁷ Eliade, özellikle geleneksel dinlerle ilgili açıklamaları ile dinler tasnifi çalışmalarını ileri bir aşamaya taşımayı başarmakla birlikte, dinler kategorilerine dâhil ettiği dinler bakımından Tiele ve Söderblom ile benzer noktada durmaktadır.

Tiele'nin morfolojik dinler tasnifi yaklaşımı bağlamında dini araştırmalar alanına en büyük katkısı ise kendisinden daha önce farklı dillerde kullanılan "dünya dinleri"⁴⁸ kavramının İngilizcenin hüküm sürdüğü akademik çevrelerde yaygınlaşmasına kapı aralaması ve konuyla ilgili farkındalığı artırmasıdır. Tiele'nin öğrencisi Chantepe de la Saussaye (1848-1920) bu kavramın ilk defa Alman teolog Johann Sebastian von Drey (1777-1853) tarafından kabaca "Bir Millet Dini ve Dünya Dini Üzerine" şeklinde tercüme edilebilecek "Von der Landesreligion und der Weltreligion" (1827) adlı Almanca makalesinde yegâne dünya dininin Hıristiyanlık iken pagan kültüre ait dinlerin milli karakter taşıdığını vurgulamak için kullanıldığını belirtmiştir. Von Drey ile başlayan bu süreçte özellikle 1870 ve 1880'li yıllarda Almanca ve Felemenkçe konuşulan çevrelerde hangi dinin dünya dini veya milli din olduğuna yönelik çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Budizm ile ilgili orijinal çalışmaların etkisiyle Hıristiyanlıkla beraber Budizm de dünya dini kabul edilmiş ve İslam'ın konumuyla ilgili din bilimcileri farklı görüşler serdetmişlerdir. Tiele, *Encyclopedia Britannica* (1885) için yazdığı "Religions" maddesinde, asıl itibarıyla Felemenkçe

⁴⁷ Bk. Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ (Ankara: İmge Kitabevi, 1994); Adams, "Classification of Religions"; Partin, "Classification of Religions", 3: 1821.

⁴⁸ Tiele'nin, İngilizceye *Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions* adıyla çevrilen eserinde yer alan "Universal Religions" (evrensel dinler) ifadesi, eserin "*Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der Wereldgodsdiensten*" adlı Felemenkçe orijinalinde "wereldgodsdiensten" (dünya dinleri) şeklindedir. Bk. Molendijk, "Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion", 330.

“wereldgodsdiensten” ve Almanca “weltrigionen”ın literal anlamını ifade eden “dünya dinleri” (world religions) kavramını vurgulamak suretiyle, İngilizcenin hâkim olduğu ve bu tarz kategorilerin etkin olmadığı akademik dünyada kullanılmasına önderlik etmiştir. Bu doğrultuda bu kavramın, “evrensel dinler” veya –Tiele’nin zaman zaman tercih ettiği- “evrenselci dinler” şeklinde de kullanıldığı ve ilk zamanlarda Von Drey ile benzer şekilde Hıristiyanlığın öteki dinler karşısındaki üstünlüğünü vurgulama amacı taşıyan Amerikan din bilimcisi William Fairfield Warren (1833-1929) imzalı, “*The Religions of the World and the World-Religion*, 1892” (Dünya Dinleri ve Dünya Dini) örneğinde olduğu gibi çeşitli çalışmaların kaleme alındığı bir süreç başlamıştır.⁴⁹ Bu durum Tiele’nin, modern dönemde Amerika’da akademik faaliyetlerini sürdüren Japon asıllı Tomoko Masuzawa ve İskoç asıllı James L. Cox gibi çeşitli din bilimcilerinin dinlerin batılı bilim adamları tarafından belli başlı dinler ekseninde incelenmesini ifade etmek amacıyla ortaya koydukları morfolojik karakterli “dünya dinleri görüşü” veya “dünya dinleri paradigması” anlayışının öncüsü kabul edilmesine yol açmıştır.⁵⁰

C. Morfolojik Dinler Tasnifinde Dünya Dinleri Paradigmasının Egemenliği

Tiele’nin İngilizce konuşan dünyaya tanıttığı dünya dinleri kavramı bilimsel olarak takip edilebilir nitelikte olmasına ve normal kitle iletişim araçlarında sıklıkla kullanılmasına rağmen üzerinde ittifak edilen bir anlam yapısına sahip değildir. Öyle ki bu kavram farklı zaman ve mekânlarda üç ayrı anlama sahip olacak şekilde kullanılmıştır. Bunlar; en geniş anlamıyla, dünyanın herhangi bir yerinde hali hazırda mevcut olan dinleri ifade etmesi (1); daha dar ve değer biçici tarzda, bir bölgenin veya milletin sınırlarını aşan dinlerin dünyanın büyük dinleri şeklinde nitelendirildiğine işaret etmesi (2) ve akademik çevrelerde yaygın şekilde kullanılan bir kitabın veya çalışmanın başlığının, içeriğin yalnızca Hıristiyanlık veya Yahudi-Hıristiyan gelenekle sınırlandırılmadığını ve pek çok dinin de araştırmaya dâhil edildiğini

⁴⁹ Tomoko Masuzawa, “World Religions”, *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Reference, 2005), 14: 9802; Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion* (London: Longmans, Green and Co., 1891), 54.

⁵⁰ Masuzawa’nın, *The Invention of World Religions* (2005) adlı eseri, dünya dinleri kavramı üzerinden dini araştırmalardaki Batı hegemonyasına ve oryantalist bakış açısına yönelik önemli bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Bk. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2005). James L. Cox ise Masuzawa’nın görüşlerinden hareketle dini araştırmalarda çeşitli tasniflere başvurmak yerine dini yeniden tanımlamak gibi yeni yaklaşımlara duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır. Bk. James L. Cox, *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions* (Hampshire, Burlington: Ashgate, 2007), 33-52.

vurgulamasıdır (3).⁵¹ Bu anlamları kapsayacak şekilde XX. yüzyılın başlarından itibaren dini araştırmalarda her ne kadar bazı bireysel farklılıklar, eklemeler, çıkarmalar, bölünmeler ve birleştirmeler söz konusu olsa da standart ve geleneksel bir dünya dinleri listesinin teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda Hıristiyanlık, Budizm, İslam, Hinduizm ve Yahudilik bu listenin daimî üyesi iken, Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, Caynizm, Sihizm ve Zerdüştilik sıklıkla bu listenin içerisinde yer almıştır.⁵² Bu itibarla özellikle II. Dünya savaşı sonrası süreçte dünya dinleri kavramı bağlamında kaleme alınan çalışmalar İngilizce konuşulan dünyada oldukça popüler hale gelmiş ve eğitim kurumlarında öğrencilerin anlam dünyalarını şekillendiren bir yapıya bürünmüştür. Bu bağlamda Amerika ve İngiltere’de dünya dinleri paradigmasının egemenliğine katkı sağladığı –özellikle James L. Cox tarafından- ifade edilen başlıca çalışmaları ve genel özelliklerini ele almak konuyu anlaşılır hale getirmektedir.

Amerika’ya bakıldığında 1920’li ve 1930’lu yıllarda eğitim müfredatında dünya dinleri paradigmasına işaret eden örneklerin kullanılmaya başlamasını bir dönüm noktası olarak ifade eden Masuzawa, bu dönemde bu tarz çalışmaların sayısının önemli ölçüde arttığına dikkat çekmektedir.⁵³ Bu bağlamda dinler tarihçisi ve misyolog Robert Ernest Hume (1877-1949)’un “*The World’s Living Religions, 1924*” (Yaşayan Dünya Dinleri) adlı eserini bir numune olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Hume ortaya çıktıkları coğrafyalara göre dinleri, Güney Asya Kökenli Dinler (Hinduizm, Caynizm, Budizm, Sihizm), Doğu Asya Kökenli Dinler (Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm), Batı Asya Kökenli Dinler (Yahudilik, Zerdüştilik, İslam, Hıristiyanlık) şeklinde on bir dini ihtiva eden dört kategori altında incelemiştir. Dinler arasında karşılaştırmalar yapan Hume, bu şekilde Hıristiyanlığın diğer dinler arasında gerçek anlamda bir dünya dini olarak – özellikle tanrı inancı bağlamında- temayüz ettiğine yönelik bir temel sunmaya çalışmıştır.⁵⁴ Genel itibarıyla bu ve benzeri eserler,⁵⁵ günümüzde akademik ve genel çevrelerde oldukça popüler hale gelen dünya dinleri kavramının eleştirilmeden kabul edilmesinin ilk örneklerini sunmaktadır.⁵⁶

⁵¹ Masuzawa, “World Religions”, 14: 9800.

⁵² Masuzawa, “World Religions”, 14: 9803.

⁵³ Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 37.

⁵⁴ Bk. Robert Ernest Hume, *The World’s Living Religions* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1924).

⁵⁵ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 34.

⁵⁶ Örneğin karşılaştırmalı din profesörü Amerikan John Clark Archer (1881-1957), *Faiths Men Live By* (1934) adlı eserinde dünya dinleri paradigmasında söz konusu edilen on bir din ile birlikte dünyada halen mensubu bulunan ilkel kabile dinlerini incelemiş ve sonuç

Amerika’da 1950’li yıllardan sonra Amerikan din bilimcisi John B. Noss (1896-1980)’un “*Man’s Religions, 1949*” (İnsanoğlunun Dinleri) adlı eseri hem eğitimde hem de akademide oldukça popüler ve etkin olmuştur.⁵⁷ Bu çalışmanın 1990 yılındaki sekizinci baskısı yazarın kardeşi olan ve başyazar olarak tayin edilen David Noss (1920-) tarafından dinlerin kadın anlayışı gibi modern konuları da dâhil edilmek suretiyle “*A History of the World’s Religions*” (Dünya Dinlerinin Tarihi) adıyla basılmıştır.⁵⁸ Noss kitabın önsöz kısmında bu şekilde bir çalışmayı kaleme alma amacının dünya dinleri hakkında orijinal kaynaklara dayalı deskriptif tarzda ayrıntılı bilgiler sunmak ve insanların tarih boyunca tabi oldukları başlıca inançların kökenine varan bir tarihi gelişimi ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. Bir taraftan döneminde dinler hakkında bilgi veren önemli çalışmaların mevcut olduğuna dikkat çekerken, diğer taraftan bu eserlerin dinlerin güncel durumunu ortaya koymada yetersiz kaldığını vurgulayan Noss, temel amacının dinlerin kuruluşu ile güncel durumları arasında bir köprü kurmak olduğunu dile getirmiştir.⁵⁹

Noss, dünya dinlerini, “İlkel ve Geçmiş Dinler” dışında Hint Dinleri (Hinduizm, Caynizm, Budizm, Sihizm), Uzak Doğu Dinleri (Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm) ve Yakın Doğu Dinleri (Zerdüştilik, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) şeklinde coğrafi tarzdaki dördü kategoriyeye göre ele almış ve özellikle dinlerin hem erken hem de sonraki süreçlerine temas etmeye özen göstermiştir. Kitabın üçüncü baskısında kapsamlı bir revizyon yapan Noss, dinler hakkında daha ayrıntılı bilgilere yer vermiş ve kendi dönemindeki antropolojik verilerden yararlanmayı ihmal etmemiştir. Eserinin üniversite derslerinde okutulma isteğini açık şekilde belirten Noss, kapsam genişliğinden ötürü konular arasında seçim yapılabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰ Nitekim 2011’de sosyal çatışmalar ve uluslararası gerginliklerde dinin rolünü de irdeleyen on üçüncü baskısıyla bu kitap, halen Amerikan üniversitelerinde öğrenciler ve öğretmenler için kaynak niteliği taşımakta ve derslerde okutulmaktadır.⁶¹

bölümünde yaptığı karşılaştırmayla dinin, insanın/insanlığın mutluluğuna hizmet etmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bk. John Clark Archer, *Faiths Men Live By* (New York: The Ronald Press Company, 1934).

⁵⁷ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 34.

⁵⁸ Bk. David S. Noss- John B. Noss, *A History of the World’s Religions* (New York: Macmillan, 1990).

⁵⁹ John B. Noss, *Man’s Religions* (New York: The Macmillan Company, 1949), IX.

⁶⁰ John B. Noss, *Man’s Religions* (New York: The Macmillan Company, 1963), IX-X.

⁶¹ Bk. David S. Noss- Blake R. Grangaard, *A History of the World’s Religions* (New Jersey: Pearson Higher Education, 2011), I-II.

Cox'a göre Amerika akademisinde ve eğitiminde dünya dinleri paradigmasının yaygınlaşmasında Noss'un etkisine karşılık, genel okuyucu kitlesini muazzam şekilde etkileyen kişi 1958 tarihli ilk baskısı "*The Religions of Man*" (İnsanoğlunun Dinleri) adıyla yayınlanan, sonrasında "*The World's Religion, 1991*" (Dünya Dinleri) adını alan çalışmasıyla karşılaştırmalı din uzmanı Huston Smith (1919-2016)'dir.⁶² Bu eserin etkisi nedeniyle dini araştırmalar profesörü Richard D. Hect; Smith'i, Ninian Smart (1927-2001) ve Joseph Campell (1904-1987) ile birlikte genel okuyucu kitlesine hitap eden XX. Yüzyılın ikinci yarısının en büyük üç din bilimcisinden biri kabul etmektedir.⁶³

Dine evrensel bir fenomen olarak yaklaşım onun gücünü ve modern dönemde etkisini ortaya koymayı kitabının amacı olarak belirleyen Smith, Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam olmak üzere yedi dinin, tarihi ve metin odaklı olmaksızın derin anlamlarını ortaya koyma gayretindedir. O, dini anlamının, tarihi gerçeklikten ziyade anlam sorunuyla ilgili olduğunu⁶⁴ düşündüğü için incelediği dinlerin derin anlamlarını inananlarının bakış açısı etrafında kavramaya çalışmıştır. Bu anlayış çerçevesinde kitabın her bölümünde söz konusu ettiği dinin ve din kurucularının genel bir panoramasının sunan Smith, din kurucularını insanlığa/insanlara ciddi şekilde yardım etme arzusu taşıyan iyi kimseler olarak nitelendirmiştir. Smith zaman zaman dinlerin tarihlerine temas etmesine rağmen özel olarak bu tarihlerle ilgilenmemiş, bunun yerine önemli teolojileri ve kutsal ritüelleri modern ve liberal kitlelere hitap edecek şekilde tartışmayı tercih etmiştir.⁶⁵ Bu özellikleriyle elli baskıya ulaşan ve milyonlar satan bu kitap Amerika'da genel okurlar üzerinde oldukça etkili olmuş ve Smith'in televizyon ekranlarında boy göstermesiyle popülerlik kazanmıştır.

İngiltere'ye bakıldığında dünya dinleri paradigmasının egemenliğini dinler tarihçileri Ernest Edward Kellet (1864-1950) ve Alan Coates Bouquet (1884-1976)'in eserleri bağlamında anlamak mümkündür. "*A Short History of Religions, 1933*" (Dinlerin Kısa Tarihi) adlı eserinin önsözünde,

⁶² Cox, *From Primitive to Indigenous*, 35.

⁶³ Douglas Martin- Dennis Hevesi, "Huston Smith, 'Author of the Worlds Religions', Dies at 97", erişim: 12 Ocak 2019, <https://www.nytimes.com/2017/01/01/us/huston-smith-author-of-the-worlds-religions-dies-at-97.html>.

⁶⁴ Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (New York: Harperone, 1998), 1-11.

⁶⁵ Tara Baldrick-Morrone v. dğr., "Not a task for amateurs: Graduate instructors and Critical Theory in the World Religions classroom", *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*, ed. Christopher R. Cotter, David G. Robertson (London, New York: Routledge, 2016), 41.

çalışmasının amacının din ile ilgilenen kimseleri tatmin etmek değil onların ilgilerini artırmak olduğunu vurgulayan Kellett, dünyada dinin önemi hakkında bir uyanışın olduğunu, insanların onun hakkında düşündüğünü ve bu eylemi hakıyla gerçekleştirmenin yolunun dini yaşamın tarihi gelişimini bilmekten geçtiğini ifade eder. Mutlak tarafsızlığın mümkün olmadığını düşünen Kellett'in, din kurucularıyla düşman değil arkadaş olmaya çalıştığını belirtmekle sempatik bir yaklaşım arzusuyla hareket ettiği söylenebilir.⁶⁶ Ancak Kellett, Yahudilik, Muhammedanizm [İslam], Hinduizm, Budizm, Caynizm, Taoizm, Konfüçyanizm'i incelemekle birlikte çalışmanın büyük bölümünde İngiliz ve İskoç Kiliseleri ile çeşitli Hıristiyan mezhepleri bağlamında Hıristiyanlıktan bahsetmiştir. Buna rağmen sonuç kısmında, muhtaçlara yardım ve ümit sunma konusunda din kurucularının –özellikle İsa ve Buda- benzer tavırlar sergilediğini belirten ve onlara minnettarlığını ifade eden Kellett, çalışmasının okurları bütün hakikatin kendilerine ait olduğunu düşünmekten kurtarma ihtimalini şahsı adına büyük bir kazanç olarak değerlendirmektedir.⁶⁷ Sonuç itibarıyla Kellett, akademik açıdan sağlam bir temele sahip olan bu çalışmasıyla dinler hakkında ayrıntılı bilgisi bulunmayan ciddi okurlara bilimsel bir Dinler Tarihi yaklaşımı sunmayı hedeflemiş, bu şekilde popüler bir çekiciliğe ulaşmış ve Huston Smith'in Amerika'da yaptığı tarzda dünya dinleri paradigmasının İngiltere'de yaygınlaşmasında etkin olmuştur.⁶⁸

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanında yazılan kitapların sayısının arttığı bir dönemde Bouquet "*Comparative Religion, 1942*" (Karşılaştırmalı Din) çalışmasıyla İngiltere'de Kellett'in izinde dünya dinleri paradigmasının yayılmasına hizmet etmiştir. İngiliz Kilisesi papazlarından olan Bouquet, Cambridge Üniversitesinde Karşılaştırmalı Dinler Araştırması kürsüsüne atandığı bir dönemde kaleme aldığı bu eserin önsözünde, Hıristiyanlığa mutlak anlamda inanmasına rağmen bu durumun diğer dinler hakkında önyargısız ve tarafsız bilgiler vermesine engel olmadığını ortaya koyar. Bu doğrultuda kitabını bilimsel açıdan kaleme alacağını, dolayısıyla yargıç olarak değil bilim adamı olarak hareket edeceğini belirterek, kitap hakkında son değerlendirmeyi okuyucuya bırakır.⁶⁹

Eserinin başında din kavramını irdeleyen Bouquet, bu kavramın

⁶⁶ Ernest Edward Kellett, *A Short History of Religions* (London: Victor Gollancz Ltd., 1933), Prefatory Note; Cox, *From Primitive to Indigenous*, 36.

⁶⁷ Kellett, *A Short History of Religions*, 576.

⁶⁸ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 36.

⁶⁹ Alan Coates Bouquet, *Comparative Religion: A Short Outline* (London: Penguin Books, 1953), V.

Avrupa'ya özgü olduğunu ve dünya ölçeğinde belli insan ilgilerini kapsayan bir terim olarak Avrupalı bir uzlaşım niteliği taşıdığını ifade eder.⁷⁰ Dinleri tasnif etmenin kaçınılmaz bir durum olsa da kendi başlarına dinleri anlamada yeterli olmadığını düşünen Bouquet, yine de “halen yaşayan ve genişleyen dinler (İslam vb.)”, “yaşayan ancak değişmeyen/durağan dinler (Yahudilik vb.)” ve “yaşamayan dinler (Maniheizm vb.)” olmak üzere dinler arasında doğal bir ayırımın yapılabileceğine işaret eder.⁷¹ Ayrıca “Din nasıl başladı?” sorusuna cevap arayan Bouquet, benlik ve ego gibi psikolojik kavramlar çerçevesinde bir açıklamaya başvurur.⁷²

Mezopotomya, Mısır, Yunan ve Roma gibi bölgelerde tezahür eden antik dinlere kısaca temas eden Bouquet, özellikle tanrı anlayışları bağlamında bu dinler arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle, güneş tanrısından yüce tanrıya kademeli bir geçişin söz konusu olduğunu bir tablo yardımıyla ortaya koyar.⁷³ Ardından Hindistan Fenomeni başlığında Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm başta olmak üzere bu coğrafyada yaşayan dinleri; Çin ve Japonya başlığında bu coğrafyada hâkim olan Konfüçyanizm, Taoizm ve Şintoizm gibi dini gelenekleri ve sonrasında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini incelemiştir.⁷⁴ Yaptığı incelemelere göre Bouquet'in karşılaştırmalı yöntemi tarihsel tasvir olup bunu kitabın başından sonuna kadar bütün dinlere uygulamıştır.⁷⁵ Ancak her ne kadar coğrafi tasnifleri kullanmaya gayret gösterse de dünya dinleri paradigması dairesinden uzaklaşmamıştır.⁷⁶

Sonuç kısmında Bouquet, Söderblom'un dinler tasnifi listesinin kullanılabilirliğine işaret ederek, kendisinin din yorumuyla aynı noktada durduğunu dile getirdiği Gerardus Van der Leeuw'un *Religion in Essence and Manifestation* (1938) adlı eserinde yer alan şu sözlerinin en iyi sonuç cümleleri olacağını belirtmektedir: “Hiçbir dini tecrübe, sadece bir eğilim değildir. Aksine durum içindeki aktif fail insanın kendisi değil ancak Tanrı'dır. İlahi irade, günümüzün büyük ölçüde sekülerleşmiş medeniyeti tarafından maskelenmiş dini hareketlerin yanı sıra Hıristiyanlıktaki ilkelinden gelişmişine varıncaya kadar bütün fenomenlere aynı şekilde güç vermektedir”.⁷⁷ Buna

⁷⁰ Bouquet, *Comparative Religion*, 13-19.

⁷¹ Bouquet, *Comparative Religion*, 25-26.

⁷² Bouquet, *Comparative Religion*, 38-39.

⁷³ Bouquet, *Comparative Religion*, 94-95.

⁷⁴ Bouquet, *Comparative Religion*, 116-285.

⁷⁵ Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama* (Kayseri: Geçit Yayınları, 1999), 24.

⁷⁶ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 37.

⁷⁷ Bouquet, *Comparative Religion*, 302.

göre Bouquet, Söderblom'un listesine eklemeyi teklif ettiği Hıristiyan temelli "devam eden vahiy/tezahür" kategorisini desteklemek istemektedir.⁷⁸

Bouquet'in dünya dinleri paradigmasını benimseyen bu kitabı ve karşılaştırmalı yaklaşımı, batılı birçok bilim adamı tarafından benimsenmiş olup bazısına daha önce temas edildiği üzere benzer nitelikte pek çok kitap yazılmıştır. Bunlardan bazıları din bilimcileri Edward J. Jurji'nin, *The Great Religions of the Modern World* (1947), Huston Smith'in *The Religions of Man* (1958), Geoffrey Parrinder'in *The World's Living Religions* (1964), John B. Noss'un *Man's Religions* (1966), Ninian Smart'ın *The Religious Experience of Mankind* (1969) ve John Alexander Hutchison'un *Paths of Faith* (1969) adlı çalışmalarıdır.⁷⁹

Buraya kadar verilen bilgilere göre Amerika ve İngiltere'de belli başlı dinler ekseninde kaleme alınan, dolayısıyla dünya dinleri paradigması etrafında şekillendikleri ifade edilen çalışmaların hem akademide hem de eğitim de etkili olduğu ve kitleleri yönlendirdiği görülmektedir. Bu durum sadece bu iki ülke ile sınırlı değildir. Örneğin Almanya'da da Carl Clemen "Religions of the World: Their Nature and their History, 1931" (Dünya Dinleri: Doğaları ve Tarihleri) adlı eseriyle bu anlayışın öncüsü kabul edilmektedir.⁸⁰ Türkiye'de Dinler Tarihi alanında yapılan çalışmalara bakıldığında dünya dinleri paradigmasını yansıtan çalışmaların⁸¹ yanında esas olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam etrafında şekillenen çalışmaların hâkim olduğunu görmek ve tabiri caizse "ilahi dinler paradigması" olarak değerlendirmek mümkündür.⁸²

⁷⁸ Bouquet, *Comparative Religion*, 294-295.

⁷⁹ Ünal, *Din Fenomenolojisi*, 24.

⁸⁰ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 37-38.

⁸¹ Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın koordinatörlüğünde ve Şinasi Gündüz'ün editörlüğünde yayınlanan *Yaşayan Dünya Dinleri* (2007) adlı çalışma önemli bir örnektir. Dinler tarihçisi akademisyenlerin katkılarıyla hazırlanan çalışmada İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm, Çaynizm, Sih Dini, Konfüçyanizm, Taoizm, Sabilik, Maniheizm, Mecusilik, Eski Türk Dini, İslam Öncesi Arap Dini, Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Akımlar ile İslam Dünyasında Ortaya Çıkan Senkretik Akımlar ele alınmıştır. Herhangi bir normatif veya ideolojik kaygı taşımadan Dinler Tarihini halka indirebilmeyi başaran çalışma Dinler Tarihi alanını popülerleştirip aktüelleştirdiği için takdir edilmiştir. Bk. Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihini Popülerleştirmek: Yaşayan Dünya Dinleri Adlı Çalışma Üzerine Bir Kaç Söz", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2007): 163- 171.

⁸² Örneğin özellikle Hikmet Tanyu'nun doğrudan ya da dolaylı olarak yetiştirdiği kuşak içinde, fenomenolojik metotla yazıldığı kabul edilen Mehmet Aydın'ın "İlahi Dinlerde Şeytan", Osman Cilacı'nın "Psiko-Sosyal Açından İlahi Dinlerde Dualar" ve "İlahi Dinlerde Cennet İnanç: Mukayeseli Bir Araştırma", "İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban", Günay Tümer'in "Hıristiyan ve İslam Dinlerinde Meryem", Ali Erbaş'ın "Melekler Âlemi: İlahi

D. Modern Dönemde Morfolojik Dinler Tasnifi Yaklaşımına Yönelik Eleştiriler

Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren başta Amerika ve İngiltere'de akademi ve eğitim dünyasında, dünya dinleri kavramının yaygın olarak kullanılması nedeniyle morfolojik karakterdeki dinler tasnifine yönelik eleştiriler de yine bu bağlamda yapılmıştır. Bu süreçte özellikle alanlarında etkili olan Wilfred Cantwell Smith (1916- 2000) ve Ninian Smart (1927-2001), görüşleriyle dünya dinleri paradigmasını temsil eden çalışmalara benzer açılardan meydan okuyan ilk din bilimcileri olmuşlardır.

Smith ve Smart, Batı dini araştırmalar literatüründe din kavramının statik bir kavram olarak kullanıldığını vurgulayıp araştırmaların belli başlı dinler etrafında dinlerin değişmeyen özlere sahip olduğu anlayışından hareketle kurgulanmasına karşı çıkmışlardır. Bu itibarla Smith, din yerine "iman" ve dinler yerine "kümülatif/birikimsel gelenek" tabirlerini kullanmayı teklif ederken;⁸³ Smart, din yerine "dünya görüşü" kavramını kullanmayı teklif edip dinin, yaşayan bir organizma olduğunu belirterek bütün boyutlarıyla araştırma konusu edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁸⁴ Ancak Smart eserlerinde özellikle coğrafi yaklaşımı esas almak suretiyle dünya dinleri paradigmasına göre bir kategorizasyon benimsemekle birlikte, dinleri boyutsal açıdan incelemek ve Marksizm ve Ulusalcılık gibi seküler hareketleri de araştırmalarına dâhil ederek bu algıdan kurtulmaya çalışmıştır.⁸⁵ Cox'a göre dini araştırmalara yeni bir temel arayan Smith ve Smart'ın görüşleri dünya dinleri paradigmasını aşmada yetersiz kalmıştır. Çünkü onlar dinler nasıl incelenmeli, öğretilmeli ve akademik çevrelerde ve geniş kitlelerde nasıl yorumlanmalı konularına odaklanmışlardır. Buna rağmen dinlerin tarihi ve metinsel değil inanan merkezli anlaşılmasıyla ilgili çabaları nedeniyle konuya yönelik farkındalık seviyesini artırmışlardır.⁸⁶

Dinlerde Melek İnancı", Galip Atasagun'un "İlahi Dinlerde Dini Semboller", Sami Kılıç'ın "İlahi Dinlerde Yiyecekler ve İçecekler" ve Mehmet Katar'ın "İlahi Dinlerde Tövbe Anlayışı Üzerine Bir Araştırma" gibi çalışmaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Bk. Emir Kuşcu, "Türkiye'de Din Fenomenolojisiyle İlgili Yayınlar Üzerine Bir Değerlendirme", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011): 132. Bu tarz çalışmalar Türkiye'de Dinler Tarihine yönelik ilgiyi ve farkındalığı artırmış ve kendilerinden sonra yapılan çalışmalar için örnek teşkil etmiştir.

⁸³ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Books, 1964), 141.

⁸⁴ Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 31.

⁸⁵ Örnek olarak bk. Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley (London: Harper Collins, University of California Press, 1996).

⁸⁶ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 44.

Ayrıca din kavramı eleştirileriyle kendilerinden sonraki din bilimcilerinin çalışmaları için önemli referanslar olmuşlar ancak dinlerin “-izm” (-izm) ekiyle dünya dinleri olarak tanımlanmalarını ve bu şekilde kullanılmalarını engellememişlerdir.⁸⁷

Smith ve Smart’ın eleştirilerini takiben dünya dinleri paradigmasına yönelik ciddi eleştiriler yönelen ve günümüz dini araştırmalarında önemli çalışmalara imza atan Jonathan Z. Smith, Tomoko Masuzawa ve James L. Cox, hem bu paradigmanın ne’liğini netleştirmekte hem de nasıl ve neden aşılması gerektiğine dair önemli görüşler ortaya koymaktadır.

Amerikalı dinler tarihçisi Jonathan Z. Smith (1938-2017), büyük ölçüde Eliade’ın kullandığı kavramları eleştirdiği “*Map is Not Territory, 1978*” (Harita Toprak Değildir) adlı çalışmasıyla dünya dinleri paradigmasına anahtar eleştiriler yöneltmiştir. Öncelikle ona göre, Batı dünyasındaki akademik disiplinlerin kökeninde antik Yunandaki “biz” ve “onlar”, başka bir ifadeyle “Yunan” ve “Barbar” şeklindeki ayırım yer almış ve ortaya çıkan “öteki” anlayışı XIX. ve XX. Yüzyılın emperyalist ve kolonyalist entelektüel yaklaşımlarını şekillendirmiştir. Bu anlayışı benimseyen ve kahir ekseriyeti oluşturan batılı akademisyenlere göre dünya, “insan denilen tarih yapanlar” ve “insan dışı denilen tarihe maruz kalanlar” olmak üzere iki kategoriye ayrılmış durumdadır. Bu itibarla Batı aktif, tarih yapan ve insan iken; Doğu statik, tarihe maruz kalan ve insan olmayandır. Bu doğrultuda batılı din araştırmalarında bir din, batılı din anlayışına benzediği/uyum sağladığı ölçüde bir dünya dini olarak nitelendirilmiştir. Bu durum, ilkel dinlerin ikincil pozisyonda yer almasına yol açmakta ve bu dinler pek çok Afrika kilisesi ve Batı’da ortaya çıkan yeni dini hareketlerde olduğu gibi kendilerini dünya dinlerine uyarladıkları ölçüde değer kazanmaktadır. İlkel dinler bir dünya dini olduklarını kanıtlamak için bir dini dünya dini şeklinde nitelendirmeye yol açacak özellikleri gösterdiklerinde dünyanın jeopolitik aşamasına geçebilmektedirler. Çünkü dünya dinleri kategorisi, dinleri jeopolitik fenomenler haline dönüştürmüş durumdadır. Dolayısıyla o, Smith ve Smart ile benzer noktada durmakla birlikte, dinin doğası hakkında yapılan yeni değerlendirmelerin başarısızlığını, teklif edilen haritacılığın süregelen haritanın bir görüntüsünü devam ettirdiği düşüncesiyle itiraf etmektedir.⁸⁸

J. Z. Smith’in dinlerin, Batı tarafından belirlenmiş kriterler – özellikle

⁸⁷ Cox, “Before the ‘After’ in ‘After World Religions’- Wilfred Cantwell Smith on the meaning and end of religion”, *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*, ed. Christopher R. Cotter, David G. Robertson (London, New York: Routledge, 2016), XVI.

⁸⁸ J. Z. Smith, *Map is Not Territory*, 294-296; Cox, *From Primitive to Indigenous*, 45.

Hıristiyanlık örneklemleri çerçevesinde din/dinler olarak tasnif edildiği düşüncesi, Tomoko Masuzawa'nın görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Zira Masuzawa'nın, "*The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism, 2005*" (Dünya Dinlerinin İcadı: Veya Avrupa Evrenselciliğinin Çoğulculuk Dilinde Nasıl Korunduğu) adlı kitabı Hıristiyan teolojisinin evrenselliğinin ve Avrupalı dünya görüşünün dünya dinleri paradigmasıyla yayılmaya ve sürdürülmeye çalışıldığı varsayımına dayanmaktadır.⁸⁹

Masuzawa, dünya dinleri paradigmasını, XIX. Yüzyıldan itibaren diğer dinleri Hıristiyanlıktan ayırmak için dinlerin Doğu-Batı olarak ikili ve doğdukları coğrafyaya istinaden Yakın Doğu (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam), Güney Asya (Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik, Caynizm, Sihizm) ve Uzak Doğu (Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm) olarak üçlü tarzda tasnif edilip kullanılagelmesi şeklinde tanımlamaktadır.⁹⁰ Bu bağlamda özellikle I. ve II. Dünya savaşı dönemlerinde din bilimcilerin yaşanan küresel krizler karşısında barışın teminine katkı sağlayıcı bir zemin sunmak amacıyla tarihi dinlerden ziyade yaşayan dinlere odaklandıklarını belirtmektedir. Örnek olarak din bilimcileri Robert Ernest Hume'un *The World's Living Religions* (1924), Alban G. Widgery'in *Living Religions and Modern Thought* (1936), William Ernest Hocking'in *Living Religions and a World Faith* (1940) ve R. C. Zaehner'in editörlüğünde *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (1956) adlı kitaplarından bahseder.⁹¹ Bu anlayışın batılı din bilimcilerinin dinleri küresel önemleri açısından incelemeye ve yorumlamaya teşvik ettiğini ileri sürmekle J. Z. Smith ile aynı görüşü paylaşan Masuzawa, bunun sonucunda ilkel dinlere yönelik ilginin giderek azaldığını ve dönemin popüler Dinler Tarihi çalışmalarında bunun görülebileceğini ifade etmektedir.⁹² Ancak modern dönemde söz konusu durumdan rahatsız olan din bilimcilerinin varlığına dikkat çekip Ninian Smart'ın "*The Religious Experience of Mankind, 1969*" (İnsanoğlunun Dini Tecrübesi) adlı eserinde yaşanan dönüşümlere işaret etmektedir. Nitekim bu kitapta, 1969 tarihli ilk baskısından *The Religious Experience* adı ile 1996'daki son baskısına kadar hem ilkel dinlere dair kapsamın genişlemesi hem de konu başlıklarının revize edilmesiyle ilgili değişiklikler vardır.⁹³

⁸⁹ Bk. Richard King, "Taking on the guild: Tomoko Masuzawa and The invention of world religions", *Method and Theory in the Study of Religion* 20/2 (2008): 125-133.

⁹⁰ Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 2-3.

⁹¹ Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 40.

⁹² Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 3-4; Cox, *From Primitive to Indigenous*, 46.

⁹³ Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 5.

Masuzawa'nın dünya dinleri paradigmasına itirazının diğer yönünü, bu anlayışta bütün dinlerin evrensel bir öze sahipmiş gibi görülüp değerlendirilmesidir.⁹⁴ Bu tarz kitapların giderek yaygınlaşmasını, hatırı sayılır satış rakamlarına ulaşmasını ve eğitim materyali olarak kullanılmasını olumsuz karşılayan Masuzawa,⁹⁵ bu çalışmaların, XIX. Yüzyılda Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstünlüğünü ispat etmek amacıyla karşılaştırmalı ve Hıristiyan varsayımlarıyla yüklü olarak kaleme alınan James Clement Moffat'ın *A Comparative of History of Religions* (1871-1873) ve Samuel Henry Kellog'un *A Handbook of Comparative Religion* (1899) tarzındaki çalışmalarla amaç ve söylem bakımından benzer olduğunu düşünmektedir. Çünkü dünya dinleri paradigmasını yansıtan çalışmalarda evrensel özün Hıristiyan kavramlar ve doktrinler etrafında şekillendiğini ifade etmek suretiyle bu çalışmaların Hıristiyan merkezli gizli teolojik gündem taşıdıklarını ima etmektedir.⁹⁶

"*From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions, 2007*" (İlkelden Yerliye: Yerli Dinlerin Akademik İncelemesi" adlı kitabının "*Essentialism and the World Religions Paradigm*" (Özselcilik ve Dünya Dinleri Paradigması) bölümünde dünya dinleri paradigmasının teşekkül sürecini ve mevcut durumunu analiz eden James L. Cox, Batı'da XX. Yüzyılda hem lisans eğitiminde kullanılan kitaplarda hem de popüler çalışmalarda paradigmanın gömülü olduğunu ifade ettikten sonra ortaya konan -dünya dinleri kategorisinin Hıristiyanlığı öncelendiği ve bütün dinlerin aynı öze sahip olduğu- varsayımlar çerçevesinde, çeşitli popüler çalışmalar üzerinden konuyu değerlendirmektedir. Bu amaçla paradigmanın aşılması noktasında gayret gösterdiklerini ifade ettiği Lancaster Üniversitesi Dini Araştırmalar bölümü profesörlerinden Linda Woodhead (1964-)'in editörü olduğu *Religions in the Modern World (2002)* adlı kitapla ilgili değerlendirmeleri anlayışının temel parametrelerini sunmaktadır.

Üniversite eğitiminde kullanılmak üzere 2002 tarihinde ilk baskısı yayımlanan "*Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*" (Modern Dünyada Dinler: Gelenekler ve Dönüşümler) adlı bu kitap, 2016 yılında çeşitli eklemeler ile üçüncü baskısına ulaşmıştır. Smart'ın kurucusu olduğu Lancaster Üniversitesi Dini Araştırmalar bölümü akademisyenlerinin katkılarıyla, Smart'ın "*The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations, 1989*" (Dünya Dinleri: Gelenekler ve Modern Dönüşümler)

⁹⁴ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 46.

⁹⁵ Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 9.

⁹⁶ Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 103-104.

adlı kitabı model alınarak şekillenen bu kitapta Smart'ın küresel ve disiplinler arası yaklaşımının etkisi büyüktür.⁹⁷ Kitabın ilk baskısını esas alan ve iki kısımda değerlendiren Cox, ilk kısımda Smart ile benzer şekilde dini geleneklerin (Hinduizm, Budizm, Sihizm, Çin Dinleri, Japon Dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Afrika Dinleri, Amerika Yerli Dinleri, Yeni Dini Hareketler) büyük ölçüde geleneksel yaklaşımlarla incelendiğine, ikinci kısımda ise sekülerlik, küreselleşme, cinsiyet, siyaset ve maneviyat gibi çağdaş konuların din ile etkileşiminin ele alındığına dikkat çekmektedir. Genel anlamda ilk kısımda dinin müstakil bir yapı olarak kabul edildiği ve kendi kavramları aracılığıyla incelendiği bir yaklaşımın hâkimken, ikinci kısımda toplumsal değişimlerle beraber dinde gerçekleşen değişimlere odaklanılması nedeniyle sosyolojik, antropolojik ve etnografik bakış açılarına da yer verildiğini ifade etmektedir. İçerik açısından birinci kısmın on iki ve ikinci kısmın beş bölümden oluştuğunu belirten Cox, genel itibarıyla kitapta geleneksel yaklaşımın hâkim olduğunu belirtmektedir.⁹⁸

Bu kitapla ilgili olarak İngiliz din bilimcisi Irwing Hexam (1943)'ın "nihayet 1960'lardaki kitapların klonu olmayan bir dini araştırmalara giriş kitabı" nitelmesini değerlendiren Cox, yazarların dinleri dinamik ve sosyal şartlarla bağlantılı olarak ele almalarını takdir etmekte ancak dinlerin müstakil, homojen bütünler şeklinde sunulduğu ve önceki metinlerde vurgulanan temel kategorilere itiraz edilmediği gerekçesiyle Hexam'ın görüşüne tam olarak katılmamaktadır. Afrika ve Amerika dinleri ile yeni dini hareketlerin çalışmada yer almasının dünya dinleri paradigmasını aşmaya hizmet ettiğinin düşünebileceğini belirten Cox, ancak bu dinlerin içerikte yer almasının yeni bir durum olmadığını çünkü İngiliz dinler tarihçisi Edward Geoffrey Parrinder'in "*The World's Living Religions, 1964*" (Yaşayan Dünya Dinleri) adlı eserinde bu dinleri araştırmaya dâhil ettiğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan yeni dini hareketlerin büyük dini gelenekler gibi müstakil yapılar şeklinde değerlendirip incelenmesinin dünya dinleri paradigmasını pekiştirmeye hizmet ettiğini belirten Cox'a göre Woodhead'in editörü olduğu kitap söz konusu edilen paradigmayı önceleyen bir yapıya sahiptir.⁹⁹

Ancak bu kitabın 2016 yılında yayımlanan son baskısı, yapılan eleştiri

⁹⁷ Bk. Linda Woodhead v. dğr. (Eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* (London: Routledge, 2002); Teemu Taira, "Doing Things with 'Religion': A Discursive Approach a Rethinking the World Religions Paradigm", *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*, ed. Christopher R. Cotter, David G. Robertson (London, New York: Routledge, 2016), 76.

⁹⁸ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 48-49.

⁹⁹ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 49.

ve uyarılar gözetilmek suretiyle -her ne kadar çeşitli kategoriler devam ettirilse de- ilk baskısından oldukça farklı bir yapıya bürünmüştür. Öyle ki, yeni olarak Sihizm, İslam, Afrika'da Din, Modern Ezoterizm, Din ve Göç, Din ve Siyaset, Din ve Şiddet gibi konular bazısı güncellenerek bazısı da ilk defa ele alınarak uzmanlar tarafından konu edilmiştir. Genel olarak din mensuplarına inançlarının onlar için ne ifade ettiğine, günlük yaşamlarını ne şekilde etkilediğine ve dinin pratiklerini nasıl icra ettiklerine dair ifadelere bölümler içerisinde özellikle yer verilerek, içerden ve dışarıdan bakanların dini/dinlerini ne şekilde anladıkları veya tatbik ettikleri bir bütün olarak ortaya konmaya gayret edilmiştir. Ayrıca katkı sağlayan din bilimcilerin kendi alanları ve yöntemlerine göre konuları ele almaları, çalışmanın çok metotlu ve disiplinler arası olarak şekillenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla kitap Cox'un eleştirdiği çalışma olmaktan uzaklaşmış görünmektedir.¹⁰⁰

Bu kitapla beraber İngiliz dinler tarihçisi John Hinnell (1941-2018)'in "*New Handbook of Living Religions, 1997*" (Yaşayan Dinlerin Yeni El Kitabı) adlı eserini de hemen hemen aynı açılardan eleştiren Cox,¹⁰¹ seçtiği bu örneklerden hareketle XXI. Yüzyıl dini araştırmalarında dünya dinleri paradigması olarak nitelendirdiği anlayışın hâkim olduğu sonucuna varmaktadır. Woodhead ve Hinnell gibi din bilimcilerini yalnızca dinlerin sosyal konularla etkileşimini odaklanıp dünya dinleri paradigmasının yetersizliklerinden kurtulmaya çalışmakla itham etmektedir. Dolayısıyla ona göre bu yüzyılda popüler olan dini çalışmalar kendilerinden önce yapılan çalışmaların seviyesini geçmekle birlikte dinleri belli kategoriler altında incelemede ve bu kategorilerin altında yatan politik ve teolojik varsayımları devam ettirmede aynı noktada durmaktadırlar.¹⁰²

J. Z. Smith ile Masuzawa'nın konuya dair çözüm önerilerinin muğlaklığına karşılık Cox'a göre dünya dinleri paradigmasını aşmanın yolu dini yeniden değerlendirmekten ve bu paradigma yerine yeni bir model geliştirmekten geçmektedir.¹⁰³ Bu doğrultuda kitabının "*Towards a Socio-cultural, Nonessentialist Interpretation of Religion*" (Sosyokültürel, Özselci Olmayan Bir Din Yorumuna Doğru) bölümünde bu modelin ne şekilde olabileceğini tartışmaktadır. Önemli ölçüde din bilimcisi Timothy Fitzgerald (1947-)'in dinleri, sosyokültürel yapıları bağlamında inceleme teklifinden ve Fransız sosyolog Daniele Hervieu-Leger (1947-...)'in dinleri, tanrı veya diğer

¹⁰⁰ Bk. Linda Woodhead v. dğr. (Eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* (London: Routledge, 2016).

¹⁰¹ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 49-50.

¹⁰² Cox, *From Primitive to Indigenous*, 51.

¹⁰³ Cox, *From Primitive to Indigenous*, 52.

özlerden ziyade bir gelenek zinciri olarak görmesinden etkilenen Cox, dinleri sosyokültürel bağlamlarına atıfta bulunacak şekilde otoriter bir gelenek zinciri olarak kabul etmenin, onları incelemek için teolojik varsayımlara ve özlere dayanmayan ancak post modern bakış açlarına yer veren bir model sunduğunu ifade edip dünya dinleri paradigmasını aşmak için kullanmayı teklif etmektedir.¹⁰⁴ Ancak onun bu yaklaşımının araştırma konusu ettiği yerli dinleri,¹⁰⁵ dünya dinleri kategorisinde yer alan dünya dinleri seviyesine taşımaktan öte bir anlama sahip olmadığı da belirtilmektedir.¹⁰⁶

Genel olarak morfolojik yaklaşım bağlamında dünya dinleri paradigmasına yönelik eleştirilere bakıldığında dinlerle ilgili ortaya konan kategorilerin teolojik ve politik varsayımlara dayandığı ve işaret edilen özlerin Hıristiyanlık veya büyük dinlerin tahakkümüne hizmet ettiği genel kanaat olarak kabul edilmektedir. Cox örneğinde görüldüğü üzere dünya dinleri paradigmasının aşılmasıyla ilgili olarak ise din kavramının yeniden değerlendirilmesi gerektiği ve dinlerin bağlamlarından, inananlarından, sosyokültürel ve küresel temalardan soyutlanarak anlaşılamayacağı gibi çeşitli anlayışlar ortaya çıkmaktadır. Bu durum, dinleri belli kategoriler etrafında ele almaktan daha öte, dini bütün yönlerini kapsayan, inanan odaklı, disiplinler arası ve sosyokültürel ve küresel konulara duyarlı dini araştırmalar ihtiyacını vurgulamaktadır.

Bu açıdan bir örnek olması bakımından İngiliz din bilimcisi Kim Knott (1955)'un, Woodhead'in editörlüğündeki *Religions in the Modern World* (2016) kitabında yer alan "How to Study Religion" (Din Nasıl İncelenir) bölümünde konuya dair değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Dini, tarihi ve sosyal bir fenomen olarak gören Knott, modern dünyada dini araştırmaların, son iki yüzyılda dünyada etkili olan kolonyalizm, post-kolonyalizm, küreselleşme ve küresel dini hareketlerin ortaya çıkışı gibi çeşitli süreçler ve konularla etkileşimdeki yöntemleri, yaklaşımları ve teorileri gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu nedenle dini araştırmalarda tarihi, sosyolojik, antropolojik, teolojik ve psikolojik gibi birçok yöntemin kullanımına devam etmekle birlikte, ortaya çıkan çağdaş problemler ve konuların çok metotlu, disiplinler arası araştırmalar bağlamında incelenmesini teklif etmektedir. Çünkü erken dönem dini araştırmalar kutsal metinler ve inançlar merkezli

¹⁰⁴ Bk. Cox, *From Primitive to Indigenous*, 75-95.

¹⁰⁵ Bu bağlamda Cox, *Restoring the Chain of Memory T.G.H. Strehlow and the Repatriation of Australian Indigenous Knowledge* (2018) ve *The Invention of God in Indigenous Societies* (2014) tarzında çalışmalar kaleme almıştır.

¹⁰⁶ Suzanne Owen, "The World Religions paradigm Time for a Change", *Arts & Humanities in Higher Education* 10/3 (2011): 256.

olmasından ötürü geleneksel olarak çeşitli metinsel yöntemlerle ilişkili iken, modern dönemdeki durum anket, röportaj ve katılımcı gözlem gibi sosyal araştırma metotlarını yaygın olarak kullanmayı da gerektirmektedir. Hatta araştırma konusuyla ilişkili olarak fotoğraf ve video gibi görsel medya, katılımcı ve diyalogik yöntemler de din bilimcilerinin deyim yerindeyse alet çantası içerisinde bulunmalıdır. Ayrıca Knott, dünya dinleri paradigmasında yerel dinlerin dışlandığı kanaatine karşı, yerel ve küresel dinlerin/inançların birbiriyle bağlantılı olmalarından ötürü dinleri/dindarları anlamada bu ilişkinin göz ardı edilemeyeceğini belirtmektedir. Sonuç olarak, dinin incelendiği yöntemin araştırmacının bakış açısı veya geçmiş deneyiminden etkilendiğini düşünen Knott, kendi dinlerimiz kadar başkalarının dinlerini araştırırken ahlak, cinsiyet ve güç konularının bilincinde hareket etmenin oldukça önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu şekilde dini araştırmalarda araştırma konularının ve yöntemlerinin güncellenerek kapsamalarının genişletilmesi- pek çok din bilimcisinin de mutabık olduğu- anlayışı için bir örnek teşkil etmekte, dolayısıyla Cox ile aynı amaç ancak farklı yaklaşım doğrultusunda hareket etmektedir.¹⁰⁷

Sonuç

Genel anlamda ötekini/diğerini dini inançları üzerinden bilme, tanıma, anlama ve anlamlandırma amacı taşıyan bir disiplin olarak temayüz eden Dinler Tarihi, başlangıcından günümüze bu amaca tam anlamıyla ulaşmak için çeşitli yöntemleri ve yaklaşımları ihtiva etmiştir. Zira dinler hakkında malzemelerin artarak çoğalması, zamansal ve mekânsal unsurlarda meydana gelen değişimler bu durumu gerekli kılmıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan dinler tasnifi yöntemi, dinlerin kendi anlayışları etrafında şekillenen hak-batıl tarzındaki tasniflerini kimi zaman hareket noktası kabul ederek kimi zaman da eleştiri konusu yaparak gelişmiştir. Bu bağlamda çeşitli dinler tasnifi yöntemleri gelişmekle beraber, dinleri biçimsel özelliklerine göre tasnif eden morfolojik dinler tasnifi, bu yöntemi sistematize etmesi ve dinamik hale getirmesi bakımından ön plana çıkmıştır.

Özellikle XIX. Yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan ve XX. Yüzyılın ortalarına kadar Batı'daki dini araştırmalarda kullanılan dinin kaynağına ilişkin görüşleri morfolojik dinler tasnifinin ilk tezahürleri olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü bu teorilerde dinler, politeist tanrı anlayışından monoteist tanrı anlayışına ulaşan kategorik bir ölçüğe göre

¹⁰⁷ Bk. Kim Knott, "How to Study Religion", *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, ed. Linda Woodhead, Christopher Partridge, Hiroko Kawanami (London: Routledge, 2016), 15-40.

değerlendirilmişlerdir. Evrimci teorilerin hareketlendirdiği bu tartışma ortamında Max Müller'in dil teorisi bağlamında dinleri tasnif etmesi yapılan çalışmalara akademik bir ivme kazandırırken esas olarak morfolojik dinler tasnifini sistematize eden din bilimcisi olma payesini Cornelius Petrus Tiele kazanmıştır.

Tiele'nin özellikle dinleri ahlaki dinler olarak kategorize etmesi ve kategori altında evrensel/dünya dinleri kategorisine yer vermesi morfolojik dinler tasnifi açısından bir dönüm noktası olmuş ve onu takiben ortaya çıkan dinler tasniflerini de önemli ölçüde etkilemiştir. Asıl olarak Tiele'nin önemi, kıta Avrupa'sında bilinmesine ve üzerine tartışmalar yapılmasına rağmen İngilizce konuşulan yerlerde bilinmeyen "dünya dinleri" kavramını bu çevrelere tanıtmış olmasından gelmektedir. Nitekim bu süreç Amerika ve İngiltere başta olmak üzere Dinler Tarihi çalışmalarının yoğunlaştığı yerlerde akademik ve popüler çalışmaların, Hıristiyanlık, Budizm, İslam, Hinduizm ve Yahudilik dinlerinin daimî üye olduğu; Konfüçyanizm, Taoizm, Şintoizm, Caynizm, Sihizm ve Zerdüştilik dinlerinin ise sıklıkla kullanıldığı bir dinler listesi ekseninde şekillenmesine kadar uzanmıştır.

Buna karşılık Wilfred Cantwell Smith ve Ninian Smart gibi öncü din bilimcileri, dini araştırmaların öteki dinleri ikinci planda değerlendiren Batı merkezliliğine işaret edip, özellikle dinin yeniden tanımlanmasına yönelik önemli teşebbüslere girişmek suretiyle halefleri için önemli bir bilimsel zemin sunmuşlar ve konuya yönelik farkındalık oluşturmuşlardır. Bu doğrultuda Jonathan Z. Smith'in Batı Dinler Tarihi literatürünün Batı-Doğu ikilemine göre şekillendiği görüşü, Tomoko Masuzawa'nın *The Invention of World Religions* (2005) "Dünya Dinlerinin İcadı" adlı çalışmasına ilham kaynağı olmuş ve iki din bilimcisinin görüşleri James L. Cox'un dini araştırmalarda batılı dinler kategorilerinin ve kavramlarının kullanılmasını ve hâkimiyetini "dünya dinleri paradigması" şeklinde nitelendirmesini sağlamıştır. Onların görüşleri ekseninde incelenen Dinler Tarihi çalışmaları örneklerinden hareketle, bu çalışmalarda altında hangi dinler tasnifi yer alırsa alsın morfolojik karakterdeki dünya dinleri kategorisinin üst bir kategori olarak kullanılmakta olduğunu ve belli başlı dinleri kapsayan bir dinler listesi sunduğunu görmek ve bu durumun alandaki pek çok çalışmayı kapsadığını söylemek mümkündür.

Dünya dinleri paradigmasına yönelik eleştiriler, kategorilerin teolojik ve politik varsayımlara dayandığı ve Hıristiyanlık başta olmak üzere büyük dinlerin tahakkümüne hizmet ettiğine yöneliktir. Bu paradigmanın aşılması noktasında her ne kadar din kavramının gözden geçirilmesi gerektiği ileri

sürülmekle birlikte mevcut durumda dini araştırmalarda inanan merkezli fenomenolojik yaklaşımı tatbik etmenin, –ism/izm ekiyle Batı merkezli din anlayışına hizmet eden isimlendirmelere karşı en yakın- en azından içerik açısından- çözüm olduğu düşünebilir. Bunun yanı sıra mevcut durum, din bilimcilerin dini araştırmalarını belli kategoriler etrafında incelemeye odaklanmaları yerine, dini bütün yönlerini kapsayan, inanan odaklı, disiplinler arası, sosyokültürel ve küresel konulara duyarlı dini araştırmalara duyulan ihtiyaca işaret etmektedir.



KAYNAKÇA

- ADAM, Baki. “Din Hakkında Genel Bilgiler”. *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- ADAMS, Charles Joseph. “Classification of Religions”. Erişim: 01 Aralık 2018. <https://www.britannica.com/topic/classification-of-religions>.
- ALICI, Mustafa. “Dinler Tarihini Popülerleştirmek: Yaşayan Dünya Dinleri Adlı alışma Üzerine Bir Kaç Söz”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2007): 163- 171.
- ALICI, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ALICI, Mustafa. *Evrimci Politeizm Devrimci Monoteizm: Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- ARCHER, John Clark. *Faiths Men Live By*. New York: The Ronald Press Company, 1934.
- AYDIN, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi: Tarih, İnanç ve İbadet* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- AYDIN, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Literatürk Academia, 2015.
- BALDRICK-MORRONE, Tara- GRAZIANO, Michael- STODDARD, Brad. “Not a task for amateurs: Graduate instructors and Critical Theory in the World Religions classroom”. *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*. Ed. Christopher R. Cotter, David G. Robertson London, 37- 47. New York: Routledge, 2016.
- BOUQUET, Alan Coates. *Comparative Religion: A Short Outline*. London: Penguin Books, 1953.
- COX, James L. *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. Hampshire, Burlington: Ashgate, 2007.
- COX, James L. “Before the ‘After’ in ‘After World Religions’- Wilfred Cantwell
-

- Smith on the meaning and end of religion”, *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*. Ed. Christopher R. Cotter, David G. Robertson. XII- XVIII. London, New York: Routledge, 2016.
- ELIADE, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- GÜNDÜZ, Şinasi. “Giriş”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 17-33. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2007.
- HUME, Robert Ernest. *The World’s Living Religions*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1924.
- KARATAŞ, İbrahim Ethem. *Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.
- KELLET, Ernest Edward. *A Short History of Religions*. London: Victor Gollancz Ltd., 1933.
- KING, Richard. “Taking on the guild: Tomoko Masuzawa and The invention of world religions”. *Method and Theory in the Study of Religion* 20/2 (2008): 125-133.
- KNOTT, Kim. “How to Study Religion”. *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. Ed. Linda Woodhead, Christopher Partridge, Hiroko Kawanami. 15-40. London: Routledge, 2016.
- KUŞCU, Emir. “Türkiye’de Din Fenomenolojisiyle İlgili Yayınlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011): 127-154.
- KÜÇÜK, Abdurrahman- TÜMER, Günay- KÜÇÜK, Mehmet Alparşlan. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.
- LEEuw, Gerardus Van der. *Religion in Essence and Manifestation* Princenton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- MARTIN, Douglas- HEVESI, Dennis. “Huston Smith, ‘Author of the Worlds Religions’, Dies at 97”. Erişim: 12 Ocak 2019. <https://www.nytimes.com/2017/01/01/us/huston-smith-author-of-the-worlds-religions-dies-at-97.html>.
- MASUZAWA, Tomoko. “World Religions”. *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*. Ed. Lindsay Jones. 14: 9800-9804. New York: Macmillan Reference, 2005.
- MASUZAWA, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2005.
- MOLENDIJK, Arie L. “Religious Development: C.P. Tiele’s Paradigm of Science

- of Religion". *Numen* 51/3 (2004): 321-351.
- MÜLLER, Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Green, and Co., 1882.
- NOSS, David S.- GRANGAARD, Blake R. *A History of the World's Religions*. New Jersey: Pearson Higher Education, 2011.
- NOSS, David S.- NOSS, John B. *A History of the World's Religions*. New York: Macmillan, 1990.
- NOSS, John B. *Man's Religions*. New York: The Macmillan Company, 1949.
- NOSS, John B. *Man's Religions*. New York: The Macmillan Company, 1963.
- OWEN, Suzanne. "The World Religions paradigm Time for a Change". *Arts & Humanities in Higher Education* 10/3 (2011): 253- 268.
- ÖZCAN, Şevket "Ancient Origins of the History of Religions: Herodotus Example", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (2019): 395-417
- PARTIN, Harry B. "Classification of Religions". *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, Ed. Lindsay Jones. 3: 1817-1822. New York: Macmillan Reference, 2005).
- SAUSSAYE, Chantepie de la. *Manual of the Science of Religion*. London: Longmans, Green and Co., 1891.
- SHARPE, Eric. J. *Nathan Söderblom and The Study of Religions*. London: University of North California, 1990.
- SHARPE, Eric J. *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*. Çev. Fuat Aydın. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2013.
- SMART, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. New York: Charles Scribner's Sons, 1969.
- SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley. London: Harper Collins, University of California Press, 1996.
- SMITH, Huston. *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*. New York: Harperone, 1998.
- SMITH, Jonathan Z. *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1993.
- SMITH, Jonathan Z. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2004.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books, 1964.
- TAIRA, Teemu. "Doing Things with 'Religion': A Discursive Approach a
-

- Rethinking the World Religions Paradigm”, *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*. Ed. Christopher R. Cotter, David G. Robertson. 75-91. London, New York: Routledge, 2016.
- TIELE, Cornelius P. “Religions”. *The Encyclopedia Britannica*. 20: 358-371. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1886.
- TIELE, Cornelius P. *Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1896.
- TIELE, Cornelius P. *Elements of the Science of Religion: Part I. Morphological*. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1898.
- TÜMER, Günay. “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 312-320. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London: John Murray, Albemarle Street, 1871.
- ÜNAL, Mustafa. *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*. Kayseri: Geçit Yayınları, 1999.
- WHITNEY, William D. “On the So-Called Science of Religion”. *Princeton Review* 57/1 (1881): 429-452.
- WOODHEAD, Linda- FLETCHER, Pau- KAWANAMI, Hiroko- SMITH, David (Eds.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, 2002.
- WOODHEAD, Linda- PARTRIDGE, Christopher- KAWANAMI, Hiroko (Eds.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. Ed. Linda Woodhead, Christopher Partridge, Hiroko Kawanami. London: Routledge, 2016.



MORPHOLOGICAL APPROACH IN CLASSIFICATION OF RELIGIONS FROM THE PAST TO PRESENT

© Şevket ÖZCAN^a

Extended Abstract

The origins of researching the religious beliefs of others by modern historians of history, it is based to the 5th centuries BC. Therefore, evolving and expanding data about religious beliefs and practices in the historical process made it necessary to use different methods and approaches that will enable to understand and analyze this data in a correct, systematic and comprehensively way. In this context, the method of classifying religions according to certain categories within in the framework of the religious materials obtained has been formed and has been used by updating by many Eastern and Western religious researchers from the past to the present. From the second half of the nineteenth century, approaches of classification of religions have take over with increasing the number of classification of religions attempts and their using in religious studies.

It is possible to evaluate the views of the source of religion, especially used in religious studies in the West until the mid-twentieth century, prevailed in the second half of the nineteenth century as the first manifestations of the classification of morphological religions. Because, in these theories, religions were evaluated according to a categorical scale that reached from the understanding of the monotheistic god to the politeist understanding of God. In this discussion atmosphere that is animated by evolutionary theories, Max Müller's classification of religions in the context of language theory when gives an academic impetus to studies, basically Tiele, who is one of the architects of the Religion Phenomenology, has gained the title of being the scholar who systematized the classification of the morphological religions.

^a Asst. Prof., Kırıkkale University, ozcan.sevket06@gmail.com

Tiele who offers to examine the religions as a whole and with minds that is refined from all kinds of prejudice by drawing attention to the morphological and ontological aspects of religions stipulates to make comparisons in order to gain the scientific characteristic of the History of Religions. Therefore, he aims to classify the religions in morphological style and to make comparisons and to show similarities and differences of religions with other religions. In this respect, Tiele's making the categorization of religions as moral religions and including the category of universal / world religions under this category became a turning point in terms of the classification of morphological religions and had a significant impact on the following classification of the religions. The most important contribution of Tiele to the field of religious studies in the context of the classification of morphological religions is opening the door slightly to the spread of the concept of world religions, previously used in different languages, in the academic circles dominated by English language and raising awareness about the issue. As a matter of fact, this process has extended up to shaping academic and popular studies, in places that History of Religions studies are concentrated notably in America and England, on the axis a list of religions that the religions of Christianity, Buddhism, Islam, Hinduism and Judaism are permanent members; Confucianism, Taoism, Shintoism, Jainism, Sikhism and Zoroastrianism are also frequently used.

Since the 1960s, in academia and the world of education notably in the United States and England, because of the widespread use of the concept of world religions, criticisms of the classification of religions of morphological character have also been made in this context. In this process, Wilfred Cantwell Smith and Ninian Smart, who were particularly influential in their field, were the first religious scholars who challenged to studies representing the paradigm of world religions in similar ways. Following them, Jonathan Z. Smith's view that the Western History of Religions literature was shaped by the Western-Eastern dilemma inspired Tomoko Masuzawa's work *The Invention of World Religions* (2005) and the views of two religious scientists have allowed James L. Cox to describe the using and dominating of Western religions categories and concepts in religious studies as the paradigm of world religions. In this context, based on the examples of studies of History of Religions, it is possible to see that the category of world religions in morphological character is being used as a top category under these studies, regardless of which religions are classified and say this situation covers many studies in the field.

In general, it is accepted as the criticisms of the paradigm of world religions

in the context of the morphological approach are based on theological and political assumptions and the signing essences serve the domination of Christianity or the great religions. As emphasized by various scholars, such as Cox, different understandings has emerged such as the concept of religion should be reassessed and the religions cannot be understood by isolating from their contexts, believers, sociocultural and global themes for overcoming the paradigm of world religions. This emphasizes the need for religious studies that cover all aspects of religion, believer oriented, interdisciplinary, and socio-cultural and sensitive global issues rather than addressing religions around certain categories.

Keywords: History of Religions, Religion, Classification, Morphology, World Religions.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 389-420
Geliş Tarihi: 10.05.2019, Kabul Tarihi: 19.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.563208>

ANTİK YUNAN'DAN İSLAM DÜŞÜNÇESİNE: ÖLÇÜLÜLÜK/İFFET ERDEMİ MERKEZLİ BİR KARŞILAŞTIRMA

Emine TAŞÇI YILDIRIM^a

Öz

Namus, safiyet, temizlik gibi manalara gelen iffet, genel olarak filozoflar tarafından kabul görmüş dört temel erdemden biridir. İnsan nefsinin şehvî gücünün itidal düzeyinde tutulması ve aklın kontrolünde hareket etmesi sonucu hasıl olan bu erdem, Antik Yunan'da çoğunlukla ölçülülük anlamına gelen *sôphrosûne* kelimesiyle karşılanırken; İslam ahlak felsefesinde iffet terimiyle ifade edilmiştir. Bu çalışmayla, şehvî gücün itidalinden doğan bu erdem, Antik Yunan'dan İslam düşüncesine tarihi süreç içerisinde nasıl ele alındığını ve bu konuya İslam düşünürlerinin ne şekilde bir katkılarının olduğunu karşılaştırma yapmak suretiyle ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu makalede Antik Yunan'da Eflatun ve Aristoteles'in ölçülülüğe, İslam düşüncesinde ise İlk İslam filozofları ile ahlaka dair görüşleriyle ön plana çıkmış olan bazı düşünürlerin iffete ilişkin fikirleri onların temel eserlerine başvurulmak suretiyle ele alınmıştır. Antik Yunan'daki ölçülülük ile İslam düşüncesindeki iffet erdemi arasında tanımlar, bu erdem, ifrat ve tefritleri noktasında benzerliklerin mevcut olduğu görülmüştür. Bu benzerliklerle birlikte İslam düşüncesinde iffetin, onun altında yer alan erdemler ile ifrat ve tefridinin doğurabileceği kötülöklere de işaret edilerek geniş bir perspektifle işlendiği tespit edilmiştir. İslam düşünürlerinin bu konudaki katkıları, ayrıntılarda ortaya çıkmaktadır. İffet erdeminin İslam düşüncesi içerisindeki bu kapsamlı ele alınışının, erdemli olmak için öncelikli olarak erdem, bilgisine sahip olunmasının gerekliliği noktasında bu erdem, bilgi boyutunun sağlam bir zemine oturtulmasını sağlayacak bir nitelikte olduğu söylenebilir. Bu çalışmada, İslam ahlakçılarının iffet erdemine dair tespitleri temel hareket noktası olarak alınarak iffetin bilgi boyutunu ayrıntılarıyla ortaya koymak hedeflenmektedir. Sosyal ilişkilere bakan yönü ağır basan bu erdem, doğru bir şekilde anlaşılması, yokluğunda ortaya çıkan reziletler dikkate alındığında sağlıklı bir toplumun inşası açısından mühim bir yere sahiptir. Nitekim sosyal birçok sorunun, şehvî gücün ifrat ve tefridinden doğan reziletlerden yani iffet erdeminin yokluğundan kaynaklandığını söylemek

^a Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, emine.tasci@yalova.edu.tr

mümkündür. Dolayısıyla bu sorunlardan bir kısmının, iffet erdeminin toplumda yer edinmesiyle çözüme kavuşturulabilme imkanından bahsedilebilir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Ahlak, Erdem, Şehvet, İffet.



A COMPARISON ON THE VIRTUE OF TEMPERANCE/IFFAH (CHASTITY) FROM ANCIENT GREEK TO ISLAMIC THOUGHT

Chastity means such as honor, purity, cleanliness, is one of the four cardinal virtues that are generally accepted by philosophers. This virtue is obtained as a result of keeping the desire power (al-quwwah al-shahwiyyah) of the human soul in level of moderation and acting under the control of the intellect. İffah was used as the correspond of word of *sôphrosûne* in Ancient Greek, which often meant temperance. It is translated as "temperance" or "moderation" in English although not an exactly correspondance. Temperance is also seen as an aristocratic virtue and emerges that people don't use while they can be abused their power. With this virtue, one can control his/her passion and restrain self. It is also seen as a feminine virtue by the Greeks and it is mentioned that there is a power that is praised as a partner. Together with Socrates, it found a place in the moral philosophy. Together with Plato, it began to be counted as the cardinal virtues. It is seen as a rein that restrains desires and passions by Plato. With this virtue which is also identified as self-restraint, the person is able to control his/her bad side with good side. It is a virtue that must be seen at all levels of society in the eye of Plato. It is necessary to establish the order of society. In short, Plato considers temperance as a virtue belongs to both human being and the state. Aristotle, on the other hand, prefers to define temperance as the moderation of the willer part of the person, especially as touching desire, rather than the social dimension...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Erdemler, filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflar tarafından işlenmek suretiyle ahlak alanında en çok üzerinde durulan ve önem verilen konulardan biri olmuştur.¹ İnsan nefsinin teorik yönünün yanı sıra pratik yönünün de yetkinleşmesi ve akla boyun eğmesi sonucunda erdemler ortaya

¹ Mustafa Çağrı, "İffet", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21: 506.

çıkılmaktadır. Antik Yunan'da Grekçe *sôphrosûne*,² Latince *temperantia*³ diye isimlendirilen, dört temel erdemden biri olan ve çoğunlukla İngilizceye, tam karşılığı olmamakla birlikte temperance⁴ (ölçülülük) veya moderation (ılımlılık) şeklinde çevrilen bu erdemi,⁵ İslam ahlakçıları iffet⁶ terimiyle karşılamaktadır.

A-f-f kökünden gelen iffet/عفة kavramının karşılığı olarak sözlükte afiflik, temizlik, namus, 'ırz, istikamet, perhizkarlık⁷ kullanılmakta ve bu kavram, "nefiste, şehvetin galip gelmesini engelleyen bir halin meydana gelmesidir."⁸ diye tarif edilmektedir. Ayrıca "Nefsi behimî temayüllerden menî melekesi. Muharrik olan kuvvei şehvaniyenin mühezzep ve müeddep bir halde bulunuşu."⁹ anlamına gelecek şekilde kullanıldığı da görülmektedir. Genel olarak iffet, haramdan uzak durmak, kötü söz ve fiillerden kaçınmak

² Bu kavram Stoacılar tarafından erdemın bir bütün olduğu düşüncesinden hareketle "kaçınılması gereken kötülüğün ve yeğlenmesi gereken iyiliğın bilgisine sahip olma" şeklinde tarif edilmektedir (*Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 1328-1329.)

³ Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues Prudence, Justice, Fortitude, Temperance* (United States: Helen and Kurt Wolf Book, 1964), 146.

⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, bu kavramı "iffet, şehvât-ı bedeniyyenin istifasında itidal" şeklinde tanımlamakta ve Eflatun'un zikrettiği dört temel erdemden biri olduğunu ifade etmektedir (İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 418.). Bununla birlikte Rıza Tefvik, bu kavramın karşılığı olarak iffeti kullanmakta ve itidal-i mizaç terkiibine başvurmak suretiyle bu kavrama ılımlılık, ölçülülük, itidal anlamlarını vermektedir (*Ma'arif-i Umûmiyye Nezâreti İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe İstılâhâtı Mecmû'ası (Rıza Tefvik'in Notlarıyla)* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 220.)

⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Tarihsel Bir Okuma* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 343; M. Ashraf Adeel, "Moderation in Greek and Islamic Traditions and a Virtue Ethics of the Qur'an", *The American Journal of Islamic Social Sciences [AJISS]* 32/3 (Summer 2015): 8.

⁶ "1. Haramdan uzak durmak, kötü söz ve işlerden kaçınma. 2. Yeme, içme ve diğer bedenî hazlar konusunda ölçülü olma, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem. 3. Cinsel konularda ahlak kurallarına bağlı kalarak insanın namusunu, şerefini ve haysiyetini koruması. 4. Gözü ve gönlü tok olma durumu." (Ahmet Nedim Serinsu, ed., *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 157.) diye farklı şekillerde tarif edilen iffet, ahlak felsefesinde çoğunlukla ikinci mana da kullanılmaktadır.

⁷ Ferit Devellioglu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1999), 411; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 941; Muallim Naci, *Lûgat-ı Naci* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 539; Ömer Nasuhi Bilmen, *Dini ve Felsefi Ahlak Lûgatçesi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 73.

⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 710.

⁹ Bilmen, *Dini ve Felsefi Ahlak Lûgatçesi*, 73.

anlamına gelmektedir.¹⁰

Kadının birinci ziyneti diye de tanımlanan iffet¹¹, yaygın olarak kadınlar için kullanılmaktadır. Ancak böylesi bir sınırlamanın, bu kavramın anlamını yansıtmaktan uzak olduğuna işaret edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Nûr sûresinin 30-31. ayetlerinde¹² ilk olarak erkeklere hitap edilmekte ve öncelikli olarak onlara öğüt verilmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan iffet terimi yerine iffet kökünden türeyen kelimeler kullanılmakta ve iffetin sadece cinsel konularla sınırlı olmadığı belirtilmektedir. Nisâ sûresi 6. ayetinde yetimlerin mallarını yememenin de iffet kapsamına alınması, bu erdemın ekonomik ilişkilere bakan bir yönünün de olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.¹³ Bununla birlikte fakirlerin insanlara el açıp bir şey istememesi¹⁴ de iffetin anlam çerçevesine dahil edilmektedir. Kanaatkar olan, başkalarının malına göz dikmeyen, el emeğiyle kazandığına razı olan ve haram kazançlara yönelmeyenler de iffetli kimselerden sayılmaktadır.¹⁵

Kur'ân-ı Kerim'deki iffetin kapsamına dair yukarıdaki açıklamaların benzerine Hz. Peygamber'in hadislerinde de rastlanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, bir Müslümanın açlığa maruz kaldığında, ihtiyacını karşılayamadığı zamanlarda başkalarına el açmadığı veya haram kazanca yönelmediği,¹⁶ hakkını ararken aşırıya kaçmayıp ölçülü davrandığı,¹⁷zinadan kaçınarak gözünü haramdan koruduğu¹⁸ takdirde

¹⁰ Mehmet Canbulat, "İffet", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 295, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

¹¹ Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 941.

¹² "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphesiz ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Zinetlerini, kocalarından yahut babalarından yahut kocalarının babalarından yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından, yahut müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri zinetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!" Nûr 24/30-31.

¹³ Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç: Dört Temel İslami Erdem* (İstanbul: Elif Yayınları, 2005), 128-129.

¹⁴ Bakara, 2/273.

¹⁵ Musa Kazım Gülçür, "Dil ve Düşüncenin İffeti", *Din ve Hayat*, 19 (Haziran 2013): 53.

¹⁶ İbn Mâce, "Fiten", 10; Buhârî, "Zekât", 53.

¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI,83.

¹⁸ Buhârî, "Nikâh, 3; Tirmizî, Nikâh, 1.

iffetli olacağını dile getirmektedir. Hadislerde zina karşısında nikâh; dilenmeye karşı sabır; mal karşısında kanaatkar olmak iffet erdeminin kişideki somutlaşmış halidir.¹⁹ Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde iffetin bu kapsamlı ele alınışı, bu erdemün günümüzdeki anlamından çok daha geniş bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir.

İslam düşünürlerinin de iffet erdemini bu iki temel kaynağın kapsamlı değerlendirmelerindeki gibi detaylı bir şekilde irdeledikleri söylenebilir.²⁰ Bu bağlamda İslam düşünürlerinin iffet erdemine dair yorumlarının, birçok ahlakî erdem gibi iffetin de unutulmaya başlandığı ve çoğu zaman pratik hayatta kendine gerektiği gibi yer bulamadığı çağımızda insanlara yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

İslam ahlak felsefesinde hikmet, iffet, şecaat ve adalet şeklinde isimlendirilen dört temel erdemün hepsinin bir arada bir kişinin şahsiyetinde toplanması hedeflenmektedir. İslam filozoflarına göre hakikî mutluluğa (saâdetü'l-kusvâya) ulaşmanın yolu da bu erdemleri hayata geçirmekle mümkün olabilmektedir. Nitekim her şeye sahip olmasına rağmen mutlu olamayan, anlamsızlık girdabına düşen insanların unuttukları şey, mutluluğun asıl kaynağının erdemler olduğu gerçeğidir. Maddî şeylere yönelen günümüz insanların birçoğu, mutluluğu ve huzuru bunlarda aradığından aslolanın erdemler yoluyla erişilecek hakikî mutluluk olduğu gerçeğini teğet geçmekte ve hayatlarını bu şekilde idame ettirmektedirler. Yozlaşmanın giderek arttığı günümüz toplumunda dört temel erdemün, günlük hayatta tekrar hak ettiği yeri alması çok önemlidir. Bundan dolayı bu erdemlerden iffet hem adalet erdemünün tesisi hem de hakikî mutluluğun elde edilmesinde oynadığı rol bakımından mühim bir yere sahiptir.

Çağımızda ortaya çıkan sosyal problemlerin sebepleri arasında yeme-içme ve cinsel ilişkiye aşırı düşkünlük sayılabilir. İffet erdemi, bu üç şeyin itidal düzeyinde tutulmasıyla ortaya çıkmaktadır.²¹ Yaşanan hızlı teknolojik gelişmeler buna bağlı olarak sürekli değişen ve dönüşen bir toplum içerisinde nefsin arzu gücünü itidal seviyesinde tutmak yani insanın doğasının da bir gereği olan iffetli olmak²² sanıldığı kadar kolay değildir. Bu

¹⁹ Saffet Köse, "Nefse Karşı Onurlu Duruş: İffet", *Din ve Hayat*, 19 (2013): 6.

²⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak: Ahlâk Eğitimi*, trc. Abdulkadir Şener v.dğr. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 37-38; İbn Sînâ, "el-Ahlak", *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi*, trc. Bekir Karlığa (y.y., t.y.), 74-76.

²¹ Howard J. Curzer, *Aristotle and the Virtues* (New York: Oxford University Press, 2012), 65.

²² Bununla ilgili detaylı değerlendirme için bkz. Bayram Dalkılıç, "Doğallık, Yasallık ve Yasaklılık Bağlamında Bir (Ahlakî) Eylem ve Orta Erdem Olarak İffet(lilik) Kavramsal ve

noktada İslam düşünürlerinin iffet erdemine dair yorumları yol gösterici olabilir.

Bu makaleyle ölçülülük/iffet erdeminin, Antik Yunan'dan İslam düşüncesine tarihsel süreç içerisinde nasıl ele alındığını ve önde gelen İslam filozof ve düşünürleri tarafından anlam çerçevesinin nasıl genişletildiğini karşılaştırma yapmak suretiyle ortaya koymak amaçlanmaktadır. Ayrıca yine bu çalışmayla bu erdem, toplumda yer edinmesinin, günümüzde özellikle insanın şehvî gücüne bağlı olarak ortaya çıkan bazı sorunların çözümünde etkisinin olabileceği savını destekleyici argümanlara dolaylı olarak işaret edilmeye çalışılacaktır. Bunun yanı sıra birçok filozof tarafından da ifade edildiği üzere erdemli davranışların erdem bilgisi üzerine inşa edildiği gerçeğinden hareketle ölçülülük/iffet erdeminin bilgi boyutunu ayrıntılı bir şekilde ele almak hedeflenmektedir. Özellikle bu erdem önemine değinilip önde gelen İslam düşünürlerinin temel eserleri dikkate alınmak suretiyle onların bu konuda rehberliğine başvurulacaktır.

İffete ilişkin birçok çalışma yapılmıştır.²³ Ancak Antik Yunan'dan İslam düşüncesine bu erdemi, karşılaştırmalı ve bütüncül olarak ele alan bir çalışmanın eksikliğinden bahsedilebilir. Bu kapsamda konuyu sınırlandırmak için İslam düşüncesi üzerinde etkisi olduğu düşünülen, Antik Yunan düşüncesinin önde gelen filozoflarından sadece Eflatun ve Aristoteles'in ölçülülüğe dair düşüncelerine genel hatlarıyla bu kavramdan bahsettikleri eserleri dikkate alınarak yer verilecektir. İslam düşüncesinde ise İlk İslam filozofları (Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ) ile ahlaka dair görüşleriyle ön plana çıkmış olan İsfahânî, Gazzâlî, Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde'nin iffete dair düşünceleri genel hatlarıyla ele alınacaktır. Bununla birlikte çalışmanın genelinde kavramlara sadık kalmak açısından Antik Yunan'da ölçülülük, İslam düşüncesinde ise iffet kavramı tercih edilecektir.

Kuramsal Bir Çözümleme" (Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, Samsun, 2016), I: 79.

²³ Bunlardan bazıları şunlardır: *Din ve Hayat: İffet Özel Sayısı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013); Mustafa Çağrı, "İffet", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21: 506-507; Dalkılıç, "Orta Erdem Olarak İffet(lilik)"; Murat Demirkol, "Mahremiyet Algısının Oluşumunda İffet Erdeminin Rolü" (Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu 27-29 Mart 2015, Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), II: 195-204; Adem Dölek, "Ayetlerde ve Hadislerde İnsan Onurunu Koruyan Önemli Vasıflardan: İffet" (Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 617-634.

A. Antik Yunan'da Ölçülülük Erdemi

Aristokratik bir erdem olarak görülen ve insanın gücünü kötüye kullanabileceken kullanmamasıyla ortaya çıkan ölçülülük (*sôphrosûne*) erdemiyle kişi, tutkularını kontrol altına alabilmekte ve kendini dizginleyebilmektedir. Bu erdem, yunanlılar tarafından kadınsı bir erdem olarak da nitelenmekte ve onun ortak olarak övülen bir yeti olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca ölçülülüğü, insanın bedensel isteklerini aklın belirlediği sınırlar içerisinde tutmasıyla ortaya çıkan bir erdem olarak da tarif etmek mümkündür.²⁴ İffet, Sokrates'le birlikte *sôphrosûne*, ahlak felsefesi içerisinde yerini almaya ve özellikle Eflatun'dan itibaren ise ana erdemler arasında zikredilmeye başlanmıştır.²⁵

Eflatun'a göre insanın düşünen, hesaplayan yanının yanı sıra arzulayan, isteyen bir yanı da mevcuttur. Kötü bir eğitimle bozulmadığı takdirde buna öfke gücü de eklenebilir. Bu yanlar arasında uzlaşma sağlandığında ve yönetim yetkisi akla verildiğinde insan ölçülü olabilmektedir.²⁶ Ayrıca ölçülü bir insan, başına musibet geldiğinde buna daha kolay katlanabilmekte, aşırıya kaçmadan kendini dizginlemeyi başarabilmektedir.²⁷

Eflatun'un dörtlü temel erdem tasnifi içerisinde yer alan ölçülülük ile adalet arasında bir bağlantı vardır. Adalet, insan ruhunun farklı kısımlarının birbiriyle uyum içerisinde olmasını sağlamaktadır. Bu uyum sonucunda ruh düzenli faaliyetler icra edebilmektedir. Ölçülülük de aynı adalet gibi ruhun sistemli hareket etmesini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte nefsin üç kuvvesi ve bununla ilişkili olan erdemler, Eflatun'un ideal devletindeki üç sınıfa denk gelmektedir.²⁸ Yönetici sınıfında hikmet erdemi; asker sınıfında yiğitlik erdemi; işçi ve çiftçi sınıfında ise ölçülülük erdemi daha ön plandadır.²⁹

Düzen ve ahenge benzetilen ölçülülük erdemi, Eflatun tarafından isteklere, tutkulara vurulan bir dizgin olarak görülmekte ve kendine hâkim olma deyimleriyle de açıklanabilmektedir. Buradaki hâkim olma, insanın iyi

²⁴ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, trc. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 206, 212.

²⁵ *Felsefe Sözlüğü*, 1328.

²⁶ Platon, *Politeia/ Devlet*, trc. Sabahattin Eyüpoğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 439d, 441a, 443d.

²⁷ Platon, *Devlet*, 603e.

²⁸ Adeel, "Moderation in Greek and Islamic Traditions and a Virtue Ethics of the Qur'an", 8-9.

²⁹ Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, 85.

yanının kötü yanını kontrol altına alması sonucunda gerçekleşmektedir. Bu da diğer erdemlerde olduğu üzere iyi bir yaratılış ve eğitim ile mümkündür. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bilgelik ve yiğitlik, Eflatun nazarında toplumun yalnızca bir kısmında bulunurken; ölçü, bütün topluma yayılıp toplumda düzenin kurulmasını sağlamaktadır. Toplumun bütün farklı kademeleri zengini, fakiri, güçlüsü, güçsüzü vb. bu ahenk içerisinde yerini almakta ve sağlanan bu ahenge, uyuma ölçü denilmektedir.³⁰ Eflatun'un bu değerlendirmesi, ölçülülüğün sosyal boyutu ağır basan bir erdem olduğunu göstermektedir. Toplumun düzeninin tesisi için de bu erdem mühim bir rol oynamaktadır. Filozofun diğer erdemlerden farklı olarak ölçülülüğü, toplumdaki bütün insanlarda bulunması gereken bir erdem olarak görmesi, yaşanan birçok sosyal problemin altında bu erdem eksikliğinin aranabileceği şeklinde yorumlanabilir.

Aristoteles'e gelindiğinde o, erdemleri doğuştan değil de eğitimle, alıştırmayla elde edilen bir şey olarak görmekte, bu erdemlerin istenildiği takdirde insanlar tarafından alışkanlık haline getirilebileceğini düşünmektedir. Burada kişinin yaptığı tercihler devreye girmekte ve insanın erdemli ya da erdemsiz olarak nitelenmesi de yaptığı seçimlere bağlanmaktadır.³¹ Erdemin oluşumunda etkili olan ve kişiyi tercihe güzel, yararlı, haz veren şeyler; kaçınmaya ise çirkin, zararlı, acı veren şeyler yönlendirmektedir.³² Ayrıca Aristoteles, erdemlerin kazanılmasında bilgiden ziyade eylemin ön planda olduğunu dile getirmekte yani ona göre bilgi çok önemli olmayıp kişi ölçülü davranma davranma ölçülü olmaktadır. Başka bir deyişle de birey, ölçülü kişilerin yaptıklarını yapmak suretiyle bu erdemi elde etmektedir.³³ Bu noktada Aristoteles, Sokrates'in "amaç, erdemi bilmektir."³⁴ düşüncesine katılmamaktadır. Kısacası, ona göre erdemli olmak için, erdemi bilmek yeterli değildir, erdemli kişilerin örnek alınması gerekmektedir.

Aristoteles'e göre iffet erdemi, diğer erdemlerde olduğu üzere hazlar ile acılar arasında bir orta hali temsil etmektedir. Bu erdem aşırılığını, kendini tutamamazlık/haz düşkünlüğü olarak isimlendiren filozof, haz duymayanlara pek rastlanmadığı için eksikliğine, isim verilmediğini

³⁰ Platon, *Devlet*, 430e-432b.

³¹ Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009), 150-151.

³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 1104b 31-33.

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b 1-9.

³⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 1216b 2-25.

belirtmekle birlikte ona duygusuzluk denilebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte o, ölçülülüğün karşıtı olarak duygusuzluğu/duyarsızlığı değil, haz düşkünlüğünü görmektedir.³⁵ Ayrıca ortası övülen ve isabetli olan eylemleri erdem olarak gören Aristoteles'e göre orta hale erişmek sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü pek çok biçimde yanlışa düşmek mümkünken; isabet etmek zor olmanın yanı sıra tek bir biçimde gerçekleşmektedir. Bunu Aristoteles, "İyiler bir çeşittir, kötüler ise çeşit çeşittir"³⁶ sözüyle özetlemektedir. İki uç noktaya yani aşırılık ve eksikliğe, kötülük denilirken, orta olma halinden, erdeme has bir vasıf olarak bahsedilmektedir.³⁷

Erdemli olmak sanıldığı kadar kolay değildir. Nitekim Aristoteles'e göre her şeyde ortayı bulmak, zor iştir. Ancak bu zorluk, zaten erdemli olanı ender, övülesi ve güzel kılmaktadır.³⁸ Her hazzı tadıp hiçbir şeyden uzak kalmamak insanı haz düşkünü yaparken; hepsinden kaçmak ise insanı duygusuz yapmaktadır ki ölçülülük erdemi de bu aşırılık veya eksiklik yüzünden ortadan kalkmaktadır. Aristoteles, ölçülülüğün ancak orta olma ile korunabileceğini dile getirmektedir.³⁹

Ölçülülüğün çoğunlukla hazla ilgili olduğunu, acılarla daha az ilişkilendirilebileceğini belirten filozof, buradaki hazların ne tür hazlar olduğuna dikkati çekmektedir. Bedenî ve ruhî şeklinde iki tür hazdan söz edilebilmektedir. Bu erdem, daha çok bedensel belirli hazlarla -yeme içme ve cinsellik gibi çoğunlukla dokunma yoluyla elde edilen hazlarla- alakalıdır. Haz düşkünlüğü, hazlarda aşırıya kaçanlarda ve arzulanan şeyi elde edememekten acı duyanlarda görülmektedir. Arzulayan yanını akılla uyumlu hale getiren kişi, ölçülü olan, haz yokluğundan acı duymayan ve arzu etmesi gerekeni gerektiği zamanda ve şekilde arzuluyandır.⁴⁰

Eflatun ile Aristoteles'in genelde erdemleri özelde ise ölçülülüğü ele alışlarında bazı farklılıklar mevcuttur. İlk olarak Aristoteles, hikmet, cesaret, ıımlılık ve adaleti, temel erdemler olarak sınıflandırmak yerine onları erdemler grubunun büyük bir parçası olarak görmektedir. İkinci olarak onun, erdemleri Eflatun'un yaptığı gibi sosyal düzeni de içine alacak şekilde genişleterek ele almadığı da söylenebilir. Aristoteles ölçülülüğü, hem insan

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1107b 2-7, 1109a 4-5; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1221a 1-22.

³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b 36.

³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b 24-35.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109a 24-30.

³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104a 21-26.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1117b 25-1119b 19. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1230a 35-1231b 2.

hem de devlete ait bir erdem olarak düşünen Eflatun'un aksine onu çoğunlukla dokunma duygusunu kapsayan arzuların kontrolü olarak görmektedir. Ayrıca o, bu erdeme, ruhun rasyonel ve ruhsal kısımları arasında bağlantı kurucu bir rol de yüklememektedir.⁴¹ Bu bağlamda Eflatun, devlet anlayışı temelinde ölçülülüğün toplumsal boyutuna daha çok dikkat çekerken; Aristoteles, ölçülülüğü insanın arzuların özellikle de dokunmayla ilgili kısmının orta oluşu şeklinde tanımlamayı tercih ederek sınırlamaktadır.

Mutluluğa ulaşmayı erdemli bir hayat sürmeye bağlayan Aristoteles'e karşı Epikuros, hazzı, hayatın en üstün amacı olarak görmektedir. Ancak bundan her şeyin tadını çıkarmayı ya da maddî hazları değil, beden acı çekmemesi ve ruhun huzursuzluk duymamasını kastettiğini açıklamayı da ihmal etmemektedir.⁴² Bu anlamda Epikuros, erdemlerin hazzın araçları ya da onlarla aynı şey olduğunu düşünmektedir.⁴³ Nitekim Epikuros'un hazla kişinin yaptığı şeylerden dolayı acı çekmemeyi ve ruhen huzurlu olmayı kastetmesi de bunu göstermektedir.

Epikuros, ölçülülüğe ilişkin şu değerlendirmeleri yapmaktadır: "Her şeyin başında en büyük zenginliğimiz olan ölçülülük gelir. Onun için de bu, felsefeden bile daha değerlidir, çünkü bütün öteki erdemlerin kaynağı odur; akıllı, namuslu ve doğru yaşamadıkça mutlu olmanın; mutlu olmadıkça da akıllı, namuslu ve doğru yaşamının imkânsız olduğunu da bize o öğretir. Sahiden erdemler, mutlu bir hayata sınıksız bağlıdırlar ve birini ötekinde ayırmak mümkün değildir."⁴⁴ Epikuros, mutluluk için erdemlerin varlığını gerekli görmekte, ölçülülüğe ayrı bir önem vermektedir. Diğer erdemlerin ortaya çıkışını da bu erdem varlığına bağlayarak mutluluğa giden yolda ölçülülüğün hareket noktası olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

Erdemli olmak için sadece erdem bilgisine sahip olmayı yeterli görmeyen ve onu uygulamak gerektiğini vurgulayan⁴⁵ Cicero ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ölçülülük de kendisi için değil, bize ruh huzuru vermesi ve kalbimizi sakinleştirici bir uyumla yumuşatması bakımından arzu edilir bir şeydir. Çünkü arzu ettiğimiz veya kaçındığımız şeylerle ilgili olarak akıllı kılavuz olarak almamız gerektiği konusunda bizi

⁴¹ Adeel, "Moderation in Greek and Islamic Traditions and a Virtue Ethics of the Qur'an", 11.

⁴² Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, trc. Hayrullah Örs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962), 37-38.

⁴³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi Epikuroşular Stoacılar Septikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 4: 139.

⁴⁴ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 38.

⁴⁵ Cicero, *Devlet Üzerine*, trc. C. Cengiz Çevik (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 259 s.: 115.

uyaran, ölçülülüktür... Böylece ölçülülük hazlardan vazgeçtiği için değil, daha büyük hazlar sağladığı için arzu edilir bir şeydir."⁴⁶ Cicero'nun bu değerlendirmesi göstermektedir ki geçici hazlardan uzak durmayı başaran kişi, aklın egemenliğinde onları kontrol altında tuttuğunda iç huzura kavuşabilmektedir. Cicero'nun haz merkezli bu yaklaşımıyla ölçülülük vasıtasıyla elde edilen iç huzurun, İslam düşünürlerinde iffet erdemiyle mutluluğu elde etmenin bir basamağı halini aldığı söylenebilir.

B. İslam Filozof ve Düşünürlerinde İffet Erdemi

İslam düşüncesi içerisinde ahlak, İslam dininin ona verdiği öneme binaen mühim bir yere sahiptir. "Ben, güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim."⁴⁷ diyen bir peygamberin yolundan gidenlerin oluşturduğu İslam kültürü içerisinde yetişmiş olan düşünürler de bu konuyu önemsemişlerdir. Ahlak felsefesi içerisinde özellikle İslam filozofları erdemler yani faziletler üzerinde çokça durmuşlardır. İslam filozofları, Antik Yunan'dan aktarılan dört temel erdem anlayışını takip etmekle birlikte kendi yetiştikleri çevre ve kültürün etkisiyle İslam dininin temel ahlakî unsurlarını da dikkate alarak erdemler nazariyesi oluşturmuşlardır. Bu bölümde İslam filozoflarıyla birlikte onlardan sonra gelen İslam düşüncesinde mühim bir yere sahip olan birkaç önemli İslam düşünürünün iffet erdemine dair değerlendirmelerine yer verilip aralarındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edilecektir.

İlk İslam filozofu Kindî'ye göre iffet, "Bedeni eğitmek için alınması gereken şeyleri edinmek, sonra bunları korumak ve benimseyip uygulamak, buna aykırı olanları yapmamaktır."⁴⁸ İffetin bu tanımının yanı sıra onun bir itidal durumu olduğuna dikkatleri çeken filozof, itidalin dışına çıktığında iki tür reziletin doğacağını dile getirmektedir. Bunlardan birincisi iffetin ifradında ortaya çıkmakta ve kendi içerisinde üç kısma ayrılmakla beraber hepsine birden haz ismi de verilmektedir. İlki yeme içme tutkusunu olup oburluk ve düşkünlük olarak ifade edilirken; ikincisi, cinsi ilişkiye yönelik tutku olup kişiyi zinaya kadar götürebilmektedir. Üçüncüsü ise, bir şeye kıskançlık ve çekişmeye girecek kadar fazla değer vermekten kaynaklanan bir tutkudur. Öteki uç noktadan yani iffetin tefridinden ise tembellik ve benzeri davranışlar neşet etmektedir.⁴⁹

⁴⁶ Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi*, 4: 140; Cicero, *On Moral Ends*, trc. Raphael Woolf (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004), 18.

⁴⁷ Muvatta', *Hüsnü'l-Huluk*, 1.

⁴⁸ Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 187.

⁴⁹ Kindî, "Tarifler Üzerine", 188.

Kindî'nin iffeti, hazların itidal düzeyinde bulunması şeklinde tanımladığını söylemek mümkündür. Ayrıca cinsel tutkunun itidali, iffetin sadece bir yönünü teşkil etmektedir. Onun tanım ve değerlendirmesinden yola çıkarak ihtiras, hırs ve aşırı kıskançlığı da iffet erdeminin yokluğunda ortaya çıkan reziletler arasında saymamız mümkündür. Bununla birlikte iffet erdemi, insanî ilişkilerin doğru bir şekilde yürütülmesinde mühim bir role sahiptir. Nitekim iffetin yokluğunda ortaya çıkan reziletler, bu ilişkileri doğrudan sarsan şeylerdir. Bu sebeple de iffet erdemine sahip olan bireylerin artması birçok toplumsal sorunun da çözüme kavuşmasını sağlayabilir.

İnsanın doğuştan bir erdeme ya da rezilete sahip olarak yaratılmış olması düşüncesine karşı çıkan Fârâbî, sadece bunlara yönelik tabî bir meylin söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Kişi bu tabî istidadiyla erdemle ilgili bir fiile yönelebilir, bu fiiller tekrar edilerek alışkanlık haline gelebilir. Âdet ve alışkanlık haline gelip yerleşen bu durum, erdemine ortaya çıkışını sağlamaktadır.⁵⁰ Erdemi nefsin orta durum ve melekesi olarak gören Fârâbî, iffeti yeme ve cinsel ilişkiden doğan hazlarla ilişkilendirerek oburluk (şerahe)⁵¹ ve haz hissini yokluğu (ademi'l-ihsâsi'l bi'l-lezzet) arasındaki bir orta hal diye tarif etmektedir.⁵²

Fârâbî, erdemli şehrin başkanının meziyetlerini sayarken onun yeme, içme ve cinsel zevklere aşırı düşkün (şerahe) olmaması gerektiğini söyleyerek iffet erdemine işaret etmektedir. Bunun yanı sıra o, şehvî zevklere meyletmenin bayağılık (hassa) ve düşüklük (sukût) şehrinin halkının özelliklerinden olduğunu belirtmekte ve onları erdemli şehrin zıtları arasında saymaktadır.⁵³ Ayrıca Fârâbî, iffetli olan ile nefsin baskı altında tutanı birbirinden ayırmaktadır. Birincisi, yasaların gerektirdiğine razı olup bundan daha fazlasına göz dikmezken; ikincisi, yasanın gerektiğiyle

⁵⁰Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)", *Fârâbî'nin İki Eseri*, trc. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 54; Fârâbî, *Fusûl al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*, trc. D. N. Dunlop (Cambridge: Cambridge University, 1961), 109-110.

⁵¹"Şereh/Şerahe: Ziyade hırs, galebeî şehvet. Bir şeye ziyade düşkünlük. İffet ve nezahete münafi halet." (Bilmen, *Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi*, 60.)

⁵²Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", 58; Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 113; Fârâbî, "Tenbîh 'ala Sebîlî's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)", *Fârâbî'nin İki Eseri*, trc. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 154; Fârâbî, *Kitâb et-Tenbîh alâ Sebîlî as-Sa'âde*, thk. Cafer Al-i Yasin (Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1985), 61.

⁵³Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazile*, thk. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1986), 128,132; Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medinetü'l-Fâzıla*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 105, 108; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebdâi'ül-Mevcûdât*, trc. Mehmet S. Aydın v.dğr. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 96.

yetinse de hep daha fazlasını arzulamaktadır.⁵⁴ İlk gruba girenler yaptıklarından dolayı huzur bulurken; ikinci gruptakiler nefsinin şehevî yanının aklın kontrolünde hareket etmesini sağlarken acı duyarlar.

Ahlak felsefesine dair görüşler serd eden filozoflardan biri olan Ebu Bekir er-Râzî ise insanların şerrinden korunmanın yolunu adalet ve iffet erdemine sahip olmakta görmektedir. Ona göre insanlarla tartışma ve didişmeden uzak durup bu iki hasleti elde edenler, erdemli hayatın meyvesine erişebileceklerdir.⁵⁵ Bunun yanı sıra insanın şehevî isteklerini bastırırken zahmet çekeceğini dile getiren Râzî, tedricilik yöntemine başvurarak basit isteklerin engellenmesiyle işe başlanması gerektiğini belirtmektedir. Bu şekilde bazı istekler, akıl ve düşünce gereği terk edilmektedir. İsteklerin çoğunu terk etmeyi başaran kişide bu durum, ahlak ve alışkanlık halini almakta ve kişinin şehevî nefsi, düşünen nefesine boyun eğmiş olmaktadır. Bunu başardığı için kişi sevinç duymanın yanı sıra halkın övgüsüne de mazhar olduğu için bu alışkanlık onda daha da gelişmektedir.⁵⁶ Kısacası, iffet erdemi Râzî tarafından adalet ile birlikte ele alınmakta ve şehevî nefsinin itidal düzeyinde tutmayı başaran kişi iffetli olmaktadır. Bu sayede kişi hem insanların takdirini kazanmakta hem de iç huzura erişebilmektedir.

Ahlak felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan İbn Miskeveyh'e gelince zıttı açgözlülük (şerahe) olan iffeti, birçok filozof ve düşünürün de ifade ettiği üzere şehevî güçle alakalı bir erdem olarak görmektedir. Bu erdemin ortaya çıkışında akıl önemli bir rol üstlenmekte şehvet duygusu aklın kontrolüne sokularak, insan arzularının kölesi olmaktan kurtulup hür olabilmektedir.⁵⁷

İbn Miskeveyh iffet erdemini tanımlamakla yetinmemekte, onun kapsamına giren faziletleri de açıklayarak bu erdemi bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Miskeveyh'e göre iffet kapsamına giren alt erdemler şunlardır:

"1. Utanma (hayâ), nefsin kötülükleri yapma korkusu ve açıkça kınanıp sövülmeğe sakınmasıdır.

2. Sükûnet (da'at), şehvetlerin hareketlenmesi sırasında nefsin sakin

⁵⁴ Fârâbî, *Fusûl al-Madani*, 112; Hüseyin Karaman, "İslâm Ahlâkında Temel Erdemler", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 210.

⁵⁵ Ebu Bekir er-Râzî, *Felsefe Risaleleri*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 188.

⁵⁶ er-Râzî, *Felsefe Risaleleri*, 104.

⁵⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, 34-35; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk li'İbn Miskeveyh fi't-Terbiye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 15.

olmasıdır.

3. Sabır, nefsin kendisini kötü zevklere kaptırmaması için beden arzularına karşı dayanıklı olmasıdır.

4. Cömertlik (sehâ), vermede orta yoldan ayrılmamak, yani malları gerektiği yerde gereken ölçüde ve gerektiği gibi harcamadır. Cömertliğin kapsamına giren birçok türler vardır.

5. Hür olmak (hürriyet), nefsin bir faziletidir. Onunla nefis usulüne uygun olarak mal kazanır ve onu yine usûlüne uygun olarak harcar; hür olmak kişinin usûlsüz mal edinmesine de engel olur.

6. Kanaat, yiyecek, içecek ve süslenilecek şeylerde aşırılık göstermemektir.

7. Yumuşak huyluluk (demâset), nefsin iyi şeylere boyun eğmesi güzele doğru koşmasıdır.

8. Düzenlilik (intizâm) öyle bir haldir ki bu, nefsi olayları iyi değerlendirmeye ve işleri gerektiği gibi düzenlemeye yöneltir.

9. İyi hâl (husnu'l-hüdâ), güzel niteliklerle nefsi mükemmelleştirme sevgisidir.

10. Barışseverlik (müsâlemet), nefsin başkasına karşı zorla değil, kendiliğinden gösterdiği anlaşma halidir.

11. Ağırbaşlılık (vakâr), nefsin istekleriyle ilgili hareketleri sırasında sakin ve dayanıklı olmasıdır.

12. Kötülüklerden sakınma (vera'), nefsin mükemmelliğini sağlayan güzel işlere sarılmadır."⁵⁸

İbn Miskeveyh'in iffet erdeminin bu alt türlerine dair yaptığı açıklamalar göstermektedir ki bu erdem, çoğunlukla insanî ilişkileri düzene koyacak birçok fazileti içerisinde barındırmaktadır. Ağırbaşlılık, barışseverlik, düzenlilik, haya, kanâ'at ve cömertlik bunlara örnek olarak verilebilir. Bunun dışında kalanlar ise nefisle doğrudan ilgili olarak görünmekle birlikte sosyal boyutları da olan faziletlerdir. Bu noktada iffet erdemini sadece cinsel hazlarla sınırlamak bu erdem kapsamını daraltmak demektir. Halbuki İslam filozoflarının bu erdeme ilişkin bu detaylı açıklamaları, iffetin, toplumun inşasındaki yapıcı rolüne bir işarettir. Nitekim Eflatun'un hikmet ve cesaret erdemini toplumdaki belli bir grubu hasrederken ölçülülüğü toplumun tamamında görülmesi gereken bir erdem

⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, 37-38; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk fi't-Terbiye*, 17-18.

olarak nitelemesinin bundan kaynaklandığı söylenebilir.

İbn Sînâ ise ahlak risalesi içerisinde iffeti kendinden önceki İslam filozoflarına benzer şekilde şerahe (açgözlülük) ile şehvetin zayıflığı (humûdu's-şehve) arasında şehvî nefsin bir fazileti olarak tanımlamakta ve şehvî nefsin akla göre hareket etmesi sonucunda bu erdemın ortaya çıkacağını dile getirmektedir.⁵⁹ Ayrıca İbn Sînâ, bu tanımla yetinmemekte İbn Miskeveyh'in tasnifine benzer bir tasnif yaparak iffet erdemının altındaki faziletlere de yer vermektedir. İki filozofun tasnifleri arasında bazı benzerlikler olmakla birlikte farklılıklar daha çoktur. Nitekim İbn Miskeveyh, iffetin altında on iki fazilet sayarken; İbn Sînâ, bu sayıyı on altıya çıkarmaktadır. Örneğin hayâ, sükûnet/sakinlik, sabır, cömertlik, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, husnû'l-hal/husnu'l-hey'e, kötülüklerden sakınma/sakınganlık gibi erdemler tariflerinde bazı farklılıklar olmakla birlikte hemen hemen aynı anlamlarda kullanılmıştır. Bunların yanı sıra İbn Sînâ, hoşgörü (müsamaha), genlik(inbisat)⁶⁰, güler yüzlülük (et-talâka)⁶¹, zariflik⁶², geniş yüreklilik (müsâ'ade)⁶³, hoşnutsuzluğu (tesahhut)⁶⁴ da bu alt erdemlere eklemektedir. İbn Sînâ'nın yapmış olduğu eklemeler, bu erdemın toplumsal yönünün baskın olduğuna işaret eder. Bu anlamda İbn Sina'nın tariflerinde iffetin sosyal ilişkileri düzenleme boyutu ön plandadır.

İbn Sînâ, hulkî erdemler içerisinde zikrettiği iffetin⁶⁵ altında yer alan faziletlerin yanı sıra ifrat ve tefridinin doğurabileceği kötülükleri ayrıntılı

⁵⁹ İbn Sînâ, "el-Ahlak", 63.

⁶⁰ "Zor iş yapmakla (taammül) dağıtmak(tebezzül) arasında ortadır. Bu ise yiyecek, içecek ve giyeceklerin hazırlanmasında orta (davranış)tır." (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 74.) Bu açıklama İbn Miskeveyh'in kanaat tanımına benzemektedir. İbn Sînâ, kanaati "hilekarlıktan uzak, geçimin güzel idame edilmesi ve yeterinden fazlası için boyun eğmeyi bırakmaktır." diye tarif etmektedir (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 75.)

⁶¹ "Yalana ve çirkinliğe başvurmaksızın edeplince şaka yapmaktır... Aşırı ciddiyeti ile aşırı şakacılığın arasındadır." (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 75-76.)

⁶² "Aşırı derecede (birileriyle) buluşma hevesinden ibaret olan lüzumsuzluk ile uzaklaşmada aşırı gitmek (demek olan) usanmak arasında bir ortadır. Bu, insanın meclis arkadaşlarını iyi bilmesi, ünsiyet vakitlerini gözetmesi ve onlardan her birine layık oldukları şekilde ve gerektiği vakitte kucak açmasıdır." (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 76.)

⁶³ "Çetinlik ile sevgi gösterisi arasında bir ortadır. Bu, mecliste bulunanların kendisiyle birlikte olmaktan hoşlanmalarını sağlamak için, onlara muhalefet etmemektir." (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 76.)

⁶⁴ "Kiskanma ile koğuculuk (en-nemmâme? muhtemelen başkasının kötülüğünden hoşlanma anlamına gelen eş-şemate) ile layık olmayanlara ulaşan iyiliklerle, layık olmayanlara ulaşan kötülüklerden üzüntü duymak arasında bir ortadır." (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 76.)

⁶⁵ İbn Sînâ, "Risale fi'l-Birr ve'l-İsm", *eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ*, trc. Gürbüz Deniz (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 369.

olarak ele almaktadır. Bu reziletler küstahlık, mülayimlik⁶⁶, savurganlık, eli sıkılık, riyâ, yırtıklık (el-hutke)⁶⁷, katılık (kezâze), gevezelik, gereksizlik, uzaklaşma, çetinlik, yaltaklanma ve başkasının kötülüğünden hoşlanmaktır.⁶⁸ Filozof, kişinin bu reziletlerden, hangisi kendinde varsa onun karşısına doğru yönelmek suretiyle kurtulabileceğini dile getirmektedir. Hayâyı ahlakî erdemlerin özü olarak ifade eden İbn Sînâ'ya göre utanmayı huy edinmiş olan kişi, kötülüklerden uzak durabilmektedir.⁶⁹ O, bu düşüncesiyle iffet erdeminin önemine de işaret etmiş olmaktadır. İffet erdeminin ifrat ve tefridinin ortaya çıkardığı reziletlerin tamamı sosyal ilişkileri zedeleyici davranışlardır. Bu anlamda iffet erdeminin sadece insanın mutluluğa ulaşmasını sağlamadığı aynı zamanda toplumdaki huzur ve düzeni tesis edici bir yönünün olduğu da bu sınıflamalardan çıkarılabilir. Filozof, iffet erdeminin nasıl elde edileceğini reziletlerden kurtulmanın yollarını açıklarken de dolaylı olarak söylemektedir.

İbn Sînâ, fazilet ehli ile nefesine hâkim olanı birbirinden ayırmaktadır. Fazilet ehli, hayrı isteyerek yapar, ondan haz alır ve sıkıntı veya pişmanlık yaşamazken; kendini tutan ise isteksizce yaptığı hayırdan dolayı acı çeker, haz almaz. Bu anlamda iffetli olan ilk kategoride yer almaktadır.⁷⁰ Kısaca, iffetli olmak nefse hâkim olmaktan çok daha fazlasını ifade etmekte ve bu ayrımıyla filozof, erdemli olan ile erdemli görüneni birbirinden ayırmak gerektiğine dikkati çekmektedir. Ayrıca iffetli gibi davranan kişiden gerçek manada alt faziletlerin doğması da pek mümkün görünmemektedir. Bu ayrımıyla İbn Sînâ'nın manevi üstadı Fârâbî'nin izini takip ettiği söylenebilir.

İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın iffet erdeminin alt türlerine dair değerlendirmeleri, adab-ı muâşeret kurallarını anımsatmakla birlikte özellikle de onun sosyal ilişkilere yönelik toplumsal bir boyutu olan bir erdem olduğunu da göstermektedir. Bu erdem, kişinin nefsinin terbiyesini sağlamanın yanı sıra diğer insanlarla olan ilişkilerini de düzenleyici bir niteliğe sahiptir.

Bir başka İslam düşünürü olan ve ahlakın eğitim ve alışkanlıkla değişebileceği görüşünü savunan Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yy. ilk çeyreği), akıl, şehvet ve öfke gücünü ıslah etmek suretiyle faziletleri kazanmayı

⁶⁶ "Aşırı hayadan dolayı nefiste arız olan bir hayret (hal)dir ki kişiyi sözden ve eylemden alıkoyar." (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 77.)

⁶⁷ "Nefsin erdemli davranışlarla bezenmesini ihmâl etmek ve bunun tersine çaba sarf etmektir (İbn Sînâ, "el-Ahlak", 78.)

⁶⁸ İbn Sînâ, "el-Ahlak", 77-80.

⁶⁹ İbn Sînâ, "el-Ahlak", 81.

⁷⁰ İbn Sînâ, "Risale fi'l-Birr ve'l-İsm", 370.

insanın aslî bir görevi olarak görmektedir.⁷¹ Bu temel yaklaşımının yanı sıra o, nefsanî erdemler arasında zikrettiği iffete farklı bir yorum getirmekte ve iffetin güçlenmesiyle kanaatin gelişeceğini belirtmektedir. Kanaat ile kişinin başkalarının mallarına tamah etmekten uzak duracak ahlakî olgunluğa erişebileceğine dikkatleri çeken İsfahânî, bunun insanın güvenilirliğini de arttıracığını ifade etmektedir.⁷²

İsfahânî, iffetin yalnızca hayvanî zevkler alanıyla yani mide ve cinsel uzuvlarla alakalı şehvî güce ait bir erdem olduğunu dile getirmektedir. Güzel renk, hoş müzik ve muntazam biçimler bunun dışında kalmaktadır. Zikredilen hayvanî hazlara karşı nefesine hâkim olmakla ortaya çıkan bu erdem in ifradı açgözlülük; tefridi şehvet yoksunluğudur. Kanaat, zühd, gönül zenginliği ve cömertlik gibi erdemlerin doğmasına zemin hazırlayan iffet, güzel ahlaka ulaşmayı kolaylaştırmanın yanı sıra diğer erdemlerin varlığına da bir işaret olarak görülmektedir.⁷³ İnsanda doğuştan var olan haya duygusu ile gelişim safhaları dikkate alındığında ilk olarak ortaya çıkacak erdem in iffet olması mümkündür. Biyolojik olarak çocuğun gelişim evreleri dikkate alındığında iffet, şecaat ve hikmet erdemlerinin sırasıyla ortaya çıktığı söylenebilir.⁷⁴ Bu bağlamda İsfahânî'nin bu değerlendirmesi, iffet erdeminin diğer erdemlerin teşekkülünde oynayabileceği role bir işaret olarak algılanabilir.

İsfahânî, çağımıza ışık tutacak bir değerlendirmede bulunarak iffet erdemine tam olarak sahip olan birinin eli, dili, kulağı ve gözüyle iffetli olması gerektiğini dile getirmektedir. Bunun da bahsedilen uzuvların heva ve arzulara kapılmasını engelleyip onları akıl ve şeriatın gösterdiği sınırlar içerisinde tutmakla mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁷⁵

Gazzâlî'ye gelince o, birçok faziletin varlığından bahsetmekle birlikte bunların iffetin de içerisinde bulunduğu dört fazilet etrafında toplanabileceği görüşündedir. İffet, şehvî gücün fazileti olup şehvetin akıl ve şeriat kuvvetleriyle terbiye edilmesinden doğmaktadır. Gazzâlî'ye göre şehvî nefis, akla en kolay boyun eğen nefistir. İfrat ve tefridinden şer (şereh) ve hareketsizlik (cumudet) şeklinde iki rezilet doğmaktadır.⁷⁶ Şer, şehvetin

⁷¹ Anar Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 34: 403.

⁷² Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol: ez-Zeria ila Mekarımı's-Şeria*, thk. Ebu'l-Yezid el-Acemi (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 118.

⁷³ el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 237.

⁷⁴ Demirkol, "İffet Erdeminin Rolü", II: 195.

⁷⁵ el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 238.

⁷⁶ Gazzâlî, *Amellerde İlahi Saadet: Mizanü'l-Amel*, trc. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, t.y.), 94; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 4: 127.

aşırılığınan akıl gücünün yasakladığı lezzetlere düşkünlükten; hareketsizlik, şehvet gücünün yoksunluğundan yani aklın gerektirdiğinden de az olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁷

Gazzâlî, iffet erdemini sadece cinsellikle ilişkilendirmemekte, şehveti kontrol altına almayı sağlayan bu erdem ferc, mide, mal sevgisi, makam hırsı ve övülme duygusunun aşırılığınan kişiyi korumaktadır. Nitekim akıl ve şeriatın belirlediği itidal derecesiyle insan kemâl düzeyine erişebilmektedir. Bu erdeme sahip olan bir birey, yüce mertebelere erişmek ve ilim sahibi olabilmek gayesiyle bedenini diri kalmasını ve duyu organlarının doğru çalışmasını sağlayacak düzeyde yemek yemeye yönelip aşırıya kaçmaz. Aynı şekilde cima isteği de neslin devamını sağlamak üzere yaratılmış olup nikah talebi de bundan kaynaklanmaktadır. Reziletlere sebep olan ferc ve mide şehvetleri, gıdalarla bedeni ayakta tutmak ve ahiret saadeti hususunda ahlaki teşvik etmek üzere iki hikmet için var edilmiştir.⁷⁸ İnsana düşen görev, bu tür hikmetler için yaratılmış olan bu şehvî güçleri itidal düzeyinde tutmaktır.

Gazzâlî, iffet erdemini alt türlerine dair tasnifinde İbn Miskeveyh'ten haya, sabır, yumuşak huyluluk (demâset), intizam, kanaat, iyi hâl (husnu'l-hüdâ/hudü) ve kötülüklerden sakınmayı (vera) alırken; İbn Sînâ'nın tasnifini gönül kırıklığı (hacl)⁷⁹ hariç tekrarlayarak on altı alt fazilet zikretmektedir.⁸⁰ Bununla birlikte yine o, İbn Sînâ'nın iffetin yokluğundan kaynaklanan reziletlerden kaynaklanan kötülüklerle ilişkin sınıflamasını da aynıyla almaktadır.⁸¹ Bu bağlamda Gazzâlî'nin iffet erdemine ilişkin görüşleri noktasında İbn Sînâ çizgisinden gittiğini söylemek mümkündür.

Ahlaka dair görüşleriyle ön plana çıkan ve insanı bu alemde bulunan en şerefli varlık olarak niteleyen Nasîrüddin Tûsî,⁸² hiç kimsenin erdemli olarak yaratılmadığını, ancak bazı kimselerin erdemleri kabule daha yatkın olduklarını ifade etmektedir. Ayrıca ilk olarak şehvet kuvvetinin itidalinin

⁷⁷ Gazzâlî, *Amellerde İlahi Saadet*, 90,94-95.

⁷⁸ Gazzâlî, *Amellerde İlahi Saadet*, 95-96; Gazzâlî, *Mizanü'l-Amel* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1964), 264,269-271.

⁷⁹ "Gönül kırıklığı ve zayıflığı demektir. Bu da hayanın çokluğundan olur. Erkekler hariç, çocuklarda ki ve kadınlarda ki hacl övülmüştür. Olgun insan, kendisinde kibir oluşturacak şeylerden utanır ve kaçınır." (Gazzâlî, *Amellerde İlahi Saadet*, 101-102.)

⁸⁰ İbn Sînâ, "Risale fi'l-Birr ve'l-İsm", 31-32; Gazzâlî, *Mizanü'l-Amel*, 270-273. İhyâ adlı eserdeki tasnif için bkz. İmam Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3: 128.

⁸¹ İbn Sînâ, "Risale fi'l-Birr ve'l-İsm", 33; Gazzâlî, *Mizanü'l-Amel*, 284-286. İhyâ adlı eserdeki benzer tasnif için bkz. Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, 3: 128.

⁸² Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 38-44.

gerekliliğini vurgulayan Tûsî,⁸³ erdemleri elde etme yolundaki ilk basamağa bu yorumuyla iffeti yerleştirmiş olmaktadır.

Melekî, yırtıcı ve hayvânî (behîmî) nefis şeklindeki sınıflandırması içerisinde iffet erdemi hayvanî nefisten başka bir deyişle şehvanî kuvveden doğan bir erdemdir. Şehvet, yiyecek, içecek ve cinsel ilişkiye dair arzular bu nefisten kaynaklanmaktadır. Bu nefis, itidal seviyesinde bulunduğu diğer bir ifadeyle akla itaat ettiğinde aklî nefsin kendisi için ayırdığı nasibe razı olmakta ve kendi nefesine tabi olmak için akla karşı çıkmamaktadır. Bunun sonucunda ise iffet erdemi hasıl olmaktadır. Bu erdemle beraber kişi, düşünen nefse boyun eğen şehvanî nefsinin hevalarının esiri ve lezzetlerinin hizmetkarı olmaktan da kurtulmaktadır. Bununla birlikte iffet erdemine bağlı olarak da cömertlik erdemi ortaya çıkmaktadır.⁸⁴

Kendinden önceki birçok filozofun yaptığı gibi o da iffet erdeminin altındaki türleri zikretmektedir: "Haya, yumuşak başlılık (rıfk), güzel gidişat (hüsnü hedy), kendisiyle barışık olma (musâlame), dinginlik (dea), sabır, kanaat, ağırbaşlılık (vakar), sakinme (vera), düzenlilik (intizâm), hürriyet, cömertlik (sehâ)." ⁸⁵ Tûsî, bu sınıflamasında İbn Miskeveyh'i takip etmektedir. O, isim olarak aynı alt faziletlere yer vermenin yanı sıra yaptığı tanımlar da İbn Miskeveyh'inki ile çok benzerdir.⁸⁶

Tûsî, erdemler ile onlara benzer olan haller arasında bazı farkların olduğuna dikkatleri çekmektedir. İffetli olmadığı halde iffetli davranan kimselerin varlığına işaret eden Tûsî'ye göre bu kimseler, öteki dünyada buradakinden daha fazla miktarda lezzet elde etme beklentisi ya da yaşadıkları yer itibariyle şehvî lezzetleri tatmaktan mahrum olmak yahut bedensel bir sorundan kaynaklı şehvet eksikliği, yaratılış noksanlığı vb. sebeplerden dolayı şehvanî lezzetlerden yüz çevirmektedirler. Ancak hakikî mana da bu erdemi zatında taşıyan kişi, iffeti şehvanî kuvvenin bir süsü olarak görmekte, bu erdemın birey ve insan türünün kalıcılığını sağladığı bilincinde olmaktadır. Bu erdemle zatını süsleyen bireyin, yararlı olan şeyleri çekme, zararlı olanları da def etme dışında bir amacı yoktur. Yani iffetli birey ihtiyaç, gereklilik ve maslahatı ölçü edinerek arzularını kontrol altında tutmaktadır.⁸⁷

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseriyle İslam ahlak düşüncesinin olgunluk

⁸³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 133.

⁸⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 89-91.

⁸⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 94-95.

⁸⁶ Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, 37-38.

⁸⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 104.

dönemini temsil etmektedir. Bu anlamda ondan sonra yazılan eserler genel olarak bu eserin bir taklidi olarak görülmektedir. Bu sebeple de burada iffet konusunda ilk Türkçe ahlak kitabı olan ve Osmanlı medreselerinde büyük ilgi gören⁸⁸ Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde iffete ilişkin görüşlerine kısaca yer verilecektir. Nefs-i behimî'nin yani lezzetlere sürükleyen hayvanî nefsin itidalinden hasıl olan bir erdem olarak iffete yer veren Kınalızâde, şeriat ve aklın uygun bulduğu şeyi itidal ölçüsü olarak kabul etmektedir.⁸⁹ İfradını farklı bir isimlendirme kullanmak suretiyle fücür (günahkarlık) tefridini ise humûd (şehvetazlığı) olarak açıklayan Kınalızâde, tefridinin bedeni helak edeceğini veyahut da neslin devamını tehlikeye düşüreceğine dikkatleri çekmektedir.⁹⁰ Tûsî'nin iffetin altında yer alan alt erdemlere dair görüşünü aynıyla kabul eden Kınalızâde, on iki alt erdemden ve bunlar içerisinde yer alan cömertliğin kapsamına giren erdemlerden bahsetmektedir.⁹¹

Şehvet gücünün itidal düzeyinde tutulmasının gerekliliği yani iffet erdeminin önemi, bu gücün sebep olduğu hastalıklar dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır. Nitekim sayılamayacak kadar çok olduğu Tûsî ve Kınalızâde tarafından dile getirilen bu hastalıkların en zararlıları aşırı şehvet, tembellik, üzüntü ve hasettir. Her iki düşünür de bu hastalıklardan kurtulup iffet erdemini elde etmenin yollarını göstermeye çalışmıştır.⁹²

Kınalızâde, aşırı şehvetin, yeme-içmeye ve cinselliğe yönelik iki türü olduğunu söylemekte ve bunun tedavisinin ayet, hadis ve önemli düşünürlerin değerlendirmeleri üzerinden bedeni ayakta tutacak kadar yemenin kafi olduğunu vurgulayarak; cinsel arzunun ise neslin devamını sağlayacak şekilde itidal düzeyinde tutulmasının gerekliliğine işaret ederek ortaya koymaktadır.⁹³ Burada dikkat çekici bir yorum yaparak Kınalızâde, çok kadınla evlenmek ve bol cariye almayı cima şehvetiyle ilgili gücün ifradı olarak görmektedir. Bunlar arasında adaleti sağlamak gerektiğini vurgulayan ayeti referans göstererek değerlendirmelerine devam eden Kınalızâde, bunun mümkün olamayacağını düşünmektedir. Kınalızâde buna dair şu değerlendirmeleri yapmaktadır: "Şeriat alimlerine göre, adalete gücü yetse bile nikahlısına acı çektirmemek için bir tane ile yetinip sabretmesi

⁸⁸ Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 287-289.

⁸⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* (Ankara: Fecr yayınları, 2016), 89; Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 174.

⁹⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 89.

⁹¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 93-96.

⁹² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 186-218. Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 175-184.

⁹³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 187-196.

halinde mükafatı daha çok olur. O zaman erdemlere sahip olmak ve erdemsizliklerden kaçınmak isteyen kimselere layık, hatta lazım olan tutum, bu tür ifratlardan uzak durmak, akıl ve şeriatın razı olduğu merteye ile yetinip sevap kazanmaktır."⁹⁴

İkinci hastalık olan tembelliğe gelince, düşünen akıllılar ve faziletli nezdinde en zararlı hastalıklardan biri olup bu kişinin ebedi mutluluktan mahrum olmasına sebep olabilmektedir. Ayrıca Kınalızâde, tembelliğin kişinin ölümüne ve neslin tükenmesine kadar giden tehlikelerine işaret etmekte ve bundan kaçınmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Üçüncü hastalık olan üzüntüye gelince, bunun tedavisi oluş ve bozulmuş alemindeki varlıkların ebedi ve sabit olmadığı bilincinde olmaktan ve gelip geçici fani zevkleri talep etmeyi bırakmaktan, arzu kıblesini uhrevi mutluluğa yönlendirmekten geçmektedir.⁹⁵ Dördüncü ve en önemli hastalık ise hasettir. Kınalızâde bu hastalığa çok fazla kişinin yakalandığını ancak ondan kurtulanların sayısının çok az olduğunu söylemektedir. Hasedin tedavisi, kişi kendinde hasede yönelik bir hareket sezdiğinde bunun tam tersini yaparak, örneğin bir kişiyi kıskandığından dolayı yermek yerine onu övmeyi tercih etmekle, kibirlenecekken tevazu göstermekle vb. mümkündür.⁹⁶ Kınalızâde'nin zikretmiş olduğu nefsin şehvî gücünün aşırılığından ve iffet erdeminin yokluğundan kaynaklanan bu hastalıkların tedavi edilmesi insanın ve toplumun huzuru açısından elzemdir. Onun tedaviye yönelik değerlendirmeleri de göz ardı edilmemelidir. Nitekim bunlar, günümüz ahlak eğitimi için önemli ipuçları sunmaktadır.

Kısacası, insan ve hayvanlarda orta olan, bilgisizlik ve ihtiraslar sonucu ifrat ve tefride düşen şehvî gücü, aklın kontrolüne girdiren ve hikmet bilgisine başvuran kişi, şehvetin cazibesine kapılıp onun kölesi olmaktan kurtularak mutluluk ve özgürlüğüne kavuşabilmektedir. Başka bir deyişle bu kontrol sonucunda insanın şehvî arzularından uzak durmada sabır ve gayret göstermesiyle onda hasıl olan iffet erdemi insanın, hayvanî özelliklerden kurtulup Rabbânî bir niteliğe erişmesini mümkün kılmaktadır.⁹⁷ Sonuç olarak insan, yeryüzünün halifesi ve ilahî hitabın muhatabı olmasını sağlayan düşünme melekesini doğru bir şekilde

⁹⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 191.

⁹⁵ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 200-201.

⁹⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 206, 216.

⁹⁷ Köse, "Nefse Karşı Onurlu Duruş: İffet", 8; Müfit Selim Saruhan, "Ahlak ve Erdemin İnşası", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker, 2012), 1: 352; İbrahim Maraş, "Mutluluk", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 255.

kullandığında ve diğer nefsanî güçlerini aklın kontrolünde tutmayı başardığında erdemleri elde edebilmekte ve bu da onun hakikî mutluluğa erişebilmesini mümkün kılmaktadır. İffet erdemi de bu süreçteki ilk basamak olarak görülebilir.

C. Antik Yunandaki Ölçülülük ile İslam Düşüncesindeki İffetin Karşılaştırılması

İnsan nefsinin sahip olduğu güçler üzerine inşa edilen ve bu güçlerin akla boyun eğdirilmesi sonucunda ortaya çıkan erdem fikrinin temelini Antik Yunan'a kadar geri götürmek mümkündür. İnsanın düşünen, arzulayan ve öfke duyan yanının var olduğuna işaret eden Eflatun, bunlar arasındaki uyuşmayı ölçü olarak ifade etmektedir.⁹⁸ Eflatun'un bu tanımıyla düzen ve ahenge benzettiği ölçülülüğü, bir üst erdem; tutkuların kontrol altına alınması sonucunda elde edilebileceğini söyleyerek ise diğer erdemler gibi bir erdem olarak gördüğünden bahsedilebilir.

Eflatun, ölçülülüğü hem bireyde hem de toplumda bulunması gereken bir erdem olarak geniş bir perspektiften ele alırken; Aristoteles'in bunu insanın arzulayan özellikle de dokunmayla alakalı gücünün itidali diye tanımlayarak sınırlandırdığı söylenebilir. Eflatun ile Aristoteles'in ölçülülüğü ele alışındaki farklılığın temelinde Eflatun'un ölçülüğü tutkularla ilişkilendirmekle beraber adalet gibi bir üst erdem olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Onun bu noktadaki yorumları özellikle de ahenk ve düzen vurgusunun İslam düşüncesindeki hikmet, iffet ve şecaatın bir araya gelmesiyle oluşan adalet erdemiyle bazı noktalarda benzerlik arz ettiği söylenebilir.

Erdem konusu ele alınırken çokça başvurulan orta hal kavramına dair vurgu, Aristoteles'te netleşmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in ölçülülüğü bedensel hazlarla ilişkilendirmesi ve onu haz düşkünlüğü ile duygusuzluk arasında bir orta hal olarak ifade etmesinin, İslam filozof ve düşünürleri üzerinde etkisi olduğundan bahsedilebilir. Nitekim Aristoteles'in ölçülülük diye isimlendirdiği bu erdemin, İslam filozof ve düşünürleri tarafından iffet kavramıyla karşılandığı söylenebilir. Bunun ilk açık örneğine, net bir şekilde iffeti, haz düşkünlüğü ile haz hissini yokluğu arasında bir orta olma hali olarak tarif eden Fârâbî'de⁹⁹ rastlanmaktadır.

İslam filozof ve düşünürleri, iffet erdemini Eflatun'un ölçülülüğün bütün toplumda görülmesi gerektiği düşüncesi ve Aristoteles'in orta hal

⁹⁸ Bk. Platon, *Devlet*, 439d, 441a, 443d.

⁹⁹ Bk. Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", 58; Fârâbî, "Tenbîh 'Ala Sebîli's-Sa'ade", 154.

fikrinin etkisi hissedilecek şekilde hemen hemen bütün yönleriyle ele almak suretiyle geliştirmişlerdir. Özellikle Kindî, şehvî gücün yeme-içme ve cinsel ilişki dışında hırs diyebileceğimiz bir ifradından da bahsetmek suretiyle buradaki orjinalliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca o, yine bu gücün tefridini Antik Yunan'daki gibi duygusuzluk diye değil de tembellik olarak ifade ederek farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Onun bu tembellik değerlendirmesi, Tusî ve Kınalızade tarafından dile getirilmiş ve iffetin yokluğunda ortaya çıkan bir hastalık olarak görülmüştür.

Fârâbî'nin, Kindî'den farklı olarak iffet erdeminin ifrat ve tefridini Aristotelesçi bir çizgide ele aldığı söylenebilir. Bununla birlikte o, iffet erdeminden yoksunluğun yani şehvî zevklere meyletmenin erdemli şehir hakkında değil, bayağılık ve düşkünlük şehirlerinde görüleceğini ifade ederek bu erdem toplumsal boyutuna işaret edici farklı bir yoruma yer vermiştir. Ayrıca o, erdemli şehrin başkanının vasıfları arasında zikrettiği iffetli olmak ile iffetli gibi davranmanın birbirinden ayrılması gerektiğine dikkatleri çekmektedir. Fârâbî bu ayrımını, nefse ağır gelen şeyleri yapma noktasında iffetli gibi davranmanın acı çektiğini, iffetli olanın ise bu şeyleri yaparken huzur bulduğunu söyleyerek şekillendirmektedir. Onun bu görüşü İbn Sînâ ve Tusî tarafından da işlenmiştir. Buradan yola çıkarak erdemli olmanın şartları arasında erdemli fiillerde bulunurken onların bilincinde olma, onları isteyerek yapma ve yaptıktan sonra pişmanlık yerine huzur duyma sayılabilir.

Râzî'ye gelindiğinde o, diğer filozoflardan farklı olarak insanların kötülüklerinden korunmak için iffet ve adalet erdeminin gerekliliği olduğunu düşünmektedir. Ayrıca o, incelenen filozof ve düşünürler arasında ilk defa şehvî istekleri dizginlemek için tedricilik yöntemini önererek yani basit istekleri bastırarak işe başlanabileceğini söyleyerek günümüz ahlakçılarına iffet erdemini toplumda yerleştirmek üzere önemli bir ipucu verdiği söylenebilir.

İbn Miskeveyh ise arzularını aklın kontrolüne sokan insanın hür olduğunu dile getirmekte ve iffet erdemiyle insanın hürriyeti arasında bir ilişki kurmaktadır. İbn Miskeveyh, iffetin altında saydığı cömertlik ve hür olma ile mal kazanma ve harcama noktasında da bir ölçünün olması gerektiğine işaret etmektedir. İbn Sînâ ise İbn Miskeveyh'i takip etmekle birlikte özellikle iffet erdeminin altında yer alan faziletlere yenilerine ekleyerek bu erdem kapsamını genişletmekte ve hoşgörü, güler yüzlülük, zariflik vb. faziletleri de iffet erdeminin altında zikretmek suretiyle iffetin sosyal ilişkilerde ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Şehvî gücün ifrad ve tefridinin doğuracağı yani iffet erdeminin yokluğunda ortaya çıkabilecek reziletlere, ayrıntılı bir şekilde ilk defa İbn Sînâ tarafında detaylı bir şekilde maddeler halinde yer verildiği söylenebilir. Ayrıca o, bu reziletlerden kurtulmanın, kişinin kendinde var olan bu reziletin tam tersine yönelmesiyle mümkün olacağını belirtmektedir. Bu yorumuyla onun aslında zıt uçlara yönelerek orta hale varılabileceği mesajını verdiği söylenebilir. İbn Sînâ'nın bu bakış açısı, Kınalızâde tarafından iffet erdeminin yokluğundan kaynaklanan hastalıklardan olan hasetten kurtulmanın yollarını kişinin kışkırdığı kimseyi yermek yerine övme ve kibirlenmek yerine tevazuyu tercih etmesi şeklinde örneklendirilmiştir.

İsfahânî, İslam filozoflarının iffete ilişkin yaptıkları değerlendirmelere benzer şeyler söylemekle birlikte el, dil, kulak ve gözü hevalardan uzak tutarak iffetli olunabileceğine işaret ederek Hz. Peygamberin müslümanın elinden, dilinden emin olunan bir kimse¹⁰⁰ olması gerektiği sözünü anımsatmaktadır. Ayrıca İsfahânî ile birlikte şehvî gücün aklın yanı sıra şeriatin çizdiği sınırlar çerçevesinde itidal düzeyinde tutulabileceği zikredilmeye başlanmıştır. Bu anlayış, Gazzâlî ile devam ettirilmiştir.

Gazzâlî, diğer güçler arasında şehvî gücü aklın kontrolüne almanın daha kolay olduğuna işaret etmenin yanı sıra bu gücün yaratıldığı hikmet çerçevesinde kullanılması gerektiğine işaret ederek farklı bir yorum yapmaktadır. Kısacası, iffet erdemin bu hikmetlerin ortaya çıkmış hali olduğu söylenebilir. İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın iffet erdemi tasnifini hemen hemen aynıyla takip eden Gazzali'den sonra ise iffete dair açıklamalar Tusî ve Kınalızâde tarafından benzer tanımlama ve sınıflamalarla kabul edilmiştir. Bununla birlikte Tusî ve Kınalızâde, farklı olarak şehvet gücünden bazı hastalıkların ortaya çıktığına işaret etmişlerdir. Bunlar, Kindî'nin ifade ettiği üzere aşırı şehvet ve tembelliğin yanı sıra üzüntü ve haset olup iffet erdeminin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Kısacası, bu kıyaslamalardan yola çıkarak iffet erdeminin bilgi boyutunun oluşmasında yukarıda zikredilen filozof ve düşünürlerinin her birinin az ya da çok belirli düzeylerde katkıları olduğu söylenebilir. İffet erdemi ve onun yokluğunda neşet eden reziletlere dair açıklamalar benzerlik arz etmekle birlikte farklı bakış açılarının da var olduğundan bahsedilebilir.

Sonuç

Hikmet, iffet, şecaat ve adalet şeklindeki erdem tasnifinin, genel olarak bazı terimler farklılaşmakla beraber Antik Yunan'dan İslam düşüncesine

¹⁰⁰ Tirmizî, "İman", 12.

aktarıldığı ve İslam filozof ve düşünürlerinin bu dörtlü tasnif üzerinden erdem nazariyelerini ortaya koydukları söylenebilir. Bu erdemler içerisinde iffet, Antik Yunan'da ölçülülük olarak ele alınmıştır. Farklı kavramlar kullanılmakla birlikte her iki düşünce içerisinde de ölçülülük/iffetin, şehvî güçle ilgili olan ve haz düşkünlüğü ile haz yoksunluğu arasında bir orta olma hali olarak görüldüğünden bahsedilebilir.

Antik Yunan felsefesinin genel olarak ölçülülük erdeminin, bilgi ile eylemin birlikteliği sonucunda akla boyun eğen arzu gücü vasıtasıyla ortaya çıktığından, toplumda hâkim olan bir erdem olması gerektiğinden, diğer erdemlerin kaynağı ve bedenî acılardan, ruhu ise huzursuzluktan koruyucu olduğundan bahsedilmektedir.

Antik Yunan'dan İslam düşüncesine benzer şekilde ele alınan ölçülülük iffet erdemi, Aristoteles'in de dile getirdiği üzere, sadece bilmeye elde edilecek bir şey değildir. Yani erdemlerin kazanılmasında bilginin yanı sıra eğitimle yapılacak alıştırmalarında mühim bir yeri vardır. Nitekim erdemli bir toplum, bu fikri zeminden hareketle gerçekleştirilen fiillerle inşa edilebilir. Erdemin bilgisine sahip olmak bu yolda atılacak ilk adımı teşkil etmektedir. Bu gerekliliği göz ardı etmeyen İslam filozof ve düşünürleri, Antik Yunan'da kısaca ilgili olduğu nefis gücüne, ifrad ve tefridine kısaca işaret edilerek ele alınan ölçülülük/iffet erdeminin, altında yer alan alt erdemlere, ifrad ve tefridinin doğuracağı kötülöklere ve bu kötülöklere kurtulma yollarına işaret etmek suretiyle detaylı bir şekilde inceleyerek bu konudaki farklılıklarını ortaya koymuşlardır.

İslam düşünürlerinin ayrıntılı olarak ele aldıkları iffet erdeminin altında yer alan alt faziletlere ve yokluğunda ortaya çıkacak reziletlere bakıldığında iffet erdeminin, insanî ilişkileri düzenleyici yönünü açıkça görmek mümkündür. İffet erdeminin yokluğundan birçok sosyal problemin neşet ettiğinden bahsedilebilir. Kindî'nin ifade ettiği üzere bunlardan ilk akla gelen cinsel arzudaki aşırılık olup insanı gayri meşru ilişkiye yani zinaya götürebilmektedir. Sadece bununla da sınırlı olmayıp iffet erdeminin aşırılığı toplumda daha çok görülen yeme-içme tutkusu, oburluk ve insanı ilişkileri temelden sarsan kıskançlık ve hırsı da doğurmaktadır. Özellikle günümüz toplumunda iffetin daha çok kadınlara ait bir haslet olarak görülmesi düşüncesinden sıyrılması ve bu erdem toplumdun bütün kademelerine yayılması gerekmektedir. Ayrıca bu erdem, cinsel ilişkiyle bağlantılı olarak namus diye tanımlanıp sınırlanan anlam çerçevesinin İslam filozof ve düşünürlerindeki gibi geniş bir perspektifle ele alınması, bilgi üzerine inşa edilebilecek olan eylem boyutuna geçilmesi ve bu erdem toplumu inşa

edici yönünün ortaya çıkması açısından da önemlidir. Bu noktada eylem boyutuna geçiş için Ebu Bekir Râzî'nin tedricilik yöntemi yani basit isteklerin engellenmesiyle işe başlanılıp Fârâbî'nin iffetli fiilleri tekrar edilerek iffetli olunabileceği düsturuyla hareket edilebilir. Böylelikle İbn Miskeveyh'in de dediği üzere şehvî nefsi aklın kontrolüne sokan yani iffetli olan insan, hazların esiri olmaktan kurtulup özgürlüğüne kavuşabilir.

Sonuç olarak bu çalışmada iffetin bilgi yönüne işaret etmek suretiyle toplumda iffet erdemine sahip bireylerin yetiştirilmesi için gerekli olan iffetin ne olduğuna ilişkin İslam filozof ve düşünürlerinin fikirleri ekseninde bir adım atılmaya çalışılmıştır. Onların görüşlerinin rehberliğinde iffet erdemi incelendiğinde, günümüzde yaşanan birçok ahlakî problemin özellikle iffet erdeminden yoksun olmaktan, ona bağlı olan mahremiyet algısını kaybetmekten kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Eflatun'un ölçülülük olarak ifade ettiği bu erdemi, bütün topluma yayması da bunu göstermektedir. İkinci olarak ise bu erdemin eylemsel boyutu üzerinde durulmasının gerekliliği ortaya çıkmakta ve burada aile, eğitimciler ve toplum devreye girmektedir. Akıyla nefsanî güçleri itidal düzeyinde tutmayı başaran ve erdemli olmayı hayat felsefesi haline getiren bireylerin yetiştirilmesi temel gaye olmalıdır. Arzuların esiri olmak yerine hakikî mutluluğu elde etme yolunda erdemli bir hayat sürmeyi başaran bireylerin önderliğinde birçok sosyal sorun çözülüp erdemli bir toplum inşa etmek mümkün olabilir.



KAYNAKÇA

- ADEEL, M. Ashraf. "Moderation in Greek and Islamic Traditions and a Virtue Ethics of the Qur'an". *The American Journal of Islamic Social Sciences [AJISS]* 32/3 (Summer 2015): 1-28.
- ARİSTOTELES. *Eudemos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular Stoacılar Septikler*. 1-5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

- CANBULAT, Mehmet. "İffet". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 295-296. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- CÍCERO. *Devlet Üzerine*. Trc. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- CÍCERO. *On Moral Ends*. Trc. Raphael Woolf. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- CURZER, Howard J. *Aristotle and the Virtues*. New York: Oxford University Press, 2012.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "İffet". *İslâm Ansiklopedisi*. 21: 506-507. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- ÇAĞRICI, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- DALKILIÇ, Bayram. "Doğallık, Yasallık ve Yasaklılık Bağlamında Bir (Ahlakî) Eylem ve Orta Erdem Olarak İffet (lilik) Kavramsal ve Kuramsal Bir Çözümleme". I: 77-85. Samsun, 2016.
- DEMİRKOL, Murat. "Mahremiyet Algısının Oluşumunda İffet Erdeminin Rolü". II: 195-204. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- DEVELLİOĞLU, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1999.
- Din ve Hayat: İffet Özel Sayısı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- DÖLEK, Adem. "Ayetlerde ve Hadislerde İnsan Onurunu Koruyan Önemli Vasıflardan: İffet". 617-634. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- DURAK, Nejd. *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.
- EPİKÜR. *Mektuplar ve Maksimler*. Trc. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni. *Lûgatçe-i Felsefe [Felsefe Terimleri Sözlüğü]*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- FÂRÂBÎ. *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazile*. Thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1986.
- FÂRÂBÎ. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. Trc. Mehmet S. Aydın - Abdülkadir Şener - M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- FÂRÂBÎ. *Fusûl al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*. Trc. D. N. Dunlop. Cambridge: Cambridge University, 1961.

- FÂRÂBÎ. "Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)". *Fârâbî'nin İki Eseri*. Trc. Hanifi Özcan. 47-127. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.
- FÂRÂBÎ. *İdeal Devlet: el-Medinetü'l-Fâzıla*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2013.
- FÂRÂBÎ. *Kitâb et-Tenbîh Alâ Sebîl As-Sa'âde*. Thk. Cafer Al-i Yasin. Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1985.
- FÂRÂBÎ. "Tenbîh 'Ala Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)". *Fârâbî'nin İki Eseri*. Trc. Hanifi Özcan. 145-170. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.
- GAFAROV, Anar. "Râgıb El-İsfahânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34: 401-403. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- GAZZÂLÎ, İmam. *Amellerde İlahi Saadet: Mizanü'l-Amel*. Trc. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, t.y.
- GAZZÂLÎ, İmam. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 1-4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- GAZZÂLÎ, İmam. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- GAZZÂLÎ, İmam. *Mizanü'l-Amel*. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1964.
- GÜLÇÜR, Musa Kazım. "Dil ve Düşüncenin İffeti". *Din ve Hayat*. 19 (Haziran 2013): 52-55.
- İBN MİSKEVEYH. *Tehzîbu'l-Ahlak: Ahlâk Eğitimi*. Trc. Abdulkadir Şener - Cihat Tunç - İsmet Kayaoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İBN MİSKEVEYH. *Tehzîbü'l-Ahlâk li'İbn Miskeveyh fi't-Terbiye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İBN SÎNÂ. "el-Ahlak". *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi*. Trc. Bekir Karlığa. y.y., t.y.
- İBN SÎNÂ. "Risale fi'l-Birr ve'l-İsm". *eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ*. Trc. Gürbüz Deniz. 363-376. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- İSFAHÂNÎ, Râgıb el-. *Erdemli Yol: ez-Zeria ila Mekarımı's-Şeria*. Thk. Ebu'l-Yezid el-Acemi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İSFAHÂNÎ, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- KARAMAN, Hüseyin. "İslâm Ahlâkında Temel Erdemler". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. 197-213. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

- KINALIZÂDE. *Ahlâk-ı Alâî*. Ankara: Fecr yayınları, 2016.
- KİNDÎ. "Tarifler Üzerine". *Felsefi Risaleler*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- KÖSE, Saffet. "Nefse Karşı Onurlu Duruş: İffet". *Din ve Hayat*. 19 (2013): 5-9.
- Ma'arif-i Umûmiyye Nezâreti İstîlâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe İstîlâhâtı Mecmû'ası (Rıza Tevfik'in Notlarıyla)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- MACLNTYRE, Alasdair. *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Trc. Mutlalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MARAŞ, İbrahim. "Mutluluk". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*. Ed. Müfit Selim Saruhan. 245-264. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- NACİ, Muallim. *Lügat-ı Naci*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- OKTAY, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- PETERS, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Tarihsel Bir Okuma*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- PİEPER, Josef. *The Four Cardinal Virtues Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. United States: Helen and Kurt Wolf Book, 1964.
- PLATON. *Politeia/ Devlet*. Trc. Sabahattin Eyüpoğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- SAMİ, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- SARUHAN, Müfit Selim. "Ahlak ve Erdemin İnşası". *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1: 329-359. Ankara: Grafiker, 2012.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, ed. *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- TÛSÎ, Nasîrüddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. Trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- YARAN, Cafer Sadık. *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç: Dört Temel İslami Erdem*. İstanbul: Elif Yayınları, 2005.



A COMPARISON ON THE VIRTUE OF TEMPERANCE/IFFAH (CHASTITY) FROM ANCIENT GREEK TO ISLAMIC THOUGHT

© Emine TAŞÇI YILDIRIM^a

Extended Abstract

Chastity means such as honor, purity, cleanliness, is one of the four cardinal virtues that are generally accepted by philosophers. This virtue is obtained as a result of keeping the desire power (al-quwwah al-shahwiyyah) of the human soul in level of moderation and acting under the control of the intellect. Iffah was used as the correspond of word of *sôphrosûne* in Ancient Greek, which often meant temperance. It is translated as "temperance" or "moderation" in English although not an exactly correspondance. Temperance is also seen as an aristocratic virtue and emerges that people don't use while they can be abused their power. With this virtue, one can control his/her passion and restrain self. It is also seen as a feminine virtue by the Greeks and it is mentioned that there is a power that is praised as a partner. Together with Socrates, it found a place in the moral philosophy. Together with Plato, it began to be counted as the cardinal virtues. It is seen as a rein that restrains desires and passions by Plato. With this virtue which is also identified as self-restraint, the person is able to control his/her bad side with good side. It is a virtue that must be seen at all levels of society in the eye of Plato. It is necessary to establish the order of society. In short, Plato considers temperance as a virtue belongs to both human being and the state. Aristotle, on the other hand, prefers to define temperance as the moderation of the willer part of the person, especially as touching desire, rather than the social dimension. When it comes to Islamic moral philosophy, this virtue is expressed as the term of iffah (chastity). Kindi sees chastity as a virtue that helps restraining passions originate from sexual intercourse, eating and drinking, and for over-valuation something. According to him, adultery,

^a Asst. Prof., Yalova University, emine.tasci@yalova.edu.tr

gluttony, excessive jealousy, and ambition are vices which emerge as a result of absence of virtue of chastity. In addition to giving similar thoughts, Fârâbî distinguishes between one who is chaste and one who restrains her/his desires. He expressed that who is chaste makes acting in peace but other feels pain when becomes chaste. İbn Miskeveyh, the leading name of moral philosophers, points out the constructive direction of this virtue in the society's establishment by giving place to twelve virtues under chastity (embarrassment, serenity, patience, generosity, being free, satisfaction, tender-mindedness, regularity, good situation, pacifism, dignity, avoidance of evil). Although Ibn Sînâ gets together on Ibn Miskeveyh at some points, he increases the number of sub-virtues to sixteen. With making additions, Ibn Sina brings the virtue of chastity regulative dimension in the social relations into forefront in this classification. In addition this, he treats vices which arise from the absence of the virtue of chastity (insolence, extravagance, stinginess, two facedness, babbling, fawning, etc.) in detail. While Ibn Sînâ points out ways to get rid of vices, he also stated how to achieve the virtue of chastity implicitly. Ghazali, on the other hand, by benefitly from both Ibn Miskeveyh and Ibn Sînâ to express his views on the chastity. The main points of action of the Islamic scholars in addressing this virtue is keeping the pleasures under the control of the intellect to catch moderation. In this study, the comparison of the virtue of chastity from the Ancient Greek to the Islamic thought in the process of history will be revealed by referring to the basic works of the leading philosophers and scholars. In addition, it will be tried to determine the scope of this virtue by pointing out the similarities and differences between thoughts of philosophers and scholars about chastity. Also it is touched on the significance of addressing the chastity which has been narrowed in the frame of meaning nowadays in the manner that it was processed by the Islamic scholars and becoming an skill in the field of practice. Understanding correctly this virtue which dominates the direction of onlooking at social relations, has an important place considering the vices that occur in the absence of chastity in the construction of a healthy society. Just as many philosophers say, it is not enough to have the knowledge of virtue, it is necessary to perform virtuous behaviors. Starting from the thought that one will be virtuous when he goes on behaving virtuous, individuals with the virtue of chastity and sub-virtues may be raised. At this point, the determinations of Islamic moralists can be taken as the main starting point. As a matter of fact, many social problems arise from vices which were born the excess and deficiency of power of desire. Therefore, the solution of these problems may also be possible by placing the virtue of

chastity at society. For this reason, it is important to present the basic framework of this virtue in detail. A virtuous society can be constructed if the knowledge dimension of virtue is set on a strong ground.

Keywords: Islamic Philosophy, Ethic, Virtue, Desire, Chastity.



VELÂYET, HİCRET VE NİFAK BAĞLAMINDA İRTİDAT

© Sami KILINÇLI^a

Öz

Kur'ân'la ilgili yapılan bazı çalışmalarda konular ya belli kökten türeyen kelimeler veya konunun bir kısmına işaret eden sadece bir kelime ile sınırlı, parçacı bir şekilde yapılmaktadır. Arıca bazı araştırmalarda nüzul süreci, ortamı ve siyer kaynaklarında aktarılan bilgiler de ihmal edilebilmektedir. Konular eksik çalışıldığı için ulaşılan sonuçlarda doğal olarak eksik olmaktadır.

İrtidat konusu da bu tür konulardan biridir. Konunun hicret, nifak, velâyet gibi Kur'ân'ın önemli konularıyla çok ciddi bağlantısı olduğu halde ilgili çalışmalar sınırlı sayıda âyet üzerinden yapılmıştır. Bundan dolayı bazı naslardan hareketle mürtedin öldürülmesi ve öldürülmemesi konusu yeteri kadar ikna edici bir tarzda izah edilememiştir. Eksik yaklaşımdan dolayı bu konuda Kur'ân ile hadisler arasında çelişki varmış gibi bir algı da oluşabilmektedir.

İrtidat konusu hicret, velâyet ve nifak bağlamında ele alındığında irtidat eden ve fiili olarak İslâm düşmanlarının safına geçenlerin, Müslümanları aldatmak isteyenlerin nerede olursa olsun öldürülmesinin emredildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Bedir savaşında müşrik ordusunda bulunanlar da öldürülmüşlerdi. Aynı şekilde İslâm düşmanlarının safına geçmeyen ve hem Müslümanlar hem de düşmanlarla savaşmak istemeyen mürtetlere de dokunulmasının yasaklandığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde tefsir ilmi bazılarınca rivâyetlere başvurmadan da yapılabilecek bir ilmî faaliyet olarak algılanıp, savunulsa da aslında geleneğimizde de izah edildiği gibi bu ilim dil ve tarih/rivâyetler üzerine kuruludur. Kur'ân'ı anlamak için yola çıkanların rivâyetlerle yüzleşmesi, ihtilafı nakiller arasında nüzul-siret temelli tercihlerde bulunması gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Nifak, İrtidat, Velâyet, Hicret.



IRTIDÂD IN THE CONTEXT OF WILÂYA, HEGIRA AND FACTION

In some studies about Qur'an, the subjects are limited either to words derived

^a Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, kilinclisami01@gmail.com

from a certain root or to a single word addressing a part of the subject and these studies are carried out based on parts. At the same time, information narrated in the process and medium of inspiration and prophetic biography can be neglected while making research on the subjects. Because the studies carried out on the subjects are incomplete, naturally the obtained results are also incomplete.

The issue of abjuration is one of these subjects. Although the subject is seriously related to the important subjects of Quran such as hegira, faction and custody, both traditional Islamic law books and article, thesis and book studies carried out in the modern era have been based on a limited number of verses and hadith. As a result, it was concluded in classical Islamic law books that Quran ordered to murder the apostate...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Günümüzde irtidat ile ilgili yapılan birçok çalışma bulunmaktadır.¹ Bu çalışmalarda konu belli âyetler özellikle de Arapça r-d-d (رذذ) kökünden

¹ Bkz. Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 309-351; Fatih Orhan, *İslâm Ceza Hukukunda İrtidat Ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Adana, 2014), 36-88; Ali Osman Kurt, *Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidat*, (Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2000), 35-40; 146-196; İsmet Macit, *Düşünce, İnanç Ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşama Hakkı* (Siyasi Suç Ekseninde İrtidat) (Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2014), 16-27; Nihat Dalgın, "İrtidat ve Cezası, Kur'ân Mesajı İlmî araştırmalar Dergisi," (Ağustos, Eylül, Ekim, 98, Sayı, 10, 11, 12), 172-189; Kaşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, ss. 344-364; M. Hayri Kurbaşoğlu, *İslâm'a Yamananan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi*, *İslâmiyat* 5/1 (Ocak-Mart, 2002), 125-132; Hacer Şahinalp, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât," *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz* 2013/4(2) 101-125; Şükrü Aydın, *Kur'ân Açısından Dinden Dönme (İrtidat) Ve Cezası*, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 54 Yıl: 2017, 959-968; <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20175434665>; Recep Ardoğan, "Tarihsel Nedenler Ve Teorik Sakıncalarıyla İslâm'da İrtidatın Cezalandırılması -Teolojik Bir Yaklaşım-İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi," sy. 26, 2015, 311-330; Yusuf el-Kardavî, "İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler Ve Tehdit Boyutu," çev., Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), Sayı: 2, 259-273.

Ridde maddesinde de Nisa, 4/90. âyete çok kısa ("Onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilirler de sizinle savaşmaz ve barış yapmak isterlerse Allah size onların aleyhine bir yola girme hakkı vermemiştir" meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/90) İslâmiyet'i bırakıp başka dine geçenlerin kastedildiği görüşü kabul edilirse bu âyetten de müslümanlarla savaşmayan mürtedlerin öldürülmeyeceği hükmü çıkarılabilir.) şeklinde kısa değiniliyor. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İrfan İnce, (İstanbul: TDV Yay., 2008), "Ridde" maddesi, 35: 88-91.

türeyen kelimeler ve konuyla ilgili hadisler üzerinden ele alınmaktadır.² Klasik fıkıh kaynaklarında ise konu hadler bağlamında ele alınmaktadır.³ Hâlbuki konunun Kur'ân'ın bütünlüğünde, siyer ve hadislerle birlikte ele alınması gerekmektedir. Yaptığımız okumalar irtidat konusunun hicret, velâyet ve nifak âyetleri çerçevesinde ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Biz bu makalede konuyu diğer çalışmalarda ele alınan âyet ve hadislere girmeden gözden kaçırıldığını düşündüğümüz âyetler ve bilgiler çerçevesinde ele alacağız.

A. Velâyet

Her din ve düşünce bireylere toplumsal bir hüviyet kazandırmayı hedeflediği kadar oluşturduğu toplumsal yapıyı korumayı da önemsemektedir. Toplumsal yapıyı dış düşmanlar tehdit ettiği kadar, muhalifler ve dâhili düşmanlar da tehdit etmektedir. Bu açıdan hem dış hem de iç muhalefete karşı tedbirler alınmaktadır. Toplumsal bünyede derin ayrışma ve çatışma yaşanmadan iç muhalefete uğraşmak, doğruya yönlendirmek, ıslah etmek ve zayıflatmak diğer ifadeyle kontrol altında tutmak açık düşmanlara nazaran daha zordur. Bu iç muhalefet/dâhili düşmanların diğer düşmanlarla işbirliği yapması da her daim ihtimal dâhilindedir.

Kur'ân'da farklı toplumlarda tebliğ görevini ifâ eden peygamberlerin muhalifleriyle olan ilişkileri anlatıldığı kadar özellikle Hz. Musa'nın İsrailoğullarıyla yaşadığı iç sorunlar ve Hz. İsa'nın Yahudilerle yaşadığı problemler de aktarılmaktadır. İç muhalefete ilgili en çok bilgi ve tecrübe Hz. Peygamber'in münafıklarla ilişkilerinde mevcuttur. Kıssalarda zikredilen şahıslar, mekânlar değişmekle birlikte karakterler değişmemektedir. Tarihin her dönemindeki toplumlarda bu tipolojilerin benzerlerini bulmaktayız.

Hz. Peygamber için Mekkeli müşrikler açık düşmanı simgelerken, Yahudiler nispeten açık ve dâhili muhalefeti, münafıklar ise tamamen iç muhalefeti temsil etmekteydi. Kur'ân îmân, ahlak ve ibadet konularını düzenlediği kadar toplumsal yapıyı ele alan, savaş, barış, dost-düşman

²el-Bakara, 2/108, 217, 256; Âl-i İmran, 3/85, 86, 91; et-Tevbe, 9/5, 66, 74; el-Fetih, 48/16; el-Kehf, 18/29; en-Nisâ, 4/137; el-Mâide 5/54; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/11; Muhammed 47/25-28; Mâide 5/33-34

³ Bkz. Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Kitâbu bedâiu's-senâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 7 cilt, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 2. Baskı, 1394/1974), 7: 134-139; Şemsuddîn es-Serahsî, *Kitâbu'l-mebsût*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1409/1989).10: 98-124; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr, (bs. y. Mektebetü Külliyyeti'l-Ezher, 1. Baskı, 1381/1961), 8 cilt, 6: 156-167; Muvaffaku'd-Din Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (bs. y. Dâru hicr, 6 Cilt, 1. Baskı, 1418/1997), 5:317-329.

ilişkilerini de düzenleyen bir kitaptır.

Allah şahsiyet sahibi insanlardan oluşan, birbirleriyle velâyet hukukuyla hareket edip⁴, kendi yolunda kenetlenmiş bir duvar gibi sımsıkı durarak kendi yolunda savaşıyor,⁵ İslâm'ı yaşayan bir toplumun inşa edilmesini istemektedir.

Dost olmak anlamındaki veliye kökünden gelen “velâyet” iki şeyin aralarında başka hiçbir şey kalmadan tek bir şeye dönüşmelerini ifade etmektedir. “Birinin işini üstlenmek, veli edinmek” demek kişinin velisi ve mevlası olmak demektir. Velâyet mekân, akrabalık, din, dostluk, yardım ve güven konularındaki yakınlık için de kullanılmaktadır.⁶ Velâyet kavramı Kur'ân'da insanların Allah ve şeytanla ilişkilerini anlatmakta kullanıldığı gibi Müslümanlar arası ve gayrimüslimlerle ilişkileri anlatırken kullanılmaktadır. Konu bu geniş özelliğinden dolayı tüm vahiy sürecinde pek çok âyette ele alınmıştır.⁷

Müslümanların İslâm'ın tebliğ edilmesi ve yaşanması konusunda birbirine kenetlenmeleri emredildiği gibi İslâm'ın ve Müslümanların emniyetini tehlikeye atacak şekilde müşrikler ve Ehl-i kitaptan herhangi biriyle dostluk ve ittifak ilişkisine girmeleri de yasaklanmıştır. Bu tür yanlış velâyet ilişkileri Kur'ân'da en sert ifadelerle irtidatı hissettiren bir dil ve üslupla eleştirilmektedir.

Birçok âyette Müslümanların kâfirleri ve kâfirlerin safında yer alan akrabalarını velî edinmeleri yasaklanmaktadır.⁸ Bu yasaklamada bazen uyarı şiddetlenmekte “Yahudi ve Hristiyanları veli edinenlerin onlardan kabul edileceği”⁹; “kâfirlerden gelebilecek bir kötülük ya da zarardan korunmak sözü konusu olmadan müminleri bırakıp kâfirleri dost, sırdaş, yaran edinenlerin Allah'la bağlarını koparmış olacakları”¹⁰ beyan edilmektedir. Bu âyetlerde görüldüğü üzere velâyet konusunun îmân-inkâr sınırında, çerçevesinde değerlendirilmesi konunun ciddiyetini göstermektedir.

⁴et-Tevbe, 9/71, el-Enfâl, 8/72, 73.

⁵es-Saff, 61/4.

⁶er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî, (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2005), 547, 548; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979), 506; Mecdudî Muhammed b. Ya'kub el-Fîruzabâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Beyrut, Mektebetu'l-İlmiyye, trs), 5: 280.

⁷ Velâyetle ilgili âyetler için bkz. Muhammed Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, “v-l-y” md. (Kahire: Dâru'l-hadis, 1364), 766-768.

⁸ et-Tevbe, 9/23; en-Nisâ, 4/144; el-Mâide, 5/51, 57; Âl-i İmrân, 3/ 118.

⁹ Bkz. el-Mâide, 5/51.

¹⁰ Bkz. Âl-i İmrân, 3/ 28.

Velâyet konusu doğrudan tevhid, şirk, küfürle ilgili olmadığı gibi namaz, oruç, hacc, zekât gibi İslâm'ın şiarı olan konulardan da değildir. Diğer ifadeyle îmânın ve İslâm'ın şartlarından, dinin ana konularından biri değildir. Bununla birlikte îmân, İslâm, Kur'ân ancak birbirleriyle velâyet bağıyla bağlanan Müslümanlardan oluşan bir toplumda hayatiyet kazanabilmektedir. İslâm toplumunun varlığını ve istikbâlini tehdit eden İslâm düşmanlarıyla kurulan velâyet ilişkileri siyasi bir konu olmasına karşılık âyetlerden anlaşıldığı üzere îmânın göstergesine, Müslüman olup olmamanın alâmet-i fârikasına dönüşebilmektedir

Ehl-i sünnet kelimacıları Haricîlerin tekfirciliklerine karşı durmak, onları engellemek için ameli îmândan bir cüz kabul etmemişlerdir.¹¹ Ancak yukarıda kaydettiğimiz ve aşağıda ele alacağımız âyetlerde görüleceği üzere velâyet konusu îmân-inkâr sınırında, çerçevesinde değerlendirilerek amelin îmândan bir cüz kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Bu konudaki örneklerden biri de Hâtıb b. Ebî Beltea'nın yaşadıklarıdır. Rivâyetlere göre Hz. Peygamber Mekke'nin fethi için askeri hazırlıklar yapmaya başladığında Hâtıb b. Ebî Beltea Müslümanlara ihanet niyeti olmadan, Mekke'deki mallarına zarar vermelerini engellemek için müşriklere Hz. Peygamber'in askeri hazırlıklarını haber veren bir mektup yazmıştı. Mektup ortaya çıkarılıp Hz. Peygamber'e getirildiğinde Hz. Ömer: "Hâtıb Allah ve Rasulüne ihanet etti. İzin ver boynunu vurayım" dediğinde Rasulullah: "O, Bedir ehliendir ve Allah Bedir ehlinin günahlarını affetmiştir" buyurdu. Hz. Peygamber Hâtıp yanına geldiğinde ona mektubu niçin yazdığını sorunca o Müslüman olduğunu, irtidat etmek gibi bir düşüncesinin, amacının olmadığını dile getirerek mazeretini beyan etti. Hz. Peygamber "O, doğruyu söyledi, ona kötü söz söylemeyin, iyiliğine konuşun" buyurdu. Bu olay üzerine Allah Teâlâ onun bu yanlışı üzerinden uyarı olarak "Ey Müminler! Bana ve size düşman olan o müşrikleri dost edinmeyin; onlarla işbirliği yapmayın. Ama gel gör ki siz yakınlık/akrabalık bağı sebebiyle bazı özel bilgileri onlara ulaştırıyorsunuz... Bundan böyle içinizden her kim o müşriklere gizli bilgi ulaştırırsa bilsin ki doğru yoldan tamamen sapmıştır."¹² buyrulmuş ve onlara kâfir akrabalarıyla, hemşehrileriyle tüm ilişkilerini kesip "Bizim hem sizinle hem de Allah'ı bırakıp tanrı diye tapındığınız şeylerle hiçbir ilgimiz yoktur. Biz sizi reddediyoruz. Siz ibadete layık yegâne ilah olarak Allah'a îmân edinceye kadar aramızdaki düşmanlık,

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Mustafa Sinanoğlu, (İstanbul: TDV Yay., 2000), "İman" maddesi, 22: 213; Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Süleyman Uludağ, (İstanbul: TDV Yay., 1991), "Amel" maddesi, 3: 14.

¹² el-Mümtehine, 60/1.

nefret ve öfke devam edecektir.”¹³ diyen Hz. İbrahim ve beraberindekiler Müslümanlar örnek gösterilerek müşriklerden düşmanlık yapanlar, İslâm’a savaş açanlara karşı aynı tavrı göstermeleri istenmiştir.¹⁴

Hz. Ömer’in tavrı olayın sahabe tarafından ihanet olarak anlaşıldığını göstermektedir. Ancak Hâtıb muhacir olarak Bedir savaşına katılarak Allah yolunda büyük fedakârlık gösterdiği ve samimiyeti bilindiği için hain gibi değerlendirilmekten kurtulmuştur. Ancak konuyla ilgili âyetlerdeki uyarılar, sahabeye örnek gösterilen Hz. İbrahim ve beraberindekilerin kâfirlere karşı “aramızdaki düşmanlık ve nefret siz îmân edene kadar bitmeyecek, sizinle bütün ilişkileri kestik” şeklindeki tavırları konunun ne kadar ciddi olduğunu açıklamaktadır.

1. Hicret Velâyet İlişkisi

Mekke’den Medine’ye hicret etmek sadece bir tercih değil, îmânla ilişkilendirilen bir durumdu. Yeni kurulmaya çalışılan İslâm toplumun her bir ferde ihtiyacı olduğu kadar, müşrikler arasında yaşayan Müslümanların da îmânlarını korumak ve İslâm’ı tam olarak yaşayabilmeleri için İslâm toplumuna ihtiyaçları bulunmaktaydı.

Hicret tüm Müslümanlara farz olduğu için Hz. Peygamber îmân iddiasında bulunanları hicret etmedikçe Müslümanlardan kabul etmiyordu.¹⁵ Hicret olmadan da velâyet yürürlüğe girmemekteydi.¹⁶

Hz. Peygamber’e destek olmak için Medine’ye hicret tüm Müslümanlara farz kılınmasına rağmen Mekkeli Müslümanlardan ve diğer kabilelerdeki Müslümanlardan da hicret etmeyenler vardı. Bunlar hicret etmedikleri için İslâm toplumunun tam anlamıyla bir parçası sayılmamışlardı. Rivâyete göre Allah Rasulü Has’am kabilesine bir seriye göndermiş, baskın esnasında secdeye kapanan bir grup da öldürülmüştü. Durum Hz. Peygamber’e bildirilince, onlar için yarım diyet tazminata hükmetmiş ve “Müşrikler arasında ikamet eden Müslümandan beriyim.”

¹³el-Mümtehine, 60/4-6.

¹⁴Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, I. Baskı, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2003),3: 247-249; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2005), 12: 55-61.

¹⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*,4: 194-196; 6: 298; Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1426/2005), 3: 292; Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981),10: 224-228; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk., Abdullah b. Abdu’l-Hasen et-Türkî, I. Baskı, (Beyrut: Müessesu’r-risale, 2006), 6: 506.

¹⁶Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 10: 224-228.

buyurmuştu. Başka bir rivâyette de “Müşriklerle ikamet etmeyin, onlara karışmayın. Kim onlarla ikamet eder veya onlara karışırsa, onlar gibidir.”¹⁷ buyrulmuştur.

Hicret etmek Medine gündeminde sıcaklığını korumakta ve hicret etmeyenlerle ilişkiler konusunda bazı sorular sorulmaktaydı. Bundan dolayı el-Enfâl suresi 72-74. âyetlerde îmân ettiği halde Medine’ye hicret etmeyenlerle Müslümanlar arasında velâyetin kalmadığı; eğer Müslümanlar birbirlerinin velisi olmazlarsa yeryüzünde fesadın çıkacağı, hicret edip cihada katılanların, birbirleriyle yardımlaşanların gerçek mü’minler olduğu vurgulandı. Bu âyetler hicret ve velâyetin önemini açıkladığı kadar konunun Müslümanların sınıflandırılmasındaki yerini de göstermektedir.

Taberî’ye (ö. 310/923) göre 73. âyet kâfirlerin birbirlerinin velisi olduklarını, Müslümanlarla böyle bir ilişkilerinin olmadığını, dolayısıyla bir Müslümanın hicret etmeyip Müslümanlarla savaş halinde olan bir kabileyle birlikte yaşamasını, ikamet etmesinin haram olduğunu anlatmaktadır.¹⁸ 74. âyete göre Hz. Peygamber’i ve muhacirleri koruyanlar, onlara kucak açıp destekleyenler, Allah’ın dinine yardım edenler Allah ve Rasulüne gerçekten îmân edenlerdir. İman ettiğini söylediği halde şirk beldelerinden hicret etmeyenler, müşrikler arasında ikamete devam edenler, Müslümanlarla birlikte düşmanlara karşı savaşa çıkmayanlar da gerçek mü’min değildirler.¹⁹

Mâturîdî’ye (ö. 333/944) göre muhacirler dört sınıftır.

1. Medine’ye hicret eden, oraya yerleşen Hz. Peygamber’i dinleyip itaat edenler

2. Medine’ye hicret ettikten sonra izinsiz olarak oradan ayrılıp müşrik akrabalarının yanına dönen, hicretini ve îmânını iptal edenler

3. Müslüman olduğunu söyleyen ancak gücü, imkânı olduğu hicret etmeyen, müşrikler arasında ikamete devam edenler. Bunlar da hicret ve îmândan nasipsizdir

4. Müslümanlığını açıklamasına rağmen hicrete imkân bulamayan ve mazur görülen mustazaflar.²⁰

Mazeretsiz hicret etmeyen el-Enfâl suresi 49-51 âyetlerde de münafık ve kalbi hastalıklı kâfirler olarak tanımlanarak azap içinde ruhlarının alındığı

¹⁷ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmîzî, *Sünen*, nşr. Bedretin Çetiner, II. Baskı, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Siyer”, 42.

¹⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6: 297-298.

¹⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6: 299.

²⁰ Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 3: 292.

açıklanmıştır. Aynı şekilde en-Nisâ Suresi 97. âyette de “Mazeretsiz hicret etmeyerek kendilerine kötülük eden kimselere gelince, melekler onların canlarını alırken, “Söyleyin bakalım, siz inancınız, îmânınız uğrunda ne yaptınız?” diye soracaklar. Onlar, “Ne yapabiliydik ki biz Mekke’de baskı altında yaşayan, çaresiz bırakılan, itilip kakılan kimselerdik.” diye cevap verecekler. Bunun üzerine melekler, “Demek öyle! Peki, Allah’ın yeryüzü geniş değil miydi hicret etseydiniz ya!” diyecekler. İşte onların ahirette varacakları yer cehennemdir. Ne kötü bir yerdir cehennem! şeklinde bahsedilmektedir.²¹ Hem el-Enfâl hem de en-Nisâ suresinde kâfirlikleri, irtidatları açıklananlar Bedir’e müşrikler safında katılan ve Müslümanlar tarafından öldürülen kişilerdir. Bunlar Mekke’de baskı altında olduklarını, îmânlarını açığa vuramadıklarını mazeret olarak söylediklerinde, “Hicret etmeniz gereken arz/Medine yeteri kadar geniş değil miydi” şeklinde cevap verilmiştir.²²

Bu âyetlere göre gücü yettiği halde hicret edip etmemek îmânın ve mü’minlerle aynı safta olup olmamanın göstergesi sayılmaktaydı. Âyette bu kişilerin zalimler olarak nitelendirilmeleri, hicret etmemeleri, küfre dönmeleri, îmândan sonra şüpheye düşmeleri ve müşriklere yardım etmeleri şeklinde yorumlanmıştır.²³

Bütün bu bilgilerden Mekke’nin fethinden önce hicretin farz olduğu, özürsüz hicret etmeyen kişiyle Müslümanlar arasında velâyetin olmadığı, bunların münafık ve kâfir/mürted olarak kabul edildikleri anlaşılmaktadır. Bundan dolayı da müşriklerin safında savaşa katılanlar da Müslümanlarca öldürülmüşlerdir.

B. Münafıklarla İlişkiler

Münafıklığın Mekke’de mi yoksa Medine’de mi ortaya çıktığı tartışılan bir konudur. Ancak konuyla ilgili bilgi ve rivâyetlerden yola çıkarak ferdî nifak belirtilerinin Mekke’de, organize nifak hareketinin ise Medine’de başladığını söylenilebilir.²⁴ el-Ankebût, 29/11. âyetteki münafık ifadesinin Medine’deki anlamıyla ‘küfrü içinde barındırıp çeşitli hile ve desiseler

²¹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7: 379-380; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil*, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2008), 1: 587; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1: 456-457.

²² Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 251-252; 2: 21-22; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11: 226-228; Mâturîdî, *Te’vilât*, 5: 236, 237; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2: 217; el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 10: 44; Ebu’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, (bs.y. Müessesu Kurtuba, trs), 7: 103-104; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 10: 39.

²³ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 1: 456-457.

²⁴ Hasan Kurt, *İslâm İncasına göre Nifak ve Münafık*, (Doktora Tezi, Konya, 2003.) 57-65.

kurmak amacıyla mü'min görünmek' anlamında bilinçli münafıklığı değil müşriklerin baskılarına dayanamayıp, dinden döndüğünü söyleyen kişiler anlamında kullanıldığını kabul edilmektedir.²⁵ Mekkî surelerden el-Müddessir, 74/31. âyette kalbinde hastalık olanlardan bahsedilmektedir. Bazı müfessirler bu âyetleri Medine dönemindeki münafıklar olarak açıklamaktadırlar.²⁶ Ancak bağlamdan da anlaşıldığı üzere bunlar aslında içlerinde Hz. Peygamber'in bildirdiklerinin doğruluğunu, Peygamber'in yüce ahlakını ve üstün aklını kabul eden; kendilerini zayıf mazeretlerle ikna eden, tereddüt ve şüphe içerisinde olup Mekkelilerin şerlerinden korkan gruptur.²⁷ Zemahşerî'ye (ö. 538) göre de âyetteki maraz ifadesi şüphe olarak da anlaşılabilir. Zira Mekke halkının geneli îmân konusunda şüphe içinde, bir kısmı ise kesin bir şekilde inkâr ediyordu.²⁸ Yine Mekkî surelerden el-Hacc, 22/53. âyetteki "kalbinde hastalık bulunanlar" ibaresi ise Hz. Peygamber ve onun tebliğ ettiklerinin hak olduğu konusunda şüphe içinde bulunanlar, kalplerinde nifak hastalığı bulunan,²⁹ îmânı kabulde mütereddid olanlar³⁰ ve günahkârlar³¹ olarak anlaşılmıştır. Ayrıca âyetteki maraz kelimesinin nifak³² anlamlarına geldiği de belirtilmiştir.

Bu yorumlardan da anlaşıldığı üzere Mekke'de açıkça dini inkâr edenlerin yanı sıra Medine dönemindeki bilinçli nifaktan ziyade hakikatin İslâm olduğunu anladığı halde farklı nedenlerden dolayı îmân edip etmeme konusunda gelgitler yaşayan, şüphe içinde bulunanlar vardı. Bunlar hakkında kullanılan nifak ve münafık kavramları Medine dönemindeki örgütlü nifak hareketinden farklı olsa gerektir.

Medine'de İslâm davetinin ana muhaliflerini Yahudiler ve müşrikler oluşturmakla birlikte Mekke'de gündeme gelmeyen grup içi muhalefet

²⁵ Kutbettin Ekinci, "Ankebut Suresi'nin 11. Âyeti Bağlamında Mekke döneminde Nifak," *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım, 2015, cilt: 7. sayı: 2 (14), 289-294.

²⁶Taberî, *Câmiü'l-beyân*,23: 440; Taberî nifak olayının Mekkî veya Medenîliği hakkında görüş belirtmemektedir. Kurtûbî'ye göre Mekke'de münafık yoktu. Bundan dolayı bu âyet Medine'de ortaya çıkacak münafıkları anlatmaktadır. Kurtubî, *el-Câmiuliahkâmi'l-Kur'ân*,21: 383-388; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 653-654.

²⁷ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, Trc. Mehmet yolcu ve diğerleri, I. Baskı, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1: 101; Muhammed b. Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 29: 316, 317. Ebu'l Âla Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Trc. Kayanî, Muhammed Han ve diğerleri, II. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6: 520.

²⁸Zemahşerî, *el-Keşşâf*,4: 653-654.

²⁹Taberî, *Câmiü'l-beyân*,16: 611-613; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 166-167.

³⁰Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 387; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*,17: 302.

³¹Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kurân*, 3: 377.

³²Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali b. el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1948), 3: 246. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14: 433.

anlamında münafıklar grubu/hareketi ortaya çıkmıştı.

Münafıkların bütün ikiyüzlülüklerine, menfi tutumlarına rağmen Rasulullah kendilerini İslâm toplumunun bir parçası olarak hissetmeleri için elinden geleni yapıyordu. Onlar da İslâm cemiyetinin birer ferdi olarak toplantılara katılıyorlar, hatta savaş gibi hayatî değeri olan konularda görüş belirtebiliyorlardı.³³ Yine Hz. Peygamber münafıklar ilişkilerini kritik anlarda Müslümanları terk etmelerine, moral bozucu hareketlerine rağmen genel olarak müsamaha üzerine inşa ederek onlara karşı serbestiyet, özürlerini kabul, ihtiyat, psikolojik baskı ve kendi aralarında bir araya gelmelerini önlemek gibi farklı usuller üzerine inşa etmişti.³⁴ Aslında Hz. Peygamber'in ana tavrı bütün muhataplarına karşı genelde yapıcı olmuştur. O'nun tavırlarındaki yumuşaklık ve sertliğin üslubunun belirlenmesinde çatışma ortamlarının ve muhaliflerle güçler dengesinin de etkisi olmuştur.

Hz. Peygamber'in münafıklarla ilgili bütün yapıcı, affedici tavırlarına onların sürekli sorun üretmeleri, Müslümanların da güçlenmeleriyle doğru orantılı olarak onlara yönelik dil, üslup ve tavırlar değişmiştir. Bu süreçte hem sosyal ve siyasal şartların uygunsuzluğu hem de münafıkların davetle ıslah edilmeleri öncelendiği için en-Nisâ suresinde münafıklara öğüt verilmesi, etkili sözler söylenilmesi, davranışlarının görmezden gelinmesi emredilmiştir.³⁵

C. Nifak İrtidat İlişkisi

Girişte de belirttiğimiz üzere irtidat konusunda yapılan çalışmalarda hicret, velâyet, nifak irtidat ilişkisine hiç değinilmemiştir. Bu ise konunun ana ekseninin gözden kaçırılmasına, sirette neler yaşandığı ve bunların Kur'ân'a nasıl yansıdığı gözden kaçırılmasına ve konunun gereği gibi anlaşılabilmesiyle sonuçlanmıştır.

el-Münafikûn suresinde nifak ehlinin küfre girdikleri, kalplerinin mühürlendiği, yalancı ve düşman oldukları, onlara karşı uyanık, dikkatli olunması emredilmiştir.³⁶ Yahudi kabilelerinden Nadîroğulları Hz. Peygamber'e suikast düzenleme girişimleri üzerine kuşatılmışlar, teslim olduktan sonra da sürgün edilmişlerdi. Bu süreçte münafıkların lideri Abdullah b. Übey Nadîr oğullarını destekleme sözü vermiş ancak sözünde

³³ Adnan Demircan. "Resulullah (s.a.v)'ın Münafıklarla İlişkileri", *İslâm'da İnsan modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 152.

³⁴ İbrahim Canan, "Hz. Peygamber'in Münafıklara Karşı Takip Ettiği Siyaset", *Diyanet Dergisi*, 16/4, (Temmuz Ağustos 1977), s. 244-250.

³⁵ en-Nisâ, 4/63, 81.

³⁶ el-Münafikûn, 63/1-4.

durmamıştı. Bunun üzerine Haşr suresi 11 ve 12. âyetlerde münafıkların “Ehl-i kitabın küfürde kardeşleri. Onlara her türlü yardım sözünü veren ancak sözlerinde durmayan yalancılar oldukları” açıklanmıştır.³⁷ et-Tahrîm suresinde de Hz. Peygamber’e kâfir ve münafıklarla cihad etmesi ve sert davranması emredilerek gidecekleri yerin cehennem olduğu beyan edilmiştir.³⁸

Mekke’nin fethinden sonra Müslümanların hicaz bölgesinde tek güç oldukları dönemde nazil olan et-Tevbe suresinde ise münafıklara karşı tam anlamıyla savaş açıldığı için onlarla ilişkilerde yeni bir safhaya geçilmiştir. Bu surede münafıklar Allah’a ve Ahiret gününe îmân etmeyip şüphe içinde bocalayanlar, fitneye düşenler, fasıklar, namazı üşenerek kılanlar, kerhen infakta bulunanlar, Allah’ın dünyada azap etmeyi murat ettiği kâfirler, Hz. Peygamber’e eziyet edip, onu incittikleri için çok çetin bir azaba uğrayacak olanlar, Allah Teâlâ, âyetleri ve Peygamberiyle alaya edenler, îmândan sonra inkâr edenler, münkeri emredip iyiliği yasaklayanlar, cimrilik yapanlar, Allah’ı unuttukları için Allah’ın da onları unuttuğu fasıklar, cehennem va’d edilenler, Allah’ın la’net ettikleri, sürekli azaba mahkûm edilenler, hayat algıları kendilerinden önceki kâfirlere benzeyenler, Müslüman olduklarını söyledikten sonra inkâr edenler, Hz. Peygamber kendileri için istiğfar dilese bile bunun kabul edilmeyeceği, Allah ve Rasulünü inkâr içinde öldükleri gibi çok sert şekilde tavsif edilmişler ve fasık oldukları için cenaze namazlarının kılınması da yasaklanmıştır.³⁹ Aynı şekilde münafıkların Allah ve Rasulüne savaş açanlarla ihanet faaliyetlerini organize etmek için yaptıkları mescid, mescid-i dırar olarak isimlendirilmiş, orada namaz kılmak yasaklanmış, onların yalancılar oldukları ve yaptıkları binanın uçurumun kenarında olduğu ve binayla birlikte uçuruma yuvarlanarak cehennemi boyladıkları açıklanmıştır.⁴⁰ Ayrıca et-Tevbe suresinde on bir yerde münafıklar kâfir olarak nitelendirilmişlerdir.⁴¹ Kâfir ilan edilmeleri “mürted” olarak kabul edildiklerini ve ilişkilerin nereye doğru evrildiğini göstermesi açısından çok önemli bir husustur.

Ancak yukarıdaki tüm ifadelere, eleştirilere, kâfir oldukları beyan

³⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 37-341; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 4: 253, 260; Karaman Hayreddin ve diğerleri. *Kur’ân Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2008), 5: 296-297.

³⁸ et-Tahrîm, 66/9.

³⁹ et-Tevbe, 45, 49, 53, 54, 55, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 74, 80, 84.

⁴⁰ et-Tevbe, 107, 108, 109.

⁴¹ et-Tevbe, 9/44, 49, 54, 55, 66, 74, 80, 84, 85, 90, 125. İ. Şâfiî münafıkların aslında kafir olduklarını ancak dilleriyle îmân iddialarının onları ölümden kurtardığını kaydetmektedir. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 6: 156-157.

edilmesine, kendilerine karşı sert davranılması ve cihad edilmesi emredilmesine rağmen Medine’de münafıklarla herhangi fiili bir çatışma yaşanmamış ve Hz. Peygamber de herhangi bir münafığı öldürtmemiştir. Bu durum onların kâfirliklerinin, irtidatlarının açıklanmasına karşılık İslâm düşmanlarının safına bilfiil katılmadıkları, Müslümanlara kılıç çekmedikleri için “öldürülmeleri emredilen mürtedler” sınıfında değerlendirilmediğini de göstermektedir.

Bütün bu anlattıklarımızın dışında Kur’ân’da münafıklarla yaşanan çok farklı tecrübeler de aktarılmaktadır. Dört yerde düşmanların buldukları yerde öldürülmeleri emredilmektedir. Bunlardan birincisi Müslümanlara savaş açan müşriklere karşı savaşmanın ilk kez emredildiği el-Bakara, 2/190 ve 191. âyetlerde müşriklerin buldukları yerde öldürülmesi⁴² ikincisi et-Tevbe, 9/5. âyette Müslümanlarla anlaşması olmayan ve anlaşmalarını bozup İslâm düşmanlarıyla işbirliği yapan müşriklerin haram aylar çıktığında ele geçirildikleri yerde öldürülmeleri;⁴³ üçüncü ve dördüncüsü ise hicretlerini (o zamanki duruma göre biatlarını bozarak) Medine’den Mekke’ye giden, müşriklerle birlikte hareket eden münafıkların buldukları yerde yakalanıp öldürülmesinin emredildiği Nisa, 4/89 ve 91. âyetlerdir.⁴⁴

en-Nisâ, 4/88-91. âyetlerde münafıklara karşı Kur’ân’ın genelinde izlenen siyasetin dışında bir yol takip edilmektedir. Bu dört âyette üç farklı münafık tipolojisinden bahsedilmektedir.

1. Hicretlerini Bozup Kâfirlerle Birlikte Olanlar

Rivâyetlere göre Mahreme b. Zeyd el-Kuraşî’nin de aralarında bulunduğu dokuz kişi Mekke’den Medine’ye hicret etmişlerdi. Bunlar tekrar Mekke’ye dönmek istediklerinde bunu nasıl yapabileceklerini istişare ettiler. Bazıları öneri olarak “Bedevilermişiz gibi Medine’nin dışına doğru gidelim. Şehirden uzaklaşınca da Mekke’ye gideriz” dediler. Bu şekilde yavaş yavaş, konaklaya konaklaya Medine’den uzaklaşarak Mekke’ye döndüler. Mekke’den de Rasulullah’a “Biz Müslümanlığımıza devam ediyoruz. Müşrik olduğumuzu zannetmeyin. Kardeşlerimizi, memleketimizi çok özlediğimiz için Mekke’ye döndük” şeklinde mektup yazdılar. Onların bu durumu Müslümanlara ulaştınca bazı sahabiler “Bunlar hicret yurdu Medine’yi bırakıp Mekke’ye giderek düşmanlarımıza destek oldular. Gidip onlarla savaşalım, mallarına el koyalım.” dediler. Diğerleri ise “Onların canları, kanları ve

⁴²Taberî, *Câmiu’l-beyân*,2: 195-198.

⁴³Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 35; Taberî, *Câmiu’l-beyân*,6: 319-320.

⁴⁴Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 246-248.

malları helal değildir. İşkenceye uğradıkları için böyle davranıyorlar. Tevbe etmelerini ümit ediyoruz” dediler. Hz. Peygamber ise herhangi bir şey söylemedi. Bu olay üzerine bu dokuz kişilik grubun durumunu, haklarındaki hükmü açıklayan ve Müslümanların bu konuda ortak hareket etmelerini emreden en-Nisâ, 4/88-91. âyetleri nazil oldu.⁴⁵

Taberî âyetle ilgili olarak bunların irtidat eden Mekkeliler, hicret etmeyen Mekkeliler, Medine’den ayrılmak isteyen bedeviler, Uhud savaşına katılmayıp Medine’ye dönenler ve ifk olayına karışan Abdullah b. Übey gibiler olduklarına dair rivâyetleri naklettikten sonra kendi görüşünü “Rivâyetler muhatapların Mekkeli veya Medineli oldukları konusunda yoğunlaşmaktadır. Âyetteki ‘hicret edene kadar onları veli edinmeyin’ emri onların Medine dışından birileri olduğunu göstermektedir. Medine’deki münafık ve müşrikler zaten vatanlarında oturdukları için söz konusu emrin onlar için bir anlamı bulunmamaktadır. Bundan dolayı en doğru görüş muhatapların ‘Mekkelilerden irtidat edenler olduğudur’ şeklinde açıklamakta ve bunların hicretlerini iptallerinin îmânın iptali anlamına geldiği için müşrik kabul edildiklerini belirtmektedir.⁴⁶

İbn Âşûr rivâyetler arasında tercih yapmakta zorlandığı için âyetlerin yukarıda nakledilen tüm muhatapları kapsadığını ve bu küfürleri ilan edilenlere eğer gerçekten îmân edip hicret etmezseniz hakkınızda katl hükmü uygulanacak” denilmesinin emredildiğini kaydetmektedir.⁴⁷

Söz konusu âyetleri hicret etmeyen münafıklar olarak açıklayan Mevdûdî şunları söylemektedir: “Bu pasaj, Mekke’de ve Arap yarımadasının farklı yerlerinde İslâm’ı kabul eden fakat Medine’ye hicret etmeyen münafıklarla ilgilidir. Onlar önceden olduğu gibi, kendi kabileleriyle birlikte yaşıyorlar, İslâm ve Müslümanlar aleyhinde yaptıkları bütün düşmanca hareketlerinde rol alıyorlardı. Bu, böyle kimselere karşı nasıl davranılacağını kestiremeyen Müslümanlar için büyük bir sorun olmuştu. Müslümanlardan bazıları onların her şeyin ötesinde Müslüman oldukları görüşündeydiler. Çünkü onlar kelime-i şehadet getiriyorlar, namaz kılıyor, oruç tutuyor ve Kur’ân okuyorlardı. Böyle olduğu halde onlara nasıl kâfir gibi davranılabilirdi? Allah Müslümanlar arasındaki bu anlaşmazlığı çözüme bağlamakta ve onlara nasıl davranılacağını açıklamaktadır.

Bu pasajı anlayabilmek için Medine’ye hicret etmeyen Müslümanların

⁴⁵Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 246-248; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 577-578.

⁴⁶Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4: 194-196. Ayrıca bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 3: 289-292; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 6: 503-504; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 10: 224-228.

⁴⁷İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 5: 148-152.

neden münafık olarak ilan edildikleri iyi anlaşılmalıdır. Aksi takdirde hem pasaj hem de Kur'ân'daki benzer pasajlar iyi anlaşılabilir. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra, orada İslâm'ın tüm kurallarının uygulanabileceği bir ortam meydana getirildiğinde, herhangi bir belde ezilen ve İslâmî emirleri tam anlamıyla yerine getiremeyen tüm Müslümanların Medine'ye, İslâm yurduna hicret konusunda genel bir çağrı yapıldı. Hicret imkânına sahip ancak yurtlarını, akraba ve çıkarlarını İslâm'dan çok sevdikleri için hicret etmeyenler münafık olarak ilan edildiler. Münafıklar dünya hayatını ahirete tercih ettikleri için bazı çıkar hesapları yaparak İslâm dairesine girmişlerdi. İmanlarıyla çatışan çıkarlarını feda etmeye hazır değillerdi ve sağlam bir ahiret inançları da yoktu.”⁴⁸

Rivâyetleri değerlendiren Seyyid Kutup (1906-1966): “Sened olarak âyetin Uhud savaşından geri duranlar hakkında indiği rivâyetleri daha sahih olmakla birlikte tarihsel olguya dayanarak hicretlerini bozanlarla ilgili rivâyeti tercih ediyoruz. Çünkü Medine münafıklarıyla savaşmaya ilişkin herhangi bir emir söz konusu olmamıştır. Hz. Peygamber ne onlarla savaşmış ne de onlardan birini öldürmüştür. Aksine onlarla ilişkide değişik bir yöntem uygulamıştır. Bu yöntem; görmezden gelme, toplumun kendiliğinden onları dışlaması, onları aldatıp umutlandıran Yahudilerin önce Medine'den sonra da bütün Arap yarımadasından çıkarılmasıyla çevrelerindeki dayanakların kesilmesi idi. Ancak burada onların esir edilmelerine ve görüldükleri yerde öldürülmelerine ilişkin kesin bir emir görmekteyiz. Buda gösteriyor ki bunlar, Medine'deki münafıklardan ayrı bir gruptur. Ayrıca âyetteki “hicret edinceye kadar...” ifadesi, bu grubun Medine'li olmadığını aksine Medine'ye hicret edilmelerinin istendiğini kesinlikle göstermektedir. Bilindiği gibi Mekke'nin fethinden önce hicret; küfür diyarından İslâm diyarına göç etmek Müslüman kitleye katılmak ve onun hayat düzenine boyun eğmek olarak algılanıyordu. Bunun aksi davranış kâfirlik ve münafıklık olarak tanımlanıyordu. Bu âyetteki münafıklar Mekke'de ya da çevresinde İslâm düşmanlarına yardım eden yer alan bir gruptu.” yorumunu yapmaktadır.⁴⁹

Hicretlerini/biatlerini bozanların durumu netleşmiş olsa da bunların kanlarının helal edilmesini bazı Müslümanlar tam olarak kabul edemiyorlardı. Bundan dolayı bu âyetlerde bunların kâfir oldukları, onlar hakkında tartışmanın, hüsn-ü zan beslemenin yanlış olduğu, bu münafıkların diğer Müslümanların da şirke dönmelerini istedikleri, Medine'ye tekrar

⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1: 387-388.

⁴⁹ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), 3: 184-185.

hicret etmedikçe onlarla velâyet ilişkilerinin kalmadığı müşriklerle geçerli olan savaş hükümleri bunlar için de carî kılındı. Bunlara Müslüman gibi davranılmasını isteyenler yanlış yapıyor. Eğer tekrar hicret teklifini kabul etmezlerse Mescid-i Haram'da dahi buldukları yerde öldürülmeleri ve hiçbir şekilde velâyet ve yardımlaşmada bulunmamaları gerektiği açıkladı.⁵⁰ Allah Teâlâ bunlar kendisinin düşmanları olduğunu, dünya ve ahirette rızasına nail olamayacaklarını, sahabenin himmetinin de onları kurtaramayacağını beyan etti.⁵¹

Sahabenin kâfir ve münafıklarla ilişkileri değişik boyutlarda olduğu için onlarla ilişkiler konusunda tartışmalar yaşanmaktaydı. “Âyetlerde, münafıklar konusunda iki gruba bölünen mü'minlerin davranış ve tutumlarının hoşnutsuzluk ve şaşkınlıkla karşılandığını görmekteyiz. Ayrıca durumu bütün gerçekliğiyle düşünceleri konusundaki direktif ve münafıklarla ilişkilerinde şiddetli ve kesin bir ifadeler de yer almaktadır. Bütün bunlar o zamanlar Müslüman safta gevşeklik tehlikesinin olduğunu göstermektedir. Evet, nifak ve münafıklara bakışta bir gevşeklik vardı, çünkü bu dinin hakikatini anlamada bir gevşeklik vardı. Müslümanlardan bir grubun “Hicret edip yurtlarını terk etmediler diye sizin söylediklerinizi söyleyen bir kavmi öldürecek misiniz? Kanlarını ve mallarını helal mi sayacağız? demeleri ve bu durumun bütün belirtilerine ve münafıkların “Şâyet Muhammed'in arkadaşlarıyla karşılaşırsak onlardan bize bir zarar gelmez” sözlerine rağmen onların gerçek yüzleri, konumları anlaşılammıştı. Âyetin başlangıcındaki yer alan şiddetli hoş karşılamama nedeni, bir grup Müslümanın anlayışındaki bu gevşeklik ve münafıklar konusunda Müslüman safta baş gösteren ayrılıktır. Bundan dolayı münafıkların gerçek konumları ve Müslümanları da kendilerine benzetmeye çalışmaları anlatıldı. Onların Müslümanız demelerinin hiçbir anlamının olmadığı beyan edildi.

Âyette Müslümanlara onları dostlar edinmelerinin yasaklamasından anlıyoruz ki, Medine'deki Müslümanların ruhlarında ailesel ve kabilesel ilişki ve bağlar sürmekteydi. Bu ilişkilerde ekonomik çıkarlar da göz önünde bulundurulmuş olabilir. İşte, Kur'ân'ın eğitim metodu bu takıntıları gidermekte, Müslüman ümmet için ilişkilerinin dayandıracağı yeni kurallar

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 246; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4: 195-199.; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 3: 293; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid ve diğerleri. I-XV, (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.) 4: 188-189; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 505-507; bn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 188-189; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 3: 54-55.

⁵¹ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, I-III, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 1: 219.

belirlediği gibi İslâm düşüncesinin temel kurallarını da yerleştirmiştir.⁵²

Kur'ân'da insanlarla iyi ilişkiler kurmak, affetmek emredilmekle birlikte İslâm'ın ve Müslümanların varlıkları tehlikeye girdiğine dil çok sertleşmekte, hükümler ağırlaşmakta ve Müslümanlardan davalarına zarar vermeyecek tarzda net tavırlar takınmaları, gerektiğinde akraba da olsa düşmanlık yapanlarla velâyetin koparılması ve savaşılması emredilmektedir. en-Nîsâ suresindeki âyetlerde de bu durum görülmektedir.

2. Müslümanlarla Anlaşmalı Kabilelere Sığınanlar ve Her Hangi Bir Tarafı Savaşmak İstemeyenler

Münafıklar arasında öldürülmeleri emredilenlerden daha farklı davranan bir grup da vardı. Bunlar ne Müslümanlarla ne de kendi kabileleriyle herhangi bir çatışmaya girmek istemiyorlardı. Bundan dolayı da bir çıkış yolu olarak Müslümanlarla çatışmamak üzere anlaşma yapan kabilelere sığınıyorlardı. Bazı Müslümanlar bunların da öldürülmeleri gerektiğini savunuyorlardı.

Bunların siyasi olarak durdukları yer farklı olduğu için onlar hakkındaki hüküm de farklı olmuştur.

“Sizinle savaşmak istemeyenlere dokunmayın. Anlaşmalı kabilelere sığınanlar onlardan biri haline geldiği için kabile ile aranızda olan hükümleri onlara da uygulayın. Eğer Allah isteseydi bunları sizin başınıza musallat ederdi.⁵³ Sizin yanınıza gelen ancak ne sizinle ne de kabileleriyle savaşmak istemeyenlere de dokunmayın. Onların canlarına, mallarına, ailelerine dokunmanız, zarar vermeniz, esir, ganimet almanız konusunda Allah size bir yol açmamıştır. Ancak iyilik yolunu açmıştır.⁵⁴

Anlaşmalı kabiledakilere saldırsanız, anlaşmanızı bozmuş olursunuz ki bu sizin için büyük problemler üretir.⁵⁵ Allah Teâlâ'nın bunları savaştan el çektirmesini bir nimet, lütuf bilin de onlara ilişmeyin. Düşmanlarınızı çoğaltmayın. Öfkenize hâkim olun⁵⁶ Eğer Allah Teâlâ dilerse onların kalbinden size karşı duydukları korkuyu yok eder de anlaşmaya yanaşmazlar. Bu durumda zora düşersiniz.⁵⁷

⁵² Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3: 185-189.

⁵³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 247; Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 4: 199; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 507-508; Zemahşerî, 1: 579; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 219; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 229-230; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 154.

⁵⁴ Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 4: 201.

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5: 152-153.

⁵⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4: 199-201; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 511-512; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 231; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 55.

⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 293-295.

Bu hükümler ve söz konusu kişilere dokunmamak, onları bir tür anlaşmalı kabul etmek bazı Müslümanların çok hoşuna gitmemiştir. Kurtûbî'ye (ö. 656/1258) göre bu âyet eğer anlaşma yapmak Müslümanların maslahatına ise düşmanla anlaşma yapmanın cevazını anlatmaktadır.⁵⁸ Razî (ö. 606/1210) ise bu istisna edilenlerin cumhura göre kâfir oldukları kaydettikten sonra Ebu Müslim İsfahânî'den (ö. 322/934) bunların Müslümanlar olduğunu ancak, hicret yolunda müşrik kabileler olduğu için onların topraklarını geçemeyip, orada ikamete mecbur olan, îmânlarından dolayı Müslümanlarla savaşmayı, akrabalıklarından dolayı da müşriklerle savaşmak istemediklerini naklediyor.⁵⁹ İbn Âşûr (1879-1973) konuyu biraz daha farklı bir şekilde şöyle açıklamaktadır "Âyette bahsedilenler Medine'ye hicret ettiği halde kavimlerine karşı Müslümanlarla birlikte savaşmamayı şart koşanlar da olabilir. Bu bir tür ateşkes insanların İslâm'a ısınmaları için ilk yıllarda caiz olan bir anlaşma şekliydi. İslâm güçlenince Müslümanlarla birlikte savaşa katılmak şartı uygulandı."⁶⁰

"Müslümanlar, İslâm devletinin anlaşma yaptığı kâfir topluluklara sığınan münafıkları yakalayıp öldürmemelidir. Fakat onları arkadaşı ve dost da edinmemeliler. Böyle bir münafığın kanı helaldir, fakat İslâm devletinin anlaşma yaptığı bir gayrimüslim devlete sığınırda takip edilip öldürülmemelidir. Bu, münafığın kanının haram olduğuna değil, anlaşmayı bozmanın yasak olduğuna delalet eder."⁶¹

Konuyu İslâm'ın barış yanlısı tutumuyla ilişkilendirerek açıklayan Seyyid Kutup şunları kaydetmektedir. "Temel sistemiyle çelişmediği sürece imkân bulduğu her durumda İslâm'ın barışı tercih ettiği açıkça görülmektedir. Müslümanların güvenliğinin sağlanmasıyla birlikte davet hareketini engelleme söz konusu olmamalıdır. Müslümanlar eziyetlere maruz kalmamalıdır. Bizzat İslâm davası, donukluk ve tehlikeyle karşı karşıya bulunmamalıdır.

Bu yüzden -zimmet veya ateşkes gibi-sözleşmeli toplumlara sığınan, onlara bağlanan ve aralarında yaşayan kişiler de bu toplumlar statüsüne tabidirler. Onlar gibi muamele görürler. Onlarla yapılan barışın kapsamına girerler. Kuşkusuz bu, bu âyetteki hükümlerde somutlaşan açık ve belirgin barış ruhudur..."⁶²

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 6: 509-511.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 230.

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 153.

⁶¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1: 388.

⁶² Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3: 189-190.

Yukarıdaki bilgilerden münafıklardan, îmân edenlerden ve müşriklerden bir grubun Müslümanlarla ve kendi kabileleriyle çatışmaya girmekten kaçındıkları, bu durumun aslında hedeflenen ilişki seviyesine uymamakla birlikte Müslümanların o günkü maslahatları gereği kabul edildiğini anlıyoruz. Diğer ifadeyle İslâm'a savaş açmayan mürtedlerin öldürülmesi düşmanın çoğaltılmaması, İslâm toplumunun durumunun zorlaşmaması için yasaklanmıştır. Bu yaşananlar âyetlerin vakıaya mutâbık ve Müslümanların maslahatını korumayı hedefleyerek inzal edildiklerini göstermektedir. Aynı şekilde geniş düşünemeyen bazı sahabîlerin bu âyetlerde belirtilen hususları kabullenmekte zorlandıklarını da göstermektedir.

Gelişmeler her zaman ideal hedefler doğrultusunda yaşanmamaktadır. Aşırı idealizm ütopyacılığa doğru kayışa sebep olduğu için Müslümanların bu tür algılardan uzak durması gerekmektedir. Kur'ân'da îmân, amel, ahlak ve ilişkilerde ideal olan hususlara işaret edilmekle ve özendirilmekle birlikte hükümlerin vakia ve maslahat düzleminde belirlenmesi de bu durumu anlatmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine etrafındaki müşrik kabileler ile yaptığı anlaşmalar, Kureyş ile yaptığı Hudeybiye anlaşması ve Medine sözleşmesi gibi uygulamalar da aynı istikamette yaşananlardır.⁶³

3. Şirke Girmeye ve Müslümanlarla Savaşmaya Hazır Olanlar

91. âyette yukarıda ele alınanlardan daha farklı bir münafık gruptan bahsedilmektedir. Bunların kim oldukları konusunda farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bazı rivâyetlere göre Esed ve Gatafan'dan bazılarıdır. Bunlar Peygamberimize geldiklerinde Rasulullah "Muhacir olarak mı geldiniz?" diye sorduğunda "Hayır, sadece Müslüman olarak geldik" dediler. Kabilelerine dönünce de "İslâm'la alay ederek biz akrep ve hünsaya/osuruk böceğine îmân ettik." diyerek şirk üzere devam ettiklerini açıkladılar.⁶⁴

Taberî âyetin muhataplarının Gatafanlılar gibi davranan bazı Mekkeliler, Tihâmeliler olduğuna ve hem müşriklere hem de Hz. Peygamber'e emân veren ancak müşriklere bilgi taşıyan Nuaym b. Mesud el-Eşcâi olduğuna dair rivâyetleri de aktarmaktadır.⁶⁵

İbn Âşûr'a göre "Bunlar Müslümanların gazvelerinden, saldırılarından ve kendi kabilelerinin baskılarından emin olmak isteyenlerdi. Kabilelerinde

⁶³ Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Trc: Salih Tuğ, I-II, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.) 1: 183-211; 249-260; 425-444.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 246-248; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 3: 295-296; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 579-580.

⁶⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4: 203-204.

küfürlerini açıkça söylen Medine etrafında yaşayan Gatafanlılar ve Benî Esed kabilesiydi. Mekke'deki Abduddâr oğulları da böyleydi.”⁶⁶

Bunların sözleri ikinci gruba benzese de niyetleri çok farklıydı ve İslâm'a kalpten düşmandılar.⁶⁷ İki zıddı bir araya getirmek istedikleri için gayretleri boşa çıkmıştır.⁶⁸

Bazı müfessirlere göre âyetlerde: “Bunlar canlarını ve mallarını korumak için size Müslüman, kabilelerine dönünce de onlardan yana kendilerini emniyete almak için müşrik olduklarını söyleyen, her iki tarafla da aralarını bozmak istemeyenlerdir. Ancak her ne zaman şirke çağrılısalar hemen icabet ederler. Eğer sizinle çatışmaktan uzak durmazlar, anlaşma yapmazlarsa bunları bulduğunuz yakalayın, harem sınırları içinde olup olmadıklarına bakmadan bulduğunuz yerde öldürün. Müslümanlara karşı savaşmaya çağıldıklarında gönüllü koşmaları küfürdeki ısrarlarını anlatıyor. Ey sahabiler! Tüm niyetlerini, yaptıklarını, düşmanlıklarını size anlattık. Size bu konuda apaçık deliller, yetki, bilgi verdik. Onlarla savaşma konusunda herhangi bir yanlış yaptık mı şekilde bir korkunuz olmasın.” denilmektedir.⁶⁹ Aslında bu ifade Müslümanlara lafzen müminiz demeleri sizi aldatmasın, onları Müslüman kabul etmeyin, ısrarınızdan vazgeçin anlamına geliyor. “Yine de bu tipler hakkında evvela, iyi bir siyaset kullanmak, şirke doğru itmemek gerekir. Binaenaleyh bunlar, sizden çekinir ve sulh-u müsalemet talep ederler ve ellerini çekip usulca oturlurlarsa onlara dokunmayın.”⁷⁰

Âyetle ilgili rivâyetlerdeki farklılık o dönemde bu tür davranan birçok kişi ve grubun olduğunu göstermektedir. Müslümanlarla müşrikler aynı toplumun fertleriydi. İslâm davetinin başlangıcından itibaren Mekke ve Medine'de yaşanan dini, sosyal, ekonomik ve siyasal gelişmeler birçok kabile ve grubu İslâm veya şirk tarafında kalıp kalmamak, saf tercihinde bulunmada zorluyordu. Verilecek kararların çok ciddi sonuçları oluyordu. Safını netleştirenler zihnen rahat olmakla birlikte karasız kalanlar veya her iki tarafı da memnun etmek isteyenler de vardı. Bunlarla da Müslümanlar arasında akrabalık, ticari ilişkiler olduğu için bazı sahabiler söz konusu grup

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*,5: 155.

⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 191-192.

⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*,1: 220.

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 246-248; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4: 203-204; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 295-296; ez-Zemahşerî, 1: 579-580; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*,10: 231-232; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*,1: 516-517; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 512-513; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*,5: 155.

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 56

ve kişilerle ilişkiler konusunda sorun yaşıyorlardı. Burada ele aldığımız âyetlerde o dönemin çarpıcı gerçekleri anlatılmakta ve sahabilere İslâm davasını ve Müslümanların maslahatını koruma merkezli vâkıa ile mutabık çözümlerle rehberlik yapılmıştır.

İrtidat ve mürtedin hükmüyle ilgili Hz. Peygamber'den "Dinini değiştireni öldürün."⁷¹; "Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resûlü olduğuma şahitlik yapan hiçbir Müslümanın kanı helal değildir. Ancak şu üç kişi müstesnadır: Zina eden evli, bir başkasını kasten öldüren kişi ve dinini terk edip İslâm toplumundan ayrılan şahıs."⁷² Hz. Peygamber bir gün minbere çıkıp "Benden sonra fesat çıkaranlar olacaktır. İslâm toplumundan ayrılan kimi görürseniz veya Muhammed ümmetini parçalamak isteyen kim olursa olsun -bir grup/cemaat de olsalar- öldürünüz!" buyurduğu nakledilmektedir.⁷³ Ayrıca Abdullah b. Sa'd b. Ebi's-Sarh'la ilgili olarak da şu şekilde bir olay nakledilmektedir: Söz konusu şahıs Hz. Peygamber'e kâtiplik ediyordu. Daha sonra irtidat ederek Mekke'ye sığındı. Mekke'nin fethinde, Rasûlullah'ın öldürülmesini emrettiği şahıslar listesinde o da vardı. Ancak Hz. Osman onu himayesine aldı, Rasûlullah'ın yanına getirdi ve Hz. Peygamber'e onunla beyat etmesini teklif etti. Efendimiz üç kez başı ile onunla beyat etmeme hususunda direndi ise de, sonunda Hz. Osman'ın ısrarını kıramayarak beyatı kabul etti ve Abdullah sonra tevbe ederek Müslüman oldu.⁷⁴

Yukarıdaki ikinci ve üçüncü hadislerde "dinini terk edip İslâm toplumundan ayrılanlar ister şahıs ister grup olsun öldürülmesinin emredilmesi" ve son hadiste "İrtidat edip Mekke'ye sığınan, onlarla birlikte olan Abdullah b. Sa'd b. Ebi's-Sarh'ın öldürülmesinin emredilmesi" Nisa suresinde anlatılan durumlarla örtüşmektedir. Ebi's-Sarh'ın öldürülmemesi "Bu rivâyetten de anlaşıldığı gibi, irtidat suçu sahibine had cezası gerektiren bir suç olsaydı, Hz. Osman onu himaye edemez, bağışlanması için şefaatte bulunamazdı. Zira bu tür girişimler had suçlarında caiz görülmemektedir." şeklinde yorumlansa da gerçekte Hz. Peygamber'in Hz. Osman'ı kırmak

⁷¹ Ebu Abdurrahman Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*. (İstanbul: Çağrı Yay., 1981.) "Cihad", 149; "İ'tisam", 28; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. (İstanbul: Çağrı Yay., 1981.) "Hudûd", 1.

⁷² Buhârî, "Diyât", 66; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kasame", 25, 26; Ebû Dâvûd, "Hudud", 1; Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra et-Tirmizî, *Sünen*, nşr. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 15; Nesaî, "Tahrîm", 5.

⁷³ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, nşr. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tahrîm", 6.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Nesaî, "Tahrîm", 14, 15.

istememesini ve o toplumda himaye kurumunun etkinliğini göstermektedir.

İrtidat konusu bizim ele aldığımız bağlamda değil de sadece belli âyetler çerçevesinde ele alındığında Kur'ân ile hadisler arasında çelişki varmış gibi anlaşılıyor. Bu çelişkiyi gidermek için de herkes kendi kabulüne göre farklı yorumlar yapmaktadır. Hâlbuki Kur'ân, hadis ve siyer arasında tam mutabakat bulunmaktadır. Ancak konunun eksik anlaşılmasından dolayı bazı âlimlerin algısı "Dinini değiştireni öldürün" rivâyeti çerçevesinde olduğundan konu karmaşık hale gelmiştir. Bu durum İslâm'ı anlamda bütüncül bakışı ihmal etmenin nasıl sonuçlandığıyla ilgili bir örnek oluşturmaktadır.

Sonuç

Kur'ân Müslüman şahsiyet ve toplumun inşa ve sürekliliğini temel almaktadır. Müslüman toplumun güvenlik ve varlığını tehlikeye atan davranışlar kimden sadır olursa olsun oldukça sert üslup ve hükümler inzal edilmiştir. Hicret, velâyet ve nifak konusu da bu konuların ve amelin îmândan bir parça gibi kabul edildiği gösteren önemli örneklerden bazılarını oluşturmaktadır.

Bu makalede ele alınan konular sadece hicret, nifak, irtidat ve velâyet olarak tek tek ele alındıklarında ortaya çıkan sonuçlar ile nüzul ortamı gözetilerek bütüncül olarak ele alındıklarında ortaya çıkan sonuçlar oldukça farklı olmaktadır. Müslümanlar arasında velâyetin tesisi ve devamı için hicretin gerçekleşmesi, kâfirlerle velâyet konusunda hassasiyet gösterilmesi ve kişisel menfaatleri değil İslâm davasının geleceğini gözetmek gerekmektedir. Kişi îmân ederek İslâm ailesinin bir ferdi olduğu için bu kardeşlik akdine sadık kalması, bunu tehlikeye atacaktır, bozacak her türlü söz ve fiilden uzak durması gerekmektedir. Buna uymayanlar her ne kadar kendilerine Müslüman deseler de Allah katında kâfir, mürted olarak kabul edilmektedirler. Bunlardan fiili olarak İslâm düşmanlarıyla işbirliği yapanların, düşman safına geçenlerin öldürülmeleri emredilmektedir. Kendi halinde kalan, İslâm düşmanlarının safına geçmeyip Müslümanlarla çatışmaya girmeyenler de kâfir olarak kabul edilmiş ancak öldürülmeleri yasaklanmıştır. Bu şekilde irtidat, mürted ve hangi mürtedlerin öldürüleceği konusunu da net olarak açıklanmış olmaktadır. Ancak naslar ve siyerdeki uygulamalar dikkate alınmadan, bütüncül bakış ihmal edilerek okunduğunda konu karmaşık bir hâl almakta ve eksik değerlendirmelere gidilebilmektedir.

İrtidat konusu sadece dinden dönme olarak algılandığında mürtedin öldürülmesi konusunun savunulması ve vicdanlar da yer bulması zorlaşmakta hatta bazen zorlama yorumlara da gidilebilmektedir. Hâlbuki

yukarıda anlatıldığı şekliyle konu ele alındığında bu durumu yadsıyacak kimse çıkmayacaktır. Âyet ve hadislerde konunun İslâm toplumuna ihanet ve düşmanla işbirliği çerçevesinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Tarihte ve günümüzde Müslüman olan ve olmayan tüm toplumlardaki uygulamalar bu minvalde gerçekleşmiştir.

Burada ele aldığımız âyetler ve benzerlerinden bir toplumu yönetmenin, gereksiz çatışmalara, tehlikelere girmeden, düşmanı çoğaltmadan ama kendi varlığını, davayı korumanın zorluğu anlaşılmaktadır. İslâm toplumunun farklı düşmanları olmakla birlikte her birinin İslâm toplumuyla ilişkisi farklı olduğu için farklı tavırlar geliştirilmiştir. Bu örnekler İslâm toplumunun oluşum sürecinin ne kadar hassas dengeler üzerinde şekillendiğini, Hz. Peygamber ve ashabının ne kadar zorlandıklarını göstermektedir. Aynı zamanda eğer Kur'ân tedricen nazil olmamış olsaydı, Müslümanlar anlık, durumsal İlahî eğitim ve destekten mahrum kalacakları için birçok hataya da düşecekleri de anlaşılmaktadır.

Zaman zaman “Bütün müşrikler, Ehl-i kitap, münafıklar aynıdır” gibi genellemeler yapılırsa ve bu konuda bazı âyetler delil olarak gösterilse de Kur'ân'ı siyer eşliğinde bütüncül bir şekilde okuduğumuzda genellemelere gidilmediğini, her bir muhatap birey ve kabileye özel hükümlerin, tavırların uygulandığını görmekteyiz. Hiçbir zaman bütün müşrik, Yahudi ve münafıklar aynı safta, durumda görülmemiş ve aynı tepkiler gösterilmemiştir. Medine'de bir Yahudi kabilesiyle savaşılırken diğerleriyle anlaşma yapılmış, devam ettirilmiş, Mekkelilerle savaşılırken Medine'nin etrafındaki müşriklerle anlaşmalar yapılmış, bazı münafıkların öldürülmesi emredilirken Medine içendekilerle herhangi çatışma yaşanmamıştır.

İbn Übey ve ekibine düşmanla fiili olarak birleşip Müslümanlara karşı savaşa girişmedikleri, fiili olarak İslâm toplumundan ayrılıp bir müşrik veya Yahudi kabileyle birleşmedikleri için fiili müdahalede bulunmamıştır. Eğer bu tür bir olay yaşansaydı Medine'de kontrol edilemez iç sorunlar, çatışmalara kapı aralanarak belki de İslâm toplumu yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktı.

Medine'nin bu karışık ve bunaltıcı durumu Hz. Peygamber ve sahabilerin işinin ne kadar zor olduğunu gösterdiği kadar âyet ve hadislerde bunların yansımalarını, izlerini isabetli bir şekilde bulma, anlama ve yorumlamanın da zorluğunu da anlatmaktadır. Umûmî hitap ve emirlerle dolu gibi gözükse Kur'ân aslında birçok konuda ayrıntılar üzerinden şekillenmiştir. Bu açıdan tefsir, âyetleri rivâyetler ve Kur'ân-siyer bütünlüğünde ayrıntıları ihmal etmeden, doğru tahlil etmeye dayalı zor bir

ilim olarak karşımıza çıkmaktadır.



KAYNAKÇA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-müfehresli elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire: Dâru'l-hadis, 1364.
- ARDOĞAN, "Recep, Tarihsel Nedenler Ve Teorik Sakıncalarıyla İslâm'da İrtidatın Cezalandırılması -Teolojik Bir Yaklaşım- " *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26, (2015): 311-330
- İBN ÂŞUR, Muhammed b. Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşrve't-Tevzi', 1984.
- AYDIN, Şükrü, "Kur'ân Açısından Dinden Dönme (İrtidat) Ve Cezası." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54 (2017): 959-968; <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20175434665>;
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- CANAN, İbrahim, "Hz. Peygamber'in Münafıklara Karşı Takip Ettiği Siyaset." *Diyanet Dergisi*, 16/4, (Temmuz Ağustos 1977): 244-250.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*, Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1948.
- DALGIN, Nihat, "İrtidat ve Cezası." *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı, 10, 11, 12 (Ağustos, Eylül, Ekim, 98): 172-189.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yay, 1981.
- DEMİRCAN, Adnan, "Resulullah (s.a.v)'ın Münafıklarla İlişkileri." *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995): 141-154.
- DERVEZE, İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Mehmet yolcu ve diğerleri, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- EKİNCİ, Kutbettin, "Ankebut Suresi'nin 11. Âyeti Bağlamında Mekke döneminde Nifak." *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 7/2, (2015): 289-294.
- ERTURHAN, Sabri, "İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar." İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.

- eL-KARDAVÎ, Yusuf, "İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler Ve Tehdit Boyutu" Trc: Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/2 (2005): 259-273.
- el-KÂSÂNÎ, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Kitâbu bedâiu's-senâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1394/1974.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil, *Tefsîru Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, bs.y. Müessetu Kurtuba, trs
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, "İslâm'a Yaman Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi." *İslâmiyât* 5/1 (Ocak-Mart, 2002): 125-132
- İBN KUDÂME, Muvaffaku'd-Din Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed,, el-Kâfî, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, bs. y. Dâru hicr, 1418/1997.
- KURT, Ali Osman, "Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidat." Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2000.
- KURT, Hasan, "İslâm İncancına göre Nifak ve Münafık." Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2003.
- el-KURTÛBÎ, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. Beyrut: Müessetu'r-Risale, 1427/2006.
- KUTUP, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Letâifu'l-işârât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971.
- MACÎT, İsmet, "*Düşünce, İnanç Ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşama Hakkı* (Siyasi Suç Ekseninde İrtidat)." Yüksek Lisans Tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi, 2014.
- MATURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- MEVDÛDÎ, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- MUKÂTİL, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1424/2003.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahih*, II. Baskı, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, İstanbul, Çağrı yayınları, 1992.
- EN-NESÂÎ, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî *Sünen*, nşr. Bedrettin

- Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- OKUR, Kâşif Hamdi. "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler." *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I (2002): 344-364
- ORHAN, Fatih, "İslâm Ceza Hukukunda İrtidat Ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi." Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- es-SERAHSÎ, Şemsüddîn, *Kitâbu'l-mesûd*, thk. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1409/1989.
- eş-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, el-Ümm, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr, bs. y. Mektebetü Külliyyeti'l-Ezher, 1. Baskı, 1381/1961.
- ŞAHİNALP, Hacer, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât." *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2013/4(2)*, (2013): 101-125.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- et-TİRMÎZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünen*, nşr. Bedretin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Mustafa Sinanoğlu, 44 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İrfan İnce. 44 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Süleyman Uludağ. 44 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I. Baskı, İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- ez-ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.



IRTIDÂD IN THE CONTEXT OF WILÂYA, HEGIRA AND FACTION

© Sami KILINÇLI^a

Extended Abstract

In some studies about Qur'an the subjects are limited either to words derived from a certain root or to a single word addressing a part of the subject and these studies are carried out based on parts. At the same time, information narrated in the process and medium of inspiration and prophetic biography can be neglected while making research on the subjects. Because the studies carried out on the subjects are incomplete, naturally the obtained results are also incomplete.

The issue of abjuration is one of these subjects. Although the subject is seriously related to the important subjects of Quran such as hegira, faction and custody, both traditional Islamic law books and article, thesis and book studies carried out in the modern era have been based on a limited number of verses and hadith. As a result, it was concluded in classical Islamic law books that Quran ordered to murder the apostate.

Because studies in the modern era are also shaped based on the aforementioned classical works, the results obtained from these are the same. Because it is clearly ordered to murder the apostate in the hadith, the penalty of abjuration has been based on the hadith. Because the issue of murdering the apostate, which wasn't a problem in the classical era, doesn't agree with modern perceptions and practices and as it is perceived as against freedom of religion and conscience, a problem emerges in the explanation of this issue in the framework of Quran. When it comes to hadith, different remarks can be made and sometimes hadith can be disregarded. Moreover, the incorrectness of murdering the apostate can be advocated based on only some of the hadith. There can be doubt and hesitation in the hearts because those advocating the murder of the apostate cannot explain this issue on the

^a Assoc. Prof., Çukurova University, kilinclisami01@gmail.com

basis of Quran. Also, this situation may create an impression that there are contradictions between Quran and hadith.

Discussing this issue in the manner explained above actually does not comply with the integrity of Quran. Verses of Quran are like building blocks of a safe building. To prevent being on the wrong track about this building, the relation of the whole within itself should be noted.

Although it is overlooked, the issue of abjuration has close connection with the issues of custody, hegira and faction. By the inspiration of Quran, Allah SWT desired to construction of a balanced religious community that would set a good example for humanity on earth. For the establishment and survival of such religious community, the individual needed to become sisters and brothers and realize relations based on the law of custody. Custody is the primary one among the issues overemphasized in Quran because it constitutes one of the most important building block of Islamic community. Within the frame of conditions, custody of Muslims with the non-Muslims is discussed and custody with them is prohibited according to conditions. Those violating this prohibition are threatened with rejecting the religion and they are regarded as heretics in some verses.

Hegira means migrating from an environment in which Islamic life cannot be sustained to an environment where it can. Because living according to Islam and establishment of Muslim community are among primary targets of Quran, it was established as a religious duty to Muslims to migrate to Medina. This duty had two primary targets which were providing Muslims with ability to live the religion and allowing them to unite and form a strong Islamic community. Hegira required bearing the difficulties such as leaving property, goods, relatives and homeland. Those who migrated proved their loyalty to Islam. Those who didn't migrate although they were capable for this were considered as heretics as they didn't prove their faith and loyalty.

Every community desires unity, fraternity and solidarity to form within itself. Faction is a gash, a deep problem for communities as it is an obstacle for the formation of this unity. In Medina, there was a group of factious people consisting of people with a certain level of influence and number, which can be defined, in other words, as an inner opposition group. They were causing problems continuously in many issues for his holiness Prophet and Muslims. In the first years of Medina, manners like humoring, forgiving, advising were adopted against these people. When Muslims became stronger and the deeds of factious people increased, a harsh language and pattern were adopted against them. In the latest process, it was explained in many verses that

particularly the leaders of factious movement were heretics. It was announced in these verses that they had abandoned rejection and committed abjuration. In addition, although it was ordered to fight against them and treat them harshly, no factious could be killed in Medina. In this situation, it seems like there is a contradiction between these verses and hadith ordering to murder the apostates. But when verses and hadith are examined mindfully on the basis of the environment of inspiration, it is seen that there is no contradiction. Hadith orders the murdering of those who actually leave the Islamic community. In the verses regarding factious people, no factious person was harmed no matter what they did in Medina because they continued to stay in Medina and live with the Muslims.

Other than the verses we mentioned above, there are some verses which discuss the issue from a different point of view, completely overlap with related hadith and order those leaving the Islamic community to be murdered. It is clearly ordered the factious people and apostates that side with the enemy be murdered in verses 88-91 of Nisâ surah. Also in the same verses, while it is ordered that those who do not want to fight either with Muslims or their own clan and those who take refuge in contractual clans shouldn't be killed, it is ordered that those who are not sincere in these actions should be murdered wherever they are. It is difficult to advocate the murder of the apostate because it is seen against the freedom of religion and conscience when these verses are disregarded. However, those who committed treason has been executed from past to today and they are still executed or heavily punished in many countries. Because this issue is discussed exactly in these terms in Quran and tradition, it is ordered to murder those who side with the enemy.

In order to correctly determine what Islam imposes in the issue of abjuration, the issue should be discussed in terms of not only limited verses but also in the context of hegira, custody and faction. When discussed in this aspect, it is understood that the issue is discussed in the frame of treason against Islam, Muslims and Islam cause and cooperation with the enemy and it is ordered to kill those who actually side with the enemy. Hence, those who didn't migrate and joined the polytheist army in Badr war were killed as a result of this point of view.

Keywords: Tafsir, Faction, Irtidâd, Wilâya, Hegira.



GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE DEVLETİN KUTSAL DEĞERLERİ KORUMADAKİ DUYARLILIĞI

© Muhammet OKUDAN^a

Öz

Osmanlı Devleti kendisini Sünni İslam'ın temsilcisi kabul etmiş İslam'ın kutsal değerlerine gerek toprakları içerisinde gerekse toprakları dışında yapılan hakaretlere karşı çeşitli girişimlerde bulunmuş ve özellikle kendi sınırları içerisinde bu yola tevessül edenlere çeşitli cezalar uygulamıştır. Batı'da Hz. Muhammed'i (SAV) kendi toplumlari gözünde küçük düşüren tiyatrolar sahnelenmiş ve çeşitli kitaplar yazılmıştır. Bununla beraber çeşitli eşyalara ve oyun kâğıtlarına lafza-i celal, peygamber ve sahâbe isimleri bastırılmıştır. Avrupa'da meydana gelen bu olaylar karşısında Osmanlı Devleti'nin diplomatik kanalları kullanarak Hz. Muhammed'e ve İslam'a yönelik hakaret içeren oyunları engelleme yoluna gittiği görülmüştür. Girişimler öncelikli olarak olayı haber alan sefaretlerce yapılmış, ancak sefaretlerce yapılan bu girişimlerden sonuç alınamaması durumunda İstanbul'un devreye girmesi için oynatılacak oyun ve yapılan girişimler hakkındaki bilgiler, ilgili makamlara gönderilmiştir. Sultan ve İstanbul Hükümeti ise Müslümanların halifesi ve hamisi olarak hakaret içerkli bu oyunların engellenmesini, oyunun oynatılacağı ülke yönetimlerinden talep etmiş ve genellikle olumlu sonuç almıştır. Osmanlı Devleti sınırları içerisinde ise hakaretler genellikle Hz. Peygambere, sahâbelere küfretmek şeklinde gerçekleşmiştir. Gayrimüslim tebaa tarafından yapılan hakaretler bazen bir ayakkabi imalatçısının kundurularının altına Muhammed ismini yazması, bazen Müslümanlar tarafından necis kabul edilen domuzun kanının, başının veya çeşitli organlarının Müslümanların ibadet yerlerine atılması ya da su temin ettikleri çeşme başlarına sürülmesiyle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte doğrudan Hz. Muhammed'e hakaret edenler tespit edilmiştir. Devletin güçlü olduğu dönemlerde İslam'ın kutsalına yapılan saldırılara verilen cezalar genellikle idam olurken devletin zayıflamaya başlaması ile bu sürgün, görevden almak gibi daha hafif cezalara dönüşmüştür.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Kutsala Hakaret, Sebb-i Nebi, Râfizî.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, muh.okudan@gmail.com

THE STATE'S RESPONSIBILITY TO PRESERVE SACRED VALUES IN THE LATE OTTOMAN PERIOD

The Ottoman State, which has accepted itself as the representative of Sunni Islam has made various attempts against the insult of the holy values of Islam, both inside and outside its territory; and has handed out various punishments; especially for those who initiated this movement within its borders. In the West, theaters staged plays which had led to humiliation of the Prophet Mohammed (SAV) in their own societies; moreover, various books were written in this context. Moreover, the names of lafza-i celal, prophet and sahâbe were superseded by various articles and game cards. In the face of these events in Europe, it has observed that the Ottoman Empire had sought to prevent these insulting plays, which involve humiliation against Islam and Muhammad by using its diplomatic channels. Attempts were primarily undertaken by embassies who had been reported the incident, but if these attempts weren't carried off, the information about plays and attempts would be sent to relevant authorities so as to get İstanbul involved.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kutsal, güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, tapınılacak veya uğruna can verilecek derecede sevilen bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması ve saygı gösterilmesi gerektirir.¹

Dine ya da dinin kutsal saydığı değerlere hakaret, hakarete uğrayan, kutsal değerleri aşağılanan dinin müntesipleri tarafından her zaman tepkiyle karşılanmıştır. Modern çağda demokrasi, insan hakları, inanç özgürlüğü, dinler arası diyalog vb. kavramlar sürekli gündemde olmasına rağmen bazı topluluklar kendileri gibi inanmayan, kendileri gibi düşünmeyen toplulukları çeşitli yollarla tahkir edip, kutsal değerlerine hakaret etmekte ve bu nefret söylemini gerçekleştirirken de düşünce özgürlüğü kavramının arkasına sığınmaktadırlar. Günümüzde olduğu gibi tarihi süreç içerisinde de kişiler gerek içerisinde yaşadıkları gerekse farklı coğrafyalarda ki toplulukların kutsalına hakaret etmekten geri durmamıştır. Kutsal değerleri hakarete uğrayan insanlar da kendi kutsalına yapılan bu saldırılara ister istemez birtakım tepkiler göstermiştir. Söz konusu tepkiler bireysel ve toplumsal ölçekte olabildiği gibi zaman zaman bir dinin ya da mezhebin temsilcisi olan

¹ "Kutsal", Türk Dil Kurumu, erişim: 11 Şubat 2019, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=KUTSAL; Nevzat Aşıkoğlu, "Kutsal ve Toplum", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 35.

kurumlar veya devletler de tepkilerini ortaya koymuşlardır.

Özellikle 19. yüzyıldan itibaren Batı sürekli olarak İslam'ı ve onun kutsal değerlerini hedef almıştır. Oryentalistler, Hz. Muhammed'in (SAV) peygamber olmadığını, Rahip Bahira'dan öğrendiklerini yeni dinmiş gibi anlattığını, İslam Dininin ganimet elde etmek isteyen Bedevi Araplar tarafından kılıç zoruyla yayıldığını öne sürmüşlerdir.² Yine Hz. Peygamberin çok eşle evlilik yapmış olması, Hz. Ayşe'nin yaşı ve Hz. Zeynep'le evlenme aşamaları gibi konuları kendi zihin ve kültür dünyaları içerisinde yorumlayan oryentalistler onun şehvet düşkününü olduğunu da iddia etmişlerdir.

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin kutsala hakaret bağlamında hangi tutumu takındığı, neyi hakaret saydığı, hakaret kabul ettiği şeyi ortadan kaldırmak için hangi teşebbüslerde bulunduğu, kendi toplumu içerisinde vatandaşlarının özellikle İslam'a ve onun kutsallarına hakaret etmesi durumunda hangi cezaları verdiği gibi konular Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde bulunan belgeler ışığında tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu konuyla ilgili yapılmış çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmada genellikle Avrupa'da Hz. Muhammed hakkında sahneye konulan bir piyes yazılan bir kitap ya da çizilen bir resme karşı Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri nezdindeki girişimlerine yer verilmiştir.³ Yine bu çalışmaların bir kısmı popüler çalışma niteliğinde olup Avrupa'nın herhangi bir ülkesinde Hz. Peygamber'e yapılan hakarettten sonra kaleme alınmıştır. Bu çalışmada sınırları dışında gelişen olaylar karşısında Osmanlı Devleti'nin tepkisini ele aldıktan sonra sınırları içerisinde hem gayrimüslimler hem de Müslüman anne babadan doğan kişiler tarafından İslam'ın kutsalına yönelik hakaretlere karşı nasıl tavrı takınıldığı tarihi süreç içerisinde incelenecektir. Özellikle

² Her ne kadar oryentalistler bilim adına bu eleştirileri yöneltmiş gözükse de Hz. Muhammed ile ilgili yazdıkları eserlerde bazı olayları anlatırken alaycı bir üslup kullanmaları ondan sapkın ve sahtekar vb. olarak bahsetmeleri yukarıda değinilen hususların hakaret amacıyla ortaya atıldığını göstermektedir. Bu konuyla ilgili Kara: "Dozy, Prideaux, Herbelot gibi oryentalistlerin yapmak istedikleri şey Hz. Muhammed denildiğinde sapkın ve sahtekar gibi kavramların insanların zihinlerinde oluşmasını sağlamaktır" der. Detaylı bilgi için Bkz. Seyfullah Kara, "Hz. Peygamber'e Karşı Oryentalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşım", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.23, Erzurum, 2005, ss.145-169.

³Bu konuyla ilgili yazılmış bazı bilimsel ve popüler makaleler şunlardır: Halide Aslan, "Hz. Muhammed'e Saygısızlık Girişimleri Karşısında Son Osmanlı Yönetimi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. X, S. 19, Çorum, 2011/1, ss. 147-170; Mustafa Armağan, Hz. Peygambere Hakaret Krizini Abdülhamid Nasıl Çözerdi; Erhan Afyoncu, II. Abdülhamid Avrupa'daki soytarılıkları yasaklatmıştı, <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/erhan-afyoncu/2016/05/15/2-abdulhamid-avrupadaki-soytariliklari-yasaklatmisti>.

Devlet'in Râfîzî olarak nitelendirdiği kişilerle ilgili verilmiş olan kararlar üzerinde durulacaktır. Çalışmamızın temel kaynakları Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde bulunmaktadır. Konuyla ilgili tespit edebildiğimiz belgelerin çoğu 19. Yüzyılın sonları 20. Yüzyılın başlarına aittir. Bununla beraber Osmanlı'nın klasik dönemi ile ilgili karşılaştırma yapabilmek için o dönemden de bazı belgeleri değerlendirmeye alınmıştır.

A. Batı'da İslam'ın Kutsalına Saldırıları ve Osmanlı'nın Bunlara Yönelik Tepkisi

Günümüzde İslam'ın değerlerine ve özellikle onun Peygamberine karşı yapılan saldırılar genellikle Batı merkezlidir. Batı, kendi vatandaşları tarafından yapılan hakaretleri ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirmektedir. Ayrıca farklı coğrafyalarda yaşayıp İslam'ın kutsalına hakaret edenlere de sığınma hakkı tanımaktadır. Şüphesiz bu durum 20. ya da 21. yüzyılda ortaya çıkmış bir durum değildir. Müslümanlarla Hristiyanların karşılaştıkları ilk dönemden beri benzer hakaretler devam etmektedir.

Batı'da Hz. Muhammed algısının temellerini atan ilk metinlerden biri yaklaşık bin yıl önce yazılan Fransızların meşhur destanı *Chanson de Roland*'dır. Bu destanda, Fransız Kralı Charlemagne'ın İspanya'yı yeniden Hristiyanlaştırmak için Müslümanlar üzerine düzenlediği seferler anlatılmaktadır. Bu seferlerin sonucunda Saragosa hariç hemen hemen bütün İspanya'yı ele geçiren Charlemagne, Saragosa Emiriyle görüşmek üzere Roland adındaki komutanını bu şehre göndermiştir. Ancak Roland, Bask'lı Hristiyanlarla iş birliği yapan üvey amcasının ihanetine uğrayarak öldürülmüştür. Bu tarihi olay, destanda sanki Müslümanlarla Roland arasında geçmiş gibi gösterilmiş ve Hristiyanların Müslümanlardan nefret etmesine yol açmıştır. Ayrıca destanda Hz. Muhammed, Tervegant ve Apollon putlarıyla birlikte Müslümanların tapmış olduğu putlardan biri olarak nitelenmiştir.⁴

Chanson de Roland Destanından sonra yazılmış ve Hristiyan edebiyatının en önemli eserlerinden bir diğeri ise Dante'nin *İlahi Komedyası*'dır. *İlahi Komedyası*'da cennet, araf ve cehennem tasvirleri yapılarak Hristiyanlara ihanet ve düşmanlık yapanların başlarına neler geldiği anlatılmaktadır. Dante eserinde Hz. Muhammed'in aslında bir Hristiyan olduğunu kendi çıkarları için dini kullanıp sapkınlığa düştüğünü belirtmiştir. Dinde bölücülük yaptığından dolayı da Hz. Ali ile birlikte

⁴ Fuat Boyacıoğlu, "Fransızların Roland Destanı'nda Dinsel Bağnazlık ve Tarihi Olayların Çarpıtılması", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 70.

Cehennemın sekizinci katında yer almaktadırlar.⁵

Bu ve benzeri tarihi gerçekliği olmayan birçok eser, Hz. Peygamberi ve Müslümanları Batı'da itibarsızlaştırmak için yazılmıştır. Özellikle 19. yüzyılda bu tür eserlerin yoğun bir şekilde kaleme alındığı literatür taraması yapıldığında görülmektedir. Osmanlı yönetiminin ise Hz. Muhammed ile ilgili hakaret içeren tiyatro veya matbu eserlerin oynatılmaması ya da basılmaması için yoğun çaba harcadığı arşivdeki belgelerden anlaşılmaktadır. Özellikle hilafet kurumunun ve Sünni İslam dünyasının en güçlü temsilcisi olması hasebiyle bu tepkiler Osmanlı sultanlarından beklenmiş ve bu girişimlerden bir başarı elde edilince de dünya Müslümanları sevinçlerini ve teşekkürlerini İstanbul'a bildirmişlerdir.⁶

Bununla ilgili tespit edebildiğimiz ilk belge 28 Zilkade 1305/7 Ağustos 1888 tarihlidir. Belge Mösyö Bonnier'in Comedie Française Tiyatrosunda oynamak istediği "Mahomet" (Muhammed) adlı piyes ile ilgilidir.⁷ Olay şu şekilde gelişmiştir. Paris sefaretince, Fransız yazar Henri de Bornier'in senaryosunu yazdığı ve Hz. Muhammed karakterini kendisinin oynayacağı "Mahomet" adlı oyunun sahneleneceğine dair bir bilgiye ulaşılmıştır. Bunun üzerine Paris sefiri oyunun içeriği ile ilgili bilgileri toplamış detaylı bir rapor hazırlayarak İstanbul'u durumdan haberdar etmiş, İstanbul ise Fransız Hükümeti nezdinde girişimde bulunarak bu oyunun oynatılmasını engellemiştir. Nitekim 2 Şaban 1307/24 Mart 1890 tarihli belgede oyunun tüm Fransa'da yasaklandığı bilgisi İstanbul ile paylaşılmıştır.⁸ Oyunun Fransa'da yasaklanmasından yaklaşık 3 yıl sonra De Bornier, tiyatrosunu İngiltere'de sahnelemeye teşebbüs etmiş ancak, Londra Büyükelçisi Rüstem Bey İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Rosebery ile görüşerek oyunun oynatılmasına mani olmuştur.⁹

1 Muharrem 1310/26 Temmuz 1892 tarihli bir başka belgede ise Roma'da küçük bir tiyatrodaki Hz. Muhammed ile ilgili bir tiyatronun oynatılacağı haberi üzerine Roma Sefareti'nin oyunun engellenmesi için

⁵ Mahmut H. Şakiroğlu, "İlahi Komedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 69.

⁶ Bu konuyla ilgili yukarıda değindiğimiz makalelerde detaylı bilgi bulunmaktadır.

⁷ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Hariciye Nezareti Siyasi (Hr.Sys)*, 1827/3.

⁸ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzatı(Y.PRK.HR)*, 12/77; "Peygamberimize hakaret krizini Abdülhamid nasıl çözerdi?" Mustafa Armağan, erişim: 05.11.2018, <http://www.mustafaarmagan.com.tr/genel/peygamberimize-hakaret-krizini-abdulhamid-nasil-cozerdi>

⁹ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Hariciye Nezareti Belgrad Sefareti (Hr.Sfr.03)*, 370/31.

girişimde bulunduğu bahsedilmektedir. Belgede oyunun sahnelenmesi için önceden ruhsat alındığı bu nedenle tiyatronun engellenemediği bildirilmiştir. Bununla beraber belgeden, ihtiyat-i tedbir olarak İtalyan Hükümeti'nce özel bir memur görevlendirildiği ve bu görevlinin oyunun tekrar sahneye konmaması gerektiğine dair rapor düzenlediği ve bu raporun tercümesiyle beraber İstanbul'a gönderildiği anlaşılmaktadır.¹⁰

5 Recep 1318/29 Ekim 1900 tarihli belgede daha önce sahnelenmesine tepki gösterilen "*Le Paradis de Mahomet*" (Muhammed'in Cenneti) adlı oyunun tekrar oynatılacağına dair haber alındığı, bunun üzerine oyunun oynatılmaması için girişimde bulunduğu ifade edilmektedir. Bu girişimler sonucunda Hz. Muhammed ve İslam'a yapılan hakaretlerin oyunun metninden çıkarıldığı ve oyunun isminin "Rozi'nin İzdıvacı" olarak değiştirildiği belirtilmiştir.¹¹

Bütün bu girişimlere rağmen 25 R. Evvel 1324/18 Mayıs 1906 tarihli belgede Henri de Bornier tarafından tertip edilen ve on beş yıl önce oynatılması tüm Fransa'da yasaklanan "*Mahomet*" adlı oyun bu defa "*Le Paradis de Mahomet*" adı altında tekrar Paris Aryan?¹² Tiyatrosunda oynatılacağı bilgisinden bahsedilmektedir. Devamında oyunun yasaklanması için birtakım girişimlerde bulunduğu, bu konuda Bâb-ı Âli'nin nasıl bir yol izleyeceğinin sorulduğu belgeden anlaşılmaktadır. Oyunun yasaklanıp yasaklanmadığı konusunda herhangi bir bilgi ve belgeye rastlanmamıştır.¹³

Batı Avrupa'da meydana gelen bu olaylar karşısında Osmanlı Devleti'nin diplomatik kanalları kullanarak Hz. Muhammed'e ve İslam'a yönelik hakaret içeren oyunları engelleme yoluna gittiği görülmektedir. Girişimler öncelikli olarak olayı haber alan sefaretlerce yapılmış, ancak sefaretlerce yapılan bu girişimlerden sonuç alınamaması durumunda Bab-ı Âli'nin devreye girmesi için oynatılacak oyun ve yapılan girişimler hakkındaki bilgiler, ilgili makamlara gönderilmiştir. Sultan ve Bab-ı Âli ise Müslümanların halifesi ve hamisi olarak hakaret içerikli bu oyunların engellenmesini, oyunun oynatılacağı ülke yönetimlerinden talep etmiş ve genellikle olumlu sonuç almıştır.

Osmanlı sefirleri ve İstanbul sadece bu tiyatroları takip etmekle kalmamış aynı zamanda buldukları ülkelerde İslamiyet ve Hz. Muhammed

¹⁰ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.Hus.)*, 263/4.

¹¹ COA, *Y.A.Hus.*, 411/108.

¹² Tahminen bu şekilde okunmuştur.

¹³ COA, *Y.A.Hus.*, 502/145.

aleyhine yazılmış kitapları, gazetelerde çıkan haberleri de takip ederek bu kitap ve haberlerle ilgili özet bilgileri İstanbul'a iletmışler ve muzır yayın olarak tanımladıkları matbuatın Osmanlı ülkesine sokulmaması için gerekli tedbirleri aldırılmışlardır. Yine Elçilik çalışanlarının matbuatın dışında özellikle Hz. Muhammed'in suretinin sözde çizimlerinin de takibini yaptığı, bu çizimlerin yurda sokulmaması için gümrük kapılarını sürekli olarak uyardığı belgelerden anlaşılmaktadır.

27 Şaban 1307/18 Nisan 1307 tarihli belgeye göre Henri Bornier'e ait "*Mahomet*" adlı piyesle ilgili olarak Moniteur de Rome gazetesinde Capitan Fracessa tarafından yazılan makale tercüme edilip İstanbul'a gönderilmiştir.¹⁴ 19 Muharrem 1309/25 Ağustos 1891 tarihli belgede ise Paris'te yayınlanan Gaudride Gazetesinin 30 Temmuz 1893¹⁵ tarih ve 243 numaralı nüshasında Peygamber Efendimizin resminin yayınlandığı ve İslam Dini'ne hakaret edildiği gerekçesiyle bu yayının yurda sokulmaması eğer sokulmuşsa bulunup imha edilmesi istenmiştir.¹⁶ Yine 7 Ramazan 1311/14 Mart 1894 tarihli belgeden anlaşıldığına göre Fransa'da Alphonse Kasting tarafından kaleme alınan ve Hz. Muhammed'in hayatını konu alan "*La Vie de Mahomet*" (Muhammed'in Hayatı) adlı eserin yasaklanması için Paris sefaretinin girişimlerde bulunması talep edilmiştir.¹⁷ Başka bir belgede ise yasaklanması istenen "*La Vie de Mahomet*" adlı eserin Etnoğrafya Cemiyetine hediye edildiğine dair bilgi bulunmaktadır. Bunun üzerine İstanbul, Paris Sefareti'ne bir yazı yazarak kitabın incelenmesini ve içeriğinin bildirilmesini istemiş, gelen cevabi yazıda ise kitapta Hz. Muhammed'e yönelik herhangi bir hakaretin bulunmadığı ve Fransız Başvekaleti'nin buna kefil olduğu bildirilmiştir.¹⁸ 12 Recep 1310/30 Ocak 1893 tarihli belgeye göre *Azyada*, *Fantom Duryan* adlı romanlar ile Volter'in "*Mahomet*" adlı tiyatrosu ve "Lara Dahid ve Mader" adlı dergilerin ithal edilmemesi ve yayımlanmasının önlenmesi için Maarif vekaletine bir yazı gönderilmiştir.¹⁹

Batıda Müslümanların kutsal değerlerine yapılan saldırıların farklı bir boyutu ise çeşitli eşya ve oyun kartları üzerine Allah, Muhammed ve sahâbe isimlerinin yazılması ile ortaya çıkmıştır. Muzır neşriyatta olduğu gibi gümrüklere emir gönderilerek bu oyun kağıtlarının yurda girmemesi için

¹⁴ COA, *Hr.Sys.*, 1827/38.

¹⁵ Muhtemelen tarih yanlış yazılmıştır.

¹⁶ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y.Prk.Zb.)*, 12/6.

¹⁷ COA., *Hr.Sys.*, 1827/49.

¹⁸ COA, *Y.A.Hus.*, 294/69.

¹⁹ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (Mf.Mkt.)*, 17/26.

gerekli tedbirlerin alınması sağlanmıştır.²⁰ Diğer bir olay ise Galata gümrüğünde tespit edilmiştir. Yapılan incelemede üzerlerinde Lafza-i Celâl ve Hz. Peygamberin ismi nakşedilmiş şamdan ve sandalyeler tespit edilmiş ve bunların sahiplerine teslim edilmesine izin verilmemiştir.²¹ Hz. Peygambere karşı duyulan saygı ve Batıdan gelebilecek saldırılara karşı sürekli teyakuzda olma hali bazı yanlış anlaşılmalara da sebebiyet vermiştir. Avrupa’da üretildiği belirtilen bir çikolata paketinin üstünde “crocodile prophete” yazısı tespit edilmiştir. Bu istihbari bilgiyi İstanbul’a gönderen elçilik yetkilileri “crocodile prophete” tamlamasını Timsah Peygamber olarak tercüme etmiş ve çikolataların ithalatına izin verilmemesini istemişlerdir.²² Bunun üzerine çikolatanın ithalatı yasaklanmıştır. Yaklaşık iki sene sonra 4 Şevval 1324/21 Kasım 1906 tarihindeki bir belgeye göre “crocodile prophete” kelimesinin timsah peygamber olarak çevrilmesinin yanlış olduğu bu tamlamanın kâhin ve falcı anlamlarına da geldiği belirtilerek çikolatanın ithalatının serbest bırakıldığı bildirilmiştir.²³

Yukarıdaki olaylar değerlendirildiğinde tespit edilebilen ilk olayın 1888 yılına ait olduğu görülmüştür. Bu tarihten önce meydana gelmiş ve İslam’ın kutsalına yapılan herhangi bir saldırı ve Osmanlı Devleti’nin buna karşı göstermiş olduğu tepkiyle ilgili bir belgeye rastlanılmamıştır. Ancak belgelerin tespit edilememesi bu tip olayların yaşanmadığı anlamına gelmemektedir. Biz biliyoruz ki İslam’ın Kutsal değerlerine karşı yapılan saldırılar Müslümanlarla Batılı Hristiyanların ilk karşılaştıkları andan itibaren var olmuştur. Ancak muhtemelen önceki dönemlere ait belgeler tasnif edilip araştırmacıların hizmetine henüz açılmamıştır. Bu konuyla ilgili tespit edilebildiğimiz son belge ise 1906 yılına aittir. Konuya ilişkin inceleme imkanı bulduğumuz belgeler, 1888-1906 yılları arasında olup bu da II. Abdülhamid’in saltanat yıllarına rastlamaktadır. Sultan II. Abdülhamid tahta çıktıktan sonra bu tip girişimlerin engellenmesine özel önem verdiği, atadığı sefirlerden İslam’ın değerlerine yönelik hakaret girişimlerini hızlı bir şekilde İstanbul’a bildirmelerini emrettiği anlaşılmaktadır.

Günümüzde Batıda İslam’a ve onun kutsal değerlerine saldırı matbuat,

²⁰ COA, *Mf. Mkt.*, 17/26.

²¹ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (Dh.Mkt.)*, 1920/1.

²² Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Zabtiye Nezareti Evrakı (Zb.)*, 370/110; 593/133; Halide Arslan, “Hz. Muhammed’e Saygısızlık Girişimleri Karşısında Son Osmanlı Yönetimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011) 154; Recep Kankal, “Çikolata Paketindeki Şüphe”, *Yedi Kıta Dergisi* 117 (Mayıs 2018), 42.

²³ COA, *Mf. Mkt.*, 963/80.

karikatürler, videolar vb. yollarla yapılırken o dönemde dijital ve kitle iletişim araçlarının olmamasından ötürü bunun matbuat ve tiyatro ile sınırlı kaldığı görülmektedir. İlginç olan ise Osmanlı coğrafyası içerisinde, Batı'da sahnelenen bu oyunlara ve diğer hakaretlere karşı halkın tepki göstermek için herhangi bir girişimde bulunduğu dair belgeye rastlanılmamış olmasıdır. Günümüzde özellikle Hz. Muhammed'e karşı yapılan hakaretlere karşı yüzbinlerce insan toplanıp protesto gösterileri yaparken o dönemde böyle olayların görülmemesinde kitle iletişim araçlarının günümüzdeki gibi yaygın olmaması ve Müslüman tebaanın olaylardan haberdar olamaması ile izah etmek gerekir.

B. Osmanlı Toprakları İçerisinde Meydana Gelen Olaylar

Osmanlı Devleti'nin sınırlarının en geniş olduğu dönemde 20 milyon km² geçtiği ve bu geniş coğrafya içerisinde farklı din ve mezheplerden onlarca farklı grup insanların bir arada yaşadığı bilinmektedir. Farklı din ve mezheplere mensup insanların bazen bilinçli bir şekilde bazen de öfke ve sarhoşluk hali içerisinde ötekinin kutsalına hakaret ettiği ve bunun sonucu olarak birtakım cezalara çarptırıldığı arşivdeki belgelerden anlaşılmaktadır. Hakaretler genellikle peygambere hakaret ya da sebb-i nebi olarak gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Allah'a, zaman zaman Hz. Peygamber'in eşine, sahâbelerine, Hz. İsa ve Hz. Musa'ya yönelik hakaretlerin gerçekleştiği görülmektedir.

Sebb kelimesi lugatta sövmek, küfür ve sövüp saymak gibi anlamlara gelmektedir. Sebb-i nebi ise Hz. Muhammed'in ruh-i manevisini alenen aşağılamak ve aleyhine kötü ve ağır sözler sarfetmek şeklinde tanımlanabilir.²⁴ Belgelerde sebb kelimesi ile ilintili sık kullanılan başka bir kavram ise "Râfizî" kavramıdır. Sebb-i nebi, sebb-i ashâb-ı güzîn, sebb-i cihâr-ı yar-i güzîn tamlamalarının geçtiği birçok belgede bu kötü davranışı sergileyenlerin Râfizî taifesinden oldukları özel olarak vurgulanmıştır.

Râfizi kelimesi sözlükte "terketmek, bırakmak, ayrılmak" anlamındaki rafz kökünden türeyen "bir fikir veya bir gruptan ayrılan kişi yahut topluluk" anlamına gelen bir kelimedir. Literatürde kullanılmaya başlanması Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı kalkıştığı isyana kadar gitmektedir. Zeyd b. Ali İsyan sırasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i meşrû halife kabul ettiği için onu terkeden ilk İmâmîler', bu kavramla ifade edilmiş, daha sonra ilk üç halifenin meşru hilâfetlerini reddettikleri için bütün Şîî gruplar ve bünyesinde Şîî

²⁴ Cafer Acar, "Risâlet Dönemi İlişkilerinde Bir Hakaret Unsuru Olarak Sebb ve Şetm", Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 12/20 (2017), 21.

unsurlar bulunan bazı bâtinî gruplar hakkında da bu kavram kullanılmaya başlanmıştır.²⁵

Osmanlı ise Râfizîleri, özellikle Safaviler ve haleflerinin tesirinde kalan ve Osmanlı Devleti'ne karşı bu yönetimlerin kullandığı dini bir grup olarak kabul etmektedir. Devlet'in kendisini korumak için bu gruplarla ciddi manada mücadele ettiği kaynaklarda geçmektedir. Osmanlı'nın bu tavrının Hz. Ali muhiblerine karşı bir tavır olmadığı, Bektaşilerin (en azından 1826 yılına kadar) askeri bir ocak olarak varlığını sürdürmesinden, müntesiplerine ve dergahlarına dokunulmamasından anlaşılmaktadır.²⁶ Ebu's-Suud'a atfedilen bir risalede ise Râfizî zümrenin, dördüncü asrın başlarında ve Abbasi Devleti zamanında ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Risaleye göre, bu grup yalan konuşan, Kur'an-ı Kerimi yanlış yorumlayan, itikatları bozuk olan kimselerden oluşmaktadır. Ayrıca, kendilerini de Ehl-i Beyt'le ilişkilendirip, İslam dininde kargaşa çıkarmışlardır.²⁷ Râfizîlik, konumuzla ilgili olarak siyasetin dışında kutsala hakaret bağlamında değerlendirildiğinde bu kişilerin genellikle dört halifeye ve sahâbey-i kirama küfür veya hakaret ettiklerinden dolayı birtakım cezalara çarptırıldıkları tespit edilmiştir. Bununla birlikte günümüzde "ayak takımı" olarak adlandırılan kişiler için de Osmanlı Devleti zaman zaman "Râfizî" kelimesini kullanmıştır.

15 C.evvel 976/5 Kasım 1568 tarihli belgeye göre İran'a gidip Kızılbaş²⁸ olduğu, geldikten sonra da halkı ifsad ettiği tespit edilen Kengırı'nın Hisarcık köyünden Küçük Ali siyaset²⁹ edilmiştir. Daha sonra ise Küçük Ali'nin toplantılarına hanımları ve kızlarıyla katılanların tespit edilip bildirilmesi istenmiştir.³⁰ H. 30 R.evvel 976/M.22 Eylül 1568 tarihli belgede Giresun kadısı tarafından İstanbul'a bir mektup gönderilerek, Uzgur köyünden bazı kimselerin Râfizî oldukları, dört halifeye sövdükleri, namaz kılmadıkları, Ramazanda oruç tutmadıkları ve içki içtikleri bildirilmiştir. İstanbul'dan gelen cevabi yazıda ise adı geçen şahısların yakalanıp teftiş olunmaları ve suçları sabit görülenlerin hapsedilerek sonucun bildirilmesi

²⁵ Mustafa Öz, "Râfizîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34, 396.

²⁶ Ahmet Refik Altınay, "Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik (1558-1591)", Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası 9/2 (1932), 23.

²⁷ Sayın Dalkıran, "Râfizîlerle İlgili Ebussuûd Efendi'ye Nispet Edilen Risâleye Tahlilî Bir Bakış", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 11/25 (2004), 166.

²⁸ Şii mezhebinin bir kolu olan ve özellikle Anadolu'da yaşayan Şah İsmail taraftarlarına Sunniler tarafından verilen addır.

²⁹ Siyaset etmek Osmanlıcada idam etmek anlamındadır.

³⁰ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri (A.Dvns.Mhm.D.)*, 7/2454.

istenmiştir.³¹ Üsküp kadısına gönderilen bir hükümde ise Hoca Mehmed adında bir acemin Tebriz'den kaçıp Üsküp'e yerleştiği, harama helal demek, Kelam-ı Şerifin üzerine oturmak gibi Râfizî davranışlarda bulunduğu, gereğinin yapılması için mahkeme tarafından işlem başlatılmak istendiği, fakat şehrin ileri gelenleri ve bazı azledilmiş kadıların buna mani olduklarına dair bilgilerin geldiğinden bahsedilerek olayın incelenmesi, iddialar doğru ise şer'an gerekli olanın yapılması bildirilmiştir.³² Çorum Sancakbeyine ve Kadısına gönderilen başka bir hükümde ise Hızırbey Köyünde oturan Ali adında bir kişinin Râfizî olup sebb-i nebi ve sebb-i sahâbe ettiği, kardeşinin karısına tecavüz edip sikke bastırıldığına dair iddialar olduğu bu iddiaların tahkik edilip sonuçlarının bildirilmesi yazmaktadır.³³ Çorum ve Göl Kadılarına gönderilen başka bir hükümde Kızılbaş oldukları belirtilen ve dört halifeye hakaret eden Çorumlu yedi kişinin incelenmesi eğer iddiaları doğru ise hapsedilmeleri emredilmektedir.³⁴ Malatya Kadısına gönderilen diğer bir hüküm de sadattan Seyyid Ömer ve Seyyid İsmail Selmanlı Aşiretine mensup Türkmenlerin kendilerine ait köylere geldiklerinde halkın mal ve erzaklarını yağmaladıkları bazılarını öldürdükleri ve dört halifeye, ehli sünnet ve'l cemaate küftüklerine şahit olduklarını bildirmiş, gönderilen hükümle durumun gerçekten böyle olup olmadığının incelenmesi ve bildirildiği gibi ise gereğinin yapılması istenmiştir.³⁵

Arşivde yukarıda değindiğimiz olaylara benzer çok sayıda belge bulunmaktadır. Bu belgelerden anlaşıldığına göre taşradan İstanbul'a birtakım şikâyetler gönderilmiş, İstanbul ise gelen bu şikâyetlerin araştırılması için o yerin kadısına hüküm yazmış iddialar doğru ise şikâyet edilen kişilerin hapsedilmesini istemiştir. Siyaseten katledilmeyip hapsedilmelerinin istenmesinin nedeni, toplanan deliller doğrultusunda şeyhülislamdan fetva alınıp padişahın katl emrini göndermesinin gerekmesinden kaynaklanmaktadır.³⁶ Nitekim başka belgelerde Hz. Peygamber'e sebb ettiği tespit edilen Cezireli bir keşişle ilgi tahkikat yapılmış iddiaların doğru çıkması üzerine hapsedilen keşiş İstanbul'dan gelen hükümle daha sonra siyaseten katledilmiştir.³⁷ Yine Çorumda Haydar adlı bir kişinin sebb-i nebi yaptığı tespit edilmiş ve Çorum Kalesine hapsedilmiştir.

³¹ COA, *A.Dvns.Mhmd.*, 7/2131.

³² COA, *A.Dvns.Mhm.D.*, 68/65.

³³ COA, *A.Dvns.Mhm.D.*, 69/445.

³⁴ COA, *A.Dvns.Mhm.D.*, 53/419.

³⁵ COA, *A.Dvns.Mhm.D.*, 73/217.

³⁶ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz, Ahmet Mumcu, *Siyaseten Katl*, Phoenix yayınları, Ankara, 2007.

³⁷ COA, *A.Dvns.Mhm.D.*, 12/523; 10/76.

Daha sonra gelen hükümle de idam edilmiştir.³⁸Ancak yıkılmaya yüz tuttuğu dönemde Osmanlı Devleti'nin bu tutumundan taviz verdiği de anlaşılmaktadır. Tarihsiz bir belgeye göre³⁹ Yanya Vilayeti'nde Leonida ve Nastura adlı iki şahsın evinde Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim ve Osmanoğulları ailesi aleyhinde yazılmış çeşitli kitaplar ele geçirilmiş yapılan yargılamada ağır bir ceza almaları beklenirken Temyiz Mahkemesi cezalarını düşürmüş buna rağmen Rus Elçiliği bu iki şahsın hemen bırakılması için hükümete baskı yaptığı anlaşılmıştır.⁴⁰ 21 Ramazan 1310 /8 Nisan 1893 tarihli belgeye göre Manastır'da bir camide vaaz ederken Ehl-i sünnet ve sahâbe aleyhinde çirkin sözler söyleyen Denizlili Şakir hocanın uygun bir yere sürülmesi ile ilgili emir gelmiş ve bu kişi Manastır Valiliğince memleketi olan Denizli'ye sürgüne gönderilmiştir.⁴¹ 3 Ramazan 1317/5 Ocak 1900 tarihli başka bir belgede ise Birecik Telgraf Müdürü Perto Efendi sarhoşken Hz. Peygamber ve Padişaha hakaret etmiş, bunun üzerine görevden alınmış başka herhangi bir cezaya çarptırılmamıştır.⁴² Bu olaylarda kutsala hakaret edenler ya sürgün edilmiş ya görevlerinden el çektirilmiş ya da az bir hapis cezasıyla kurtulmuşlardır. Verilen örnek olaylar 100-150 yıl önce gerçekleşseydi failer muhtemelen önce hapis cezasına çarptırılacak sonra da siyaseten katil edilecekti. İlginç olan diğer bir nokta ise yukarıdaki belgelerden anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti'nin, tanımlamasını yaptığımız Râfîzî kavramından farklı olarak, suç amaçlı çete kuran, hiçbir değer tanımayan adi suçluları tanımlarken de Râfîzî kavramını kullanmış olmasıdır. Normal şartlarda Râfîzî taifesi Dört halife ya da bazı sahâbelere küfrederken kesinlikle Allah'a ve peygambere küfretmezler. Ancak belgeler incelendiğinde bu kimselerin Allah'a peygambere kutsal kitaba küfrettikleri gibi aynı anda tecavüz, hırsızlık, kalpazanlık gibi suçları da işledikleri anlaşılmaktadır. Yani aslında Osmanlı Devleti'nin kamu düzenini bozmaya çalışan halk arasında huzursuzluk çıkaran kişileri zaman zaman Râfîzî olarak nitelendirdiğini de söyleyebiliriz.

Sebb-i nebi ya da sebb-i ashab kavramının bir yemin ifadesi olarak da Osmanlı döneminde kullanıldığı incelediğimiz belgelerden anlaşılmaktadır. Ruha Kadısına gönderilen 29 Z.hicce 1003/ 3Eylül 1595 tarihli bir hükme göre Rakka'da Udcuoğlu Kasım ve kardeşi Abdurrahman'ın karıştıkları bir

³⁸ COA, A.Dvns.Mhm.D., 7/2263.

³⁹ Belge her ne kadar tarihsiz olsa da Osmanlı'da Temyiz Mahkemesinin 1879 yılında kurulduğu göz önüne alınırsa belge bu tarih veya daha ileri tarihli olmalıdır.

⁴⁰ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Hariciye Nezareti*, (Hr.Th.), 339/130.

⁴¹ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı (Y.Prk.Bşk.)*, 30/19.

⁴² Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Dahiliye Nezareti Şifre Evrakı, (Dh.Şfr.)*, 270/8.

takım usulsüzlüklerden sonra bir daha böyle bir harekette bulunur isek sebb-i ashab etmiş olalım diye yemin etmişler, buna rağmen yeminlerine sadık kalmamış eski kötü davranışlarını sürdürmüşlerdir. Bunun üzerine durum İstanbul'a bildirilmiş gelen cevabi yazıda Kasım ve Abdurrahman'ın yakalanıp şer' ile haklarından gelmeleri istenmiştir.⁴³ Diğer bir benzer olay ise Çatalca da meydana gelmiştir. 4 Ramazan 1003/13 Mayıs 1595 tarihli başka bir belgede ise Mevkufçuoğlu Mustafa adlı bir kişi yaptığı birtakım yolsuzluklardan dolayı şikayet edilmiş, o da kimin hakkı varsa iade edeceğini ifade etmiş bir daha böyle bir şey yapar isem sebb-i nebi etmiş olayım diyerek yemin etmiş ancak yeminini tutmamıştır. Bunun üzerine hakkından gelmek üzere İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir.⁴⁴ Ancak iki belgede de önceden işledikleri suçtan mı yoksa sebb-i nebiden mi ceza aldıkları belirtilmemiştir.

Devlet sadece Hz. Muhammed ile ilgili tiyatro ve hakaretlere tepki göstermekle kalmamış, İslam'ın kutsalının bir parçası olarak kabul ettiği diğer peygamberlere yapılan hakaretlerin de önüne geçmeye çalışmıştır. 12 R. evvel 1314/21 Ağustos 1896 tarihli bir belgeye göre Busra el-Halil Kaymakamı Asım Efendi Hz. İsa'ya veledi zina, Hz. Musa'ya sihirbaz diyerek hakarete bulunmuş bunun üzerine İstanbul durumdan haberdar edilip kaymakamın görevden alınması istenmiştir.⁴⁵ Trabzon'da ise Hz. Yusuf ile ilgili bir tiyatro sahnelenmiş tiyatrodaki herhangi bir hakaret olmamasına rağmen İstanbul, tiyatroya izin veren Trabzon Valisi Ali Bey'i görevden almış yerine Kadri Bey'i atamıştır.⁴⁶

Kutsala hakaret bağlamında dikkat çeken bir diğer konu ise Osmanlı tebaasından olan gayrimüslimler tarafından yapılan hakaretlerdir. 14 R. evvel 1322/ 29 Mayıs 1904 tarihli belgeye göre bir Ermeni kunduracı imal ettiği potinlerin altına "Ya Muhammed" yazısı yazmış durum tespit edilince hakkında soruşturma açılmıştır.⁴⁷

15 Şevval 1320/ 15 Ocak 1903 tarihli telgrafta ise İnöz Kasabasının yakınlarındaki bir çeşmeye domuz yağı sürüldüğü bunun Müslümanlar arasında infial yarattığı kaymakamın olayları yatıştırmaya çalıştığı

⁴³ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *A.Dvns.Mhm.D.*, 73/2.

⁴⁴ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *A.Dvns.Mhm.D.*, 73/459.

⁴⁵ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı (Y.Prk.Mş.)*, 6/52.

⁴⁶ COA, *Y.Prk.Bşk.*, 25/108. (20 Ramazan 1309/18 Nisan 1892).

⁴⁷ COA, *A.Mkt.Mhm.*, 643/28.

bildirilmiştir.⁴⁸ Diğer bir olay ise İşkodra'da meydana gelmiştir. Bu şehirde bulunan bir camiye domuz başı atılması üzerine buradaki Müslümanlar Hristiyanların üzerine yürümüş sükûnetin sağlanması için yetkililerin olağan üstü çaba gösterdiği haber verilmiştir.⁴⁹ Gayrimüslimlerin Batılı devletleri arkalarına alıp Müslüman halkı kışkırtmak için Amasya'da bulunan Pir İlyas Türbesi yakınlarında üzerine pislik bulaştırılmış (muhtemelen dışkı) bir Enâm-ı Şerif koymaları Müslümanlara yapılan saygısızlığı göstermesi açısından önemlidir.⁵⁰

Müslümanlar kendi yaşadıkları coğrafyada dini değerlerine karşı yapılmış olan saldırılar karşısında sessiz kalmamış ve tepkilerini ortaya koymuşlardır. Öyle anlaşılıyor ki bu provokasyonlar, Batılı devletlerin Osmanlı topraklarına yapacakları doğrudan ya da dolaylı operasyonlara meşruiyet kazandırmak için hayata geçirilmiştir.

Kutsala hakaret bağlamında değerlendirilemeyecek olsa da bu konudaki hassasiyeti göstermesi açısından örnek olabilecek bazı olaylar da belgelere yansımıştır. Bunlardan bir tanesi Beyoğlu'nda açılan berber dükkanına Selman-ı Pak isminin verilmesidir. Durum haber alınınca bir sahâbenin isminin ticarethaneye verilmesinin uygun olmadığı kararı verilerek berberin isminin değiştirilmesi istenmiştir.⁵¹ Benzer bir olay ise bir ayyakabı markası ile ilgilidir. 27 Muharrem 1319 tarihli bir belgeye göre Servet-i Fünun gazetesinde çıkan bir kundura ilanında Sirkeçizade Mehmed Tevfik cümlesi bulunduğu, bunun da Hz. Muhammed'in ismini andıracağından bu ilanın kaldırılması için gerekli işlemlerin yapılması istenmiştir.⁵²

Sonuç

Hristiyanlar tarafından İslam'ın kutsal değerlerine hakaretlerde bulunulması, Müslümanlarla ilk karşılaştıkları dönemden günümüze kadar devam edegelen bir olgudur. Özellikle günümüzde Batılı devletler bu hakaretleri ifade özgürlüğü kapsamında kabul edilip üstü kapalı bir şekilde desteklemektedir.

Osmanlı Devleti zamanında meydana gelen bir takım hakaret

⁴⁸Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Rumeli Müfettişliği Edirne Evrakı (Tfr.Iu.Ed.)*, 2/124.

⁴⁹Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı (Hr.To.)*, 190/112. (23 Şevval 1314/27 Mart 1897).

⁵⁰ COA, *Y.A. Hus.*, 316/39. (8Recep 1312/5 Ocak 1895).

⁵¹Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Dh. Mkt.*, 1949/44. (17 Şevval 1309/ 15 Mayıs 1892).

⁵²Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Mf. Mkt.* 558/18.

vakalarına Özellikle Sultan II. Abdülhamid zamanında tepki gösterilmiş ve ilgili devletler nezdinde girişimlerde bulunularak hakaret unsurunun ortadan kaldırılması yoluna gidilmiştir.

Batı'da meydana gelen hakaretler genellikle Hz. Muhammed (S.A.V) ile ilgili bir tiyatronun sahnelenmesi, ona hakaret içeren bir eserin telif edilmesi ya da sözde suretinin çizilip yayımlanması şeklinde olmuştur. Özellikle Hz. Muhammed'e hakaret içeren matbuatın ve eşyaların Osmanlı Devleti topraklarına girmemesi için gümrükler sürekli olarak uyarılmıştır.

Osmanlı sınırları içerisinde meydana gelen olaylar ise Hz. Peygambere, raşit halifelere ve sahâbelere yönelik hakaretler şeklinde gerçekleşmiştir. Her ne kadar Râfîzî tabiri İlk dört halifenin hilafetini meşru kabul etmeyenler için kullanılsa da Osmanlı Devleti kamu düzenini bozmaya teşebbüs eden, Allah'a peygambere ve sahâbelere küfreden herkesi bu kategoride değerlendirmiştir. Devlet zimmiler dışında kalan bu grubu genellikle Râfîzî olarak tanımlamış yaptıkları hakaretleri çeşitli cezalarla tecziye etmiştir.

Gayrimüslim tebaa tarafından yapılan hakaretler bazen bir ayakkabı imalatçısının kundurularının altına Muhammed ismini yazması, bazen Müslümanlar tarafından necis kabul edilen domuzun kanının, başının veya çeşitli organlarının Müslümanların ibadet yerlerine atılma ya da su temin ettikleri çeşme başlarına sürülmesiyle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte direkt olarak Hz. Muhammed'e hakaret edenler tespit edilmiştir. Devlet'in güçlü olduğu dönemlerde bu hakaretler Râfîzîlerde olduğu gibi siyaseten kat ile karşılık bulmuş, Devlet'in gücünü kaybettiği dönemlerde ise bunlar hapis ile cezalandırılmıştır.



KAYNAKÇA

- ACAR, Cafer. "Risâlet Dönemi İlişkilerinde Bir Hakaret Unsuru Olarak Sebb ve Şetm". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/20 (2017): 21-36.
- ALTINAY, Ahmet Refik. "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik (1558-1591)". *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 9/2 (1932): 21-59.
- ARSLAN, Halide. "Hz. Muhammed'e Saygısızlık Girişimleri Karşısında Son Osmanlı Yönetimi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011): 147-170.
- AŞIKOĞLU, Nevzat. "Kutsal ve Toplum". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 35-44.

- BOYACIOĞLU, Fuat. "Fransızların Roland Destanı'nda Dinsel Bağnazlık Ve Tarihi Olayların Çarpıtılması". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 67-82.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Bab-I Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri (A.Dvns.Mhm.D.)*, 7/2454.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Hariciye Nezareti Siyasi (Hr.Sys)*. 1827/3; 1827/38.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzatı(Y.Prk.Hr.)*. 12/77.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Hariciye Nezareti Belgrad Sefareti(Hr.Sfr.03)*. 370/31.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.Hus.)*, 263/4; 411/108;502/145.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y.Prk.Zb.)*. 12/6.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (Mf.Mkt.)*. 17/26;17/26;963/80; 558/18.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (Dh.Mkt.)*. 1920/1; 1949/44.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Zabtiye Nezareti Evrakı (Zb.)*. 370/110; 593/133.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı (Y.Prk.Mş.)*. 6/52.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y.Prk.Bşk.)*. 30/19.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Rumeli Müfettişliği Edirne Evrakı (Tfr.lu.Ed.)*. 2/124.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). *Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı (Hr.To.)*.190/112.
- DALKIRAN, Sayın. "Râfizîlerle İlgili Ebussuûd Efendi'ye Nispet Edilen Risâleye Tahlilî Bir Bakış". Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 11/25 (2004): 161-179.
- KANKAL, Recep. "Çikolata Paketindeki Şüpheler". *Yedi Kıta Dergisi* 117 (Mayıs 2018). 41-43.
- MUSTAFA Armağan. "Peygamberimiz'e hakaret krizini Abdülhamid nasıl çözerdi?".Erişim: 05.11.2018.

<http://www.mustafaarmagan.com.tr/genel/peygamberimize-hakaret-krizini-abdulhamid-nasil-cozerdi/>

ÖZ, Mustafa. “Râfizîler”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 34.396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Türk Dil Kurumu. “kutsal”. Erişim: 11 Şubat 2019. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=KUTSAL

ŞAKİROĞLU, Mahmut H. “İlahi Komedyâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22. 68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.



THE STATE'S RESPONSIBILITY TO PRESERVE SACRED VALUES IN THE LATE OTTOMAN PERIOD

© Muhammet OKUDAN^a

Extended Abstract

The Ottoman State, which has accepted itself as the representative of Sunni Islam has made various attempts against the insult of the holy values of Islam, both inside and outside its territory; and has handed out various punishments; especially for those who initiated this movement within its borders. In the West, theaters staged plays which had led to humiliation of the Prophet Mohammed (SAV) in their own societies; moreover various books were written in this context. Moreover, the names of lafza-i celal, prophet and sahâbe were superseded by various articles and game cards. In the face of these events in Europe, it has observed that the Ottoman Empire had sought to prevent these insulting plays, which involve humiliation against Islam and Muhammad by using its diplomatic channels. Attempts were primarily undertaken by embassies who had been reported the incident, but if these attempts weren't carried off, the information about plays and attempts would be sent to relevant authorities so as to get İstanbul involved. The Sultan and the Government of İstanbul, as khalifa and tutelar of Muslims, asked governments of the countries where plays involving humiliation would be played to prevent these games and mostly received positive response. Within the Ottoman Empire's territory, insults occurred both to the Prophet Muhammad and his companion as swearwords. Insults by raia side of the public were done sometimes; for instance the name of Muhammad being written under a shoe by a shoe manufacturer or the blood, head or other parts of pig's body which is considered dirty by Muslims were thrown to Muslims' prayer room or fountains which were used by Muslims for water supply were smeared with them. After all, those who swore at

^a Asst. Prof., Gaziosmanpasa University, muh.okudan@gmail.com

Prophet Muhammad were identified. In the strong term of the Ottoman Empire, the punishment was execution for attacks against sacreds of Islam; in the weak term, punishments became lighter such as exile, discharge and etc. In the West today, Islam and its sacred values are attacked by the press, cartoons, videos, etc. While there is no digital and mass media back in time, it is seen that this is limited to printing and theater. What is interesting is that in the Ottoman geography, there was no document showing that the people made any attempt to react to these games and other movements staged in the West. Today, especially While hundreds of thousands of people gathered and protested against the insults against Hz. Muhammad, it was necessary to explain the mass media not being widespread in the present period and the lack of news from the events. The Sultan and the Government of Istanbul, on the other hand, demanded the prevention of these defamatory games as the caliph and patron of the Muslims from the countries of the country where the play would be played and generally received a positive result. Within the boundaries of the Ottoman Empire, insults are usually. The prophet was the swearing of the Companions. Insults made by non-Muslim subjects were sometimes written by the name of Muhammad under the shoemaker of a shoe manufacturer; sometimes the blood of the pig, whose head or various organs were accepted by the Muslims as necis, was thrown to the places of worship of Muslims or driven to the fountains where they supplied water. There are many documents similar to the events mentioned in the archive. According to these documents, a number of complaints have been sent to Istanbul from the provinces, and Istanbul has demanded the imprisonment of the people complaining about the complaints. The reason why they were asked to be imprisoned without being massacred politically stems from the fact that a fatwa was taken from the shaykh al-Islam in the direction of the collected evidence and the sultan had to send the command of the slave. The reason why they were asked to be imprisoned without being massacred politically stems from the fact that a fatwa was taken from the shaykh al-Islam in the direction of the collected evidence and the sultan had to send the command of the slave. As a matter of fact, the monk who was imprisoned upon the confirmation of the alleged investigation with a Cezireli monk who was determined to have shown to the Prophet in other documents, was later murdered politically with the sentence coming from İstanbul. Again, a person named Haydar in Corum, was imprisoned because he was insulted prophet. He was later politically murdered. When the state was strong, the penalties for the attacks on the sacred of Islam were generally executed, and when the state began to weaken, this exile turned into milder punishments such as

dismissal. Sebb-i nebi or sebb-i ashab as an expression of the concept of the Ottoman Empire was used in the period we examine the documents examined. Another issue that is similar to today is related to the introduction of various organs of the pigs, which are forbidden by Muslims, to mosques, which are the places of worship of Muslims. Unfortunately, there have been many incidents that would set an example for this type of insult. Muslims did not remain silent in the face of attacks against their religious values in their own geography and showed their reactions. It is understood that these provocations have been implemented in order to legitimize the direct or indirect operations of the Western states to the Ottoman lands.

Keywords: İslamic History, Ottoman, blasphemy, sebb-i nebi, the Rafiz.



SEKÜLERLEŞME VE GÖÇ İLİŞKİSİ: SURIYELİ MÜLTECİLER ÖRNEĞİ

© Ramazan AKKIR^a

Öz

İçinde yaşadığımız modern dünyanın dilini belirleme özelliğine sahip olan sekülerleşme, dinin toplumsal etkisinin zayıflaması anlamına gelir. “Sekülerleşme ve Göç İlişkisi: Suriyeli Mülteciler Örneği” başlıklı bu nitel çalışma, İstanbul’da ikamet eden Suriyeli mülteciler üzerinden sekülerleşme ile göç olgusu arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Sekülerleşmenin göç olgusu ile olan ilişkisi, farklı toplum yapılarında değişiklik arz etmektedir. Bundan dolayı, sekülerleşme-göç ilişkisinde genel bir yargıya ulaşmak oldukça zor görünmektedir. Ancak biz, Suriyeli mülteciler üzerinden belli sonuçlara ulaşmaya çalışacağız. Sekülerleşme-göç ilişkisini analiz etmeyi amaçlayan bu çalışma, kartopu örnekleme tekniği ile kendilerine ulaşılan 15 Suriyeli mülteci ile yapılan mülakatlar sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu makalenin temel tezi, zorunlu göç sonunda İstanbul’da yaşamaya başlayan Suriyeli mültecilerin sekülerleşmeye başladığı sorunsalıdır. Açıkçası, Suriye iç savaşının başladığı 2011 yılının mart ayından itibaren Türkiye’ye göç etmeye başlayan mültecilerin bireysel ve toplumsal yaşamı üzerinde dinin etkisi gittikçe azalmaya başlamıştır. İstanbul’da yaşayan Suriyeli mültecilerin sekülerleşme eğilimi göstermesinin arka planında Türk toplumuna uyum sağlama isteği, mahalle baskısından uzaklaşma, eğitim kurumlarında dini doğru öğrenme ve yaşadıkları trajik olaylardan dolayı Yaratıcı ile olan ilişkilerini gözden geçirme motivasyonları yer almaktadır. Nitel verilerin esas alındığı bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde farklı boyutlarıyla sekülerleşme kuramı ile beraber göç olgusu analiz edilmiş, ikinci bölümde de yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan mülakat verileri yorumlanmıştır. Son bölümde ise ulaşılan sonuçlar, maddeler halinde değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Sekülerleşme, Göç, Suriyeli Mülteciler.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, ramazanakkir@gmail.com

THE RELATION OF SECULARIZATION AND IMMIGRATION: THE CASE OF SYRIAN REFUGEES

Secularization, which has the characteristic of determining the language of the modern world we live in, means the weakening of the social influence of religion. This qualitative study, entitled Secularization, and Immigration Relationship: The Case of Syrian Refugees, aims to examine the relationship between secularization and migration through Syrian refugees residing in Istanbul. The relationship of secularization with the phenomenon of migration varies in different social structures. Therefore, it seems quite difficult to reach a general judgment in the relationship between secularization and immigration. However, we will try to reach certain conclusions about Syrian refugees. This study, which aims to analyze the relationship between secularization and migration, has emerged as a result of interviews with 15 Syrian refugees who were reached by snowball sampling technique. The main thesis of this article is that the Syrian refugees who started to live in Istanbul after the forced migration started to become secular. Frankly, Syria since March 2011 as the starting year of the civil war Syrian refugees have begun to migrate to Turkey. Since then, the influence of religion on the individual and social lifestyle of refugees has been declining. Behind the secularization tendency of the Syrian refugees living in Istanbul, there is the desire to adapt to Turkish society, to move away from peer pressure, to learn religion correctly in educational institutions, and to revise their relations with God because of the tragic events they have experienced. This study, which is based on qualitative data, consists of three parts. In the first part, the phenomenon of immigration with secularization theory with different dimensions is analyzed, and in the second part, the interview data are interpreted. In the last section, the results are evaluated in terms of items.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Dinin tamamen yok olması, tanrının ölümü, dini kurumların etkisini kaybetmesi, dinin nüfuz alanlarının sınırlandırılması veya dinin toplumsal ağırlığını kaybetmesi gibi farklı anlam çerçevelerine sahip olan sekülerizm, son dönemde yoğun olarak tartışılmaktadır.¹ Odağında toplumsal değişimin olduğu sekülerizmin, insan bilincini dönüştürme özelliğinin olduğu da

¹ Mehmet Ali Kirman, "Sekülerleşme Perspektifinden İnsan-Din İlişkisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği", *Sekülerleşme ve Dini Canlanma, Sempozyum* (Ankara: 22-23 Ekim 2008), 292; M. Ali Kirman- Abdullah Özbolat, "İslam, Kutsal ve Seküler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017): 20.

bilinmektedir. Kutsal veya doğaüstü toplum algısından rasyonel, ampirik veya modern toplum formuna geçişi ya da Max Weber'in çarpıcı ifadesiyle dünyanın büyüden arındırılması sürecini ifade eden bu yeni durum, en fazla din olgusunu ilgilendirmektedir. Geleneksel dönemde toplumsal gerçekliğin merkezinde bulunan ve hayatın her alanını kuşatan din, modernitenin dili olan sekülerleşme ile beraber hâkim pozisyonunu kaybetmeye başlamıştır.

Neredeyse tarihin başından beri insanoğlu ekonomik, sosyal ve dini gerekçelerle bir yerden başka bir yere kendi isteğiyle veya içinde bulunduğu şartların zorlamasıyla göç etmiştir. Göç eden insan topluluğu, kendi anlam dünyasını yanında taşımakla beraber, içine taşındığı yeni dünyanın kültürel standartlarını da benimsemek zorunda kalmaktadır. Ancak yeni şartlara uyum sağlamaya çalışan mülteciler veya göçmenler; dini, kültürel veya ekonomik sıkıntılarla da karşı karşıyadır.

Türkiye, 2011 yılının mart ayında başlayan Suriye iç savaşından sonra uygulamış olduğu açık kapı politikası ile yoğun mülteci akınına maruz kalmıştır. Üç buçuk milyonu aşan ve Türkiye'nin farklı bölgelerinde ikamet eden mülteciler, dinsel anlamda bir değişim yaşamaktadır. Her ne kadar göçün, sekülerleşmeyi hızlandırdığı iddiası oldukça tartışmalı olsa da Suriyeli mülteciler özelinde bu çalışmanın temel tezi, Suriyeli mültecilerin yaşamış olduğu zorunlu göçün, onları seküler bir tavra sürüklediği yönündedir. Göç, Suriyeli mültecileri bilinçli veya bilinçsiz sekülerleştirmektedir.

Din sosyolojisi veya din psikolojisi literatürü tarandığında sekülerleşme, göç, toplumsal ve kültürel uyuma dair yapılan çalışmaların son dönemde bir hayli arttığı görülecektir. Ayten Ali ve Zeynep Sağır tarafından yapılan *Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma* başlıklı nicel çalışmaya göre, sığınmacıların olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine olumsuz dinî başa çıkma etkinliklerinden daha fazla müracaat ettikleri görülmüştür.² Bu alanda yapılmış bir diğer çalışma da Erol Erkan'ın *Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği* başlıklı çalışmadır. Erkan'a göre, iki topluluğun ortak inancı olan İslam, toplumsal uyum ve bütünleşmede önemli roller üstlenmektedir. İslam dini, bir arada yaşamının ve sorunları çözmenin referansını oluşturmaktadır. Her iki halkın zamanla birbirine benzemeye başladığını vurgulayan Erkan, mültecilerin Türk toplumuna ve kültürüne

² Ayten Ali-Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 16-17.

uyum sağlayabilmek için değişmeye başladıklarını belirtmektedir. Erkan'ın ulaştığı bir diğer sonuç da sığınmacıların özellikle kılık-kıyafet gibi biçimsel dini unsurlarda mahalle baskısının etkin olduğu ve bundan dolayı da ahlakî boyutun arka planda kaldığıdır.³ Zeynep Özcan'ın yaptığı *Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* ve "Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma"⁴ da farklı sonuçlara ulaşmıştır. Özcan'a göre, mülteci öğrenciler, yaşadıkları zorunlu göçün travmatik sonuçlarını azaltmak için dine yönelmekte, dinî referanslara atıf yapmakta ve yaşanan olumsuzlukları sınav olarak değerlendirmektedir. Allah'a yönelmenin kendilerine güç vereceğini düşünen mülteci öğrenciler, Türkiye'deki hayatlarından memnundur. Türk kültürün norm ve değerlerine uyma ve sosyal yapıya entegre olma konusunda da başarılı oldukları görülmektedir. Bunun yanı sıra, mülteci öğrencilerin dil konusundaki eksikliği ve dil farklılığı topluma uyum sağlamada engel teşkil etmektedir.⁵ İbrahim Arslan, Yusuf Bozgeyik ve Erdal Alancioğlu tarafından yapılan *Göçün Ekonomik ve Toplumsal Yansımaları: Gaziantep'teki Suriyeli Göçmenler Örneği* başlıklı çalışmada, ülkemizdeki mültecilerin herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmadıklarını belirtmektedirler. Bunun sebebi de ülkeler arasında geçmişe dayalı ortak tarihi ve kültürel bağlardır.⁶ Elife Yeter tarafından yapılan *Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği* başlık çalışma toplumsal uyum sürecinde yaşanan etkileşimi göstermesi bakımından önemlidir. Göçün, göçmenler ve yerliler arasında karşılıklı değişim meydana getirdiğini belirten Yeter, Kahramanmaraş özelinde kadınlarının dış kıyafetindeki değişikliklerde bu dönüşümün kendini gösterdiğini belirtmiştir. Kahramanmaraş'ın dini geleneğinde özel bir mevkie sahip olan ve türbanı simgeleyen *mantonun ferace* ile yer değiştirmesi bu etkileşimin açık bir

³ Erol Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVI/2 (2016): 87-88.

⁴ Zeynep Özcan, "Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma", *bilimname* XXXVII/1 (2019).

⁵ Zeynep Özcan, "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019): 139-143.

⁶ İbrahim Arslan-Yusuf Bozgeyik-Erdal Alancioğlu, "Göçün Ekonomik ve Toplumsal Yansımaları: Gaziantep'teki Suriyeli Göçmenler Örneği", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* III/4 (2016): 146-147.

göstergesidir.⁷ *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*⁸, *Bütünleşme ve Ayrışma İkileminde Kent Mültecileri: Konya'da Suriyeli Mülteciler*⁹, *Suriyeli Ortaokul Öğrencilerinin Psikososyal Uyum Sorunları ile Demografik Özellikler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*¹⁰ ile *Toplumumuzun Mülteci Algısında Dini ve Sosyal Etmenler: Türkiye'de Bulunan Suriyeliler Bağlamında*¹¹ başlıklı tezler de göç, toplumsal uyum ve din gibi sosyal olguları derinlemesine tartışmaktadır.

Göç olgusunun sekülerleşmeyi etkilediği tezini savunan bu makale, kartopu örnekleme tekniği esas alınarak Suriyeli mültecilerle yapılan mülakatın sonucuna dayanmaktadır. Yeni toplumsal gerçekliğe adaptasyon, mahalle baskısından uzaklaşma, yaşadıkları trajediden dolayı tanrıya sitem etme ve özgürlük ortamının sağladığı dini doğru öğrenme motivasyonları mültecileri sekülerliğe ve seküler bilince itmektedir.

A. Teorik Çerçeve: Sekülerleşme-Göç İlişkisi

1. Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı

Modernliğin ve değişim anlayışının küre üzerinde etki alanını artırması ile beraber bazı kavram ve değer yarguları gündemi belirlemeye, etkilemeye ve dönüştürmeye başlamıştır. Toplumsal değişimin kaçınılmazlığı, dinin etkisini kaybetmeye başlaması ve dinin veya dini yapıların kamusal etkisini kaybederek yerini rasyonel akla bırakması gibi başlıklar bu dönüşümün göstergelerindedir. Laiklik, dünyevileşme veya sekülerizm etrafında tartışılmaya devam eden sekülerlik kavramı da tartışmanın belli başlı temalarıdır. Semantik olarak 'nesil', 'periyot', zaman dilimi ve yüzyıl gibi farklı anlamlara gelen seküler kavramı, taşıdığı nesil vurgusunun yanı sıra; yüzyıl veya devir anlamlarına da gelmektedir.¹² Latince'deki "saeculum/çağın ruhu" kavramından üretilen sekülerleşme,

⁷ Elife Yeter, *Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği*, *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2018): 122-123.

⁸ Zeynep Sayın, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018).

⁹ Navruz Mücahit, *Bütünleşme ve Ayrışma İkileminde Kent Mültecileri: Konya'da Suriyeli Mülteciler* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015).

¹⁰ Cengiz Erdi, *Suriyeli Ortaokul Öğrencilerinin Psikososyal Uyum Sorunları ile Demografik Özellikler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi, 2018).

¹¹ Zülal Kökel, *Toplumumuzun Mülteci Algısında Dini ve Sosyal Etmenler: Türkiye'de Bulunan Suriyeliler Bağlamında* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).

¹² Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 41.

dünyaya veya dünyevi şeylere ait olma ile beraber din işlerinden uzaklaşmak demektir.¹³ Dinin veya dini kabul edilen değer düzeneğinin sosyal ve kültürel önemini yitirdiği tarihsel süreci ifade eden bu teori, temel olarak dinin modern toplumdaki yeri ile ilgilenen bir tez olma özelliği taşır. Bu kapsamda sekülerleşen toplumlarda kültürel otoriteden yoksun olan din veya inanç ile beraber dini kuruluşlar etkisini kaybetmeye başlar. Böylece kamusal hayat, doğaüstü olaylara atıf yapmadan kendini organize etmeye çalışır.¹⁴ Dini ve dinselikle atfedilen her şeyi toplumsal hayatın dışına itmeye çalışan bu yeni durum, bu dünyayı esas alan insan merkezli yaşama ve düşünme esasına dayanır.

Sekülerleşme teorileri incelendiğinde, toplumların sekülerleşme süreçlerinin kültürel koşullar, yapısal değişiklikler ve belirli tarihsel olayların bir birleşimi olarak açıklanmaya çalışıldığı görülecektir. Öncelikle rasyonalizasyondan kaynaklanan sekülerleşme, dinin toplumsal gücünü zayıflatma amacı taşır.¹⁵ Bu tezin merkezinde dinin toplumsal hayattaki etkisini kaybetmesi iddiası bulunmaktadır.¹⁶ Dinin toplumsal öneminin büyük ölçüde azalmasının¹⁷ arka planında; tanrının toplumsal konumunun zayıflamasına veya tanrısal otoriteye nispetle dünyevi perspektifin üstünlüğüne odaklanan bir toplumsallık bulunmaktadır.¹⁸

Sekülerleşme tartışmalarında Peter Berger farklı bir konuma sahiptir. Sekülerizmi açıklamak için kaos kavramına müracaat eden Berger'e göre, 'dipsiz uçurum' anlamındaki Grekçe bir kelimedenden türeyen İngilizce 'chaos' kelimesi ile "dikkatli olmak" anlamındaki Latince kaynaklı din arasında var olan ilişki, seküler gerçekliği tasvir eder. "Dikkat edilmesi gereken en dehşetli tehlike, bir kimsenin kutsalla olan bağlarını koparıp kaos tarafından yutulabilmesidir" diyen Berger, insanın kutsal ile olan irtibatının kopmasının bireysel ve toplumsal kaosun ortaya çıkması ile sonuçlanacağına dikkat

¹³ Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 116.

¹⁴ Frank J. Lechner, "Secularization", erişim tarihi: 8 Mayıs 2019. <http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/lechner-secularization.pdf>

¹⁵ Lechner, "Secularization".

¹⁶ Katarzyna Zielinska, "Concepts of Religion in Debates on Secularization", *Approaching Religion* 3/1 (June 2013): 33.

¹⁷ Karel Dobbelaere, "Towards an Integrated Perspective of The Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", *Sociology of Religion* 60/3 (1999): 232.

¹⁸ Steve Bruce, *Secularisation: in Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 2.

çeker.¹⁹ Dini ayin ve ritüellerin anlamının aşınması veya yüzeyselleşmesi anlamına da gelen²⁰ sekülerleşme, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması sürecidir. Tüm dünyada tek bir biçimde gerçekleşmeyen sekülerleşme; kadınlardan ziyade erkeklerde, çok genç ya da yaşlılardan ziyade orta yaş kuşağında kırsal kesimden ziyade şehirlilerde Katoliklerden ziyade de Protestan ve Yahudiler üzerinde etkili olmaktadır.²¹

Toplumların sekülerleşme süreci üzerine yapmış olduğu çalışmalarla tanınan Bryan Wilson'a göre de sekülerleşme sürecinde yaşanan aslında dinin sosyal işlevlerinin ortadan kalkması hadisesidir. Ancak bu durum dini uygulamaların veya dini kurumların bireysel yaşamlar üzerindeki etkisinin tamamen azalması olarak da anlaşılmalıdır.²²

Sekülerleşme tartışmalarında Weberyen bir perspektife sahip olan Chaves'e göre de sekülerleşme, bizatihi dinin kendisinin öneminin azalması anlamına gelmez; o, dini otoritenin kapsamının azalmasıdır. Dinin toplumsal kurumlar üzerindeki etkisinin azalması anlamıyla sekülerleşmenin boyutları; laiklik, içsel sekülerleşme ve dini bağlılığın azalması biçimindedir.²³

Belli bir zaman dilimi içerisinde dinin, dinsel mekanizmaların ve batıl inançların toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve topluma etki etme güçlerinin göreceli olarak azalması anlamını taşıyan klasik sekülerleşme teorisine göre, modernleşme ile beraber dinin etkisi azalmış, din günlük pratiklere yön verme özelliğini kaybetmiş ve baskın kültür olma vasfını yitirmiştir.²⁴ Modern bilimin etkisiyle, inançlar akli bir düzeye indirilmiş; din, hayatı anlamlandıran tek hakikat olmaktan çıkartılarak alt bir sisteme dönüştürülmüş,²⁵ dini kurumlar da etki ve nüfuzunu kaybetmiştir.²⁶ Bu anlamda sekülerleşme, "dünyanın büyüden arınması"dır. Bu arınma,

¹⁹ Peter Berger, *Kutsal Şemsiye* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 66.

²⁰ Mehmet Emin Köktaş, *Din ve Siyaset* (Ankara: Vadi Yayınları, Ankara), 17.

²¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 167-169.

²² Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (New York: Oxford University Press, 1981), 207-208.

²³ Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* 72/3, (March 1994), 750-757.

²⁴ Volkan Ertit, *Sekülerleşme* (Ankara: Liberte Yayınları, 2014), 29-65.

²⁵ Karel Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı", trc. Mehmet Süheyl Ünal, *Din Sosyolojisi, Çağdaş Gelişmeler*, der. Peter B. Clarke (İstanbul: İmge Kitabevi, 2012), 13.

²⁶ Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 14.

kurtuluş aracı olarak rasyonelliği,²⁷ hesaplanabilirliği ve bilimsel gelişmelerin hayata yön vermesini içermektedir.²⁸ Asal'a göre de seküler alan, "İnsan hayatının zamanla kendisini dini gücün kontrolünden kurtardığı ve dinin pozisyonunu değiştirmeyi başardığı bir alan"dır.²⁹

Her ne kadar sosyal bilimciler arasında sekülerleşmenin ne olduğu veya sınırları oldukça tartışmalı olsa da³⁰ bu kuram, temel olarak iki iddia üzerine kuruludur. Bunlardan ilki, dini kurum ya da grupların toplumsal hayat üzerindeki gücünü yitirmeleri; ikincisi ise bireyin kararlarında dinin etkisinin giderek önemini yitirmesidir.³¹

2. Seküler Dünyada Din ve Göç Olgusu

İnsanlık tarihinin tartışmalı konularından olan dinin tanımlanması veya onunla ilgili ortak bir tanıma ulaşılması zor görünmektedir. Batılı din bilimciler, özcü ve işlevsel olmak üzere dini iki kategoride tanımlama eğilimindedir. Ana hatlarıyla Durkheim'a ait olan ve dinin toplumsal fonksiyonu üzerine yoğunlaşan işlevselliğe karşı Weber'in temel vurgusu, dinin özünün ne olduğudur.³² Özcü bir tutum sergileyen Weber'in, "ruhun kurtuluşu için bir girişim" olarak tanımladığı dini, Durkheim, kilise etrafında bireyleri bir araya toplayan dayanışma unsuru olarak betimler.³³ Yine sosyal fonksiyonundan dolayı dini, toplumun bir tezahürü olarak gören Durkheim'in tanımının aksine Otto, onu kutsalın tecrübesi³⁴ olarak değerlendirir. Etrafı olağanüstü gerçekliklerle çevrili olan insanın kutsala cevabı³⁵ niteliğinde olan din, doğaüstü düzene referansla meşrulaştırılan bir

²⁷ Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 97.

²⁸ Ertit, *Sekülerleşme*, 116.

²⁹ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (California: Stanford University Press, 2003), 1-191.

³⁰ Mustafa Arslan, "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(2010): 195-210.

³¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 645.

³² Grace Davie, "Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar", *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Konya: Çizgi Kitabevi, 2006), 103.

³³ Renato Ortiz, "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar", *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*, trc. Şahin Gürsoy-İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Platin Yayınları, 2007), 207.

³⁴ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 37.

³⁵ Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 26.

sosyal kontrol ve reçete sistemidir.³⁶ Bu toplumsal düzende farklı fonksiyonlar icra eden din, kendine mensubiyet bağlamında farklı dindarlık anlayışlarını ortaya çıkarmaktadır.

Açıkçası modern dönemde anlam krizi yaşayan insan için din, kutsal bir sığınağa dönüşmeye başlamış ve tanrı yeniden keşfedilmiştir. Öyle ki din, bazen sert bir ideoloji bazen de manevi bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Sekülerizmin evrensel bir gerçekliğe dönüşmesi veya sekülerliğin bir ideolojik aparatı olan laikliğin kutsallaşması, dini yok etmenin veya öldürmenin aksine yeniden var olmaya zorlamıştır. Tatminkâr teodiseler ihsas etme yolunda başarısız olan laiklik veya sekülerizm, anlam arayışındaki insanın dinin kutsallığına ve maneviyatına sığınmasına neden olmuştur.³⁷ Bu çerçevede modern insan, dinin onun hayatına nüfuzu³⁸ olarak tanımlanan dindarlığın yeni formlarını üretmeye başlamıştır. Seküler, liberal, tranzisyonel, entelektüel dindarlık gibi çeşitleri bulunan dindarlık, modernliğin etkisini artırması ile beraber, değişim yaşamaya ve boyut değiştirmeye başlamıştır.³⁹ Çünkü dini inanç ve davranışların oluşumunda ve dindarlığın şekillenişinde bazı değişkenler bulunmakta ve gerçekliği etkilemektedir. Ailenin sosyalleşmesi, cinselliğe bakış, cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim, coğrafi bölge, kırsal veya kent hayatı, sosyo-ekonomik statü gibi değişkenler, dindarlık üzerinde etkili olmaktadır.⁴⁰ Özellikle eğitim, kent yaşamı ve sosyalleşme dindar insanın dünyasında değişimler meydana getirebilmektedir. Dindarlık ile kentleşme arasında ters bir ilişki olmakla beraber,⁴¹ kentleşme oranının yüksek olduğu bölgelerin kırsal kesimlere nispetle daha seküler olduğu bilinmektedir.⁴² Bunun yanı sıra özellikle modern eğitim, bireylerin dindarlık derecelerini etkilemektedir. Ayrıca o, eğitim alan gençlerin önemli bir bölümü, yaşlıların geleneksel dinî anlayışı, yaşayışı ve kültürünü geleneğe bağnaz bir taklitçilik olarak

³⁶ Bryan R. Wilson, "Aspects of Secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies* 3/4, (1976): 267.

³⁷ Peter L. Berger-Brigitte Berger-Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç, trc. Cevdet Cerit* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 203-204.

³⁸ Mustafa Tekin, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ Ve Müzakereleri)* (İstanbul: Kurav Yayınları, 2004), 53.

³⁹ Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, (2002): 75-107.

⁴⁰ Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 3.

⁴¹ Wilson, "Aspects of Secularization in the West", 259-276.

⁴² Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 193.

değerlendirmek suretiyle sorgulamaktadır.⁴³

Modern dönemde dindarlığın sınırlarını belirleyen değişkenlerden birisi de toplumsal uyumdur. Glock “Herhangi bir din, içinde olduğu toplumun yapısına daha fazla entegre oldukça bireylerin gündelik pratikleri dinin emirleri tarafından daha fazla şekillendirilir.” demektedir ve Hinduizm örneği üzerinden görüşünü delillendirmektedir. Buna göre “Hinduizm’de bir bireyin uyandıktan sonra akşam yatağına gideceği süre boyunca yapıp ettikleri din ile yoğrulmuş geleneklerden etkilenmektedir. Dindar bir birey olmanın sonucu olarak bireyden, başkaları ile ilişkisinde belli başlı tavırlardan kaçınması ya da tam tersi başkalarına karşı bazı davranışları sergilemesi beklenir.”⁴⁴ Bununla beraber, modern dünyanın dokusunu ve dinsel gramerini belirleyen sekülerleşme farklı bir görünüm kazanmakta; dini bağlılıklar, aidiyet ve pratiklerin sosyo-psikolojik görünümleri, modern dünyanın bireyci krizini aşmada maneviyatçı ve şifacı arayışlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁵ Din olgusu da modernlik, sanayileşme veya sekülerleşme süreci ile beraber değişmeye ve dönüşmeye başlamıştır. Cemaat yapısının hâkim olduğu geleneksel toplumlarda, din hayatın her alanını domine eden bir güçtür. Tıpkı Weber’in de belirttiği gibi din, sadece inançlardan ibaret değildi; bilakis doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın farklı alanlarındaki tören ve ritüellerle ilgili işlevsel bir misyonu vardı. Ancak modern durum ve devletin büyümesi ile beraber iş yaşamındaki profesyonelleşme veya meslekî farklılaşma kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Dahası devletin kurmuş olduğu okul, hastane ve bakımevi gibi kurumlar dinin bu alanlardaki alandaki hegemonyasını zayıflatmıştır. İşlevsel dönüşüm ve meslekî ayrışmalar, dinin toplumsal yaşamdaki etkilerini zayıflatan bir sekülerleşmeye neden olmuş; dini kurumlar manevi ve ahlaki rollerini kaybetmeye başlamıştır.⁴⁶ Kısacası kendini modern toplumun dünya görüşü

⁴³ J. M. van der Lans, M. Rooijackers, “Types of Religious Belief and Unbelief Among Second Generation Turcs Migrants”, *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*, W. A. R. Shadid, P. S. van Koningsveld (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1992).

⁴⁴ Charles Y. Glock, “On the Study of Religion Commitment”, *Religious Education* LVII/4 (1962):106-107.

⁴⁵ Celalettin Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/3, (2017): 223.

⁴⁶ Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (United States of America: Cambridge University Press, 2004),11 & Talip Küçükcan, *Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din*,

olarak ifade eden sekülerlik, modernitenin dili⁴⁷ olmanın yanı sıra, dinin etkisini zayıflatan bir dünya tasavvuruna sahiptir.

Dini, iktisadi, siyasi, sosyal farklı sebeplerden dolayı insan topluluklarının hayatlarının tamamını veya bir bölümünü geçirmek üzere bir iskân ünitesinden, bir başkasına yerleşmek suretiyle yaptıkları coğrafi yer değiştirme hareketi⁴⁸ olan göç olgusunun sekülerleşme ile ilişkisi vardır. Göç, bazı durumlarda dinin etkisini güçlendirir iken bazı durumlarda da seküler tasavvurun etki alanını genişletmektedir.

Günümüzde de devam eden ve insanlık tarihi kadar eski olan göç olgusu, toplumu birçok yönden etkilemenin yanı sıra, kişileri yeni bir dünyanın içine taşıyan ve yeniden adaptasyon sağlama problemi ile karşı karşıya bırakan bir yer değiştirme” hareketi olma özelliği taşır.⁴⁹ Göç olgusu, göçmenlerin veya mültecilerin sosyal ve kültürel hayatlarının farklı boyutları dinî inanç, tecrübe, yaşayış, örf ve âdet, kültür, tutum ve davranışları üzerinde çok derin ve geniş etkiler meydana getirdiği için çok yönlü, çok fonksiyonlu ve son derecede dinamik bir faktör olarak karşımıza çıkar.⁵⁰ Esasen, itici ve çekici unsurların rol aldığı farklı sebeplerden kaynaklanan ve değişik süreçler sonucunda meydana gelen göç olgusunun etki ve sonuçları oldukça karmaşık ve köklüdür. Bundan dolayı, göç sonucunda toplumun yapısı, yaşam stili ve kültürü değişim ve dönüşümlere maruz kalmanın yanı sıra göçün meydana getirdiği etkileşim ve uyum süreçlerine de gebe dir.⁵¹

2011 yılının mart ayında başlayan Suriye iç savaşının ağır yükünü Türkiye çekmektedir. Tarihi ve dini bağların getirdiği sorumluluk şuuruyla davranan Türkiye⁵², dünyada en fazla sığınmacıya ev sahipliği yapan ülke

Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 111.

⁴⁷ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (Ankara: Bağlam Yayınları, 1994), 64.

⁴⁸ İnan Özer, *Kentleşme, Kentlileşme ve KentSEL Değişme* (Bursa: Ekim Kitabevi, 2004), 11; İhsan Çapcıoğlu-Mehmet Akın-Niyazi Akyüz, “Göç Olgusunun Dini ve Toplumsal Yansımaları: Kur’an’daki Atıflar Bağlamında”, *Journal of History Culture and Art Research* 7/5 (2018): 597.

⁴⁹ Murat Sezik, *Yurt Dışı Zorunlu Göçlerin Türkiye Kentleri Üzerindeki Etkileri*, erişim tarihi: 10 Nisan 2019, <http://iibfdergisi.ksu.edu.tr/download/article-file/395616>

⁵⁰ Ünver Günay, “Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa’daki Türk İşçileri Örneği”, *Bilimname* III/3 (2003): 36.

⁵¹ Günay, “Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa’daki Türk İşçileri Örneği”, 35.

⁵² Celalettin Çelik, “Göç, Sığınma ve Medeniyetin Dayanışma Kodları”, *Diyanet Aylık Dergi* (2018): 8.

konumuna sahip olmanın yanı sıra savaşın başından beri uygulamış olduğu açık kapı politikası nedeniyle mülteciler ile yerel halk arasında, farklı dil, kültür ve yaşam tarzından kaynaklanan sorunlar ile de karşılaşmaktadır. Ayrıca sığınmacılarda çok eşliliğin normal olması, boşanmaların çoğalması, kadın ve çocuk istismarı gibi sorunlar baş göstermektedir. Zaman zaman mezhepsel veya etnik boyutlu kutuplaşmalar da ortaya çıkabilmektedir.⁵³ Ancak Türkiye'nin ilerlemeci bir anlayışı sahip olan Suriye kaynaklı göç politikası; Kızılay, AFAD, Sağlık Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı, İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, Emniyet Genel Müdürlüğü ve Genelkurmay Başkanlığı başta olmak üzere bütün devlet kurumları entegre bir stratejiyle göçün sosyal, ekonomik ve siyasal etkilerini minimize etmeye dönük biçimde devam etmektedir.⁵⁴

B. Çalışmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, İstanbul özelinde Türkiye'de yaşayan Suriyeli mültecilerin dinsel dönüşümünü ya da daha farklı bir ifadeyle göç ile sekülerleşme ilişkisini analiz etmektir.

- Türkiye'de yaşamaya başlamak, Suriyeli mültecilerin dini yaşantılarını nasıl etkilemiştir?
- Zorunlu göçe tabi tutulan Suriyeli mülteciler, dindarlık ile sekülerleşme arasında nerede yer almaktadır?
- İstanbul'da ikamet eden Suriyeli mültecilerin bireysel hayatı üzerinde din ne kadar etkilidir?
- Suriyeli mülteciler üzerinde dinin etkisinin eskiye nispetle azalmasının nedeni veya nedenleri nelerdir?
- İstanbul'da yaşayan Suriyelilerin sekülerleşmesinde hangi motivasyonlar ön plana çıkmaktadır?

C. Çalışmanın Yöntemi

1. Model

Suriyeli mülteciler üzerine yapılan bu çalışmada yapılandırılmamış ve katılımlı gözlem ile mülakat ve doküman analizi gibi veri toplama yöntemleri kullanılmıştır. Alguların ve olayların doğal ortamında bütüncül ve

⁵³ Orhan Oytun, "Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri", erişim tarihi: 10 Haziran 2019, <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/suriyeli-siginmacilarinturkiyeye-etkiler>

⁵⁴ Ferhat Pirinççi, "Suriye krizinin komşu ülkelere etkileri", erişim tarihi: 10 Haziran 2019, <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/suriye-krizinin-komsu-ulkelere-etkileri/564957>

gerçekçi bir biçimde ortaya çıkmasını hedefleyen bu yöntem, nitel bir sürecin takibine dayanmaktadır. Çünkü nitel araştırmalar, olguyu bireyin bakış açısından görebilmeyi ve bireysel perspektifi oluşturan sosyal yapı ve süreçleri berrak bir şekilde ortaya koyabilmeyi sağlamaktadır.

Mülakat sürecinde konuşmanın akışına göre, özneye ana problemden ayrılmamak kaydıyla belli bir esneklik tanınmış ve sondajlama soruların yanı sıra yarı yapılandırılmış görüşme ve sorular tercih edilmiştir. Yüz yüze yapılan mülakatlar ile hem veri kaybı en aza indirilmiş hem de problem, nitelikli olarak tahlil edilebilmiştir.⁵⁵

2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın ulaşılabilir evreni, Mart 2011-30 Ocak 2019 tarihleri arasında Türkiye'ye sığınan 3 milyon 640 bin 466 kişidir. İçişleri Bakanlığı'na bağlı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından oluşturulan verilere göre, 30 Ocak 2019 tarihi itibarıyla Türkiye'de 3 milyon 640 bin 466 Suriyeli mülteci ikamet etmektedir. Ayrıca, bu kişilerin 1 milyon 975 bin 12'sini erkekler, 1 milyon 665 bin 454'ünü ise kadınlar oluşturmaktadır.⁵⁶

Ancak bizim çalışmamızın örneklemini, İstanbul'un farklı semt ve ilçelerinde oturan 15 Suriyeli mülteci oluşturmaktadır. 15 mülteci ile görüşme yapılmış, bu görüşmeler çalışma hedefleri doğrultusunda analize tabi tutulmuştur.

Nitel yöntemler araştırmacılara, olgulara ilişkin derinlik, yoğunluk ve öznel süreçler üzerine detaylı bildiler sunmaktadır. Bu çalışmada kartopu örnekleme veya zincir örnekleme tekniği tercih edilmiştir. Bunun gerekçesi de katılımcıların güvenini kazanıp mümkün olduğunca doğru cevap vermelerini sağlamaktır.⁵⁷

Makale yazım aşamasına kendisi ile görüşme fırsatı yakalanan bekar, evli, öğrenci ve farklı kurumlarda çalışan Suriyeli mültecilerin gerçek isimlerine yer verilmemiştir. Makale içerisinde katılımcılar, S1, S2, S3 biçiminde isimlendirilmiştir.

⁵⁵ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999), 96.

⁵⁶ T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. "Geçici Koruma", erişim tarihi: 07 Nisan 2019, http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma_363_378_4713

⁵⁷ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 253.

D. Bulgular ve Yorumlar

1. Adaptasyon Çabasının Sonucu Olarak Sekülerleşme

Bir uyum süreci olan adaptasyon; bulunan hâle, yere veya şartlara uyuma konusunda gösterilen çaba veya bu yönde meydana gelen psikolojik ya da fiziki değişiklik ve intibak durumudur.⁵⁸ Bu tanım çerçevesinde dinsel adaptasyonu şöyle anlamlandırabiliriz: Bireylerin ya da toplulukların yaşadıkları bölgenin dinsel kültürüne uyum sağlaması, yaşadıkları toplumla dinsel anlamda bütünleşmesi sürecidir.

Türkiye’de ve özelde İstanbul’da yaşayan Suriyeli mülteciler, Türk toplumun kültürel kodları ile uyumlu davranmak ve toplumsal yapıya uyum göstermek için dinsel değerlerde veya dinsel ritüellerinde değişikliğe gitmektedir. Türk toplumsal kültürüne uyum göstermek için yapılan bu değişim, dinsel etkisinin birey üzerinde azalmasına neden olmaktadır.

Öncelikle kendileri ile mülakat yapılan Suriyeli mülteciler, dini atmosferin Suriye’de daha yoğun olduğunu düşünmektedir. Onların nazarında Suriye, Türkiye’ye nispetle daha dindar bir ülkedydi. S1, bu durumu ve yaşadığı değişimi şöyle anlamlandırmaktadır; *“Suriye’de baştan aşağı siyah elbise giyiliyor. Ben Suriye’de peçe takıyordum. Burada giymiyorum. Bunun nedenini de şöyle açıklayayım. Arkadaşım burada peçe takıyordu. Böyle giyindiği için sokaktaki insanlar ona bakıyor. Ben de pardösü giymeyi tercih ediyorum. Sokaktaki insanlar için bu normal. Bize garip garip bakmıyorlar. Ancak Suriye’de böyle değildi. Suriyeli kadınların çoğunluğu peçe taktikleri için orada oldukça normaldi.”* Suriyelilerin dinlerini unutmaya başladığından bahseden S1’e göre, Türkiye, Müslüman bir ülkedir. Camilerin yanı sıra insanların ibadet edilebilmesi için tüm şartlar müsait. Suriyeliler buraya geldiğinde dindarlıklarının azalmaya başladığını belirten S1, *“Suriyeliler dinlerini unutmaya başladı.”* demiştir. Bununla beraber, kültürel farklılığa rağmen uyumun önemli olduğunu vurgulayan S1, İstanbul’a gelince Türklerin adetlerine uymaya başladığını belirtmiştir. Kültürel uyuma vurgu yapan S1, bu durumu şöyle açıklamaktadır: *“İslam’da yüz aslen haram olan bir şey değil. Aslında Suriye’de peçe bir gelenek olduğu için takılıyordu. Buraya geldik ve Türklerin böyle bir adeti olmadığını gördük. Türkiye’ye yani yabancı bir ülkeye geldiğimiz için adetlerimizi, gelenek ve göreneklerimizi terk ettik. Burada, Türk insanı için doğal olan kıyafetleri giyiyoruz.”*

S3 ise bu durumu şöyle yorumlamaktadır: *“Başörtümü Türkler gibi bağıyorum. Yabancı, garip görünmemek ve rahatsız edilmemek için böyle*

⁵⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 1686.

yapıyorum.” Bir de Suriye'deki durumu eleştiren S3, “Suriye’de örtülü insanlar için güzel kıyafetler yoktu. İstanbul’da hem modern ve güzel hem de Müslüman kadın için munasip kıyafetler var.” diyerek modern durumun Müslüman kadının hayatını kolaylaştırdığını ifade etmiştir.

2. Şehir Kültürünün Etkisi

Sekülerleşmenin en önemli kaynaklarından birisi, kentlerdir. Rasyonellik, ikincil ilişki ve ekonomik durumun belirleyici olduğu kent kültüründe, doğüstü bir içeriğe sahip olan dinin etkisinin azaldığı görülmektedir. Şehir kültürü; rasyonelliğin ve rasyonel aklın belirleyici olduğu, ekonomik kaygının dinin etkisinin önüne geçtiği bir mekân olma özelliği taşır. Sekülerleşmenin içerikleri arasında yer alan davranışlarda dini kurallar ve ilkelerden öte, teknik kriterlerin taleplerine göre yerine getirilmesi, din kaynaklı sosyal faaliyetlerin yerine seküler amaçlı faaliyetlerin tercih edilmesi veya dinsel eylemlerden öte ampirik gerçekliklerin tercih edilmesi⁵⁹ daha çok şehir ortamında meydana gelmektedir. “Türkiye’de her şey serbest. Dahası Türkiye, özgür bir ülke olduğu için burada herkes istediği gibi giyinebilir. Biz Suriyeliler böyle şeyler görmeye alışkın değiliz.” diyen S4’e göre, Türkiye’nin özgür ortamı bireylerin dini yaşantılarını etkilemekte, onların dine bağlılığını azalmaktadır.

“Suriye’de daha dindardım.” diyen S6’ya göre şehirde yaşamak, dini kültürün etkisini değiştirmektedir. “Aslında” diyor S6, “Bu durum bölgeye göre değişiyor. Ben Van’da okudum. Orada halk fazla dindardı. Fakat İstanbul’da durum oldukça farklı. Hatta Hatay’da veya Mersin’de değişiyor. Şehirlerin kendi kültürleri dini yaşantıyı etkiliyor.” İstanbul’un şehir kültüründen etkilendiğini belirten S6; “İstanbul çok değişik ve çok kalabalık. Farklı bir ortam var. Galiba çok fazla yabancı olduğu için” demiştir. İlk defa İstanbul’a Ramazan ayında geldiğini belirten S6, yaşadığı şaşkınlığı şöyle anlatmaktadır: “Millet oruç tutmuyor. Ramazan yok zannettim. Suriye’de Ramazan’da kimse sokakta sigara içmez; yasaktır. Hatta Hristiyanlar bile böyle şeyler yapmaz. Burada mekânlar açık ve hatta Müslümanlar yiyip içiyor.”

Şehir kültürünün bireysel dindarlık üzerinde etkisinden bahseden S4, “Bazı insanlar gelenek ve göreneklerinden dolayı Müslüman gibi yaşıyor” diyerek şehir kültürünün insanları dönüşmeye zorladığından bahsetmiştir.

Şehir kültürünün bir diğer özelliği de ekonomi merkezli bir anlayışın yaşam tarzlarını belirlemesidir. Modern yaşamın merkezi olan kent, ekonomik değer üreten ve bu değerini adil bir şekilde paylaşımının olduğu

⁵⁹ Bruce, Secularisation: in Defence of an Unfashionable Theory, 2.

yerdir. Bundan dolayı Belçikalı tarihçi Henri Pirenne, “Hiçbir uygarlıkta, kent yaşamı, ticaret ve sanayiden bağımsız olarak gelişmemiştir.”⁶⁰ der. Bu çerçevede Suriyeli mülteciler örneğinde ekonomik olarak bir değer üretme çabası, onların dinden veya dini ritüellerden uzaklaşma ile son bulduğu görülmektedir. Ekonomik olarak hayatta var olma çabası, dinin etkisinin azalmasını beraberinde getirmiştir. S7, bu durumu şöyle betimlemektedir; “Suriye’de her gün namaz kılıyordum. Burada o kadar değil. Hem iş hem de arkadaş çevrem kılmıyor. İş olduğu zaman Cumalara da gidemiyorum.”

3. Mahalle Baskısından Uzaklaşma

Son dönemde olumsuz bir çağrışım ile “Mahalle Baskısı” kavramı ile tanışan Türkiye, mahalle kültürünü ve baskısını yeniden tartışmaya başlamıştır. Öncelikle hem şahıslardan meydana gelen hem bir bütün olarak hareket eden bir yapı olan mahalle⁶¹; özel bir anlama ve yaşam stiline sahip olan insanın hayata dahil olma çabasının ürünüdür. Alver’in ifadesiyle “Mahallenin temeli, mekân ve insandır; mekân ve insan/hayatın bütünleşmesidir. Ne sadece mekân ne de insandır. O, insan ve mekânın el ele verip dokuduğu yeni bir birlik, yeni bir hayat sahnesidir. Mahalle inşası doğrudan insanın mekâna el vermesiyle mümkündür. Bu bakımdan insan, mahallenin temel taşıdır. Mahalle; hayatın, belli bir kültür, değer, inanç, ritüel ve gelenek çerçevesinde örüldüğü, bu yönüyle kendine özgü yapısı, kimliği, hayat tarzı ile mücehhez bir ortamdır. Gerçek bir yaşamdır.”⁶² Geleneksel kültürel yapıdan uzaklaşma ve modern hayatın en önemli alanını oluşturan şehir hayatı, ekonomik olarak hayata tutunma çabası ve ferdiyetçiliğin ön plana çıkmaya başlaması Suriyeli mülteciler üzerinde dinin etkisini eskiye oranla azaltmıştır.

“Burada dinle bağının azalmasının temel nedeni olarak neyi görüyorsun? Ortamın rahat olması mı? Aileden uzak olmak mı veya ortamın daha özgür olması mı?” biçiminde soru sorduğumuz S6, “Burada daha özgürüm. Kimse kimseye müdahale etmiyor” biçiminde cevap vermiştir Afrin’in bir köyünde doğup büyüdüğünü belirten S6, “Oturdüğüm köyde herkes birbirini tanırdı. Bundan dolayı yaşantımıza oldukça dikkat ederdik. Ama buranın özgür ortamında istediğimiz gibi hareket edebiliyoruz” demiştir.

⁶⁰ Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri-Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, trc. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 103.

⁶¹ Şerif Mardin, “Mahalle Baskısı ile Ne Demek İstedim”, erişim tarihi: 16 Temmuz 2019, <http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028>

⁶² Alver Köksal, “Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği”, *İdeal Kent* 2 (2010): 117.

Aile ve çevre baskısından uzaklaşan S6'nın dini hayatında da değişim olmuş, din, onun hayatında eskisi kadar etkili olmamaya başlamıştır.

S1 bu durumu şöyle açıklamaktadır: *“Suriyeli gençler ailelerinden ayrılarak önce Türkiye’ye çalışmaya gelmeye başladı. Onların başlarında anaları-babaları yoktu. Onlara haydi namaza kalk, haydi bunu yap, haydi oruç tut diyecek birisi yoktu. Gençler bilinçsizdi ve fikirleri değişmeye başladı.”* Suriye’de ‘onların fikirleri karınlarıdır’ biçiminde bir deyim kullandıklarını belirten S1’e göre, buradaki gençler de böyle düşünmektedir. Bunun yanı sıra, aileden ve aile kültüründen uzak oldukları için kültür ve değer aktarımının yeterince yapılamadığından bahseden S1, *“Onların akılları fikirleri yeme-içme, internet, gezmek gibi şeylerde. Burada onlarla ilgilenen aileleri olmadığı için gençlerin çoğu değişiyor.”* demıştır. Türkiye’de ailesinden uzakta yaşayanlar ile ailesiyle beraber Türkiye’ye gelen Suriyeliler arasında fark olduğunu belirten S1’e göre, bireysel olarak gelenlerde değişme daha fazladır.

Kendi bilinçli tercihleriyle değil de içinde yaşadığı mahallenin baskısından dolayı belli bir biçimde yaşamak zorunda kalanların İstanbul’a gelince değiştiğinden bahseden S3, bu durumu şöyle tasvir etmektedir: *“Babasından, amcasından, abisinden korkarak kapananlar buraya geldiklerinde başörtüsünü çıkarabiliyor. Benim iki tane kız kardeşim var. Çok küçükler ve Almanya’da yaşıyorlar. Almanya’da ise Müslüman sayısı onların yaşadığı bölgede çok az. Fakat dar elbise bile giymiyorlar. Makyaj yapmıyorlar. Babaları, eşleri ya da herhangi birisi yok yanlarında. Kendi özgür iradeleriyle bu şekilde giyinmeye devam ediyorlar.”* Anlaşılacağı üzere, bireysel bilinçten öte toplumsal baskının etkisiyle belli bir biçimde yaşayanlar üzerinde dinin etkisi azalmakta; ancak bilinçli olarak belli bir dini yaşam stilini tercih edenlerde değişim oldukça sınırlı düzeyde kalmaktadır.

S4 de S3’ün anlattıklarını desteklemektedir. Nitekim dinin etkisinin azalmasının hayat tarzındaki değişim ile alakalı olduğunu belirten S4, *“Orada (Suriye) tamamen İslami bir yaşantı vardı. Burada ise hayat tamamen farklı. Yapılan herhangi bir yanlış farklı anlam ve fitneye sebep olabilmektedir.”* demıştır.

S4, dinsel yaşam üzerinde belirgin bir etkisi bulunan mahalle baskısının sosyolojisini şöyle betimlemektedir: *“Şimdi herkes birbirini tanıyor. Aman bize laf gelmesin veya aman adımız çıkmasın diye hareket ediyordu. Ama savaşın başlaması ile beraber herkes farklı ülkelere dağıldı, aileler parçalandı. Bu yüzden artık kimsenin bir endişesi kalmadı. Artık bazı kızlarımız başörtüsü bile takmıyor.”* Bu durumu geleneğin gücü olarak

tanımayan S4'e göre, dinsel değerlerin etkisinin yoğun olduğu mahalle kültürünün parçalanması, dinin etkisini azaltmıştır. Münferit olarak gelenlerde ciddi anlamda bir değişimin olmadığından bahseden S13, *"Dinin etkisinin azalmasıyla ilgili değişim, savaştan sonra yaşanmaya başladı. Savaşta yaşanan olaylar, bu değişimi tetikledi. Bununla beraber, örneğin Almanya'ya gidenler daha çok değişti. Başörtüsünü çıkaranlar bile oldu. Bazıları sadece evleneceği adam istediği için başörtüsünü çıkardı"* demiştir. Türkiye'ye gelenlerle Avrupa'ya gidenler arasında bir karşılaştırma yapan S13'e göre, Türkiye'de Almanya'daki kadar büyük bir değişim olmamasının nedeni Türkiye'nin Müslüman bir ülke olması ve İslami sembollerin yoğun olarak yer almasıdır. Bu bağlamda sembollerin, insanlara sürekli dini hatırlattığı görülmektedir.

Birey üzerinde dinin etkisinin azalmasının sebebinin dil farkı olduğunu belirten S11'e göre de Suriye'de mahalle baskısından dolayı öğrenilen din, bu ülkeden uzaklaşmayla beraber etkisini kaybetmeye başlamıştır. Dil farkı, bu uzaklaşmayı konsolide eden bir yardımcı unsura dönüşmüştür. S11'in bu konudaki ifadesi şöyledir: *"Dinin etkisinin azalmasının nedeni dildir. Çünkü camiye gittiğimizde anlatılanları anlamıyoruz. Burada Suriye'deki gibi yoğun dini ritüeller yok. Türkiye'ye gelince birçok Suriyeli değişti. Bunun temel sebebi Suriye'de iken mahalle baskısından veya gelenekten dolayı dindar olmalarıdır."*

4. Gerçek İslam'ı Öğrenme

Suriyeli mültecilerin Suriye'deki dini hayat algılarında belli unsurlar ön plana çıkmaktadır. Bu parametrelerin bazıları; Hafız Esat döneminde Müslümanların yaşamış olduğu baskı, Beşer Esat döneminde yaşanan kısmi iyileşme, kamusal hayattan dindar insanların dışlanması, din eğitim ve öğretiminin gözetim altında tutulması veya namaz kılmak gibi dini ritüelleri yerine getirenlerin kamu görevlileri tarafından gözetlenmesidir. Bununla beraber kamusal hayatta dinin dışlanması beraberinde belli bir reaksiyonu da doğurmuştur. Geleneğe yoğun bağlılık veya adet üzere ibadetleri yerine getirmek, dini bilginin tam olarak öğrenilememesine neden olmuştur.

"Şam'da veya Suriye'nin bütün bölgelerindeki köylerde din, taklit üzere yaşanır." diyen S2'ye göre, *"Suriye'de din, adet gibidir ve adetler üzerinden öğrenilir."* demiştir. *"Suriyeliler, Türkiye'ye geldiklerinde dinlerini araştırmaya başladılar."* diyen S2, Suriyelilerin dinlerini ve kültürlerini önce aileden öğrendiklerini ancak bu bilginin ne derece doğru olduğunu bilmediklerini düşünmektedir. İstanbul'a geldiklerinde hem eğitim kurumlarından hem de ilim meclislerinden ve hatta internet üzerinden sahil ilme ulaşma imkânı

bulduklarını belirten S2, Türkiye’de özgürlüğe kavuştuklarını ifade etmiştir. Özellikle almış oldukları eğitimin yanı sıra, Türkiye’deki ortamın sağlamış olduğu rahatlık belli bir etki kaybını da beraberinde getirmiştir. Benzeri görüşler, tüm Suriyeli mülteciler tarafından ifade edilmiştir.

5. Tanrı’ya Sitem ve Bilinç Değişimi

Suriyeli mülteciler üzerinden yapılmaya çalışılan sekülerleşme ve göç tartışmasının bir boyutunu da psikolojik durum oluşturmaktadır.⁶³ Suriyeliler, 2011 yılında iç savaşın başlamasından itibaren büyük bir insanlık trajedisine maruz kalmıştır. Ölüm, işkence, tecavüz, kimyasal bomba veya yerinden yurdundan sürgün edilme bunlardan bazılarıdır.⁶⁴ Birleşmiş Milletlerin farklı zamanlarda yayımlanmış olduğu raporlara göre, Suriye iç savaşında binlerce kadın ve çocuk tecavüze uğramıştır.⁶⁵ Bu durum, insanların hem psikolojik hastalıklara yakalanmasına hem de Tanrı ile olan teolojik ilişkisini sorgulamasına neden olmuştur. Bu gerçeklik de bireylerin bilinç düzeyinde sekülerleşmesine zemin hazırlamaktadır.

“Dini hassasiyetlerim azaldı.” diyen S4, bu durumun nedenini şöyle açıklamaktadır: *“Bunun birçok nedeni var. Bu durum, sadece Türkiye’nin kültürü ile alakalı değil. Sonuçta siz de biz de namaz kılıyoruz. Bazı ufak tefek değişiklikler var. Ancak onlar pek önemli değil. Bana göre sebeplerin ilki, İnsanlar özellikle kadınlar o kadar vahşet gördüler ki bu durum onların inançlarını etkilemeye başladı. Savaşın oluşturduğu mağduriyet, inançlarımızı sorgulattı. Özellikle kadınlar bazen isyan ediyorlar. Hatta bir sürü insan isyan etti ve neden bu kadar kötü şey bizim başımıza geldi diye sormaya, sorgulamaya başladı. Niçin bu kadar vahşet oluyor? Allah neden hala bu insanlara müdahale etmiyor? Bu sorgulama süreci ve yaşanan trajik hadiseler, bireysel hayatımızda dinin etkisini azaltmaya başladı.”*

İkinci olarak dinin etkisinin azalmasını “psikolojik etki” ile açıklayan S4, *“Buraya gelen bütün Suriyeliler ve ben başta olmak üzere hepimizin psikolojik sorunları var. Bizim şahit olduğumuz, yaşadığımız, gördüğümüz*

⁶³ Ayten-Sağır, Dindarlık, “Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, 5-6.

⁶⁴ Yavuz Güçtürk, “İnsanlığın Kaybı: Suriye’de İç Savaşın İnsan Hakları Boyutu”, (SETA, 2014), 46-55. http://file.setav.org/Files/Pdf/20140206131417_insanligin-kaybi-suriye-pdf.pdf

⁶⁵ United Nations General Assembly, “Report of the independent international commission of inquiry on the Syrian Arab Republic”, (UN Human Rights Council, 4 Haziran 2013), 10-20.

<https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/G1902320.pdf>

olaylar, ister istemez bizi çok derinden etkiledi.” Yedi yıldır İstanbul'da yaşadığından bahseden S4, “Son zamanlarda anti-depresan haplar kullanmaya başladım.” diyor. “Yaşadığımız trajik olaylar, psikolojik olarak bizleri etkiledi.” diyen S4, sorgulama süreci sonunda dine bağlılığının azaldığından bahsetmiştir.

Özellikle Esad döneminde baskı gören veya savaş sürecinde yakınlarını, eşini veya çocuğunu kaybeden mültecilerde bilinç değişimi ve yaratıcı ile hesaplaşma düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Bunun en çarpıcı örneği, S4'ün söyledikleridir. Yaşamış olduğu trajik olayların ve savaşın doğurduğu kayıpların etkisi ile S7 ve S14 de benzeri argümanları ileri sürmüşlerdir.

Sonuç

Güncel ve tartışmalı bir teori olan sekülerleşme, göç olgusu ile beraber yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Dinin ve tanrının ölümünden, dinin ve dinsel olanın otorite kaybına kadar geniş bir yelpazede seyreden bu tartışma, yeni boyutlar kazanmaktadır. Göç ile sekülerleşme arasındaki ilişkiyi analiz ederek genel bir sonuca ulaşmak oldukça zor görünmektedir. Türkiye'den Amerika Birleşik Devletleri'ne veya Kıta Avrupası ülkelerine göç edenlerden bazılarının dindarlaştığı, Suriye'den zorunlu nedenlerle Türkiye'ye göç edenlerin ise sekülerleştiği görülmektedir. Temel bir gerçeklik var ki o da göç olgusunun insanların kültürel, ekonomik veya dinsel kimliklerini fazlasıyla etkilediğidir.

Örneklemini İstanbul'un farklı semt ve ilçelerinde oturan 15 Suriyeli mültecinin oluşturduğu bu çalışma, 2018 yılının Ekim ayı ile 2019 yılının mart ayı arasında yapılmıştır. Sağlıklı sonuçlara ulaşmak ve mültecilerin güvenini kazanmak için kartopu tekniğinin tercih edildiği çalışmada, genel olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- a. Mart 2011 tarihinde Suriye'den Türkiye'ye doğru yönelen göç dalgası, Türkiye toplumunun ve Suriyeli mültecilerin toplumsal, ekonomik ve dini hayatını etkilemiştir. Uygulamış olduğu açık kapı politikasının sonucu olarak Türkiye, yoğun göç dalgasına maruz kalmıştır. Türk toplumu, bu süreçten ekonomik ve toplumsal olarak etkilenmiş; toplumsal yapısı kendi kültüründen oldukça farklı olan etnik bir grup ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durum da belli sıkıntıları beraberinde getirmekle beraber, Suriyeliler toplum tarafından kabul görmeye başlamıştır. Bu sonuç, *“Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma”* başlıklı çalışmanın bazı

- verileri ile de uyumlu görünmektedir.⁶⁶
- b. İstanbul'da ikamet eden Suriyeli mültecilerin seküler bir tavra sahip olmasının arka planında şu nedenler bulunmaktadır: Yeni toplumsal gerçekliğe uyum veya toplumsal kodları farklı olan Türkiye toplumuna uyum gösterme isteği, Türkiye'nin ve kent kültürünün sağlamış olduğu özgür ortam dolayısıyla mahalle baskısında uzaklaşma, dini doğru öğrenme ve yaşamış oldukları trajik hadiselerden dolayı tanrıyla hesaplaşmanın doğurduğu bilinç değişimidir.
 - c. Mültecilerin zorunlu olarak karşı karşıya kalmış oldukları göç, onları seküler bir tutuma sevk etmektedir. Onlar dinsel değerlerin otoritesinden yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamıştır. Bu sonuç, genel olarak toplumsal sorunlarla baş etmede dinin olumlu bir rol oynadığı söyleyen⁶⁷ birçok çalışmaya aykırı görünmektedir. Çünkü yaratıcıya inanma veya kadere iman gibi dini unsurların insanların zorlukla baş etmesinde yardımcı olduğu birçok çalışmaya konu olmuştur.⁶⁸
 - d. İstanbul'da ikamet eden Suriyeli mültecilerin hayatı üzerinde dinin etkisi gittikçe azalmakta ve aşama aşama sekülerlik kendini inşa etmektedir. Onlar namaza gitmekte, oruç tutmakta veya başörtüsü takmaktadır; ancak dinin üzerlerindeki otoritesi, hissedilir derecede azalmaktadır. Bu durum, Ali Ayten ve Zeynep Sağır tarafından yapılan "*Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma*" çalışmasının verileri ile uyumlu değildir. Genel olarak din, kriz anlarında olumlu bir işlev görür. O, hem bireye bir anlam haritası sunar hem de toplumsal bütünleşmeye katkı sağlar. Ancak bu çalışmada, dinin Suriyeli mülteciler üzerindeki etkisinin azalmaya başladığı şeklinde bir sonuç ortaya çıkmıştır. Buradaki temel fark şudur: etkisini sürdürmekle beraber dinin otoritesinde eskiye nispetle zayıflama yaşanmaktadır.
 - e. Farklı bir toplumsal kimliğe sahip olan Suriyeli mülteciler, Türkiye'deki toplumsal ve dinsel hayata adapte olmaya

⁶⁶ Sinem Yıldırım-Alp-Emel İslamoğlu-Cemal İyem, "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2017): 111.

⁶⁷ Celil Abuzar, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011): 145.

⁶⁸ Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnançının Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008); Özlem Aydın, *Yaşamı Sürdürmede Dinî İnançın Rolü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011).

çalışmaktadır. Suriye’de yaşarken peçe takan veya çarşaf giyen bir kadın İstanbul’da peçeyi değil Türk toplumuna daha uygun olduğunu düşündüğü pardösüyü tercih etmektedir. İçinde yaşanan topluma uyum kaygısı, Suriyeli bireyin sekülerleşmesine neden olmaktadır. Bu sonucun bir benzeri, *Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği* başlıklı çalışmada Elife Yeter tarafından da zikredilmektedir.⁶⁹ Türbanı simgeleyen feracenin yerine mantonun tercih edilmesi hem toplumsal ve kültürel bütünleşme arzusunu hem de toplumsal nedenlerden dolayı dinin otoritesinin azalmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda din, toplumsal uyumu kolaylaştırıcı bir fonksiyon üstlenmektedir. Bu sonuç, aynı zamanda dinin olumsuz duyguları düzenleme, yaşananları anlamlandırma, kaybedilen kontrolü yeniden kazandırma ve teselli bulma arayışına verdiği cevapla duygusal ve bilişsel tatmin sağladığını ve uyumu kolaylaştırıcı bir fonksiyon üstlendiğini söyleyen Özcan’ın “Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma” sı ile de uyumludur.⁷⁰

- f. Türkiye’de ve özelde İstanbul’da yaşayan Suriyeli mülteciler, Türk toplumunun kültürel kodlarına ve toplumsal dokusuna uyum göstermek için dinsel değerlerde veya dinsel ritüellerinde değişikliğe gidebilmektedir. Onların önemli bir kısmı, Türk toplumunu rahatsız etmeyecek biçimde bir yaşam tarzı ortaya koymaya çalışmaktadır. Türk toplumu ile yeterince bütünleşmenin önündeki engellerden birisi dil farkıdır.
- g. Suriyeli mülteciler, Türkiye’deki toplumsal ve dini hayatın daha özgürlükçü olduğunu ve dini öğrenme aşamasında herhangi bir mahalle baskısı olmadığını düşünmektedir. Özellikle Suriye iç savaşından önce Suriye’nin küçük mahallelerinde yaşayanlar, mahalle baskısına maruz kaldıklarını belirtmiş; ancak Türkiye’ye gelince özgür bir biçimde kendilerini ifade edebildiklerini söylemişlerdir. Bu zorunlu göç, zihinsel bir değişimi ifade etmektedir.
- h. İstanbul’da yaşayan mültecilerin bir kısmı, özellikle Suriye’de

⁶⁹ Yeter, *Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği*, 100.

⁷⁰ Zeynep Özcan, “Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma”, *bilimname* XXXVII/1 (2019): 1007.

tecavüze uğramak veya yakınlarını kaybetmek gibi trajik hadiselerle karşı karşıya kaldıklarını ve bu yüzden psikolojik sorunlar yaşadıklarını ifade etmektedirler. Bu çerçevede onlar, Tanrıdan ve dinden uzaklaşmaya; dolayısıyla sekülerleşmeye başlamıştır. Bu değişim, kişilerin başlarına gelenleri Tanrı'dan ceza olarak görmeleri ve böylece O'nun sevgisinden ve merhametinden umut kesmelerinden kaynaklanır.⁷¹

- i. Uygulamış olduğu açık kapı politikası ile Suriyeli mültecileri kendi topraklarında misafir eden Türkiye Cumhuriyeti Devleti, özellikle şiddete maruz kalmış kimseleri rehabilite etmek ve onları topluma kazandırmak için sistemli çalışmalar yapmalı ve onlara destek olmalıdır.



KAYNAKÇA

- ABUZAR, Celil. "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011): 143-153.
- ALTINTAŞ, Ramazan. *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları, İstanbul, 2005.
- ARSLAN, Mustafa. "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 195-210.
- ARSLAN, İbrahim-BOZGEYİK, Yusuf-ALANCIOĞLU, Erdal. "Göçün Ekonomik ve Toplumsal Yansımaları: Gaziantep'teki Suriyeli Göçmenler Örneği". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* III/4 (2016): 129-148.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press, 2003.
- AYDIN, Özlem. *Yaşamı Sürdürmede Dinî İnançın Rolü*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- AYTEN, Ali. *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- AYTEN, Ali-SAĞIR, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi*

⁷¹ Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012) 40.

İlâhiyat Fakültesi Dergisi 47 (2014): 5-18.

BALTACI, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.

BATMAN, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008.

BERGER, Peter. *Kutsal Şemsiye*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.

BERGER, Peter-BERGER, Brigitte-KELLNER, Hansfried. *Modernleşme ve Bilinç*. Trc. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.

BRUCE, Steve. *Secularisation: in Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY. "Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic". UN Human Rights Council, 4 Haziran 2013. <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/G1902320.pdf>.

CENGİZ, Erdi. *Suriyeli Ortaokul Öğrencilerinin Psikososyal Uyum Sorunları ile Demografik Özellikler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çaç Üniversitesi, 2018.

CHAVES, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* 72/3 (1994): 749-774.

ÇAPCIOĞLU, İhsan-AKIN, Mehmet-AKYÜZ, Niyazi. "Göç Olgusunun Dini ve Toplumsal Yansımaları: Kur'an'daki Atıflar Bağlamında". *Journal of History Culture and Art Research* 7/5 (2018): 596-605.

ÇELİK, Celalettin. "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni". *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/3 (2017): 20- 223.

ÇELİK, Celalettin. "Göç, Sığınma ve Medeniyetin Dayanışma Kodları". *Diyanet Aylık Dergi* (2018): 7-10.

DAVIE, Grace. "Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar", *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ed. Bünyamin Solmaz-İhsan Çapçioğlu. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.

DOBBELAERE, Karel. "Towards an Integrated Perspective of The Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization". *Sociology of Religion* 60/3 (1999): 229-247.

DOBBELAERE, Karel. "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı". Trc. Mehmet Süheyl Ünal. *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*. Der. Peter B. Clarke.

İstanbul: İmge Kitabevi, 2012.

DOĞAN, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.

ERKAN, Erol. "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVI/2 (2016): 51-92.

ERTİT, Volkan. *Sekülerleşme*. Ankara: Liberte Yayınları, 2014.

ERTİT, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.

GÜÇTÜRK, Yavuz. "İnsanlığın Kaybı: Suriye'de İç Savaşın İnsan Hakları Boyutu". SETA, 2014.
http://file.setav.org/Files/Pdf/20140206131417_insanligin-kaybi-suriye-pdf.pdf.

GÜNAY, Ünver. "Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği". *bilimname* III/3 (2003): 35-64.

GLOCK, Charles Y. "On the Study of Religion Commitment". *Religious Education* LVII/4 (1962): 98-110.

KİRMAN, Mehmet Ali. "Sekülerleşme Perspektifinden İnsan-Din İlişkisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği". *Sekülerleşme ve Dini Canlanma, Sempozyum*. Ankara: 22-23 Ekim 2008.

KİRMAN, Mehmet Ali-ÖZBOLAT, Abdullah. "İslam, Kutsal ve Seküler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017): 19-41.

KÖKEL, Zülal. *Toplumumuzun Mülteci Algısında Dini ve Sosyal Etmeler: Türkiye'de Bulunan Suriyeliler Bağlamında*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

KÖKSAL, Alver. "Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği". *İdeal Kent* 2 (2010): 116-139

KÖKTAŞ, Mehmet Emin. *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

KÖKTAŞ, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

KÖSE, Ali. *Sekülerizm Sorgulanıyor*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

KURT, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 1-26.

KÜÇÜKCAN, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 109-128.

LANS, J. M. van der-ROOÏJAKERS, M. "Types of Religious Belief and Unbelief

- Among Second Generation Turcs Migrants". *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*. W. A. R. Shadid, P. S. van Koningsveld. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1992.
- LECHNER, Frank J. "Secularization". Erişim: 8 Mayıs 2019. <http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/lechner-secularization.pdf>.
- MARDİN, şerif. "Mahalle Baskısı ile Ne Demek İstedim". Erişim tarihi: 16 Temmuz 2019. <http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028>.
- MARSHALL, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Trc. Osman Akınhay-Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- MERT, Nuray. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. Ankara: Bağlam Yayınları, 1994.
- MÜCAHİT, Navruz. *Bütünleşme ve Ayrışma İkileminde Kent Mültecileri: Konya'da Suriyeli Mülteciler*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015.
- NORRIS, Pippa-INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. United States of America: Cambridge University Press, 2004.
- ORTIZ, Renato. "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar". *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*. Trc. şahin Gürsoy-İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Platin Yayınları, 2007.
- OYTUN, Orhan. "Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri". Erişim: 10 Haziran 2019. <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/suriyeli-siginmacilarinturkiyeye-etkiler>.
- ÖZAY, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- ÖZCAN, Zeynep. "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019): 127-147.
- ÖZCAN, Zeynep. "Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma". *bilimname* XXXVII/1 (2019): 1001-1028.
- ÖZER, İnan. *Kentleşme, Kentlileşme ve Kentsel Değişme*. Bursa: Ekim Kitabevi, 2004.
- PIRENNE, Henri. *Ortaçağ Kentleri-Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*. Trc. şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
-

- PİRİNÇÇİ, Ferhat. "Suriye krizinin komşu ülkelere etkileri". Erişim: 10 Haziran 2019. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/suriye-krizinin-komsu-ulkelere-etkileri/564957>
- SAYIN, Zeynep. *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- SEZİK, Murat, "Yurt Dışı Zorunlu Göçlerin Türkiye Kentleri Üzerindeki Etkileri". Erişim: 10 Nisan 2019. <http://iibfdergisi.ksu.edu.tr/download/article-file/395616>.
- T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. "Geçici Koruma". Erişim: 07 Nisan 2019. http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma_363_378_4713.
- TEKİN, Mustafa. "Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ Ve Müzakereleri)*. İstanbul: Kurav Yayınları, 2004.
- WACH, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Trc. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- WILSON, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press, 1981.
- WILSON, Bryan R. "Aspects of Secularization in the West". *Japanese Journal of Religious Studies* 3/4 (1976): 259-276.
- YAPICI, Asım. "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri Ve Dogmatik Dindarlık". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002): 75-118.
- YETER, Elife. "Suriyeli Göçmen Kadınların Dini-Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi: Kahramanmaraş Örneği". *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2018): 99-126.
- YILDIRIM, Ali-ŞİMŞEK, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999.
- YILDIRIMALP, Sinem-İSLAMOĞLU, Emel-İYEM Cemal. "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2017): 107-126.
- ZIELINSKA, Katarzyna. "Concepts of Religion in Debates on Secularization", *Approaching Religion* 3/1 (2013): 25-35.



THE RELATION OF SECULARIZATION AND IMMIGRATION: THE CASE OF SYRIAN REFUGEES

© Ramazan AKKIR^a

Extended Abstract

Secularism, which has different frameworks of meaning, such as the complete disappearance of religion, the death of God, the loss of influence of religious institutions, the limitation of the spheres of religion or the loss of the social weight of religion, has been extensively discussed in recent years. It is also known that secularism, in which the social situation prevails in its focus, has the property of transforming human consciousness along with sociality. This new situation, which expresses the transition to a rational, empirical or modern form of society instead of the perception of sacred or supernatural society, or the process of elimination of the magic from world by Max Weber's striking expression, concerns the phenomenon of religion mostly. Religion, which is at the center of social reality in the traditional period and encompasses every area of life, began to lose its dominant position with secularization.

Almost since the beginning of history, mankind has migrated from one place to another for different reasons such as economic, social and religious. Also, people have migrated voluntarily or by force of circumstances they are in. Migrants, who carry their own world of meaning, have to adopt the cultural standards of the new world. However, refugees or migrants who try to adapt to new conditions come up against religious, cultural or economic problems.

Turkey has been exposed to extensively influx of refugees after because of the open-door policy that have applied after the civil war began in 2011. The number of refugees in Turkey has reached 3 million 640 thousand 466 from March 2011 until 30 January 2019. Immigration Administration under the

^a Asst. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, ramazanakkir@gmail.com

Ministry of Interior, according to data generated by the Directorate General of 3 million 640 thousand 466 Syrians are residing in different provinces of Turkey. According to data generated by Republic of Turkey Ministry of Interior Directorate General of Migration Management, in different provinces of Turkey are residing Syrians 3 million 640 thousand 466. In addition, 1 million 975 thousand 12 of these people are men and 1 million 665 thousand 454 are women. Although refugees residing in different regions of Turkey affect the social and economic structure of this country, they also change religiously.

Although the claim that migration accelerates secularization is highly controversial, the main thesis of this study is for Syrian refugees; the forced migration of Syrian refugees leads them to a secular attitude. Obviously, immigration secularize Syrian refugees consciously or unconsciously.

This article, which argues that migration stimulate secularization, is based on the results of interviews with Syrian refugees based on the snowball sampling technique. These interviews were made with the refugees residing in different districts of Istanbul. Adaptation to the new social reality, secession from peer pressure, expostulate on God because of the tragedy they experienced, and the motivation of learning the religion correctly provided by the atmosphere of freedom push the refugees to secularism and secular consciousness.

Secularization, a contemporary and controversial theory, has begun to take on new meanings with the phenomenon of migration. This debate, which extends from the death of religion and God to the loss of authority of religion and religious, gains new dimensions with each passing day.

It seems difficult to reach a general conclusion by analyzing the relationship between migration and secularization. Some of the refugees who migrated are devout from Turkey to the United States of America or European countries. But most of those who migrated from Syria to Turkey is secularized. There is a fundamental fact that the phenomenon of migration affects people's cultural, economic or religious identities.

The sample of this study consists of 15 Syrian refugees living in different districts of Istanbul. After this, 15 refugees were interviewed and analyzed. In this article, we applied to Snowball technique in order to achieve healthy results and to gain the trust of the refugees and generally have reached the following conclusions.

a. Flowing waves of immigration from Syria to Turkey in March 2011, the social, economic and religious life of Syrian refugees and Turkish society has

been affected. Turkey has been exposed to intense waves of immigration because of the open-door policy that Turkey has applied. Turkey has been faced with the social structure of ethnic and religious groups are quite different from their own culture.

b. We can say the following about the relationship between secularization and migration based on the Syrian refugees we interviewed; the reality of migration that Syrians have been confronted with leads to a secular attitude. They gradually began to move away from the authority of religious values.

c. The reasons behind the secular attitude of the Syrian refugees residing in Istanbul are as follows; adaptation to new social reality or desire to adapt to Turkish society whose social codes are different, being away from the peer pressure due to the free atmosphere in major cities and urban culture, learning religion correctly, and the change of consciousness caused by the get even with God because of the tragic events they have experienced.

d. The authority of the God or belief in the life of the Syrian refugees residing in Istanbul is more and more diminishing and secularism is gradually building itself. They go to prayer, fasting or wearing a headscarf; however, they do not feel the authority of religion as much as before.

e. Syrian refugees who have a different social identity, have tried to adapt to the social and religious life in Turkey. A woman who wears veil or wear a burqa while living in Syria prefers not to wear the veil when she is in Istanbul but prefers to wear the topcoat that she thinks it is more suitable for Turkish society.

f. Syrian refugees living in Istanbul can make some changes in their religious values or religious rituals to adapt to the cultural codes and social fabric of Turkish society. An important part of them tries to put forward a lifestyle that does not disturb Turkish society.

g. According to a Syrian refugee, social and religious life in Turkey is a liberal than Syria. Therefore, they are not under the pressure of any community in the process of religious learning. Especially before the Syrian civil war, people living in small neighborhoods of Syria stated that they were subjected to neighborhood pressure; however, they came after Turkey said that they can express themselves in a free format. This forced migration gradually leads to mental change.

h. Some of the refugees in Istanbul, especially women who are faced with tragic events such as being raped or losing their relatives in Syria, have psychological problems. Republic of Turkey should do systematic studies to reintegrate them into society and should continue to support them especially

some of them who have been exposed to violence.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Secularization, Immigration, Syrian Refugees.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 501-522
Geliş Tarihi: 24.04.2019, Kabul Tarihi: 19.10.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.557699>

DKAB ÖĞRETMENLERİNİN KAYNAŞTIRMA EĞİTİMİ YETERLİLİKLERİ İLE DUYGU, TUTUM VE KAYGI DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

© Tecelli KARASU^a

Öz

Türkiye’de son 20 yıldır özel eğitime ihtiyaç duyan öğrencilere yönelik eğitimin kaynaştırma yolu ile sağlanmasına öncelik verilmektedir. Örgün eğitimde kaynaştırma uygulamalarının kapsadığı dersler arasında din eğitimi ile ilgili dersler de bulunmaktadır. Bu dersler kapsamında kaynaştırma eğitimi veren öğretmenlerin yeterlilikleri, duygu, tutum ve kaygıları önemlidir. Bu durumun iyi araştırılması etkili bir kaynaştırma eğitimi için gereklidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi yeterliliklerinin, onların duygu, tutum ve kaygıları üzerindeki etkisinin araştırılması bu araştırmanın temel gerekçesidir.

Bu çalışmanın amacı, örgün din eğitiminde kaynaştırma uygulamalarının niteliğinin artırılmasına katkı sağlamaktır. Kaynaştırma eğitiminin en önemli unsuru bu dersleri okutan öğretmenler olduklarından çalışma, onların kaynaştırma eğitimi ile ilgili duygu, tutum, kaygı ve yeterliliklerini ile çeşitli değişkenlere göre farklılaşma durumunu incelemiştir. Çalışmanın verileri Sharma, Loreman ve Forlin (2011) tarafından geliştirilen Bayar (2015) tarafından Türkçeye uyarlaması yapılan “Kaynaştırma Uygulamalarında Öğretmen Yeterliliği Ölçeği” ve Forlin, Earle, Loreman ve Sharma (2011) tarafından geliştirilen Bayar, Özaşkın ve Bardak (2015) tarafından Türkçeye uyarlaması yapılan “Kaynaştırma Eğitimi ile İlgili Duygular, Tutumlar ve Kaygılar Ölçeği” ile toplanmıştır. Çalışma neticesinde, kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitimin, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygıları ile yeterliliklerini pozitif yönde etkileyen bir faktör olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet, okul türü, lisansta eğitim alma durumu, kaynaştırma eğitimi tecrübesi ve kaynaştırmaya ilişkin özgüvenin değişkenlerinin öğretmenlerin yeterliliklerini ve duygu, tutum ve kaygılarını etkilemediği saptanmıştır. Ayrıca duygu, tutum ve kaygı ile yeterliliğin pozitif ilişki içerisinde olduğu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Kaynaştırma din eğitimi, Kaynaştırma

^a Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, tecellikarasu@hotmail.com

yeterliliği.



**THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS
TEACHERS' INCLUSIVE EDUCATION AND EMOTIONAL ATTITUDE AND
ANXIETY LEVELS**

In recent years, as in all over the world, students in need of special education in our country to receive more qualified training is used in various applications. One of these applications is the inclusive education, which enables the students to be trained together with their peers. This training takes into account all the needs of the students in the development of formal education and their individual differences. The aim of inclusive education is to contribute to the students who need special education in accordance with the principle of the least restrictive educational environment.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de özel eğitime ihtiyaç duyan öğrencilerin daha nitelikli eğitim almaları için çeşitli uygulamalara başvurulmaktadır. Bu uygulamalardan birisi söz konusu öğrencilerin akranları ile birlikte eğitim almalarını sağlayan kaynaştırma eğitimidir. Bu eğitim örgün eğitimdeki öğrencilerin gelişim alanlarındaki tüm gereksinimleri ve onların bireysel farklılıklarını da dikkate almaktadır. Kaynaştırma eğitiminin amacı, “en az kısıtlayıcı eğitim ortamı sunulması “ilkesi gereği özel öğretime ihtiyaç duyan öğrencilerin, normal öğrenciler ile birlikte mümkün olduğunca bir arada eğitim görmesini sağlayarak onların bağımsız birey olarak toplumda yaşamalarına katkıda bulunmaktır (Üzümçü, 2018, 88).

Alanyazın incelendiğinde kaynaştırma eğitimi ile ilgili farklı tanımlamalara rastlamak mümkündür. Yaygın olarak kullanılan tanımına göre, “özel eğitim ihtiyacı olan bireylerin her tür ve kademedede diğer bireylerle karşılıklı etkileşim içerisinde bulunmalarını ve eğitim amaçlarını en üst düzeyde gerçekleştirmelerini sağlamak amacıyla bu bireylere destek eğitim hizmetleri de sunularak akranları ile birlikte tam zamanlı ya da özel eğitim sınıflarında yarı zamanlı olarak verilen eğitim”, kaynaştırma eğitimi olarak ifade edilmektedir.” (MEB, 2018). Anlaşılacağı üzere kaynaştırma eğitimi ile özel eğitime gereksinim duyan öğrencilerin akranlarıyla birlikte eğitim almaları öngörülmüştür. Bu eğitim destek eğitim hizmeti sağlanarak

engelli öğrencinin genel eğitim sınıfında eğitilmesini ve toplumun bir bireyi olma fırsatı yakalamasını sağlayan bütüncül bir eğitim yaklaşımıdır (Sucuoğlu ve Kaygın, 2012, 25). Kaynaştırma eğitimi bir taraftan özel gereksinimli bireylerin toplumla bütünleşmesini sağlamayı, diğer taraftan bireysel olarak planlanıp bireyin bağımsız yaşama olasılığını en üst düzeye çıkarmayı hedeflemektedir (Moran, 2007). Özel gereksinimli öğrencilere sağlanan kaynaştırma eğitimi, eşitlik, çeşitlilik, sosyal adalet ve insan hakları gibi değerleri ön plana çıkararak toplumu bir araya getirme imkânı sağlayan yaklaşım olarak kabul edilmektedir (Yan- Sin, 2014: 72-85).

1950'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde çocukları ayrı özel eğitim kurumlarından okuyan ailelerin çocuklarının etiketlenmesine yaptıkları itirazlar ve şans verildiğinde diğer çocuklar ile birlikte öğrenebileceklerine dair mücadeleleri, kaynaştırma eğitime yönelik ilk yasal mevzuatın oluşmasına dayanak olmuştur (Kargın, 2010, 69). Yasal düzenlemelerden sonra 1960'lı yıllarda eğitimciler, çeşitli engel gruplarındaki çocukların yaşlılarıyla eğitim alma olasılıklarını sorgulamaya başlamış, başta ABD ve Avrupa ülkeleri olmak üzere, farklı ülkelere bilim adamları bu konuları tartışmaya başlamışlardır (Peters, 2004, 9; Atkın, 2011, 22-23, Batu ve Uysal, 2010, 114). 2000'li yıllara doğru başta ABD ve Avrupa ülkeleri olmak üzere dünyadaki birçok ülke, "farklı ama eşit" şiarıyla özel gereksinimli öğrencilerin, normal sınıflarda eğitim almalarını kabul etmiş; buna yönelik eğitsel faaliyetler yürütmeye başlamışlardır (OECD, 1999, 17; Batu ve Uysal, 2010, 116).

Türkiye'de 1950'lere kadar bu alan ile ilgi sistematik bir çabaya rastlanılmamaktadır. Engelli bireyin eğitiminin özel eğitim okullarında ve sınıflarında gerçekleştirildiği 1950-1980 yılları arasında ise daha çok devletin engelli bireyin eğitimini üstlenmesi gerektiğine dair tartışmalar yapılmıştır. Kaynaştırma kavramı, özel gereksinimli bireylere özgü ilk kapsamlı yasa olan ve ilk kez 1983'te yürürlüğe giren 2916 sayılı Özel Eğitime Muhtaç Çocukların Yasası'nda yer almıştır (Sadioğlu, 2011, 4; Kargın, 2010, 71;). 1997 yılında kabul edilen 573 sayılı kanun hükmünde kararname, Türkiye'de engelli çocuklara ilişkin o döneme kadar kabul edilen en kapsamlı yasal düzenlemedir. Bu kararname ile engelli çocukların tümüne eğitim hakkı verilerek, eğitimde fırsat eşitliği ve eğitime eşit katılım sağlanmaya çalışıldığı söylenebilir. Kararnameyle, özel gereksinimli bireylerin kaynaştırmaları ile ilgili ilk kez "bireysel eğitim planları" ve "özel eğitim desteği" gibi düzenlemelerden bahsedilmiş, bu düzenlemelerin kimler tarafından, nasıl uygulanacağı da belirtilmiştir (23011 sayılı Resmi Gazete, 1997; Kargın, 2010: 72, Batu ve Kırcaali İftar, 2006; Sucuoğlu ve Kargın,

2012, 43-48). 2000 yılında yürürlüğe giren Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği'nde özel gereksinimli bireyler için verilecek özel eğitim hizmetlerinin tanılama, yerleştirme, değerlendirme aşamaları ayrıntılı bir şekilde açıklanmış ve kaynaştırma kavramı ilk defa ilkeleri ve ölçütleriyle ayrı bir bölüm halinde ele alınarak tanımlanmıştır (Kargın, 2010, 72, Sucuoğlu ve Kargın, 2012, 48). Kaynaştırma uygulaması 2018 yılında kısmi olarak güncellenen bu yönetmelikler çerçevesinde günümüzde de devam etmektedir.

Kaynaştırma eğitiminin temel amacı; özel eğitime gereksinim duyan bireyin toplumun bir parçası olmasına katkı sağlamaktır. Bunun için çocuğun gelişiminin erken dönemlerinde eğitime başlamak, aile ve çevre desteği almak, yetersizlikten ziyade güçlü yönlere vurgu yapmak, sevgi ve sabır ile çalışmak gerekir. Ayrıca takdir etme, cesaretlendirme, işbirliği gerektiren çalışmalara öğrencileri dâhil etmek önemlidir. Kaynaştırma eğitimi çeşitli destek hizmetlerini gerektirmektedir. Bunun için sınıf içi yardım, destek eğitim odası ve özel eğitim danışmanlığı gibi hizmetlerin dinamik sunumuyla kaynaştırma eğitiminden istenen verim artırılabilir (Üzümçü, 2018, 94-102).

Kaynaştırma eğitiminin başarıya ulaşmasında önemli bir unsur şüphesiz öğretmenlerdir. Çünkü öğretmenler öğrencinin farklılığını, gereksinimlerini ve gelişimlerini en iyi şekilde izleme imkânına sahip olmasının yanı sıra, öğrenciyi dikkate alarak kaynaştırma eğitimine uygun olan eğitim öğretim etkinliklerini düzenleyen baş aktördür. Dolayısıyla özel gereksinimli öğrencilere (ÖGÖ) yönelik tutumu ve sınıfta yarattığı iklim, sınıftaki normal öğrencilerin olduğu gibi özel gereksinimli öğrencilerin başarısı üzerinde çok büyük bir etkiye sahiptir (Batu ve Uysal; 2010: 128-129). Bunun yanında öğrencilerin her birinin farklı yetenek, başarı, katılım düzeylerinin olabileceğini bilen ve onların performanslarını en iyi şekilde kullanmalarını sağlayacak yönlendirme ve uyarlamaları zamanında yaparak cesaretlendiren yine öğretmenlerdir (Batu ve Uysal, 2010, 127). Yetkin öğretmen hem normal öğrencilerin hem de ÖGÖ'lü öğrencilerin olumlu bir öğrenme atmosferinde eğitim almalarına liderlik eder. Bu atmosferde normal öğrenciler ÖGÜ'lü öğrencilere yardımcı olurken kendi yeterliliklerinin farkına varır ve empati duygusu kazanarak şükretme davranışını edinirler. Öte yandan ÖGÖ'lerin akranları ile birlikte eğitim almaları ise onların normal hayatta toplumla bütünleşmesini kolaylaştırır (Üzümçü, 2018, 90; Batu ve Uysal, 2010, 129-132; Sadioğlu, 2011, 10-12; Atkın, 2011, 31-32).

Ailelerin kaynaştırma din eğitimine yönelik tutum ve katkılarının istenen düzeye gelmesini sağlayacak olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi DKAB ve İmam Hatip Meslek dersi öğretmenleridir. Kaynaştırma alanında yetkin bir din dersi öğretmeni; öğrenci ailelerini seminer ve bilgilendirici toplantılar yoluyla dinin yaşamımızdaki yeri ve önemi hakkında bilgilendirir. Ayrıca din dersi öğretmeni, iyi bir sınıf atmosferi oluşturarak ailelerin din eğitimine ilişkin kaygılarını giderir ve onlar ile işbirliğine giderek daha işlevsel ve bireyselleştirilmiş din öğretimi programı ile öğrencinin din eğitimine katkı sağlar (Sadioğlu, 2011,13; Çiftci Tekinarıslan, 2010, 99; Atkın, 2011, 31, Batu ve Uysal, 2010, 132).

Öğretmen, sınıfın fiziksel olarak kaynaştırma din eğitimine uygun hale getirilmesinde de önemli görev üstlenir. Çünkü kaynaştırma eğitime etki eden bir unsur olarak fiziksel ortamın (kaynaştırma uygulamasının gerçekleştirildiği sınıfın büyüklüğü, ses, havalandırma, ısı ve ışık sistemi, sınıfın içinde bulunan mobilya ve özel cihazlar gibi), sınıfta bulunan eşyaların eğitime uygun hale getirilmesi kaynaştırma eğitiminin niteliğine ciddi katkı sağlar. Öğretmen fiziksel ortama dair tüm düzenlemeleri öğrencinin eğitimden en iyi yararlanabileceği şekilde ayarlarken, uygun materyal ve yöntem kullanarak paydaşların kaynaştırma uygulamasına karşı olumlu tutum geliştirmesinin en temel belirleyicisidir (Atkın, 2010: 32; Batu ve Kırcaali-İftar, 2006; Batu ve Uysal, 2010: 132-133).

Kaynaştırma eğitiminin başarıya ulaşmasına katkı sağlayacak önemli dersler arasında din eğitimi ile ilgili dersleri saymak mümkündür. Ancak bu derslerden istenen verimin alınmasında en önemli unsur DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenleridir. Kaynaştırma din eğitiminin niteliği öğretmenin bu alandaki bilgi, tutum ve yeterliliği ile paralellik gösterir. Öğretmenin olumsuz dini tutum sergilediği ya da yetersiz dini bilgisinin olduğu kaynaştırma eğitiminden beklenen başarı yerine, hem normal öğrenciler hem de özel eğitime gereksinim duyan öğrencileri olumsuz etkilenebilmektedir (Toy - Duru, 2016, 2). Ancak bu denli önem arzeden bir konu hakkında alanyazında kaynaştırma din eğitiminde önemli bir rol üstlenen İmam Hatip Meslek dersleri öğretmeni ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmenlerinin kaynaştırma eğitime karşı tutumları ve kaynaştırma eğitimi yeterlilikleri ile ilgili sınırlı sayıda bilimsel çalışma yapıldığı belirlenmiştir (Karasu, 2018; Üzümcü, 2016; Üzümcü- Nazıroğlu, 2016). Bu durum, konu ile ilgili alanyazında daha fazla çalışmaya ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bu çalışma ile alanyazındaki söz konusu boşluğun giderilmesi hedeflenmektedir.

Bu çalışmanın genel amacı kaynaştırma din eğitimi uygulamalarını daha nitelikli yapılmasına katkı sağlamaktır. Bu genel amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimine ilişkin duygu, tutum ve kaygı düzeyleri; cinsiyet, okul türü, lisansta özel eğitim dersi alma durumu, kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumu, kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi, kaynaştırma eğitime ilişkin mevzuatı bilme durumu ve kaynaştırma eğitimi özgüven durumu gibi değişkenlerine göre farklılık göstermekte midir?

DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimine ilişkin yeterlilik algıları; cinsiyet, okul türü, lisansta özel eğitim dersi alma durumu, kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumu, kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi, kaynaştırma eğitime ilişkin mevzuatı bilme durumu ve kaynaştırma eğitimi özgüven durumu gibi değişkenlerine göre farklılık göstermekte midir?

DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimine ilişkin duygu, tutum ve kaygıları ile kaynaştırma eğitimi yeterlilikleri arasında bir ilişki var mıdır?

A. Yöntem

Bu bölümde araştırma modeli, verilerin elde edildiği evren ve örneklem, veri toplama araçları ve verilerin analizine ilişkin bilgiler yer almaktadır.

1. Araştırma Modeli

Bu araştırma, DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimi yeterliliklerini belirlemek için kesitsel/ilişkisel tarama modelinde tasarlanmıştır. Kesitsel tarama modeli, genellikle örneklemin büyük olduğu ve farklı özellikteki kimseleri kapsayan araştırmalardır. Bu araştırmalarda belli araştırmaya dahil edilen örneklemin betimlenecek değişkenlere ilişkin durumu bir seferde ölçülür (Büyüköztür v.dğr., 2011,233).

2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Muş il ve İlçelerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ile İmam Hatip ortaokullarında görevli meslek dersleri öğretmenlerinden oluşmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise bu söz konusu bu öğretmenlerden 264 kişi olarak belirlenmiştir. Örneklemin belirlenmesinde, evreni temsil edebilme özelliğine dikkat edilmiştir. Örneklem büyüklüğünü saptamada yaygın olarak kullanılan Cochran'ın

formülünden yararlanılmıştır (Baltacı, 2017, 35-61).

Katılımcılara 300 ölçek ulaştırılmış, bunlardan 280'ni geri dönmüştür. Bu ölçeklerden 10'u yanlış doldurma, 6'sı de aykırı (uç) değerler nedeniyle analizden çıkarılmıştır. Uç değerlerin hesaplanmasında Mahalanobis uzaklıkları ile Z testi kullanılmıştır. Belirlenen örneklem büyüklüğünü karşılayan 264 ölçek analize dâhil edilmiştir. Örnekleme ilişkin demografik bilgiler aşağıdaki Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1: Öğretmenlerin demografik bilgileri

| Değişkenler | Alt kategoriler | N | % |
|--|----------------------|-----|------|
| Cinsiyet | Erkek | 142 | 53,8 |
| | Kadın | 122 | 46,2 |
| Okul türü | İmam Hatip Ortaokulu | 96 | 36,4 |
| | Diğer ortaokulları | 168 | 63,6 |
| Eğitim durumu | Lisans | 232 | 87,9 |
| | Yüksek Lisans | 32 | 12,1 |
| Ortalama sınıf mevcudu | 24 ve altı | 74 | 28,0 |
| | 25-30 | 70 | 26,5 |
| | 31 ve üstü | 120 | 45,4 |
| Mesleki kıdem | 1-3 | 146 | 51,5 |
| | 4-6 | 104 | 39,4 |
| | 7 ve üstü | 24 | 9,1 |
| Lisansta özel eğitim dersi alma durumu | Almıştır | 114 | 56,8 |
| | Almamıştır | 150 | 43,2 |
| Kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumu | Almıştır | 40 | 15,2 |
| | Almamıştır | 218 | 84,8 |
| Kaynaştırma öğrencisine eğitim verme durumu | Tecrübem hiç yok | 102 | 38,6 |
| | Çok az | 130 | 49,2 |
| | Tecrübem var | 32 | 12,1 |
| Kaynaştırma eğitimine ilişkin mevzuatı bilme durumu | Zayıf | 114 | 43,2 |
| | Orta | 120 | 45,8 |
| | Yüksek | 30 | 11,5 |
| Kaynaştırma eğitimi özgüven durumu | Düşük | 50 | 18,9 |
| | Orta | 168 | 63,6 |
| | Yüksek | 46 | 17,4 |

3. Veri Toplama Araçları

Çalışmada iki ölçekten yararlanılarak veriler toplanmıştır. Bağımsız değişkenlerinin (cinsiyet, okul türü, eğitim durumu, özel eğitim dersi alma durumu, kaynaştırma ile ilgili hizmet içi eğitimi alma durumu, kaynaştırma

ile ilgili mevzuat hakkında bilgi sahibi olma durumu ve kaynaştırma özyeterlilik durumu) alan yazın incelemeleri sonucu araştırmacı tarafından belirlenen bu ölçeklerin ilki Kaynaştırma Uygulamalarında Öğretmen Yeterliliği Ölçeği'dir. Bu ölçek Umesh Sharma, Tim Loreman ve Chris Forlin (2011) tarafından geliştirilmiş ve Adem Bayar (2015) tarafından Türkçeye uyarlaması yapılmıştır. Ölçeğin kısa formu üç faktör ve onsekiz maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin Türkçe uyarlamasında güvenilirlik çalışması Cranbach Alpha testi ile yapılmış iç tutarlılık katsayısı .89 olarak bulunmuştur. Ölçeğin alt boyutları için altı maddelik Kaynaştırma Eğitiminde Öğretim Yeterliliği .88, altı maddelik Kaynaştırma Eğitiminde İşbirliği Yeterliliği için .90 ve altı maddelik Kaynaştırma Eğitimi'nde Sınıf Yönetimi Yeterliliği için .86 bulunmuştur.

Çalışmada kullanılan diğer ölçek ise Kaynaştırma Eğitimi ile İlgili Duygular, Tutumlar ve Kaygılar Ölçeğidir. Bu ölçek Chris Forlin, Chris Earle, Tim Loreman Umesh Sharma (2011) tarafından geliştirilmiş ve Adem Bayar, Ayşe Gül Özaşkın ve Şeyma Bardak (2015) tarafından Türkçeye uyarlaması yapılmıştır. Ölçeğin kısa formu üç faktör ve onbeş maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin uyarlamasında ölçeğin iç tutarlılık kat sayısı Cronbach Alpha .88 bulunmuştur. Beş maddeden oluşan "Kaynaştırma Eğitimi İle İlgili Duygular" alt boyutu için .86, beş maddeden oluşan "Kaynaştırma Eğitimi Hakkında Tutumlar" alt boyutu için .88 ve beş maddeden oluşan "Kaynaştırma Eğitiminde Kaygı" alt boyutu için .85 bulunmuştur.

4. Verilerin Analizi

Çalışmanın verileri, SPSS programı aracılığı ile analiz edilmiştir. Öncelikle çalışma grubunun normal dağılım gösterip göstermediği (skewness ve kurtosis değerleri) incelenmiştir. Normal dağılım analizleri (-1 ile +1 arasında) olduğundan çalışma verilerinin analizinden parametrik testlerden yararlanılmıştır. SPSS programı aracılığı ile analiz edilen çalışmada öğretmenlerin kaynaştırma uygulamalarındaki yeterliliklerinin değişkenlere göre farklılaşmanın belirlenmesi Bağımsız Örneklemeler için t Testi ve Anova Testi ile yapılmıştır. Uygulanan farklı ölçekler ve bunların alt boyutları arasındaki ilişkinin tespiti ise korelasyon analizi ile yapılmıştır.

B. Bulgular

Bu bölümde, araştırmada ölçme araçları vasıtasıyla toplanan verilerin analizi sonucu elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

1. Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimine yönelik duygu, tutum ve kaygı düzeylerine ilişkin bulgular

Ortaokullarda görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri

ile İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimi ile bu düzeyin değişkenlere göre farklılaşmasına ilişkin analiz sonucu aşağıdaki Tablo 2’de yer almaktadır.

Tablo 2: Öğretmenlerin kaynaştırma din eğitimi ile ilgili duygu, tutum ve kaygı dereceleri ile çeşitli değişkenlere göre dağılımı

| Değişkenler | | | | | |
|---|----------|----------|------------|----------|----------|
| Cinsiyet | N | X | S.s | t | p |
| Kadın | 142 | 40,14 | 3,63 | .300 | ,763 |
| Erkek | 122 | 40,00 | 3,95 | | |
| Okul türü | N | X | S.s | t | p |
| İmam Hatip Ortaokulu | 96 | 39,79 | 3,42 | -.923 | ,357 |
| Diğer ortaokullar | 168 | 40,23 | 3,96 | | |
| Lisansta özel eğitim dersi alma durumu | N | X | S.s | t | p |
| Almıştır | 114 | 40,33 | 3,51 | .875 | ,382 |
| Almamıştır | 150 | 39,91 | 4,06 | | |
| Kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumu | N | X | S.s | t | p |
| Almıştır | 46 | 38,35 | 2,50 | -3,153 | 0,02 |
| Almamıştır | 218 | 40,38 | 2,93 | | |
| Kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi | N | X | S.s | F | p |
| Tecrübem hiç yok | 102 | 40,45 | 3,73 | 1,210 | ,300 |
| Çok az | 130 | 39,96 | 3,99 | | |
| Tecrübem var | 32 | 39,31 | 2,82 | | |
| Kaynaştırma eğitimine ilişkin mevzuatı bilme durumu | N | X | S.s | F | p |
| Zayıf | 114 | 39,85 | 3,22 | ,577 | ,562 |
| Orta | 120 | 40,35 | 4,48 | | |
| Yüksek | 30 | 39,80 | 2,55 | | |
| Kaynaştırma eğitimi özgüven durumu | N | X | S.s | F | p |
| Düşük | 50 | 40,16 | 4,21 | ,245 | ,783 |
| Orta | 168 | 39,96 | 3,84 | | |
| Yüksek | 46 | 40,39 | 3,00 | | |

Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin cinsiyetlerine göre

anlamli olarak farklılaşip farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{262}=300, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin cinsiyet değişkeninin, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerini etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin görev yaptıkları okul türüne göre anlamlı olarak farklılaşip farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{262}=-.923, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin görev yaptıkları okul türünün öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerini etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin lisansta özel eğitime yönelik ders almalarına göre anlamlı olarak farklılaşip farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{254}=875, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin lisansta özel eğitime yönelik ders almalarının, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerini etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin hizmet içi kurs alma durumuna göre anlamlı olarak farklılaşip farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{256}=-3,153, p<.05$). Buna göre öğretmenlerin görev yaptıkları okul türü değişkeninin, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerini etkileyen bir faktör olduğu söylenebilir.

Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesine göre anlamlı olarak farklılaşip farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Tek faktörlü ANOVA sonucunda aralarındaki farkın anlamlı olmadığı görülmektedir ($F_{261}=-1,210, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin özel eğitim gereksinimli öğrenceye yönelik eğitim verme tecrübesi, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin kaynaştırma öğrencisine yönelik mevzuatı bilme durumuna göre anlamlı olarak farklılaşip farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Tek faktörlü ANOVA sonucunda aralarındaki farkın anlamlı olmadığı görülmektedir ($F_{259}=-5,577, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin kaynaştırma öğrencisi ile ilgili mevzuat bilgisinin, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin kaynaştırma eğitimi özgüvenlerine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Tek faktörlü ANOVA sonucunda aralarındaki farkın anlamlı olmadığı görülmektedir ($F_{261}=-,245, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi özgüvenlerinin, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir.

2. Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterliliklerine ilişkin bulgular

Normal ortaokullarda görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ile İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimi ile ilgili yeterlilik düzeyleri ve bu düzeyin değişkenlere göre farklılaşmasına ilişkin analiz sonucu aşağıdaki Tablo 3'te yer almaktadır.

Tablo 3: Öğretmenlerin kaynaştırma din eğitimi ile ilgili yeterlilik düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre dağılımı

| Değişkenler | | | | | |
|--|-----|-------|-------|--------|------|
| Cinsiyet | N | X | S.s | t | p |
| Kadın | 142 | 84,89 | 10,33 | 1,599 | ,102 |
| Erkek | 122 | 87,38 | 13,97 | | |
| Okul türü | n | X | S.s | t | p |
| İmam Hatip Ortaokulu | 96 | 86,65 | 9,39 | ,393 | ,694 |
| Diğer ortaokullar | 168 | 86,02 | 13,96 | | |
| Lisansta özel eğitim dersi alma durumu | n | X | S.s | t | p |
| Almıştır | 114 | 86,83 | 15,01 | ,586 | ,558 |
| Almamıştır | 150 | 85,90 | 10,36 | | |
| Kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumu | n | X | S.s | t | p |
| Almıştır | 46 | 78,30 | 19,33 | -3,004 | ,004 |
| Almamıştır | 218 | 87,72 | 10,24 | | |
| Kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi | N | X | S.s | F | p |
| Tecrübem hiç yok | 102 | 86,22 | 9,51 | 1,657 | ,193 |
| Çok az | 130 | 87,17 | 11,41 | | |
| Tecrübem var | 32 | 82,68 | 21,56 | | |

| Kaynaştırma eğitimine ilişkin mevzuatı bilme durumu | N | X | S.s | F | p |
|--|----------|----------|------------|----------|----------|
| Zayıf | 114 | 82,89 | 10,78 | | |
| Orta | 120 | 89,05 | 9,24 | 7,309 | 0,001 |
| Yüksek | 30 | 87,06 | 23,09 | | |
| Kaynaştırma eğitimi özgüven durumu | N | X | S.s | F | p |
| Düşük | 50 | 83,08 | 11,31 | | |
| Orta | 168 | 86,70 | 9,76 | 2,237 | ,109 |
| Yüksek | 46 | 88,08 | 19,95 | | |

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerinin cinsiyetlerine göre anlamlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{258}=1,599$, $p>.05$). Buna göre öğretmenlerin cinsiyetlerinin, onların kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerini etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerinin eğitim yapılan okul türüne göre anlamlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{258}=.393$, $p>.05$). Buna göre öğretmenlerin eğitim verilen okul türünün, onların kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerini etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerinin lisansta özel eğitim dersi alma durumuna göre anlamlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{250}=.558$, $p>.05$). Buna göre öğretmenlerin lisansta özel eğitim dersi almalarının, onların kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerini etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerinin hizmet içi kurs alma durumuna göre anlamlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucuna göre ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu tespit edilmiştir ($t_{252}=-3,007$, $p<.05$). Buna göre öğretmenlerin hizmet içi kurs almalarının, onların kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerini etkileyen bir faktör olduğu söylenebilir.

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerinin kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesine göre anlamlı olarak

farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Tek faktörlü ANOVA sonucunda aralarındaki farkın anlamlı olmadığı görülmektedir ($F_{257}=-1,657, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi, onların kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir.

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerinin kaynaştırma eğitimi ile ilgili mevzuatı bilme durumuna göre anlamlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Tek faktörlü ANOVA sonucunda aralarındaki farkın anlamlı olduğu görülmüştür ($F_{255}=-7,309, p<.05$). Buna göre öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi ile ilgili mevzuatı bilmelerinin, onların kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden “Tukey” testi uygulanmış ve mevzuat bilgisi zayıf olanlar ($X=82,89$) ile orta olanlar ($89,05$) arasında olduğu saptanmıştır. Buna göre mevzuat bilgisinin zayıf olması kaynaştırma din eğitimi yeterliliğini olumsuz etkileyen bir faktör olarak değerlendirilebilir.

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeylerinin kaynaştırma eğitimi özgüven durumuna göre anlamlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Tek faktörlü ANOVA sonucunda aralarındaki farkın anlamlı olmadığı görülmektedir ($F_{257}=-2,237, p>.05$). Buna göre öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi özgüveni, onların kaynaştırma eğitimi yeterlilik düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir.

3. Öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygı ile kaynaştırma yeterliliğine ilişkisine ait bulgular

Normal ortaokullarda görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ile İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimi ile ilgili duygu, tutum ve kaygı düzeyleri ile kaynaştırma din eğitimi yeterlilik düzeyleri arasındaki ilişkiyi alt boyutları üzerinden analizi aşağıdaki Tablo 4’te yer almaktadır.

DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimine yönelik tutumları alt boyutu puanları ile kaynaştırmaya yönelik duygu alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını belirlemek için Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Tablo 3’te görüldüğü gibi kaynaştırma eğitimine ilişkin tutum ile kaynaştırma eğitimine ilişkin duygu ($r=-,002, p>0,05$), öğretimsel yeterlilik ($r=,114, p>0,05$) ve sınıf yönetimi yeterliliği ($r=,113, p>0,05$) arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı; buna

Tablo 4: Kaynaştırma duygu, tutum ve kaygı düzeyi ile kaynaştırma yeterlilikleri alt boyutları arasındaki ilişki.

| Korelasyon | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
|--|--------|---------|-------|--------|--------|
| 1. Kaynaştırma eğitimine ilişkin tutum | - | | | | |
| 2. Kaynaştırmaya eğitimine ilişkin duygu | -,002 | - | | | |
| 3. Kaynaştırma eğitimine ilişkin kaygı | -,158* | -,357** | - | | |
| 4. Öğretimsel yeterlilik | ,114 | ,123* | -,086 | - | |
| 5. İşbirliği yeterliliği | ,134* | ,225** | -,053 | ,858** | - |
| 6. Sınıf yönetimi yeterliliği | ,113 | ,215** | -,062 | ,736** | ,772** |

**p<0,01 , *p<0,05

karşın kaynaştırma eğitimine ilişkin kaygı ($r=-,158$, $p<0,05$) ve kaynaştırma eğitimine ilişkin işbirliği yeterliliği ile ($r=,134$, $p<0,05$) arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu saptanmıştır. Kaynaştırma eğitimine ilişkin duygu ile kaynaştırma eğitimine ilişkin kaygı ($r=-,357$, $p<0,01$), öğretimsel yeterlilik ($r=,123$, $p<0,05$), işbirliği yeterliliği ($r=,225$, $p<0,01$), sınıf yönetimi yeterliliği arasında ($r=,215$, $p<0,01$) anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Kaynaştırma eğitimine ilişkin kaygı ile öğretimsel yeterlilik ($r=-,086$, $p>0,05$), işbirliği yeterliliği ($r=-,053$, $p>0,05$), sınıf yönetimi yeterliliği ($r=-,062$, $p>0,05$) arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Öğretimsel yeterlilik ile işbirliği yeterliliği ($r=,858$, $p<0,01$) ve sınıf yönetimi yeterliliği ($r=,736$, $p<0,01$) arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki görülmüştür. İşbirliği yeterliliği ile sınıf yönetimi yeterliliği ($r=,772$, $p<0,01$) arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmanın verileri, Muş Merkez İmam Hatip Ortaokulunda görev yapan din dersi (İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenleri ile normal ortaokullarda görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders öğretmenleri) öğretmenlerinden oluşan bir örneklemden toplanmıştır. DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin duygu, tutum ve kaygıları ile yeterlilik ilişkisini inceleyen çalışmalara rastlanılmadığından çalışmanın verileri, farklı branşlarda öğretmenler ile yapılan araştırmaların verileri ışığında tartışılmıştır.

Çalışmanın ilk alt amacına ilişkin elde edilen verilere bakıldığında; örneklem grubunun kaynaştırma din eğitimine ilişkin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin; cinsiyet, okul türü, lisansta özel eğitim dersi alma durumu, kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi, kaynaştırma eğitimine ilişkin mevzuatı bilme durumu, kaynaştırma eğitimi özgüven durumu gibi

değişkenlere göre anlamlı farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Buna karşın kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumunun kaynaştırma tutum, duygu ve kaygı üzerinde etkili bir faktör olduğu görülmüştür. Bu durum hizmet içi eğitim alan öğretmenlerin hangi alanlarda yetersiz olduklarının farkında oldukları ve dolayısıyla hizmet içi eğitimle eksikliklerini gidermiş oldukları şeklinde yorumlanabilir. Fazlıoğlu ve Doğan (2013, 232) öğretmenlerin kaynaştırmaya yönelik tutumlarını inceledikleri çalışmada benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Cinsiyet, okulun imkanı, kaynaştırma öğrencisine sahip olma ve lisansta alınan eğitimin öğretmenlerin kaynaştırma eğitimine yönelik tutumlarını etkilemediği, ancak sınıf ve branş değişkenlerine göre sınıf öğretmeni lehine pozitif yönlü farklılaşmanın olduğunu belirtmişlerdir. Özbaba (2000, 126) öğretmenlerin; görev, cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, sahip olunan branş, özel eğitim konusunda eğitim almış olma, özürlü çocuklarla çalışmış olma, kaynaştırma tecrübesine sahip olma gibi değişkenlerin kaynaştırmaya karşı tutum üzerinde anlamlı bir farklılığa yol açmadığını bulmuştur. Diken ve Sucuoğlu (1999, 30) çalışmanın sonucuna benzer olarak, sınıfında özel eğitime gereksinimli öğrencinin bulunmasının öğretmenlerin tutumlarında anlamlı bir farka neden olmadığını tespit etmişlerdir. Aker (2014, 121-122) ise bu çalışmanın neticesinden farklı olarak kaynaştırma eğitimi alma, kaynaştırma öğrencisi olma, yaşın ilerlemiş olması ve bayan olma değişkenlerinin öğretmen tutumlarında pozitif yönde anlamlı değişiklik meydana getirdiğini belirtmektedir. Bu durumun nedeni olarak çalışmanın farklı zaman, mekân, örneklem gurubu ve veri toplama araçları ile yapılmış olması gösterilebilir. Orel ve Zerey (2004, 30) ise kaynaştırma eğitime yönelik lisansta ders almanın öğrencilerin tutumlarını olumlu etkilediğini belirtmektedirler. Bu durum özel eğitim dersinin tek başına kaynaştırma eğitimi ile ilgili tutumu etkileyemediği, ancak kaynaştırma dersi almanın tutumu etkileyebildiği şeklinde yorumlanabilir.

Çalışmanın ikinci alt amacına ilişkin elde edilen verilere bakıldığında; örneklem grubunun kaynaştırma din eğitimine yeterlilik düzeylerinin; cinsiyet, okul türü, lisansta özel eğitim dersi alma durumu, kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi, kaynaştırma eğitimi özgüven durumu gibi değişkenlere göre anlamlı farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Buna karşın kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumunun kaynaştırma eğitimine ilişkin mevzuatı bilme durumunun kaynaştırma yeterlilik düzeyleri üzerinde etkili faktörler olduğu görülmüştür. Hizmet içi eğitim alma durumunun etkili bir faktör olması eksikliklerin farkına varan öğretmenlerin bu eksikliklerini giderme yoluna gittikleri şeklinde

yorumlanabilir. Mevzuatı bilme durumu ise görev ve sorumluk dahilinde hareket etmenin önemini ortaya koymaktadır. Bu bulgular; Gök ve Erbaş (2011, 84) tarafından yapılan çalışma sonucuyla örtüşmektedir. Bu araştırmacılara göre, öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmamaları onların yetersizliklerinin temel nedenidir. Özaydın (2011, 214) öğretmenlerin uygulamada yaşadıkları yetersizlikler sonrası kaynaştırma eğitimi ihtiyacını ciddi olarak hissettiklerini ve bu yöndeki eğitim programlarına katılmak istediklerini belirtmiştir. Battal (2007, 69) ise yaptığı çalışmada öğretmenlerin kaynaştırma öğrencisini tanıma, onlar yönelik yöntem ve teknik kullanma, kaynaştırma ilkelerine uygun eğitimi sürdürme noktasında yeterli oldukları sonucunu bulmuştur. Özaydın (2011, 215), Yaylacı ve Aksoy (2016, 37) ise öğretmenlerin kaynaştırma eğitiminde yetersiz oldukları dolayısıyla lisans döneminde öğretmen adaylarının kaynaştırma eğitimi ortamlarında, müdahale programlarını uygulayabilme deneyimi kazanacak biçimde yetiştirilmeleri gerektiği belirtmektedirler.

Çalışmanın üçüncü alt amacına bağlı olarak elde edilen veriler incelendiğinde; DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin kaynaştırmaya yönelik tutum, duygu ve kaygıları ile kaynaştırma yeterlilikleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Başka bir ifade ile kaynaştırma eğitimi konusunda yeterli olan öğretmenlerin kaynaştırma eğitimine ilişkin duygu ve tutumları da iyi düzeydedir. Bu sonuç alanda yapılmış diğer çalışmaların sonuçları ile paralellik arz eder. Gözün ve Yıkılmış (2004, 77) öğretmenlerin kaynaştırma ile ilgili bilgilerinin onların tutumlarını etkilediğini, Alver, Bozgeyikli ve Işıklar (2011, 164-165) kaynaştırmaya yönelik tutum ile kaynaştırma uygulamaları yeterliliği arasında pozitif yönlü bir ilişkinin olduğunu belirtmektedir. Gök ve Erbaş (2011, 66) öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi ile ilgili yeterli bilgi sahibi olmamalarının kaynaştırma uygulamalarına yönelik tutumlarını olumsuz etkilediğini ifade etmektedir.

Araştırma bulguları doğrultusunda aşağıdaki öneriler getirilmiştir.

1. Lisans eğitimi sürecinde daha çok kaynaştırma ve özel eğitim uygulamaları içeren din eğitimine yönelik öğretim yapılabilir.
2. DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerine kaynaştırma din eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim semineri veya çalıştaylar düzenlenebilir.
3. DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi ile ilgili mevzuat bilgilerinin arttırılması ve ÖGO'lerin temel hak ve özgürlüklerini bilmeleri için kurumsal bazda eğitim ve seminerler düzenlenebilir.

4. DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma sürecindeki öğrencilere yönelik farklı din öğretim yöntemlerini uygulamaları konusunda cesaretlendirilmesi; öğretmenlere yeni din öğretimi metotlarının tanıtılması için üniversitelerin din eğitimi bölümlerinden yardım alınması, seminerler düzenlenmesi önerilebilir.

5. Bu çalışma kısıtlı bir örneklem grubunda ve sınırlı bir çevrede yürütülmüştür. İleride yapılacak çalışmaların, daha büyük ve geniş örneklerde ve farklı illeri de içerecek şekilde sürdürülmesi gereklidir. İleride yapılacak çalışmaların öğretmenlerin özel eğitime ilişkin ilgi, istek ve ihtiyaçlarına cevap verecek daha fazla uygulamaya yönelmesi önerilebilir.



KAYNAKÇA

- ALVER, Birol- BOZGEYİKLİ Hasan- IŞIKLAR Abdullah. "Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programı Öğrencilerinin Kaynaştırma Eğitimine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2011): 155-168.
- BALTACI, Ali. Okul Müdürlerinin Öz Yeterlik Algıları ve Mesleğe Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki, *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017): 35- 61.
- BATTAL, İbrahim. *Sınıf Öğretmenlerinin ve Branş Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterliliklerinin Değerlendirilmesi (Uşak İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2007.
- BATU, Sema- UYSAL, Hakan. "Günümüz Sınıflarında Engelli Çocukların Katılımını Destekleme". *Özel Eğitim*. Ed. Gönül Akçamete. 113-139. Ankara: Kök Yayıncılık, 2010.
- BATU, Sema- KIRCAALİ İFTAR, Gönül. *Kaynaştırma*. Ankara: Kök Yayıncılık, 2005.
- BAYAR, Adem. "Kaynaştırma Uygulamalarında Öğretmen Yeterliği Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 16/33 (Aralık 2015): 71-85.
- BAYAR, Adem- ÖZAŞKAN, Ayşe Gül- BARDAK, Şeyma. "Kaynaştırma Eğitimi ile İlgili Duygular, Tutumlar ve Kaygılar Ölçeği". *Turkish Studies* 10/3 (2015): 175-186.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener - KILIŞ ÇAKMAK, Ebru- AKGÜN, Özcan Erkan- KARADENİZ, Şirin- DEMİREL, Funda. *Bilimsel Araştırma yöntemleri*.

Ankara: Pegem Yayınları, 2011.

DİKEN, İbrahim Halil- SUCUOĞLU, Bulbin. "Sınıfında Zihin Engelli Çocuk Bulunan ve Bulunmayan Sınıf Öğretmenlerinin Zihin Engelli Çocukların Kaynaştırılmasına Yönelik Tutumlarının Karşılaştırılması". *Özel Eğitim Dergisi* 2 /3 (1999): 25-39.

FAZLIOĞLU, Yeşim- DOĞAN, Mustafa Kemal. Öğretmenlerin Kaynaştırmaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (Aralık 2013): 223-234.

GAMZE, Aker. *Öğretmen Adaylarının Kaynaştırma Eğitimi Hakkındaki Tutumları*. Yüksek Lisans Tezi Edirne, Trakya üniversitesi, 2014.

GÖK, Gönül- ERBAŞ, Dilek. "Okulöncesi Eğitimi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Görüşleri ve Önerileri". *International Journal of Early Childhood Special Education* 3/1 (2011): 66-87.

GÖZÜN, Özlem- YIKMIŞ, Ahmet. "Öğretmen Adaylarının Kaynaştırma Konusunda Bilgilendirilmelerinin Kaynaştırmaya Yönelik Tutumlarının Değişimindeki Etkililiği". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 5/2(2004): 65-77.

KARASU, Teceli. "Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim". *Özel Din Eğitimi*. Ed. Saadettin Özdemir ve Mustafa Başkonak. 63-84. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

KARGIN, Tevhide. "Kaynaştırma Eğitimi". *Öğretmenlik Programları İçin Özel Eğitim*. Ed. Necate Baykoç. 66-90. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2010.

Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, 2018. Erişim: 22 Nisan 2019.
https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_07/09101900_oze_l_egitim_hizmetleri_yonetmeli_07072018.pdf.

MORAN, Anne. "Embracing Inclusive Teacher Education". *European Journal of Teacher Education*, 30 /2 (2007): 119-134.

OREL, Aysel - ZEREY, Zahide. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Kaynaştırmaya Yönelik Tutumlarının İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 5 /1(2004): 23-33.

OECD, *Inclusive Education at Work, Students with Disabilities in Mainstream Schools*, (1999). Erişim: 07 Nisan 2018.
<http://browse.oecdbookshop.org/oecd/pdfs/product/9699081e.pdf>.

ÖZAYDIN, Latife- ÇOLAK, Aysun. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine ve 'Okul Öncesi Eğitimde Kaynaştırma Eğitimi Hizmet İçi Eğitim Programı'na İlişkin Görüşleri". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri*

Dergisi, 1/1(2011): 189-225.

ÖZBABA, Nesrin. *Okul Öncesi Eğitimcilerin ve Ailelerin Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar ile Normal Çocukların Entegrasyonuna (Kaynaştırılmasına) Karşı Tutumları*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2000.

PETERS, Susan. J. *Inclusive Education: An Efa Strategy For All Childern*. Erişim: 22 Nisan 2019. www.worldbank.org.

SADİOĞLU, Ömür. *Sınıf Öğretmenlerinin Kaynaştırmaya İlişkin Sorunları, Beklentileri ve Önerilerine Yönelik Nitel Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2011.

SUCUOĞLU, Bülbin- KARGIN, Tevhide. *İlköğretimde Kaynaştırma Uygulamaları Yaklaşımlar, Yöntemler, Teknikler*. İstanbul: Kök Yayınları, 2012.

T. C. Resmi Gazete, sayı: 23011, yıl: 1997; Erişim: 22 Nisan 2019. http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23011_1.pdf.

TOY, Süleyman Nazif- DURU, Sibel. "Sınıf Öğretmenlerinin Öğretmen Öz Yeterlilikleri ile Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlik İnançlarının Karşılaştırılması". *Ege Eğitim Dergisi* 17/1 (2016): 146-173.

ÜZÜMCÜ, Muzaffer. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlilikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.

ÜZÜMCÜ, Muzaffer – NAZIROĞLU, Bayramali. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9-43 (2016): 1546-1557

ÜZÜMCÜ, Muzaffer. "Din Eğitiminde Kaynaştırma Uygulamaları ve Destek Eğitim Hizmetleri". *Özel Din Eğitimi*. Ed. Saadettin Özdemir ve Mustafa Başkonak. 87-108. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

YAYLACI, Zeynep- AKSOY, Bülent. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimindeki Yeterlilikleri". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/6 (2016): 18-40.

YAN, Zi-Sin, KUEN- fun. "Inclusive Education: Teachers' Intentions and Behaviour Analysed from the Viewpoint of The Theory of Planned Behaviour". *International Journal of Inclusive Education*, 18/1 (2014): 72-85.



THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS TEACHERS' INCLUSIVE EDUCATION AND EMOTIONAL ATTITUDE AND ANXIETY LEVELS

● Tecelli KARASU^a

Extended Abstract

In recent years, as in all over the world, students in need of special education in our country to receive more qualified training is used in various applications. One of these applications is the inclusive education, which enables the students to be trained together with their peers. This training takes into account all the needs of the students in the development of formal education and their individual differences. The aim of inclusive education is to contribute to the students who need special education in accordance with the principle of the least restrictive educational environment.

The courses covered by the inclusion in formal education also include courses related to religious education. They are the graduates of the Faculty of Divinity/Islamic Sciences and are appointed as teachers. The quality of inclusive religious education is in line with the teacher's knowledge, attitude, and competence in this field. Instead of the success expected from the mainstreaming education where the teacher exhibits negative religious attitudes or inadequate religious knowledge, both normal students and students who need special education can be adversely affected. This is because teachers have the opportunity to monitor the student's differences, needs, and development in the best possible way, and it is the lead actor who organizes educational activities that are appropriate to the inclusive education by taking into account the student. Therefore, the attitude towards the students with special needs (SWSN) and the climate it creates in the classroom has a great impact on the success of students with special needs

^a Asst. Prof., Muş Alparslan University, tecellikarasu@hotmail.com

as well as the normal students in the class. Besides, it is also the teachers who know that each of them can have different levels of ability, success, and participation and encourages them to make timely orientation and adaptations that will enable them to make the best use of their performances. The competent teacher leads both the regular students and the SWSN students to receive education in a positive learning atmosphere. In this atmosphere, normal students become aware of their own qualifications while helping students with SWSN and gain empathy and expand gratitude. On the other hand, the education of the SWSN together with their peers facilitates their integration in normal life. However, it has been determined that a limited number of scientific studies have been carried out on Imam Hatip Vocational teachers who have an important role in inclusion religious education in the literature and their attitudes towards inclusive education and their attitudes towards inclusion education. This situation shows the need for further studies in the related literature. The main reason for this research is to investigate the effects of teachers' education competencies on their emotions, attitudes, and concerns.

The aim of this study is to contribute to increasing the quality of inclusion practices in formal religious education. For this purpose, the following questions were sought.

The levels of feelings, attitudes, and anxiety of religious education teachers related to religious education; does it differ according to variables such as gender, type of school, special education course in licensing?

Perceptions of qualification of religious education teachers about inclusion religious education; does it differ according to variables such as gender, type of school, special education course in licensing?

Is there a relationship between the teachers 'religious education teachers' feelings, attitudes, and concerns about inclusion and religious education, and their qualifications for inclusion education?

The universe of the study consists of teachers of Religious Education who work in secondary schools in Muş and its districts and teachers of vocational courses in İmam Hatip secondary schools. The sample of the study was determined as 264 people. The data of this study, which was designed in the relational survey model, was developed by Sharma, Loreman, and Forlin (2011) and was developed by Bayar (2015). The Teacher Adequacy Scale in Inclusive Applications was developed by Forlin, Earle, Loreman and Sharma (2011) and Emotions, Attitudes and Concerns Related to Inclusion Education Scale.

As a result of the study, it was determined that in-service training related to inclusive education positively influenced teachers' feelings, attitudes and concerns, and qualifications. Gender, type of school, the status of getting a license, the experience of inclusive education, and the variables of self-confidence in inclusion did not affect the teachers' competences and their feelings, attitudes, and concerns. It was also observed that emotion, attitude, and anxiety were positively associated with competence. Based on these results, the following recommendations have been developed.

1. In the process of undergraduate education, it is possible to teach religious education which includes more inclusion and special education practices.
2. In-service training seminars or workshops related to religious education including religious education teachers can be organized.
3. Training and seminars on an institutional basis can be organized to increase the knowledge of religious education teachers about inclusive education and to know the basic rights and freedoms of SWSN.
4. Encourage religious teachers to practice different religious teaching methods for students in the process of inclusion; to provide teachers with the help of the religious education departments of universities to introduce new methods of teaching religion.
5. This study was conducted in a limited sample group and in a limited environment. Further studies can be done in larger and larger samples and in different provinces.

Keywords: Religious education, Inclusive religious education, Inclusion qualification.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 523-551
Geliş Tarihi: 14.04.2019, Kabul Tarihi: 10.08.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.553642>

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN SAVAŞ VE BARIŞA İLİŞKİN TUTUMLARI*

© Fazilet Özge MAVİŞ SEVİM^a

© Ramazan DİLER^b

Öz

Ülkeler içi ve ülkeler arasında meydana gelen bitmeyen savaşlar, günümüzde barış kavramı ve barış eğitiminin gündeme gelmesi ve popülerlik kazanmasına sebep olmuştur. Barış ortamının sağlanması ve barış eğitimiyle ilgili somut adımların atılmasında toplumun her bireyinin olduğu gibi öğretmenlerin de büyük bir etkisi bulunmaktadır. Öğretmen, öğrencilerinde davranış değişikliği oluştururken kendisinin benimsemiş olduğu veya toplum tarafından benimsenen değer ve inançları edinmesine de yardımcı olmaktadır. Öğretmenlerin savaş ve barışla ilgili algı, düşünce ve tutumlarının, öğrencilerinin algı, düşünce ve tutumlarını etkileyebileceği düşünülmektedir. Bu nedenle savaş ve barışa ilişkin öğretmen tutumları ayrı bir önem kazanmaktadır. Değerler eğitimi bağlamında barış kavramının öğretiminin yapıldığı ve ilgili kavramla ilgili kazanımları içeren en önemli derslerden biridir ve çatışma kültürü yerine barış kültürünün yapılandırılmasında öncü role sahip olan derslerden biri olarak görülmektedir. Bu nedenlerden dolayı, araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmenlerinin savaş ve barışa ilişkin tutumlarını tespit etmektir. Tarama modeliyle yapılandırılan çalışmada, karma yöntem ve zenginleştirilmiş desen kullanılmıştır. Araştırmada nicel verilerin sağlanmasında 89 DKAB öğretmenine; Aktaş (2012) tarafından geliştirilen 'Savaş ve Barış Tutum Ölçeği' uygulanmış, nitel veriler ise 8 DKAB öğretmeniyle yapılan görüşmelerle toplanmıştır. Araştırma sonunda, öğretmenlerin uluslararası sorunların çözümünde en iyi yolun savaş olduğu, savaşlarda kazanılan başarıların bütün başarılarından üstün olduğu gibi önermelere

* Bu çalışma, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Komisyonunca desteklenen 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Savaş-Bariş ilişkili Tutumları ve Derslerinde Barış Eğitiminin Yeri Hakkındaki Görüşleri' isimli yüksek lisans çalışmasının bir bölümünden üretilmiş ve 26-28 Ekim 2017 tarihleri arasında Muğla'da gerçekleştirilmiş olan 5. Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, e166791@gmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, ramazandiler@hotmail.com

katılmadıkları; aksine savaşı kazananın da kaybedenin de zarar gördüğü, savaşın suçsuz insanlara acı verdiği, barışın taraftarı olunması gerektiği, insanların dinlerinin çağrısına uymasının barışa katkı sağlayacağı görüşlerini benimsedikleri görülmektedir. Öğretmenler genellikle yalnızca savunma savaşlarının haklı olabileceğini ve desteklenmesi gerektiğini düşünmekte ve DKAB dersi ve öğretmenlerinin barışa katkı sağlanmasında önemli bir yerinin olduğunu düşünmektedirler.

Anahtar kelimeler: Din eğitimi, Savaş, Barış, Tutum.



RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS COURSE TEACHERS' ATTITUDES ON WAR AND PEACE

The concept of peace and peace education has gained popularity recently because of the endless wars within and between the countries. As it is known, teachers have a great influence on students, and they can affect the learning of the concept of 'peace'. In the teaching-learning process, teachers help students to acquire the values and beliefs adopted by themselves or the society. It is believed that the perceptions, thoughts, and attitudes of teachers about war and peace can directly affect the perceptions, thoughts and attitudes of their students. Therefore, teachers attitudes towards war and peace gain particular importance. Religious Culture and Ethics Course (RCEC) is one of the most important courses in teaching the concept of peace in the context of values education, and it is seen as one of the most important courses that have a leading role in the construction of peace culture. For these reasons, the purpose of the study is to determine the RCEC teachers' attitudes on war and peace. The study is structured by conducting descriptive model, mixed method and triangulation design. 'The Scale of War and Peace' developed by Aktaş (2012) is applied to 89 RCEC teachers to collect quantitative data in research. For collection of qualitative data, interviews through semi-structured forms are conducted to 8 RCEC teachers. At the end of the research, it is seen that teachers do not agree with the statements like war is the best way to solve international problems, the honor earned on the battlefield and triumph achieved during wars are superior to all successes. On the contrary, it is considered that the teachers think the battles are harmful for both winner and loser, wars cause innocent people to suffer, it is necessary to be in favor of peace and people's compliance with the call of their religion will contribute to peace. Generally, teachers think that only defensive battles can be justified and supported and RCEC courses and teachers have an important place in terms of contributing to peace.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Türkiye'de geçmişten günümüze din ve ahlak eğitimine ayrı bir önem verilmiş ve din eğitimi devlet tarafından yapılandırılmaya çalışılmıştır.

Günümüz öğretim programlarında da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerine yer verilerek din eğitimi ihtiyacının karşılanmaya çalışıldığı görülmektedir. Günümüz DKAB dersi programlarında kavramsal bir yaklaşım izlenmekte ve din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturulması ve kavramlar arası ilişkilerin yapılandırılması hedeflenmektedir. Bu programlarda din öğretiminin kendine özgü kavramsal bir çerçevesi olduğu belirtilerek anlamlı ve kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi için bu kavramların özellik ve kullanım şekillerinin öğrencilere doğru bir şekilde kazandırılması gerektiğinden bahsedilmiştir. Ayrıca öğrencilerin toplumun benimsemiş olduğu değerleri kazanması da DKAB derslerinin hedefleri arasında yer almaktadır (MEB, 2018a; MEB, 2018b).

Her ders kapsamında olduğu gibi DKAB dersleri ve öğretiminde de öğretimsel etkinliklerin kim tarafından nasıl yapılacağı büyük önem taşımakta ve dersler büyük ölçüde dersin öğretmeni tarafından planlanmakta ve yürütülmektedir. Öğretmenin öğrenci üzerindeki etkisi, geçmişte olduğu gibi, bugün de varlığını korumaktadır. Nitekim bugünün öğretmenlerinin başlıca görevleri arasında öğrenciye yeni durumlar karşısında nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda yol göstermek ve karşılaştığı problemlerle baş etme yollarını işlevleri yer almaktadır (Follett, 1970). Artık öğretmenler öğrencilerinin bilgiyi hatırlamasını sağlamayı yeterli görmemekte, aksine bu bilgileri karşılaştığı durumlarda kullanmasını beklemektedir. Bu durum öğretmenin, öğretme-öğrenme sürecinde aktif rol oynayarak bilgilerin özümsemesini ve uygun durumlarda kullanılmasını sağlayıcı etkinlikler oluşturması gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır. Aydın (2005) öğretmenlik mesleği ile ilgili yapılan araştırmalar sonucunda öğretmenlik yapacak kişinin zengin alan bilgisi, yeterince genel kültür ve iyi bir pedagojik formasyon eğitiminin yanı sıra tutarlı ve dengeli örnek bir kişiliğe sahip olmasının da gerekli olduğunu belirtmektedir. Bu durum öğretmenliğin, çok boyutlu ve karmaşık bir meslek olduğunu gözler önüne sermektedir. Öğretmenlik mesleğini icra etme, bilişsel nitelikteki alan bilgisini meslek bilgisinden yararlanarak kazandırma işinin yanı sıra öğrencilere duyuşsal özelliklerin kazandırılmasını da içermektedir. Öğrenciler, bilişsel olarak bilgiyi edinebilseler dahi bu bilgiden negatif olarak etkilenilmekte veya bilgiyi kullanmak istemeyebilmektedirler. Öğretmenler, öğrenciye kazandırılan bilgilerin değer görmesi ve kullanılmasını sağlamak adına duyuşsal öğrenme ve bu öğrenmenin nasıl kazandırılacağı işiyle de ilgilenmelidirler (Frymier ve Houser, 2000). Ancak öğretmenlerin, öğrenciler için gerekli olan duyuşsal öğrenme ve öğrenme

yolları hakkında bilgi sahibi olmadan önce, kendi duyuşsal özelliklerinin farkında olmaları gerekmektedir.

Duyuşsal özellikler, bireylerin duygularıyla ilgilidir ve değer, tutum, inanç, ilgi, ahlak ve karakter gibi kişisel özellikleri yansıtmaktadır (Gömlüksiz ve Kan, 2012). Öğretmenlerin sahip olduğu değer ve tutumlar, öğrencilerini de büyük ölçüde etkilemektedir. Nitekim öğrenciler; tutum, inanç ve özel iletişimsel becerileri okulda bulunan diğer bireylerden, özellikle öğretmenlerden öğrenmektedirler (Baker, 1999). Kavramların öğretiminde de öğretmenlerin kavramlara ilişkin görüş ve tutumlarının, öğrencinin görüş ve tutumunu etkileyeceğini söylemek mümkündür. Öğretmenin benimsemiş olduğu kavramlar ve öğretme rolünü üstlenme şekli, sınıf uygulamaları ve öğrenci başarısını belirlemede önemli bir yere sahiptir. Öğretmenin pedagojik yaklaşımı, materyal, içerik ve aktiviteleri seçim şekli, bu kavramlar ve üstlenilmiş olduğu rolden etkilenmektedir (Mukeredzi, 2013). Ayrıca öğrenci karakterinin yapılanmasında, öğretmenin etki ve yakınlığının önemli olduğu görülmektedir. Hatta öğretmenin sözel olmayan iletişim şekli ve sınıftaki pozisyonunun dahi öğrenciler üzerinde etkisi olduğu yapılan çalışmalarla gözler önüne serilmiştir (Wubbels ve Brekelmans, 2005). Bu durum öğretmenin bilgi, beceri ve sınıf içi ve dışındaki tutum ve davranışlarının öğrencileri üzerinde ne denli etki edebileceğini gösterir niteliktedir.

DKAB öğretmenlerinin bilgi, beceri, tutum ve davranışlarının, öğrencileri başta olmak üzere bütün toplumu etkilediğini söylemek mümkündür (Yeğın, 2014). DKAB öğretmenlerinin öğretim uygulamalarında kazandırmak istedikleri olgu 'din' olgusudur (Selçuk, 1997). Tarihsel süreç içinde, bütün toplumlarda din olgusu var olagelmiş ve toplumsal hayat tecrübesi içinde insanoğlunun oluşturduğu ilk kurumlardan biri olmuştur (Onat, 1999). Bu olgu, insan hayatıyla sürekli ilişkili olmuş, insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamış, ahlaki değerlerin belirlenmesi ve sağlanmasında büyük rol oynamıştır (Çakmak, 2013). Dinin birey ve toplum üzerindeki etkileri, birçok kavramın dini veya ahlaki çerçevede değerlendirilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Doğru anlaşılıp doğru yaşandığında bireyin hayatı anlamlandırmasına, ahlaki değerleri içselleştirmesine, sorumluluk bilinci kazanmasına ve sosyal barışın sağlanmasına önemli katkılar sağlayabilen din olgusu, din öğretimi ile sorumlu kişilerin yanlış anlayış ve uygulamalarına bağlı olarak bazı bireylerin hayatlarının alt üst olmasına sebebiyet verebilecek bir potansiyele de sahiptir. Bu nedenle, din eğitimi sürecinde ayrıntı gibi görünen hususların bile dikkate alınması gerekmektedir (Bayrakdar, 2013). Bu durumda,

öğretmenin rolü ve görevlerinin din eğitimi söz konusu olunca daha hassaslaştığı ve zorlaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenlerle DKAB dersi öğretiminde kullanılan kavramlar ve öğretmenlerin kavramlara yükledikleri anlamların üzerinde durulması gerekmektedir.

Kavram, 'bireyin yaşantıları sonucu obje ve olayların ortak özelliklerinden soyutlanarak elde edilen ve sembollerle ifade edilen düşünme ürünü' olarak tanımlanmaktadır (Akyürek, 2004, s. 41). Bilginin öğrenilmesi ve yeniden üretilmesinde önemli bir yere sahip olan kavramlar, dünyayı anlamlandırma ve ilkeleri geliştirme konusunda da önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, eğitimin çoğunlukla kavramların öğrenilmesiyle ilgili olduğu görülmektedir (Akyürek, 2004). Öğretmen ve öğrencilerin kavramlara yükledikleri anlam ve kavramı anlama düzeyleri çok farklı olabilmektedir. Bunun sebeplerinden biri, bireylerin objeleri kavrayış ve algılayışlarında alış veya anlayış farklılıklarının olmasıdır. Kişilerin bilgi seviyeleri ve içinde buldukları zaman ve mekan şartları da bu farklılıkların sebepleri arasındadır (Serinsu, 1997). Bu sebeplerden dolayı aynı kavramları kullanan bireylerin hepsinin her zaman aynı şeyi kastettiğini söylemek mümkün olmamaktadır. Çünkü kişiler farklı 'anlam kodlarına' ve 'referans çerçevelerine' sahiptir ve nesne/olguları tanımlarken zihinlerinde oluşturdıkları şema ve kodlar birbiriyle aynı olmamaktadır.

Aynı kelime ve kavramları kullanan kişilerin birbirleriyle iletişim kurma konusunda sıkıntılar yaşamalarının bir sebebi de zihinsel şema ve kodların farklı olmasıdır (Selçuk, 1997). Bu farkı belirleyen etmenlerin arasında kavramla ilgili geçmiş yaşantılar da yer almaktadır. Bireyin ön öğrenmelerinin niteliği, bir diğer deyişle, geçmiş yaşantıları ve tecrübeleri kavram öğretiminde etkili bir diğer değişkendir (Akyürek, 2004). Genellikle öğretmenlerin yaşantıları öğrencilere oranla daha fazladır. Bu nedenle kavramlar genelde öğretmenlerde çok daha önce gelişmektedir (Tütüncü, 2008). Öğretmenin kavramı algılayış biçimi, kavrama ilişkin görüşleri ve tutumu öğrenciye aktarılmakta ve öğrencinin öğrenmesinde etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle, öğretmenlerin belli başlı kavramları anlamlandırma şekilleri, kavramlarla ilgili geliştirdikleri değerler ve tutumları ortaya konduğunda öğrencilerin bu kavramları algılayışlarının ne şekilde olacağını tahmin etmek daha kolay hale gelecektir. Özellikle din eğitimi ve DKAB öğretmenleri üzerinde yapılacak çalışmalar, kavram öğretimi ve değer ve tutumların aktarımı konularında önemli ipuçları verebilecektir.

Ülkeler içi ve ülkeler arasında meydana gelen bitmeyen savaşlar, günümüzde barış kavramı ve barış eğitiminin gündeme gelmesi ve popülerlik kazanmasına sebep olmuştur. Barış ortamının sağlanması ve barış eğitimi ile ilgili somut adımların atılmasında toplumun her bireyinin olduğu gibi öğretmenlerin de büyük bir etkisi ve payı bulunmaktadır. Öğretmen, öğrencilerinde davranış değişikliği oluştururken kendisinin benimsemiş olduğu veya toplum tarafından benimsenen değer ve inançları edinmesine de yardımcı olmaktadır. Barış eğitimi sayesinde öğretmenler, hem öğrencilerinin şiddete ilişkin insan davranışlarının sonuçlarını anlamalarını ve onlarla başa çıkma yollarını görmelerini sağlamakta hem de barış ortamının nasıl meydana getirilebileceği hakkında onlara yardımcı olabilmektedirler (Harris ve Morrison, 2003). Öğretmenlerin savaş ve barış ile ilgili algı, düşünce ve tutumlarının, öğrencilerinin algı, düşünce ve tutumlarını da doğrudan etkileyebileceği düşünülmektedir. Bu nedenle savaş ve barışa ilişkin öğretmen tutumları ayrı bir önem kazanmaktadır. DKAB derslerinde de adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, sorumluluk, vatanseverlik, saygı, sevgi ve yardımseverlik gibi bireysel ve toplumsal barışın sağlanmasında büyük öneme sahip olan değerlerin öğrenciler tarafından içselleştirilmesi hedeflenmektedir (MEB, 2018a; MEB2018b). Ayrıca DKAB dersleri çatışma kültürü yerine barış kültürünün yapılandırılmasında öncü role sahip olan derslerden biri olarak görülmektedir (Aydın, 2005). Bu nedenlerle araştırmada çalışma grubu olarak DKAB dersi öğretmenleri seçilmiş ve araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin savaş ve barışa ilişkin tutumlarını tespit etmek olarak belirlenmiştir.

A. Yöntem

1. Araştırma Modeli

Bu araştırmada, tarama (betimsel) modeli kullanılmıştır. Tarama modelinde 'geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimleme ve ayrıntılı bir şekilde araştırma' söz konusudur. Modelde, olayların, nesnelerin ya da bireylerin kendi koşulları içinde, olduğu gibi tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir (Karasar, 2009, s. 77). Bu çalışmada da DKAB öğretmenlerinin savaş ve barışa ilişkin tutumları betimlenmeye çalışılmıştır. Yöntem olarak ise nicel ve nitel yöntemlerin bir arada kullanıldığı karma yöntemin kullanılması uygun görülmüş, araştırma deseni nitel ve nicel verilerin aynı anda toplanmasını öngören zenginleştirilmiş desen olarak belirlenmiştir (Creswell ve Clark, 2014). Bu desen kullanılarak elde edilen verilerin analizinde, veriler eşzamanlı olarak toplanmış, analiz

sonuçlarının birbirini destekler nitelikte olup olmadığına bakılmış ve araştırmacıların yorumlarıyla çalışma yapılandırılmıştır.

2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 2016-2017 güz yarısında Tokat ili merkezinde görev yapan DKAB öğretmenleri olarak seçilmiştir. İl merkezinde görev yapan bütün DKAB öğretmenlerine ulaşmak hedeflendiği için araştırmada örneklem seçme yöntemine başvurulmamış, gönüllülük esasını temele alınmıştır. Çalışmaya katılan 89 öğretmenin demografik bilgileri tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Demografik bilgiler

| Demografik Bilgiler | F | % | |
|----------------------|---------------|-----|------|
| Cinsiyet | Kadın | 31 | 34.8 |
| | Erkek | 58 | 65.2 |
| Yaş | 20-25 | 3 | 3.4 |
| | 26-30 | 7 | 7.9 |
| | 31-35 | 21 | 23.6 |
| | 36-40 | 14 | 15.7 |
| | 41-45 | 18 | 20.2 |
| | 46-50 | 5 | 5.6 |
| | 50 üzeri | 21 | 23.6 |
| | Kıdem Yılı | 1-5 | 12 |
| 6-10 | | 20 | 22.5 |
| 11-15 | | 13 | 14.6 |
| 16-20 | | 17 | 19.1 |
| 21-25 | | 11 | 12.4 |
| 26-30 | | 8 | 9.0 |
| Mezun olunan program | 30 üzeri | 8 | 9.0 |
| | Önlisans | 2 | 2.2 |
| | Lisans | 74 | 83.1 |
| | Yüksek lisans | 13 | 14.6 |

Tabloda görüldüğü gibi DKAB öğretmenlerinin 31’ini kadın, 58’ini erkek öğretmenler oluşturmaktadır. Öğretmenlerin yaşları 20-25 yaş arası 3, 26-30 yaş arası 7, 31-35 yaş arası 21, 36-40 yaş arası 14, 41-45 yaş arası 18, 46-50 yaş arası 5 ve 50 üzeri yaşta 21 şeklinde değişmektedir. En yüksek frekansa sahip yaş aralığı 31-35 yaş ve 50 üzeridir. Öğretmenlerin kıdem yıllarına ilişkin bulgular 1-5 arası 12, 6-10 arası 20, 11-15 arası 13, 16-20 arası 17, 21-25 arası 11, 26-30 arası 8 ve 30 üzeri 8 öğretmen olduğunu göstermektedir. Kıdem yılı en fazla 6-10 yıl arasında değişmektedir. Öğretmenlerin mezun olduğu program ele alındığında ise 2 ön lisans, 74

lisans ve 13 yüksek lisans programından mezun öğretmenin bulunduğu görülmektedir.

Araştırmanın nitel verileri, araştırmaya katılmaya gönüllü olan 8 DKAB öğretmeni ile yapılan görüşmeler ile elde edilmiştir. Bu öğretmenlerden 4'ü kadın, 4'ü erkektir. Kadın öğretmenlerin yaşları 26, 33, 35 ve 42 iken erkek öğretmenlerin yaşları 28, 34, 34 ve 42 olarak değişmektedir. Kıdem yılları göz önünde bulundurulduğunda kadın öğretmenlerin 1, 2, 7 ve 18 iken erkek öğretmenlerin 1, 6, 7 ve 12 yıl olarak tespit edilmiştir. Bu durum hem yeni atanan öğretmenlerin hem de meslekte kıdemli öğretmenlerin görüşlerinin alındığını göstermektedir. Öğretmenlerin 6'sı lisans mezunu iken 2'si yüksek lisans mezunudur.

3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada DKAB öğretmenlerinin savaş ve barışa ilişkin tutumlarının ölçülmesi amacıyla Aktaş (2012) tarafından geliştirilen 'Savaş ve Barış Tutum Ölçeği' ve araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı-yapılandırılmış görüşme formları kullanılmıştır. Veri toplama araçları ile ilgili bilgiler aşağıda verilmektedir.

a. Savaş ve Barış Tutum Ölçeği

Öğretmenlerin savaş ve barışa ilişkin tutumlarının ortaya konması amacıyla toplanan nicel veriler Aktaş (2012) tarafından geliştirilen 'Savaş ve Barış Tutum Ölçeği'nin çalışmaya uyarlanması sonucu elde edilmiştir. Aktaş (2012) çalışmasının ilk aşamasında literatür taraması yapmış ve uzman görüşü alarak madde havuzu oluşturmuştur. Oluşturulan maddelerin 303 öğrenciye uygulanmasının ardından 60 maddeden oluşan tutum ölçeği SPSS 15 programına aktarılmış ve güvenilirliği düşüren maddelerin ölçekten atılması yoluna gidilmiştir. Geliştirilen ölçek 40 madde ve 6 alt boyuttan oluşmaktadır.

Aktaş'ın (2012) çalışması ortaöğretim öğrencilerini kapsamakta iken yapılan çalışma DKAB öğretmenlerini kapsamaktadır. Bu nedenle maddelerin birçoğu uyum gösterse de bazı maddeler ölçek sahibinin izni alınarak öğretmenler için yapılan uygulamalarda ölçekten çıkarılmış, bir alt boyutun ismi ise 'Savaş-barış ve tarih eğitimi' yerine araştırmaya uygun olarak 'Savaş-barış ve DKAB dersi' şeklinde değiştirilmiş ve maddeler DKAB dersine uyumlu hale getirilmiştir. Sözelimi, ölçeğin orijinalinde '*Liselerdeki tarih derslerimiz, dünya barışına katkı sağlayabilecek niteliktedir.*' şeklinde olan madde, '*DKAB dersleri, dünya barışına katkı sağlayabilecek niteliktedir.*' şeklini almıştır. Bu durumda ölçeğin farklı öğretmenlerde yeniden uygulanması ve güvenilirlik katsayısına bakılmasına karar verilmiştir.

DKAB dersi haricinde farklı branşlardaki 128 öğretmene uygulanan ölçek, son haliyle 36 madde ve 6 alt boyut halinde yapılandırılmıştır. Ölçeğin toplam Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı .71 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin çalışma için uygunluğunun tespiti amacıyla yapılan ön çalışmanın, ölçeğin öğretmenler için uygun olduğunu göstermesinin ardından, çalışma için esas veriler toplanmıştır. Çalışmanın esas katılımcıları olan 89 DKAB öğretmeninden elde edilen verilerin toplam güvenilirlik katsayısının .77 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin her iki uygulamasında Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının .70 üzeri olması, maddelerin tutarlı olarak aynı şeyi ölçtüğünü göstermektedir (Christensen, Johnson ve Turner, 2015). Ölçeğin alt boyutları savaşın nedenleri (örn: Savaşın haklı nedenleri olduğuna inanırım.), savaşın sonuçları (örn: Savaşlar başka savaşlara yol açacak düşmanlıklara neden olur.), vatanseverlik ve kahramanlık (Örn: Vatanseverlik gibi yüce duyguların savaşlardan doğduğuna inanırım.), savunma (örn: Savunma savaşına katılmak yurttaşların görevidir.), savaş-barış ve DKAB eğitimi (örn: DKAB dersleri, dünya barışına katkı sağlayabilecek niteliktedir.) ve savaşların önlenmesi ve barış (İnsanoğlu uygarlaştıkça savaşların yerini barış alacaktır.) şeklinde isimlendirilmiştir. Ölçek üzerinde herhangi bir faktör analizi yapılmadığı için alt boyutların güvenilirlik katsayılarına bakılmamış ve araştırmada toplam puan alınmasını gerektiren herhangi bir işlem yapılmamış, yalnızca madde analizlerine yer verilmiştir.

b. Barış Eğitime İlişkin Görüşler Formu

Nicel verileri desteklemek üzere yapılandırılan nitel kısımda, verilerin elde edilmesi için araştırmacılar tarafından yarı-yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Görüşme formunun oluşturulmasında, ilgili alan yazın taranması, görüşme formunda yer alması planlanan soru havuzunun ve taslak formun oluşturulması, taslak formun uzman görüşüne sunulması ve uzman görüşleri doğrultusunda görüşme formuna son şeklinin verilmesi aşamaları yer almıştır. Son hali verilen görüşme formu katılımcıların kişisel bilgileri içeren birinci bölüm ve savaş ve barışa ilişkin görüş ve tutumlarını belirlemeye yönelik soruları içeren ikinci bölümden oluşmaktadır.

4. Verilerin Analizi

Nicel verilerin analizi için ölçek verileri öncelikle SPSS 22 paket programına aktarılmış, DKAB öğretmenlerinin kişisel bilgileri ve savaş ve barışa ilişkin tutumlarına ilişkin verilere frekans (f), yüzde (%) ve aritmetik ortalama (\bar{x}) ile bakılmıştır. 5'li likert tipi ölçekte fark aralıkları Aktaş (2012) tarafından belirlenen şekliyle kullanılmıştır (Tablo 2).

Tablo 2. Ölçek değerlendirme fark aralıkları

| Fark aralığı | Ölçek karşılığı | Değerlendirme |
|--------------|-------------------------|---------------|
| 1.00-1.80 | Kesinlikle katılmıyorum | Çok düşük |
| 1.81-2.60 | Katılmıyorum | Düşük |
| 2.61-3.40 | Kararsızım | Orta |
| 3.41-4.20 | Katılıyorum | Yüksek |
| 4.21-5.00 | Kesinlikle katılıyorum | Çok yüksek |

Nitel verilerin analizinde ise ses kayıt cihazıyla kaydedilen görüşmeler araştırmacı tarafından yazılı doküman haline getirilmiş ve doküman üzerinde söylem analizi yapılmıştır. Söylem analizi veya söylem çözümlemesi; toplumsal olarak ortaya çıkan doğruların, değerlerin, gerçeklerin, görüş ve fikirlerin nasıl ortaya çıktığını, devam ettiğini, paylaşıldığını, çatışmalarını ve nasıl değerlendirildiğini araştıran bir analiz yöntemidir (Gür, 2013). Yazılı veya sözlü bir söylemi analiz etmede yürütülen bu yöntemde, belirli bir soruyla ilgili kesin yanıtlar vermek yerine yeni bakış açıları geliştirmek; inanç, tutum ve eylemleri belirleyen söylemlerin varlığı ve iletisini sosyal bağlam içinde değerlendirmek temel amaçtır. Probleme ilişkin kesin çözümler sunma kaygısı taşımayan söylem analizi, probleme yukarıdan bakarak daha kavrayıcı bir bakış açısı ile algılama imkanı sunmaktadır (Akturan, Domaç, Semiz, Tosun, Tahmirciler ve Bağcı, 2008). Söylem analizinin doğası gereği verilerin analizinde okuma/sınıflandırma, yorumlama ve yapılandırma aşamaları yer almaktadır (Akturan ve diğerleri, 2008). Bu çalışmada da elde edilen veriler, öncelikle yazınsal metin haline getirilmiştir. Bu metinler üzerinde yorumlamalar yapılmış, bulgular ortaya konularak çeşitli yorumlamalarla tartışılmıştır.

Nitel verilerin geçerlik ve güvenilirliğin sağlanmasında birtakım önlemler alınmıştır. Bunlardan ilki yarı yapılandırılmış soruların uzman görüşüne sunulması kapsam geçerliğinin sağlanmasıdır. Bunun yanı sıra yarı-yapılandırılmış formlar aracılığıyla ve ses kayıt cihazıyla kaydedilen görüşmelerle derinlik odaklı veri toplama sağlanmıştır. Ayrıca nitel verilere ait bulguların yorumlanmasında öncelikle öğretmenlerin görüşlerine ilişkin veriler betimlenmiş, ardından görüşlere ait doğrudan alıntılar yapılarak çalışmanın güvenilirlik ve geçerliği artırılmaya çalışılmıştır. Öğretmenlerin kişisel bilgilerinin gizliliğinin korunması amacıyla Ö1, Ö2, Ö3 şeklinde kodlanmıştır.

B. Bulgular

Araştırmanın bulguları, ölçek alt boyutları olan savaşın nedenleri, savaşın sonuçları, vatanseverlik ve kahramanlık, savunma, savaş-barış ve DKAB eğitimi ve savaşların önlenmesi ve barış başlıkları altında

yapılandırılmış; nicel verilerle ilişkili nitel verilere bu başlıklar altında yer verilmiştir.

1. Savaşın Nedenlerine İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenleri insanın savaşçılık özelliği ile doğduğuna (\bar{X} =2.88) ve savaşların haklı nedenleri olduğuna (\bar{X} =3.13) orta düzeyde katılmaktadırlar. Öğretmenlerin, uluslararası sorunların çözümünde en iyi yolun savaş olduğuna çok düşük seviyede katıldıkları (\bar{X} =1.73), savaşların Tanrı takdiri olduğuna olan inançlarının çok yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir (\bar{X} =4.53).

Öğretmenlerin savaş ve barış kavramına ilişkin algılarının ve savaşların nedenlerine ilişkin görüşlerinin daha derinlemesine keşfedilebilmesi amacıyla görüşme sorularında bu konulara ilişkin sorulara yer verilmiştir. DKAB öğretmenleri barış kavramını hoşgörü, saygı, paylaşma, anlaşma, uzlaşma, huzur, şiddetsizlik, iletişim ve mutluluk gibi kavramlarla ilişkilendirmektedir. *'Karşılıklı hoşgörü, saygı içinde aynı toprakları paylaşabilme' (Ö1), 'İnsanların ortak noktaları bularak uzlaşma sağlamaları, şiddetle değil de konuşarak, iletişim sağlamaları' (Ö4) 'Barış; insanların mutlu, birbirlerine hoşgörülü, farklı din, farklı görüş, farklı mezhep bunları gözetmeksizin mutlu bir şekilde yaşadıkları bir ortamdır.' (Ö5) ve 'Düşmanlık ve kavganın olmadığı, huzurlu bir ortam.' (Ö7) şeklindeki ifadeler barış kavramına ilişkin öğretmen algılarını ortaya koymaktadır. Elde edilen verilerde, öğretmenlerden birinin savaşları tarihsel bir gerçeklik olarak gördüğü, yaratılış itibarıyla var olan ve önemsenmediğinde tetiklenen olağanüstü bir durum olarak tanımladığı görülmektedir. Öğretmenler savaşları, yaratılıştan gelen iç duygularla ilişkilendirmekte ve insanların yaratılışlarında iyilik ve kötülük duygularının birlikte var olduğunu düşünmektedirler. 'Savaşlar, tarihsel süreç içerisinde baktığımız zaman insanlık tarihinin başlangıcıyla birlikte oluşan, süreç içerisinde olmuş ve olacak olan bir şeydir. Demek ki insanoğlunun kendi iç duygularında olabilen bir şey' (Ö3) ve 'Yaratılış itibarıyla insanın iyi ve kötüye bir kuvvet olarak, bir güç olarak meyli vardır.' (Ö2) ifadeleri bu düşünceleri ortaya koymaktadır. Öğretmenlerin insanlarda iyiye veya kötüye meyilli bir yaratılışa sahip olarak dünyaya geldiklerinin farkında olmaları, öğrencilerinde de bu iki zıt duygunun bir arada var olduğunu benimsemelerini ve ona göre yaklaşımlar sergilemelerini sağlayacaktır. Bu durum, din eğitimi faaliyetlerinin öğretmenler tarafından insanda var olan olumlu duyguların ortaya çıkarılma hedefiyle gerçekleştirilmesine öncülük edebilecektir. Bu nedenle öğretmenlerin savaş kavramına bu şekilde bir bakış açısıyla yaklaşıyor*

olmalarının din eğitimi dersleri açısından olumlu sonuçlar doğurabileceğini söylemek mümkündür.

2. Savaşın Sonuçlarına İlişkin Bulgular

Öğretmenlerin savaşa katılan kişilerin insanlığa olan güveninin azalacağı konusunda orta düzeyde inanca sahip oldukları görülmektedir (\bar{X} =3.11). Ancak öğretmenler savaşlarda insanların kazandıklarının çektikleri acılara değmediğini düşünmekte (\bar{X} =3.73), savaşlarda kazananın da kaybedenin de savaştan zarar gördüğüne yüksek düzeyde inanmaktadırlar (\bar{X} =4.43). Öğretmenlerin görüşlerine göre savaşlar insan hayatını gereksiz yere harcamak anlamına gelmekte (\bar{X} =3.75), kazanan için de kaybeden için de kaybedilmiş zaman olarak görülmektedir (\bar{X} =3.86). Savaşların milletin eğitilmiş insanlarını harcadığı (\bar{X} =3.38) ve zararlı olduğu (\bar{X} =4.13) düşünülmektedir. Ayrıca, savaşların başka savaşa yol açacak düşmanlıklara neden olacağı (\bar{X} =4.35) ve milyonlarca suçsuz insana acı verdiği (\bar{X} =4.68) düşünülmektedir.

Görüşmelerde de öğretmenlerin, savaşların sonuçlarından yola çıkarak savaş kavramını '*kaos ve kargaşa*' (Ö1), '*Gözyaşı ifade ediyor sadece*' (Ö5) ve '*Kan, gözyaşı, yetim çocuklar, gözü yaşlı anneler..*' (Ö8) şeklinde tanımladıkları görülmüştür. '*İnsanları, toplumu yıkıma sürükleyen bir olgudur savaş. Buna çeşitli etkenlere sığınarak toplumları yıkıma sürüklemek diyebilirim.*' (Ö4) cümlelerini kullanan bir öğretmen savaşın insanları ve toplumu yıkıma sürükleyen bir olgu olduğu görüşünü belirtmiştir. Öğretmenlerin bu görüşlere sahip olmaları öğretimsel faaliyetlerini bu düşünceler doğrultusunda yapılandırabileceklerini ve öğrencilerine de bu görüşleri kazandırabileceklerinin muhtemel olduğunu göstermektedir. Bu nedenle öğretmenlerin savaşın sonuçları hakkında düşüncelerinin öğrencilerin bu sonuçlar hakkında bilgi sahibi olmaları ve savaşa ilişkin tutumlarının belirlenmesi açısından önemli olduğunu söylemek mümkündür.

3. Vatanseverlik ve Kahramanlığa İlişkin Bulgular

Elde edilen sonuçlara göre öğretmenlerin hayatta ulaşabilecek en yüce değerini savaş meydanında kazanılan şan ve şeref olduğuna orta düzeyde katıldıkları görülmektedir (\bar{X} =2.59). Aynı şekilde vatanseverlik gibi yüce duyguların savaştan doğduğuna olan inançları da orta düzeydedir (\bar{X} =2.82). Ancak öğretmenlerle yapılan görüşmeler sonucunda öğretmenlerden birinin

'Savaşlarda biraz geçmişten gelen birikim, kültür var. Kişilerin nasıl kendine has genetiği varsa toplumların da kendine has genetiği var diye düşünüyorum. Türk tarihini genellikle savaş merkezli bir anlayışımız var. Bu Tarih, Sosyal Bilgiler, İslam Tarihi derslerini görürken de aynı. Savaş merkezli anlatımlar yapıyoruz. Ama ben İslam tarihinde yapılan savaşlarda Peygamber terbiyesinden geçmiş sahabelerin genelde savaşlarda tarafsız kaldıklarını vurgularım mesela' (Ö2)

şeklindeki ifadeleriyle toplumların da insanlar gibi genetik bir yapıya sahip olduğundan ve Türk toplumunun savaş ve zaferlere fazlasıyla odaklandığından bahsettiği görülmüştür. Ona göre sadece DKAB derslerinde değil Sosyal Bilgiler, Tarih gibi derslerde de savaşa olan vurgu fazlasıyla yapılmakta ve anlatım biçimi genellikle bireye uygun olmamaktadır.

Öğretmenlerin savaşlarda kazanılan başarıların bütün başarılarından daha üstün olduğuna olan inançları düşük seviyede olmasına rağmen (\bar{X} =2.46) savaş kararı alındığında bütün erkeklerin savaşa katılmaya gönüllü olması gerektiği düşünülmektedir (\bar{X} =3.92). Görüşmelerde öğretmenlerden birinin *'Yeri geldiğinde, savunma gerektiğinde savaşmamız gerektiğini de bilmeleri lazım çocukların.'* (Ö3) şeklindeki ifadeleri bu görüşü destekler niteliktedir.

Araştırmaya katılan öğretmenler ülkemizdeki parklara ve halka açık yerlere savaş kazanan askerlerimizin isimlerinin verilmesinin önemli olduğu görüşüne katılmaktadır (\bar{X} =3.79). Bunun yanı sıra barışa katkı sağlayan insanların da kahraman ilan edilmesi gerektiğine çok yüksek düzeyde katılmışlardır (\bar{X} =4.39). Öğretmenlerden biri DKAB derslerinde barış eğitimi temaları işlenirken *'Geçmişteki kahramanlarımızın yapmış olduğu davranışlar öğrencilerimize aktarılabilir. Örneğin Fatih'in İstanbul'u fethettiği zaman tutumu, daha öncesinde Hz. Peygamber'in Mekke'ye girişi, orada kimseye dokunmaması, kendisine zulmetmiş olsalar bile kimseye zarar vermemesi.'* (Ö3) şeklindeki görüşü ile savaş durumunda bile barışa yönelik hareketlerin olabileceğini öğrencilere göstermek ve bu davranışları yüceltmek gerektiğini vurgulamıştır. Bu durum araştırmanın nicel verileri ile nitel verilerinin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu göstermektedir.

4. Savunmaya İlişkin Bulgular

Anket verileri göz önüne alındığında, en yüksek katılım oranının savunma alt boyutunda yer alan maddelerde olduğu görülmektedir. Öğretmenler savaş ilan edildiğinde bütün ulusun savaşa destek vermesi (\bar{X} =4.29), şartlar ne olursa olsun savaş ilan edildiğinde ülkenin hizmetine

koşma gerekliliği ($\bar{X}=4.53$) ve savunma savaşına katılmanın yurttaşlık görevi olduğuna ($\bar{X}=4.50$) çok yüksek düzeyde katılmaktadırlar.

Öğretmenlerin savaş kararı için karşı taraftan gelen bir saldırının olması gerektiği konusunda hemfikir oldukları nitel verilerin analizinde de görülmektedir. *'Savaş kararı eğer ülkemiz tehlikeye giriyorsa, diğer güçler tarafından saldırıya uğruyorsa, bağımsızlığımız, vatanımızın bütünlüğü bir tehlike altındaysa alınabilir (Ö5)', 'Ülke bütünlüğü bozulduğunda, can namus tehlikeye girdiğinde, savaş hiçbir şekilde bertaraf edilemiyorsa, taraflar arasında anlaşma-uzlaşma yapılmadığında, doğrudan gasp varsa kendimizi savunmak için...'(Ö1) ve 'Kuran'ı Kerim'e göre savaşın sebebi, düşmanın tecavüzü ve zulmüdür. İslam'da can, mal, din ve namusun korunması temel esastır. Bu temel esaslara saldırı halinde savaş zorunlu olur.'* (Ö7) ifadeleri bu görüşlere örnektir. Bu ifadeler savaşların özellikle karşı taraftan gelen saldırılara karşı yapılabileceği görüşünü ön plana çıkarmaktadır.

Öğretmenler, İslam tarihinde savaşların genellikle savunma amacıyla yapıldığı, savaş kurallarının belirlenmiş olduğu ve topluma zarar vermeden savaşılmasının hedeflendiğini belirtmişlerdir. *'Savaşlarda saldıran hiçbir zaman İslam dininden taraf olmuyor, karşı taraftan bir saldırı olduğunda savunmaya yönelik oluyor. Kuran'ı Kerim ve Peygamberimizin uygulamalarından bunu görebiliyoruz.'* (Ö3) ve *'Savaş olsa bile İslam dininde sadece savaş meydanındaki askere silah doğrultulur. Savunmasız kadına, çocuğa, halka kesinlikle silah doğrultulmaz. İslam dininin aslında yansıtıldığından ziyade şu anda yanlış anlaşıldığını düşünüyorum.'* (Ö5) cümleleri bu görüşleri yansıtır niteliktedir. Öğretmenlerden biri *'İslam dinine bakıldığında birçok savaştan bahsediliyor gibi görülüyor ama normal şartlarda hiçbir zaman durup dururken savaşa girilmemiş.'* (Ö1) diğeri ise *'Savaş denilen şeyin dinin kendisinden değil de sonradan yorumlanma biçimlerindeki yanırlardan çıktığını söylemek mümkündür'* (Ö2) ifadelerini kullanarak savaş konusunun İslam tarihinde fazla yer bulmasının yanlış algılamalara neden olduğunu ve dinsel yorum farklılıklarından meydana gelen birtakım yanırların doğduğunu belirtmişlerdir. Öğretmenlerden birinin savaşın yalnızca Allah için, Allah'ın emirlerini insanlara ulaştırmak için yapılabileceği görüşü bu farklı yorumlardan birine örnektir. Öğretmenin bu görüşüne ilişkin kendi ifadeleri *'(...) Dinimiz İslam kitabımız Kuran'ı Kerim ve daha önce inen Tevrat, Zebur, İncil gibi tüm kitaplarda savaşın sadece Allah'ın adını ve emirlerini insanlara ulaştırmak için yapılması gerektiği belirtilmiştir.'* (Ö4) şeklindedir.

5. Savaş-Barış ve DKAB Eğitimine İlişkin Bulgular

Savaş-barış ve DKAB eğitimi alt boyutunda DKAB derslerinin dünya barışına katkı sağlayabilecek nitelikte olduğuna olan inancın yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir (\bar{X} =3.98). Ayrıca ikinci önermeye verilen yanıtlar doğrultusunda öğretmenlerin, DKAB dersi öğretmenlerinin dünya barışına katkı sağlayabileceğine çok yüksek düzeyde katıldıkları tespit edilmiştir (\bar{X} =4.23). Öğretmenlere barış eğitiminin sağlanmasında öğretmenin rolü hakkında derinlemesine bilgi elde etmek amacıyla görüşme sorusu da yöneltilmiştir. Bu soruya verilen bazı yanıtların önermeyle örtüştüğü görülmektedir. Öğretmen3 *'Mutlaka öğretmenin rolü çok önemli. Hepimiz biliyoruz ki öğretmenlerin çocukların gözünde önemli bir yeri var. Öğretmenlerin sadece konuşmalarıyla değil tavır ve davranışlarıyla da barış açısından öğrencileri eğitmede çok etkili olacağını düşünüyorum.'* ifadeleriyle öğretmenin barış eğitimi konusunda öğrenci üzerinde etki sağlayabileceğini ve barışa katkı sağlayabileceğini belirtmiştir.

Bu alt boyuta ilişkin son bulgu, öğretmenlerin DKAB derslerinde barışın önemini anlatmaları gerektiğine inançlarının çok yüksek olduğunu göstermektedir (\bar{X} =4.73). Bu bulgu çalışmada yer alan görüşme bulgularının bir kısmıyla uyum göstermektedir. Öğretmenlerden birinin *'Din kültürü barış eğitimi uygun diye düşünüyorum. Hani ahlak eğitimi de verdiği için...'* (Ö4) ifadeleri bu görüşe örnek olarak verilebilir. Ancak aynı öğretmen DKAB derslerinde barış konusunun işlenmesi gerektiğini düşünmesine rağmen bu durumun pratikte işlerlik kazanmadığını düşünmektedir ve bu görüşünü *'Ama Din Kültürü kitaplarında da çok az yer veriliyor. Mesela 4. Sınıflarda var ama diğer sınıflarda daha az. Daha fazla ve ayrıntılı yer verilebilir.'* (Ö4) şeklinde belirtmiştir. Aynı şekilde bir diğer öğretmen de *'Yani aslında kitapta yazanlar çok yeterli değil.'* (Ö5) ifadelerini kullanarak bu görüşe destek vermiştir.

Elde edilen veriler, öğretmenlerin DKAB dersleri ve öğretmenlerinin katkılarının barışın sağlanmasında büyük rol oynadığını düşündüklerini göstermektedir. Öğretmenler özellikle derslerinde barışın önemini anlatmaları gerektiğine inanmaktadırlar. Bu durumun, DKAB derslerinde barış eğitimi ilişkin öğretimsel faaliyetlerin yürütülmesinde olumlu sonuçlar doğurabileceğini söylemek mümkündür.

6. Savaşların Önlenmesi ve Barışa İlişkin Bulgular

Bu başlık altında, ordumuzun barışa katkı sağlamak için savaş yaşanan bölgelere yardım etmesi gerekliliğine çok yüksek düzeyde katılım olduğu görülmektedir (\bar{X} =4.33). Ayrıca öğretmenler savaş isteyen ülkelerin

cezalandırılması gerektiğine yüksek düzeyde katılmaktadır ($\bar{X}=4.07$). Öğretmenler, insanların savaşı ortadan kaldıracak kadar güçlü değerlere sahip olduğunu düşünmekte ($\bar{X}=4.05$), savaşlar son çare olana kadar barışın taraftarı olunması gerektiğine çok yüksek düzeyde katılmaktadırlar ($\bar{X}=4.67$). Ancak öğretmenler, savaşların hepsinin kötü olduğu düşüncesinde kararsız kalmışlardır ($\bar{X}=3.32$).

Araştırmada insanoğlu uygarlaştıkça savaşların yerini barışın alacağı ($\bar{X}=3.77$) ve barışların hepsinin iyi olduğu ($\bar{X}=4.05$) görüşüne yüksek düzeyde katılım olduğu görülmektedir. Bir diğer deyişle öğretmenler, uygarlaşmayı barış için bir ön koşul olarak görmekte ve her ne şekilde olursa olsun barışın iyi olacağına inanmaktadırlar. Öğretmenler dünyadaki barış taraftarı insanların ve kurumların gelecekte savaşları engelleyeceğine inanmaktadırlar ($\bar{X}=3.70$). Ancak insanların gelecekte tamamen barış dolu bir dünyada yaşayacağına olan inanç konusunda kararsız kalmışlardır ($\bar{X}=2.75$). Görüşmelerden elde edilen verilerde öğretmenlerden birinin 'Barış; üzerinde çok durulan, insanların rahat tüketebildikleri, daha önce tüketilmiş bir kavramdır.' (Ö2) şeklindeki ifadesi bu kararsızlığın nedenini derinlemesine inceleme olanağı tanımaktadır. Sözelimi bu öğretmen barış kavramının çok dile getirilmesinin barışın sağlanması anlamına gelmediğini belirtmekte ve bu kavramın çok kullanılarak tüketilmesinden rahatsız olduğunu belirtmektedir. Kavramın sadece tanımının yapılması veya söylenmesi yerine ibadetler içindeki yerinin öğrencilere gösterilmesinin daha etkili olacağını ise

'(...) Ashında ibadetlerin bile iki türlü boyutunun olduğu, bir Allah ile ilgili boyutunun bir de pekala barışla ilgili boyutunun olduğunu rahat rahat söyleyebiliriz. Cuma cem olma demek, bir araya gelmek demektir. Hacda bir araya gelmektir, Müslümanların dertleşmesidir. Zekât da toplumdaki dengesizliklerin giderilmesidir.' (Ö2)

ifadeleriyle dile getirmektedir.

Bir diğer önerme olan zengin ve fakir ülkeler arasındaki gelir farkının azaltılmasının dünyada barışın sağlanmasına katkı sağlayacağına, öğretmenler çok yüksek düzeyde katılmaktadır ($\bar{X}=4.35$). Aynı zamanda öğretmenler, insanların dinlerinin çağrısına uymasının, dünya barışına katkı sağlayacağını düşünmektedirler ($\bar{X}=4.38$). Ancak görüşmelerde öğretmenler, din nedeniyle yaşanan derin ayrılıkların da var olduğunun, sadece farklı din mensupları değil aynı din mensupları arasında dahi dini kaynaklı çatışmalar meydana gelebileceğinin farkında olduklarını belirten ifadeler kullanmışlardır. Öğretmenlerden biri bu konuya ilişkin görüşlerini

'Tabi çocuklarımızın farklı toplum katmanlarından geldiğini gözlemliyoruz. Ayrıca farklı düşüncelerden veya farklı birtakım inanç değerlerinden geldiğini de düşündüğümüz çocuklarımız var sınıflara baktığımızda. Bunların arasında tabi kulaktan dolma birbirlerine karşı yaklaşımlarında birtakım önyargılar var. Yani inançlarıyla ilgili ön yargıları var, mezhepsel birtakım ön yargılar var.' (Ö3)

ifadeleriyle belirtmiştir. Bu problemin çözülebilmesi için din öğretimiyle ilgili algının bütünüyle değişmesi gerektiğini düşünen bir öğretmen

'Din öğretimiyle ilgili algının baştan ciddi ciddi gözden geçirilmesi lazım. Yoksa İslam öyle bir şeydir ki bizde ibadetle ilgili konuları çıkın diğer muamelatla ilgili konularda hakkında herkesin ittifak ettiği mesele çok azdır. Bu anlaşmazlıkların varlığı güzeldir. Hayata zenginlik katar. Dini dogmatik olmaktan uzaklaştırır.' (Ö2)

ifadeleriyle mezhepsel ayrılıkların çatışmalara neden olmak yerine dinin zenginliği olarak gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak *'Bu ortamdaki büyük sıkıntının giderilmesine yönelik sadece Din Kültürü dersinin bir anlamı olur mu? Önemsiz görmüyorum. Ama bunların hepsinin bir bütün olarak yapılması, belki bir yıl iki yıl değil de bir süreçte yapılması kesinlikle gerekli bir şeydir.'* (Ö2) cümleleriyle bu konudaki ihtilafların ve çatışmaların çözümü için süreklilik arz eden çalışmaların yapılması gerekliliğini vurgulamıştır.

Sonuç

DKAB öğretmenlerinin savaş ve barışa ilişkin tutumlarının ortaya koymasını amaçlayan bu çalışmada, insanların savaşçılık özelliğiyle doğduğu önermesine öğretmenlerin orta düzeyde katıldıkları tespit edilmiştir. Görüşmelerde de öğretmenlerin, insanın doğası gereği iyilik ve kötülük duygularının ikisinin de içlerinde var olduğunu, savaşları yaratılış itibarıyla var olan ve önemsenmediğinde tetiklenen olağanüstü bir durum olarak gördükleri ifade edilmiştir. Bir diğer deyişle, öğretmenler, savaşçılık duygusunun yaratılıştan var ve şekillendirilebilir olduğunu düşünmektedirler. Bireylerin yetenek ve eğilimlerinin çevresinde meydana gelen olaylar neticesinde şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda (Uysal, 2003) 'savaşçılık' özelliğinin çevrenin etkilediği yönde şekillenebileceğini öngörmek mümkündür. Bu durum, insanların bu özelliklerinin azaltılmasında doğru bir eğitimin önem arz edeceğini göstermektedir. Öğretmenlerin savaş ile ilgili duyguların şekillenebilir olduğunu düşünmeleri, öğretimsel faaliyetleri ile bu duyguları en aza indirgeyecek etkinliklere yer verebileceklerini göstermektedir. Bu sebeple, öğretmenlerin bu görüşlerinin öğrencilere yaklaşımları ve öğretimsel faaliyetleri yapılandırılmaları üzerinde olumlu sonuçlar doğurabileceği ve

aynı zamanda öğrencilerin savaş ve barışa ilişkin görüşlerini de olumlu yönde etkileyebileceğini söylemek mümkündür.

Öğretmenler, savaşların haklı nedenlerinin olabileceği önermesine orta düzeyde katılmış ve görüşmelerde savunma pozisyonunda bulunduğu takdirde savaşları haklı görebileceklerini belirten ifadeler kullanmışlardır. Bu durumun sebebinin dinlerin savaşlara bakış açısı olduğu yorumunu yapmak mümkündür. Nitekim Kuran'ı Kerim'de düşmanlarla savaşmanın şartı karşından saldırının olması, bireylerin kendilerini ve yurtlarını korumaları olarak belirlenmiş (Bakara 2/190; Hucurat 49/9; Mümtehine 60/9), Müslümanlarla savaşan kimselerle savaşılması, savaşmayanlara karşı adaletli davranılması gerekliliğinden bahsedilmiştir (Bakara 2/193, Nisa, 4/90, Enfal 8/39, Mümtehine 60/8-9). Bu durum Hıristiyan dünyasında St. Augustine tarafından ortaya atılan ve savaşların bazı durumlarda kabul edilebilir olduğunu vurgulayan 'haklı savaş teorisine' benzerlik göstermektedir (Langan, 1984; Ramsey, 1992; Walzer, 2002). Bu teori; bir millet diğerine haksız yere saldırırsa mağdur milletin son çare olarak kendini savunmak için ahlak sınırları içinde şiddete başvurmasını uygun görmektedir (Ateş, 2006; Harris ve Morrison, 2003; Lacewing, 2010; Langan, 1984; Ramsey, 1992; Walzer, 2002). Öğretmenlerin bu görüşleri, öğrencilerine yansıtılmaları durumunda öğrenciler de savaşların tasvip edilebilir bir durum olmadığını, ancak kendilerini savunmaları gerektiğinde savaşların olabileceğinin farkında olmalarını sağlayabilecektir.

Öğretmenler, uluslararası sorunların çözümünde en iyi yolun savaş olduğuna çok düşük seviyede katılım göstermektedirler. Ancak savaşların Tanrı takdiri olduğuna olan inançlarının çok yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bu durum öğretmenlerin savaşların ortaya çıkmasında en önemli faktörün insan olduğunu ancak bu âlemde Allah'ın takdir etmediği hiçbir şeyin olmayacağını kabul ettiklerini göstermektedir. Bu görüşün öğrencilere yansıtılmasının yalnızca savaş ve barış kavramlarının öğretiminin değil din eğitiminin de bir parçası olduğunu söylemek mümkündür.

Savaşın sonuçları alt boyutuna bakıldığında, genel anlamda öğretmenlerin savaşların olumsuz sonuçlar doğuracağı görüşünde hemfikir oldukları görülmektedir. Yapılan farklı çalışmalarda, savaş sonuçlarının insanların fizyolojik ve psikolojik yönlerden zarar görmesine neden olduğunu göstermektedir (Betancourt, McBain ve Brennan, 2014; Miller ve Rasmussen, 2010; Murthy ve Lakshminarayana, 2015; Sommers, 2002). Savaşlar yalnızca savaşan bireyleri değil sivil vatandaşları ve özellikle çocukları büyük oranda etkilemektedir (Allwood, Bell-Dolan ve Husain,

2002; Betancourt, 2011; Denov, 2006; Jones ve Kafetsios, 2002). Çocuklar üzerinde meydana gelen etkiler onların fiziksel, psikolojik ve ahlaki gelişimlerine büyük ölçüde zarar vermektedir (Erden ve Gürdil, 2009). Öğretmenlerin savaşın ne denli büyük sıkıntılara ve olumsuz sonuçlara yol açacağı hakkında öğrencileri seviyelerine uygun bir şekilde, doğru bilgilendirmeleri, çeşitli örneklerle savaşın insanlığa ne gibi zararlar verebileceğini göstermeleri ve bu konuda bilinçli bireyler olarak yetiştirmelerinin, gelecekte savaşların önlenmesinde rol oynayabileceği düşünülmektedir.

Vatanseverlik ve kahramanlık alt boyutunda öğretmenlerin, vatanseverlik ve kahramanlık kavramlarına büyük önem attıkları ancak bu kavramlar altında savaşçılık ve savaş kavramlarının yüceltilmesinden rahatsız oldukları tespit edilmiştir. Altınay da (2009) ders kitaplarında savaş ve savaşçılık konularını incelediği çalışmasında, bu bulguyu destekler nitelikte sonuçlara ulaşmıştır. Türklerin yapılarının savaşçı olduğu vurgusu, Türk tarihinin savaşlar tarihi olduğu ve bunun gurur kaynağı olması gerektiği, savunma amaçlı savaşların yanı sıra cihat ve fetih hareketlerinden de övgüyle söz edilmesi bulgular arasında yer almaktadır. Ayrıca kitaplarda savaşlar ile din arasında yakın ilişki kurulduğundan bahsedilmektedir. Bu bulguların ardından Altınay (2009), şiddetin sıradanlaştırıldığı, olumlu olarak gösterildiği ve yüceltildiği tüm metinlerin sorgulanması gerektiğini belirtmiştir. Ancak Osmanoğlu (2014) ortaöğretim DKAB programı ve ders kitaplarını çoğulculuk bağlamında incelediği araştırmasında, program ve ders kitaplarında genelde İslam ve Türklük ekseninde bir dil kullanılmasına rağmen farklı kesimlerin varlığına da duyarlılık gösterildiği tespitinde bulunmuştur. Program ve kitaplarda, özellikle ayrışma ve gerilimi aşma adına farklı algı ve anlayışlarda ortak değer ve temalara yer verildiği belirtilmektedir. Öğretmenlerin program ve kitaplarda yer alan bu tür anlatımları ön plana çıkarmalarının öğrenciler açısından daha uygun olacağını ifade etmek mümkündür.

Öğretmenlerin en yüksek düzeyde katılım gösterdikleri maddelerin savunma alt boyutunda yer alan maddeler olduğu görülmektedir. DKAB öğretmenleri savaşların nedenlerini saldırıya karşı savunma olarak görmelerine rağmen din ve savaş konusunda farklı birçok anlayış ve algıların olduğunu ve bu farklılıklar nedeniyle meydana gelen olayların din ve çatışma konularının birlikte ele alınmasına neden olduğunu düşünmektedirler. Öğretmenlerden birinin, savaşları Allah'ın emirlerini ve adını duyurmak adına yapılabilir olarak görmesi bu algı farklılıklarından birine örnektir. Bu görüşe benzer görüşlerin İslam ulemalarının bir kısmı tarafından da

benimsendiği görülmektedir. Bazı İslam ulemaları, kutsal savaşları savunma ve saldırı olarak ikiye ayırmış ve saldırı savaşlarını da Müslüman cemaatin görevleri arasında görmüşlerdir. Allah'ın adını ve emirlerini insanlara ulaştırmak için savaşma fikri doğru bir şekilde anlaşılmadığında, yukarıda belirtildiği gibi saldırı savaşlarının da meşru sayılması durumu ortaya çıkmaktadır. DKAB öğretmenlerinin dinlerde savaşların hangi durumlarda meşru olduğunu kavrayarak öğrencilerine doğru bilgileri aktarmaları, öğrencilerin savaşların yalnızca savunma halinde meşru görülmesini anlamalarına ve barışçıl tutumlar sergilemelerine katkı sağlayabilir. Bu nedenle öğretmenlerin öncelikle kendilerinin diğer dinlerde ve İslam'da savaşın nedenlerinin neler olabileceği, savaşların nasıl anlatıldığı konularını doğru kaynaklardan edinmeleri ve öğrencilerine uygun bir şekilde aktarmaları, barış ortamının sağlanmasında önemli bir yer tutacaktır. Şimşek de (2011) İslam'ın özellikle Batılı ülkeler tarafından terörle ilişkilendirildiğinden bahsederek bu algının yıkılabilmesi için teröre bulaşmış Müslüman kesimleri inkar etmeden bu kesimin yaptıklarını kesin bir dille reddetmenin, ayrıca teorik anlamda İslam'ın teröre yol açacak nitelikte bir yapıya sahip olmadığını ve barışı temele alan bir yaklaşıma sahip olduğunun delilleriyle tüm dünyaya izah edilmesinin bütün müminler için bir görev olduğunu belirtmiştir. Bu durumda özellikle DKAB öğretmenlerinin bu konunun bilincinde olması ve bu görevi ifa etmelerinin gelecek nesiller ve toplumun bilinçli bir şekilde yetişmesini sağlayabileceğini söylemek mümkündür.

Savaş-barış ve DKAB eğitimi alt boyutunda öğretmenlerin, DKAB derslerinin ve öğretmenlerinin barışa katkı sağlayabilecek nitelikte olduğunu düşündükleri tespit edilmiştir. Din ve Ahlak Eğitiminin hoşgörü, sevgi, saygı, kardeşlik, paylaşma, anlaşma, uzlaşma gibi barış ile ilişkili kavramları içeriyor olması, aynı zamanda öğretmenlerin bu kavramları barış ile ilişkilendiriyor olması ve öğretim programlarında da bu kavramların öğretimine özellikle DKAB derslerinde geniş bir yer verilmiş olması; öğretmenlerin derslerinde ve kendilerinde bu niteliği görmelerinin sebeplerinden olabilir. Aydın da (2002) benzer şekilde barış eğitiminin sağlanmasında genel eğitim içinde en büyük rolün din eğitime düştüğü gerçeğini vurguladığı çalışmasında, din eğitiminin çatışma ve gerilim yerine barış kültürünün yerleştirilebileceği öncü bir eğitim alanı olduğunu belirtmiştir. Doğan ve Kılınç (2014) DKAB, Sosyal Bilgiler ve Türkçe ders kitaplarında barış ve barışla ilgili değerlere ne düzeyde yer verildiğini araştırdıkları çalışmalarında, ilkokul 4. sınıf ders kitaplarında barış ve barışa ilişkin kavramların DKAB derslerinde diğer derslere göre daha fazla yer

verildiği sonucuna ulaşmışlardır. Yazarlara göre İslam dininin barış, sevgi ve hoşgörü dini olması ve bunun vurgulanmak istenmesi, yazınsal metinlerde barış ve barışa ilişkin kavramların daha fazla yer verilmesi sonucunu doğurmaktadır. Ancak bu durum, çalışmamızda öğretmenlerin ders kitaplarında barış konusuna ilişkin içeriğe az yer verildiği görüşleri ile çelişmektedir. Ayrıca öğretim programlarına bakıldığında 2010 yılına ait DKAB dersi programlarında, barış kavramına ilişkin kazanımlara sıklıkla yer verilirken (MEB, 2010a; MEB, 2010b)¹ 2018 yılına ait DKAB öğretim programlarında bu kavrama ilişkin kazanımların yok denecek kadar az hale geldiği görülmektedir (MEB2018a; MEB2018b).² Son yıllarda barış kavramı ve barış eğitime verilen önemin artması ve DKAB öğretmenlerinin derslerini ve kendilerini bu kavramların öğretimi için önemli görmeleri, bu kavramlara DKAB derslerinde yeniden yer verilmesi gerektiği sonucunun çıkarılmasını sağlar niteliktedir.

Savaşların önlenmesi ve barış alt boyutunda DKAB öğretmenlerinin, ordunun barışa katkı sağlamak için savaş yaşanan bölgelere yardım etmesi ve savaş isteyen ülkelerin ve liderlerinin cezalandırılması gerektiği önermelerine yüksek düzeyde katılım göstermelerinin nedenlerinden birinin, komşu ülkelerde yaşanan savaşlar olabileceği düşünülmektedir. Özellikle son yıllarda patlak veren Suriye savaşı, birçok Suriyelinin ülkelerinden göç etmelerine ve Türkiye'ye mülteci olarak sığınmalarına

¹İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kılavuzunda 4. sınıf seviyesinde 'İslam'da sevgi ve barışın önemini örnekleri ile açıklar.', 5. sınıf seviyesinde 'Atatürk'ün "Yurtta barış, dünyada barış" sözünün ne anlama geldiğini açıklar.' 6. sınıf seviyesinde 'Hz. Muhammed'in sosyal barışa ve eğitim-öğretime yönelik faaliyet ve düzenlemelerini örneklerle açıklar.' ve 'Hz. Muhammed'in Hudeybiye Anlaşması'nda ve Mekke'nin fethinde sergilediği tavrı barış açısından değerlendirir.' kazanımları yer almaktadır. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kılavuzunda 9. sınıf seviyesinde 'Hz. Muhammed'in Medine'de toplumsal barışa yönelik faaliyetlerini yorumlar.' kazanımı yer almaktadır. Ayrıca 12. sınıf seviyesinde 'İslam ve Barış' ünitesi adı altında 'Barışın insanlık için önemini açıklar.' "İslam'ın bir barış dini olduğu gerçeğini Kuran ve hadislerden örneklerle destekler.' 'İslam'ın barışsever bir kişilik öngördüğünü fark eder ve buna uygun davranışlar sergiler.' 'Hoca Ahmet Yesevi, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Cabbar Kulu vb. nin barışla ilgili mesajlarından ve yaşantılarından örnekler verir.' 'İslam'ın sosyal çevresiyle uyumlu ve hedeflediğini açıklar.' 'Hz. Muhammed'in barışçı kişiliğini örneklerle açıklar.' 'Atatürk'ün barışa verdiği önemi örneklerle açıklar.' 'Zorunlu olmadıkça savaşın bir insanlık suçu olduğunu kavrar' kazanımları bulunmaktadır. 'Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri' ünitesi kapsamında 'Toplumsal barış ve huzurun sağlanmasında inanca saygının önemini kavrar.' kazanımı yer almaktadır.

² Ortaokul 6. Sınıf seviyesinde 'Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin Medine Dönemini değerlendirir.' kazanımı içerisinde 'Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sosyal barış sağlama ve eğitim öğretim konusundaki faaliyetlerine yer verilir.' alt kazanımı yer almaktadır.

neden olmuştur. Erkek, kadın ve çocuk yüz binlerce savaş mağduru, zor şartlar altında yaşam savaşı vermektedir (Güçer, Karaca ve Dinçer, 2013). Bu zor şartlar altındaki insanların görülmesi, barışa olan ihtiyacın ne denli fazla olduğunu göstermekte ve bu nedenle orduların barışa katkı sağlamak için savaş yaşanan bölgelere yardım etmesi gerekliliğine olan inancı yükseltmekte ve savaş isteyen ülkelerin cezalandırılması gerektiği düşüncesini ön plana çıkarmaktadır şeklinde yorumlanabilir.

Öğretmenler, insanların savaşı ortadan kaldıracak kadar güçlü değerlere sahip olduğunu düşünmektedir. Benzer şekilde Eren (2005) korku, şiddet ve değer olgularını işlediği bir makalesinde, değerler kültürüne sahip olmanın korku ve şiddetin panzehri olduğunu belirtmiştir. Değerler kültürünün temelinde sevgi, saygı ve biz bilincinin olması korku ve şiddeti engelleyici niteliklere sahip olmasını sağlamaktadır. Yazar, eğitim sürecinin değerler kültürüne yönelik programlanması ve okulların değerler kültürünü geliştirici roller üstlenmesinin korku ve şiddet olgularını en aza indireceğini düşünmektedir. Bu düşünceden yola çıkarak insanların okullarda verilecek eğitimlerle değerler kültürünü benimsemeleri ve uygulamalarının korku, şiddet ve ardından savaş olgularını belli bir yere kadar ortadan kaldıracak niteliklere sahip olabileceğini söylemek mümkündür. Bir diğer önerme olan savaşlar son çare olana kadar barışın taraftarı olunması gerektiğine öğretmenlerin çok yüksek düzeyde katıldıkları, ancak savaşların hepsinin kötü olduğu düşüncesinde kararsız kaldıkları tespit edilmiştir. Bu kararsızlığın sebebi öğretmenlerin daha önce belirtilen önermelerde savunma savaşlarının haklılığına olan inançları nedeniyle bazı savaşları haklı görüyor olmaları olabilir.

Araştırmada insanoğlu uygarlaştıkça savaşların yerini barışın alacağı ve barışların hepsinin iyi olduğu görüşüne yüksek düzeyde katılım olduğu görülmektedir. Bir diğer deyişle öğretmenler, uygarlaşmayı barış için bir ön koşul olarak görmekte ve her ne şekilde olursa olsun barışın iyi olacağına inanmaktadırlar. Öğretmenler dünyadaki barış taraftarı insanların ve kurumların gelecekte savaşları engelleyeceğine inanmaktadırlar. Ancak insanların gelecekte tamamen barış dolu bir dünyada yaşayacağına olan inanç konusunda kararsız kalmışlardır. Bu durum öğretmenlerin barışın sağlanması konusunda umutsuz olmadıklarını ancak barışın tamamen sağlanması hakkında bazı kuşkuvarlıklarının olduğunu göstermektedir. Zengin ve fakir ülkeler arasındaki gelir farkının azaltılmasının dünyada barışın sağlanmasına katkı sağlayacağına, öğretmenler çok yüksek düzeyde katılmaktadır. Bu durumda öğretmenlerin, gelir farklarının savaşlara neden olabileceğini düşündüklerini söylemek mümkündür. Aynı zamanda

öğretmenler, insanların dinlerinin çağrısına uymasının da dünya barışına katkı sağlayacağını düşünmektedirler. Dinlerin özünde barışı emretmiş olduğuna olan inanç (Ateş, 2006) öğretmenlerin bu yönde düşüncelerinin sebeplerindedir denilebilir. Ancak dinlerin özünde barış kavramı vurgusu olmasına rağmen din nedeniyle yaşanan derin ayrılıkların da var olduğu görülmektedir. Sadece farklı din mensupları değil aynı din mensupları arasında dahi dini kaynaklı çatışmalar meydana gelebilmektedir (Onat, 2002). Bu durum öğretmenler tarafından görüşmelerde belirtilmiştir. Ayrıca görüşmelerde öğretmenler, dinsel ve mezhepsel çatışmaların çözümünde yine din eğitiminin büyük bir öneme sahip olduğundan bahsetmişlerdir. Bu durumda öğretmenlerin dinler arası veya mezhepler arası ayrılıkların önüne geçebilmek için dinlerin özünde yer alan barış vurgusunu öğrencilerine benimsetmelerinin, çatışmaların giderilmesinde bir nebze olsun işe yarar olabileceğini söylemek mümkündür.



KAYNAKÇA

- AKTAŞ, Ö. (2012). Tarih Eğitiminde Savaş ve Barış: Ortaöğretim Öğrencilerinin Savaş ve Barış Konularıyla İlgili Bilgilerinin ve Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- AKTURAN, U., DOMAÇ, B., SEMİZ, Y., TOSUN, F., TAHMİNCİLER, E. ve BAĞCI, F. (2008). Söylem Analizi. Türker Baş ve Ulun Akturan (Eds.). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Nvivo7.0 ile Nitel Veri Analizi* içinde. (s. 27-43). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- AKYÜREK, S. (2004). *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*. İstanbul: Dem Yayınları.
- ALTINAY, A. G. (2009). Can Veririm, Kan Dökerim: Ders Kitaplarında Militarizm. Gürel Tüzün (Ed.) *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Tarama Sonuçları* içinde. (s. 143-165). İstanbul: Tarih Vakfı.
- ALLWOOD, M. A., BELL-DOLAN, D., ve HUSAIN, S. A. (2002). Children's Trauma and Adjustment Reaction to Violent and Nonviolent War Experiences. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 41(4), 450-457.
- ATEŞ, A.O. (2006). İslam ve Barış. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 1- 14.
- AYDIN, M. Ş. (2002). Barış/Uzlaşma Kültürü ve Din Eğitimi. *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu Kitabı* (s. 114-124). İstanbul: Değişim Yayınları.

- AYDIN, M. Ş. (2005). *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. (2. Baskı) İstanbul: DEM Yayınları.
- AYDIN, M. Z. (2004). Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Eğitimi ve Türkiye ile Karşılaştırılması. *Diyanet Avrupa Dergisi*, 68, 14-21.
- BAKER, J. A. (1999). Teacher-Student Interaction in Urban At-Risk Classrooms: Differential Behavior, Relationship Quality, and Student Satisfaction with School. *The Elementary School Journal*, 100(1), 57-70.
- BAYRAKDAR, N. (2013). Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenliğinin Doğasından Kaynaklanan Güçlüklerin Mesleki Tükenmişlik Algıları Üzerindeki Etkileri. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(16), 78-100.
- BETANCOURT, T. S. (2011). Attending to the Mental Health of War-Affected Children: The Need For Longitudinal And Developmental Research Perspectives. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 50(4), 323-325.
- BETANCOURT, T. S., MCBAIN, R. K., VE BRENNAN, R. T. (2014). Trajectories of Externalizing Problems Among War-Affected Youth In Sierra Leone: Results From A Longitudinal Study. *Aggression and Violent Behavior*, 19(6), 708-714.
- CRESWELL, J. W. ve CLARK, V. L. (2014). *Karma Yöntem Araştırmaları: Tasarımı ve Yürütülmesi*. Selçuk Dede ve Selçuk Beşir Demir (Çev.) Ankara: Anı Yayıncılık
- ÇAKMAK, F. (2013). Din Eğitiminde Program Geliştirme ve Aile Faktörü. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 81-104.
- DENOV, M. S. (2006). Wartime Sexual Violence: Assessing A Human Security Response to War-Affected Girls in Sierra Leone. *Security Dialogue*, 37(3), 319-342.
- DOĞAN, A. ve KILINÇ, M. (2014). İlkokul Düzeyindeki Farklı Ders Kitaplarında Barış ve Savaş Kavramlarına Yer Veriliş Düzeyinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 277-289.
- ERDEN, G. ve GÜRDİL, G. (2009). Savaş Yaşantılarının Ardından Çocuk ve Ergenlerde Gözlenen Travma Tepkileri ve Psiko-Sosyal Yardım Önerileri. *Türk Psikoloji Yazıları*, 12(24), 1-13.
- EREN, A. (2005). Korku Kültürü, Değerler Kültürü ve Şiddet. *Aile ve Toplum Dergisi*, 2(9).
- FOLLETT, M. P. (1970). The Teacher-Student Relation. *Administrative Science Quarterly*, 15(2), 137-148.
- FRYMIER, A. B. ve HOUSER, M. L. (2000). The Teacher-Student Relationship As An Interpersonal Relationship, *Communication Education*, 49(3), 207-219.

- GÖMLEKSİZ, M. N. ve KAN, A. Ü. (2012). Eğitimde Duyuşsal Boyut ve Duyuşsal Öğrenme. *Turkish Studies*, 7(1), 1159-1177.
- GÜÇER, M., KARACA, S. VE DİNÇER, O. B. (2013). *Sınırlar Arasında Yaşam Savaşı: Suriyeli Mülteciler*. Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu, USAK (Rapor No: 13-04), Ankara: Karınca Ajans Yayıncılık.
- GÜR, T. (2013). Post-modern Bir Araştırma Yöntemi Olarak Söylem Çözümlemesi, *Journal of World of Turks*, 5(1), 185-202.
- HARRIS, I. M. ve MORRISON, M. L. (2003). *Peace Education*. (Second Edition) North Caroline: McFarland Company Inc.
- JONES, L., ve KAFETSİOS, K. (2002). Assessing Adolescent Mental Health in War-Affected Societies: The Significance of Symptoms. *Child Abuse and Neglect*, 26(10), 1059-1080.
- KARASAR, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (19. Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- LACEWING, M. (2010). *Philosophyfor A2: Key Themes in Philosophy*. New York: Routledge.
- LANGAN, J. (1984). The Elements of St. Augustine's Just War Theory. *The Journal of Religious Ethics*, 12(1), 19-38.
- MEB (2010a). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB (2010b). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB (2018a). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB (2018b). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara: MEB Yayınları.
- MILLER, K. E. ve RASMUSSEN, A. (2010). WarExposure, Daily Stressors and Mental Health in Conflict and Post-Conflict Settings: Bridging The Divide Between Trauma-Focused and Psychosocial Frameworks. *Social Science and Medicine*, 70(1), 7-16.
- MUKEREDZI, T. G. (2013). Professional Development Through TeacherRoles: Conceptions Of Professional Qualified Teachers in rural South Africa and Zimbabwe. *Journal of Research in Rural Education*, 28(11),1-16.
- MURTHY, R. S. ve LAKSHMINARAYANA, R. (2006). Mental Health Consequences of War: A Brief Review of Research Findings. *World Psychiatry*, 5(1), 25-30.
- ONAT, H. (1999). Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (75. Yıl Özel Sayısı)*, 197-208.
- ONAT, H. (2002). Küreselleşme Üzerine. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi*, 1, 37-47.

- OSMANOĞLU, C. (2014). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretim Programında ve Ders Kitaplarında Çoğulculuk. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZTÜRK, R. (2011). İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri. *Kelam Araştırmaları*, 9(1), 127-156.
- RAMSEY, P. (1992). *The Just War According to St. Augustine*. In Just war theory Jean Bethke Elstain (Ed). New York: New York University Press.
- SELÇUK, M. (1997). *Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri*. Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar içinde. İstanbul: MEB yayınları.
- SERİNSU, A. N. (1997). *Kuran ve İnsanın Anlam Arayışı*. Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu Kitabı, (s. 161-172). TÖMER Yayınları.
- SOMMERS, M. (2002). *Children, Education and War: Reaching Education For All (EFA) Objectives in Countries Affected By Conflict*. Conflict Prevention and Reconstruction Unit Working Paper. Washington DC: World Bank.
- ŞİMŞEK, M. (2011). İslam-Savaş-Barış: Batı'da Hz. Peygamber'in Askeri Kişiliği Üzerinden İslam'a Bakış. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 263-282.
- TÜTÜNCÜ, G. (2008). Kimya Öğretmen Adaylarının Kavram Öğretimi ve Önemi Hakkındaki Düşünceleri. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- UYŞAL, E. (2003). Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsani Erdemler-İslami Erdemler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 51-69.
- WALZER, M. (2002). The Triumph of Just War Theory (and The Dangers of Success). *Social Research*, 69(4), 925-944.
- WUBBELS, T. ve BREKELMANS, M. (2005). Two Decades of Research on Teacher-Student Relationships in Class. *International Journal of Educational Research*, 43,6-24.
- YEĞİN, H. İ. (2014). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 18(58), 315-332.



RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS COURSE TEACHERS' ATTITUDES ON WAR AND PEACE*

© Fazilet Özge MAVIŞ SEVİM^a

© Ramazan DİLER^b

Extended Abstract

The concept of peace and peace education has gained popularity recently because of the endless wars within and between the countries. As it is known, teachers have a great influence on students, and they can affect the learning of the concept of 'peace'. In the teaching-learning process, teachers help students to acquire the values and beliefs adopted by themselves or the society. On peace education, teachers can help students both learn to understand the consequences of the human behavior of violence and how to deal with them, and to understand how the peace environment can be brought about (Harris and Morrison, 2003). It is believed that the perceptions, thoughts, and attitudes of teachers about war and peace can directly affect the perceptions, thoughts and attitudes of their students. Therefore, teachers attitudes towards war and peace gain particular importance. In Religious Culture and Ethics Courses (RCEC) , internalization of values like justice, family establishment and unity, democracy, consciousness, honesty, forgiveness, solidarity, sacrifice, reliability, tolerance, goodwill, brotherhood, compassion, courtesy which have great importance in ensuring individual and social peace are aimed (MONE, 2010a; MONE, 2010b). In addition, RCEC is one of the most important courses in teaching the concept of peace in the context of values education, and it is seen as one of the most important courses that have a leading role in the construction of peace culture (Aydın, 2005). For these reasons, RCEC teachers were chosen as the study group in the research, and the purpose of the study was determined as investigation of Religious Culture and Ethics Course teachers' attitudes on war and peace.

The study is structured by conducting descriptive model and mixed method in which qualitative and quantitative methods used together is employed. As research design, triangulation design which allows the qualitative and

* This article, which has been supported by Tokat Gaziosmanpaşa University, has been derived from a dissertation entitled "Development and evaluation of research productivity curriculum for phd students" and has been presented verbally in 5th International Congress on Curriculum and Instruction on October 26-28, 2017 in Muğla/Turkey.

^a Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, e166791@gmail.com

^b Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, ramazandiler@hotmail.com

quantitative data to be collected at the same time is used. 'The Scale of War and Peace' developed by Aktaş (2012) is applied to 89 Religious Culture and Ethics Course teachers to collect quantitative data in research. For collection of qualitative data, interviews through semi-structured forms are conducted to 8 Religious Culture and Ethics Course teachers. Frequency analysis (f), percentage (%), and mean (X) values of scale items are used in the analysis of quantitative data while the method of discourse analysis is utilized in the analysis of qualitative data.

According to the findings of the study, teachers think that belligerence is an emotion that exists from birth and can be shaped. Teachers have participated moderately to the proposal that war can be justified, and in interviews, they have stated that wars can be justified in defensive position. Also, it is seen that the items that teachers participate at the highest level are the items in the 'defense' sub-dimension. In the interviews, they stated that religions do not approve wars; however, some differences in religious perception and interpretation cause religion to associate with war. One of the important findings of the study is that teachers believe in very high level that wars are volition of God. This belief can be related to teachers' fatalism.

The findings of 'wars results' sub-dimension show that teachers seem to agree that wars have negative consequences. For example, they think that the battles are harmful and lost time for both winner and loser and wars cause innocent people to suffer. Moreover, teachers see wars as chaos, tears, blood, crying mothers and orphaned children. It is found that teachers attach great importance to the concepts of patriotism and heroism, but they are disturbed by the glorification of belligerence and war under these concepts. Teachers associate the concept of peace with the concepts such as tolerance, respect, sharing, agreement, reconciliation, nonviolence, communication and happiness, and they stated that RCEC lessons and teachers are capable of contributing to peace. Teachers have shown a high level of involvement in the proposal that the army should help war zones to contribute to peace and war-seeking countries and leaders should be punished. They also think that people have strong values to resolve the problem of war. Teachers support the idea that peace environment should be preserved until the wars are inevitable. However, they are undecided about the statement that all the wars are bad. The reason for this indecision may be that teachers have justified some wars because of their belief in the justification of the defensive wars.

In the research, teachers support the idea that as the society becomes civilized, the wars will be replaced by peace and the peace environment is regarded as good in all situations. In other words, teachers see civilization as a prerequisite for peace and believe that peace is good in any way. Teachers believe that peacemakers and these kinds of institutions in the world will prevent wars in the future. However, they are undecided about the belief that people will live in a peaceful world in the future. This shows that teachers are not desperate about ensuring peace in sometimes, but that they have some doubts about completely peaceful world in the future. Teachers are involved at a very high level as the reduction of income gap between the rich and poor countries will contribute to

peace in the world. In this case, it is possible to say that teachers think that income gap causes wars. At the same time, teachers consider that listening to the call of religions will contribute to world peace. The belief that religions have ordered peace in essence (Ateş, 2006) is one of the reasons why teachers think in this way. However, despite the emphasis on the concept of peace in the core of religions, it is seen that there are deep divisions due to religion. Religious conflicts can occur not only among the members of different religions but also among the same religious' members (Onat, 2002). This situation is also stated by the teachers during the interviews. Teachers mention that religious education is of great importance in the solution of religious and sectarian conflicts. In this case, it is possible to say that teachers' adoption of the emphasis of peace on the basis of religions to their students may be useful in eliminating conflicts.

Keywords: Religious Education, War, Peace, Attitude.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 553-589
Geliş Tarihi: 15.05.2019, Kabul Tarihi: 10.08.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.564836>

ÖZEL EĞİTİM VE DKAB ÖĞRETMENLERİNE GÖRE OTİZMLİLERDE DİN-AHLAK EĞİTİMİ VE DKAB DERSLERİ

© Sümeyra BİLECİK^a

Öz

Otizm; sosyal iletişimde yetersizlikler, duygusal tepkilerin gösterilememesi, tekrarlanan takıntılı davranışlar gibi belirtilerle kendini gösteren bir gelişim bozukluğudur. Otizm belirtileri yaşamın ilk yıllarında kendini göstermektedir. Bu durum otizm teşhisi konulan çocukların eğitimine erken yaşlarda başlanmasına imkân tanınması bakımından avantaj olarak değerlendirilebilir. Tanısı koyulmuş otizmlili bireylerin eğitimi gerek özel eğitim okullarında gerekse kaynaştırma yoluyla devam ettirilmektedir. Otizmlilerin, din ve ahlak konusundaki eğitimi ise tartışma konusu olmuştur. Otizmlilerin dini kavram ve olguları anlamlandıramayacağına yönelik çalışmalara karşın olumlu sonuçlara ulaşılmış araştırmalar da mevcuttur. Ahlak ve değerler eğitimi konusunda da benzer zıtlıkları içeren araştırmalara rastlanmaktadır. Ülkemizde otizmlilerde din ve ahlak eğitimine dair bilimsel araştırmalar mevcut olmamakla birlikte 2010 yılında, DKAB derslerinin zorunlu olarak otizmlili bireylerin eğitim programlarında yer alması konuyu gündeme taşımıştır. Buradan yola çıkılarak bu araştırmada, otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin imkanına dair tartışmalara değinilerek, birbirine zıt görüşler içeren konu, otizmlilerin eğitiminde aileden sonra en etkili bireyler olan öğretmenlerin görüşlerine açılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle yapılan araştırmanın çalışma grubunu Konya ili merkez ilçelerinde (Karatay, Meram, Selçuklu) bulunan özel eğitim okullarında ve bünyesinde otizm sınıfı bulunan ortaokullarda görev yapmakta olan 30 özel eğitim ve bu okullarda derslere giren 6 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırma sonucunda, çalışmaya katılan öğretmenlerin otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin imkanına yönelik farklı görüşlerde oldukları ancak din ve ahlak teması altına giren birtakım konularda otizmlilerin bir eğitime ihtiyacı olduğu noktasında fikir birliğine sahip oldukları görülmüştür. Yapılan çalışmanın literatürdeki tartışmalara, öğretmenlerin görüş ve tecrübelerinin katılması yönüyle katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Otizm, DKAB dersleri

^a Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, sumeyrablecik@gmail.com



RELIGIOUS-MORAL EDUCATION AND RCMK COURSES IN AUTISTICS ACCORDING TO SPECIAL EDUCATION AND RCMK TEACHERS

Autism is a developmental disorder that is characterized by insufficiency in social communication, inability in showing emotional reactions, and repetitive obsessive behaviors. Autism symptoms appear in early years of life. This may be considered as an advantage in that it allows authorities to start the education of autistic children at early ages. The education of individuals who are diagnosed with autism is continued both in special education schools and with the Inclusive Education Method. The education of autistic individuals on religion and moral values has always been a matter of discussion. Studies were conducted in the past arguing that autistic individuals cannot make sense of religious concepts and phenomena. However, there were also some other studies that reported positive results. It is also possible to encounter studies reporting similar contrasting results on ethics and values education. Although there are no scientific studies conducted on religious and moral education in individuals with autism in our country, the inclusion of the RCMK courses in the curriculum of the education of individuals with autism in 2010 as compulsory courses brought the issue to the agenda.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Otizm spektrum bozukluğu, DSM-V'te nörogelişimsel bozukluklar kapsamında değerlendirilmektedir. Otizm tanısı için belirlenen eksiklikler kategorize edilerek açıklanmıştır. Bunlar sosyal ve duygusal karşılık vermede noksanlık, sözsüz iletişimde eksiklik ve sosyal ilişkiler kurma, geliştirme, sürdürme ve anlamada yetersizlik şeklinde sıralanmıştır (APA, 2013, 50).

Otizmlilerde sosyal iletişim ve sosyal etkileşimde birden fazla bağlamda kalıcı olarak görülen eksiklikler mevcuttur. Belirtiler, sosyoduygusal karşılıklılık kapsamında, anormal sosyal yaklaşım ve karşılıklı iletişimi sürdürmede görülen başarısızlıklar, ilgi, duygu veya tepkiyi paylaşımdaki yetersizlikler şeklinde kendini gösterir. Sözsüz iletişimde; göz teması kuramama, beden dilini ve mimikleri anlayamama gibi zorluklarla karşılaşılırken sosyal ilişkiler kurma, geliştirme ve sürdürme konusunda sembolik oyun oynayamama ve akranlarının ilgilerini paylaşmada noksanlıklar görülmektedir. Otizmlilerin tekrarlayan davranışları ve kısıtlı ilgi alanları vardır. Bunlar; tekrarlayan motor davranışlar, aynı sözcükleri

tekrarlama, basit klişe tavırlar göstermek (oyuncakları aynı düzene göre sıralamak gibi), aynılıkta ısrar ve rutinlere aşırı derecede bağlılık (her gün aynı yoldan gitmek, aynı yemeği yemek gibi), aynı konuya yoğun bir biçimde ilgi duyma (uçaklar hakkında detaylı bilgi sahibi olması ve sürekli onlar hakkında konuşmak istemesi gibi), duygusal uyarıcılara farklı tepkiler gösterme (acıya veya sığa kayıtsızlık ya da ışığa duyarlılık, dönen nesnelere aşırı odaklanma gibi) şeklinde sıralanmıştır (APA, 2013, 50).

Söz konusu belirtilerin bilişsel gerilik ya da genel gelişim bozukluklarından ayırt edilmesi otizmlili bireyin gerekli eğitimi alarak toplumsallaşmasında belirleyici bir faktör olarak görülebilir.

Otizmin teşhis edilerek tanı konulmasından sonra eğitim faaliyetleri otizmlili bireyin gelişimi için önem arz etmektedir. Otizme eşlik eden herhangi bir engel durumunun olup olmaması durumuna göre, orta-ağır düzey otizmliler özel eğitim merkezlerinde, hafif otizmliler ise okulların özel eğitim sınıflarında eğitim alabilmekle beraber kaynaştırma eğitimine de yönlendirilebilmektedir. Özel eğitim okullarında ve sınıflarında öğrenciye göre hazırlanan programlar uygulanmaktadır. Bu programlar içerisinde otizmlili bireyler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi ise 2010 yılında haftada bir saat olmak üzere yer almaya başlamıştır. Türkiye’de, otizmlili çocuklarda din ve ahlak eğitimi ihtiyacı ve imkânı -akademik düzeyde olmamakla birlikte konunun ilgilileri tarafından- bu yıldan sonra tartışılmaya başlanmıştır. Uygulanmaya başladıktan sonra 2013 ve 2018’de revize edilen, otizmliler için DKAB programı çerçeve niteliğinde olup öğrencilerin bilişsel yeteneklerine ve otizm seviyelerine göre öğretmen tarafından şekillendirilebilmektedir. Konuya literatürdeki tartışmalar bağlamında bakıldığında otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin imkânına dair farklı görüşlere rastlanmaktadır. Otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin mümkün olduğuna dair görüşler olduğu gibi bu konuların eğitime dâhil edilemeyeceğine ilişkin görüşlere de rastlanmaktadır. Bu durum, ülkemizde uygulanmaya yakın bir tarihte başlanmış olan otizmliler için DKAB derslerinin, bu çocuklarla ailelerinden sonra en fazla vakit geçiren bireyler olan öğretmenlerin dersler hakkındaki görüşlerinin tespit edilmesi ve ayrıca otizmlili öğrencilerde din ve ahlak eğitiminin imkânı, bu konularda herhangi bir ihtiyaç duyup duymadıkları ya da ihtiyaçlarının hangi yönlerde olduğunun belirlenmesi gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu araştırmada, otizm sınıflarında ders vermekte olan özel eğitim ve DKAB öğretmenlerinin otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin imkânı, din ve ahlak eğitimi noktasında otizmlili bireylerin ihtiyaçları ve otizmlilerde DKAB dersleri hakkındaki görüşlerinin ortaya koyulması amaçlanmıştır. Bu

amaçla, özel eğitim okullarında ve ortaokulların özel eğitim otizm sınıflarında görev yapmakta olan özel eğitim öğretmenlerinin ve DKAB derslerine girmekte olan öğretmenlerin görüşlerine nitel yöntemlerden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği aracılığıyla başvurulmuştur. Araştırmanın çalışma grubunu, Konya ili merkez ilçelerinde (Karatay, Meram ve Selçuklu) bünyesinde otizm sınıfı bulunan bütün özel eğitim okullarında ve bünyesinde hafif otizm sınıfı bulunan ortaokullarda görev yapmakta olan DKAB ve özel eğitim öğretmenleri oluşturmaktadır. DKAB ve özel eğitim öğretmenlerinin görüşlerine göre otizmlilerde din ve ahlak eğitimi dair görüşlerinin tespit edilmesinin, otizmlilerde bireylere yönelik gerek okul kapsamında DKAB eğitiminin gerekse okul dışındaki din ve ahlak eğitiminin daha amaca yönelik olmasına ve uygulanacak programların etkililiği ve verimliliğinin artırılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca ülkemizde özel eğitimde din eğitimi hususuna işaret eden pek çok araştırma olmasına rağmen (Demir, 2018; Karasu ve Şimşek, 2018; Usta, 2018; Üzümcü, 2018; Gün, 2015) otizmlilerde din ve ahlak eğitimi dair az sayıda çalışmanın olmaması nedeniyle çalışmanın akademik alana ışık tutulabileceğini düşünülmektedir.

A. Otizmlilerde Din ve Ahlaki Değerler

Otizmlilerde din ve ahlaki değerlerin kazandırılıp kazandırılmayacağı konusunun, yaygın gelişimsel bozukluk ve bilişsel gelişim yetersizliği gibi durumlardan farklı olarak, tartışmaya açılmasının temelinde otizmlilerin bilişsel yeteneklerinde görülebilen yetersizliğin yanı sıra duygu durumlarını ifade etmedeki yetersizlikleri ve soyut kavramları algılamak konusunda yaşadıkları güçlükler yatmaktadır. Otizmlilerde bireylerin yaklaşık %70'inde otizme eşlik eden zihinsel bir problem mevcut olmasına (APA, 2013, 58) rağmen aynı zamanda müzik, resim gibi alanlarda üstün yeteneklere ve matematik, ezber gibi bilişsel becerilere yüksek düzeyde yatkınlık da gösterebilmektedirler. Ayrıca burada, otistik çocukların zekâ düzeylerini ölçmede kullanılan testlerin gerçeği yansıtmama düzeyi de tartışılmıştır. Çünkü otistik çocuklarda görülen dikkat eksikliği, test maddelerine odaklanmalarında probleme sebebiyet vererek bunun sonuca yansiyebileceği ve testte yöneltilen soruların cevaplarını bilmelerine rağmen iletişim kurmada yaşadıkları yetersizlik nedeniyle bunu ifade edemedikleri düşünülmektedir (Darıca, Abidoğlu ve Gümüştü, 2017, 59-61). Buradan yola çıkılarak otizmlilerde belirtilen oranlarda bilişsel bir geriliğin kesinliğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira, söz konusu bilişsel ve sosyal farklılık nedeniyle otizmlilerin din ve ahlak algısı ve bunların eğitimi bilişsel

gelişim geriliği gösteren çocuklarla aynı değerlendirmeye tabii tutulmamıştır.

Konuyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında otizmlilerde din algısı ve din eğitiminin imkânı üzerine iki zıt görüşe rastlanmaktadır. Otizmlilerin din olgusunu anlamlandıramayacağına dair görüşler birkaç noktada birleşmektedir. Otizmlilerin dini algılayamayacağı dolayısıyla onlar için din eğitiminden bahsedilemeyeceğini ortaya koyan araştırmalardan birinde (Harris vd., 2011), otizmin kendine has özellikleriyle bütün dinlerde mevcut birtakım özellikler karşı karşıya getirilmiştir. Buna göre; sadece somut düşünebilme, hayal gücü yoksunluğu, sembolizmi kavrayamama, mantıksal inançları tercih etme, dini metinlerdeki mecazı algılayamamak, tekdüzeliğe duyulan ihtiyaç ve yeni ilişkiler kurmada zorluk çekmek otizmin kendine has niteliklerinden iken herhangi bir dinde soyut kavramların, sembollerin, mecazların bulunması, dinlerin bazı katı kural ve doktrinlerden oluşması ve dini sosyalleşme ortamlarına girilmesi gerekliliği uyuşmamaktadır. Bu yüzden otizmlilerin pek çoğu ateist ya da agnostik olmaktadır. Harris vd. bu sonuca otizmlilere uyguladıkları anket sonucunda ulaşmışlardır. Yapılan ölçme neticesinde elde edilen sonuca göre araştırmaya katılan otizmlilerin %12'si agnostik, %32'si ateist, %23'ü Hristiyan, %11'i kendi inanç sistemi, %3'ü Yahudi olarak tanımlamışlardır (Harris vd., 2011, 3363-3365).

Bazı araştırmalarda ise otizmliler için dinden bahsedilemeyeceği düşüncesinin ardında dini sosyalleşme ortamlarında otizmlilerin uygun davranışlar gösteremeyeceği yatmaktadır. Örneğin; kilisede ayin sırasında gösterilen olumsuz davranışlar otizmlilere karşı tepkilere sebep olabilecektir (Walsh, 2016, 348). Ya da kilisedeki ışıklar, ses otizmlilere rahatsız ederek tepki göstermesine sebep olabilecektir. Oysa pek çok dinde toplu olarak yapılan ritüel, ibadet veya ayinlere katılım o dinin gereği olarak zorunlu görülmektedir. Bu durumda otizmlilere bunlara uyum sağlayarak katılım göstermesi bir problem durumu olarak öne sürülmektedir. Aynı düşünceye Ekblad ve Oviedo (2017)'nin araştırmasının sonucunda da rastlanmaktadır. İnsanların, dini sosyal öğrenmelerden edindikleri fikri, otizmlilerin kendi başlarına dini düşünce ve deneyimlerini oluşturmalarına engel bir durum olarak görülmektedir (Ekblad ve Oviedo, 2017, 294).

Otizmin temelini açıklayan kuramlardan biri olan zihin kuramı; normal gelişim gösteren bireylerde üç yaşına kadar gelişen başkalarının düşüncelerini anlayabilme, bakışlarını takip etme ve üç yaşından sonra da başkalarının kendisinden farklı düşünebileceğini anlama gibi özellikler

içeren ortak dikkat, karşıdaki kişinin amaçlarını anlama ve hayali oyun kurabilme yeteneklerini içerir. Otizmlilerde yukarıda bahsedilen davranış biçimleri ve bilişsel olguların hiçbirinin mevcut olmaması otizmlilerde zihin kuramının gelişmediği ile yorumlanır (Kaysılı, 2013, 84-85). Otizmlilerde zihin kuramının yetersizliği ile din algısının ilişkili olabileceği iddiasına dayanan araştırmalar vardır. Bunlardan biri olan Norenzayan, Gervais ve Trzesniewsk (2012)'nin araştırmasında, zihinselleştirme ile otizm arasında kuvvetli bir ilişki bulunamamıştır. Ancak çalışmanın sonuçlarına göre otizmlilerin Tanrı inançları normal gelişim gösteren bireylere göre daha zayıftır. Zihin kuramının din ile ilişkisi ise ters nedensellikte yorumlanmıştır. Buna göre; dini sosyalleşme araçları zihinselleştirme yeteneğini kuvvetlendirir ancak otizmliler sosyal iletişimde sorun yaşadıkları için zihinselleştirme güçlenemez. Dini deneyimlerin nörobilişsel temelinden yola çıkılarak yapılan bu araştırmanın sonucuna benzer bir çalışmada da rastlanmaktadır. Reddish, Tok ve Kundt'ın (2015, 14-15) çalışmasında da zihinselleştirme ile otizmlilerde din algısı arasında bir ilişki bulunamamıştır. Bu durumda dini deneyimlerin beyin bazı bölgelerini aktive ettiğine yönelik kaynak gösterilen çalışmanın (Kapogiannis vd., 2009) otizmlilerde din algısını etkilemediği söylenebilir. Ancak tıpkı Norenzayan, Gervais ve Trzesniewsk (2012)'in çalışmasında olduğu gibi Reddish, Tok ve Kundt (2015) da otizmlilerin tanrıya yakın olma, inanç, dua ve ibadete katılma noktasında daha yetersiz oldukları sonucuna ulaşmışlardır ve bunun, otizmlilerde mevcut olabilen bilişsel ve zihinsel bir yetersizlikle değil sosyal gelişim bozukluğu ile açıklanabileceğini belirtmektedirler (106-109).

Otizmlilerde din algısının mevcut olduğu ve dolayısıyla onların da din eğitimi alabileceklerine dair çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalardan birkaç örnek sunmak gerekirse; Brezis görüşme tekniğiyle yaptığı araştırma sonucunda otizmlilerin Tanrıya inandıkları, ona dua ettikleri ve sosyo kültürel etkilere bağlı olarak değişebilen bir Tanrıyla iletişim biçimi geliştirdikleri neticesine ulaşmıştır (2012, 306-309). Benzer sonuçlara yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle yapılan araştırmada da ulaşılmıştır. Liu vd. (2014, 398-400), yaşları 13-21 arasında değişen yirmi kişiyle yaptıkları araştırma sonucunda, katılımcıların dua ve ibadet ettikleri ve dini ritüellerin kendileri üzerinde olumlu bir etkisinin olduğunu ifade ettiklerini, ayrıca inançlarının kendi durumlarına daha olumlu bakabilmelerine katkı sağlayarak pozitif bir kendilik algısı oluşturmalarını sağladığı verilerine ulaşmıştır. Visuri ise ruh, melekler ve farklı spiritüel varlıklara inandıklarını ve dini sembol ve metinleri anlamlarıyla birlikte idrak edebildikleri sonucuna ulaştığı çalışmasında, tanrıya inanç noktasında Liu vd. ile Brezis'in

bulgularından farklı bulgular elde etmiştir. Visuri'nin araştırmasında da otizmliler Tanrıya inanmaktadır fakat inançları deistik özellikler arz etmektedir. Tanrının daha pasif özellikler gösterdiği ve dualarına yanıt vermediğini belirten katılımcılar mevcuttur (Visuri, 2012, 362-372).

Literatürde otizmlilerde din algısının mümkün olmadığına dair görüşler olan inanma eğilimi göstermedikleri ve dini olguları anlamlandıramadıklarına dair fikirlerin aksi bulunduğu gibi otizmlilerde din algısının imkanına olumsuz yaklaşımın ardındaki bir diğer neden olan sosyal iletişim yetersizliklerinden dolayı cemaate katılamayacakları iddiasına ise McGee'nin araştırması yanıt olmuştur. İkisi otizmlilerle üç çocukla yaptığı çalışma sonucunda McGee, gürültüden rahatsız olma, insanların iletişim kurma çabalarına sert biçimde yanıt verme gibi özellikler gösteren otizmliler çocukların uygun ortamlar sağlandığı ve doğru yöntem ve tekniklerle yaklaşım gerçekleştirildiğinde cemaate katılım gösterebildiklerini ifade etmektedir (McGee, 2010, 281-285).

Swanson ise konuya, din algısını bilişsel süreçler ve deneyim şeklinde ayırarak yaklaşmaktadır. Swanson'a göre Tanrı hakkında bilmek bilişsel birtakım süreçleri açıklarken Tanrıyı bilmek tamamen kişisel deneyimlere bağlıdır. Otizmlilerde din eğitiminde öncelenmesi gereken şey ise Tanrıyı bilmek, yani deneyimsel dindir. Bu fikirden hareketle yaptığı tek denekli çalışma, çeşitli basamaklar izlenerek nihayetinde deneyimin kiliseye katılımı ve buna olumlu tepki (kiliseye girdiğinde gülümsemek) göstermesiyle son bulmuştur. Swanson bu tecrübelerden de hareketle, otizmlilerde deneyimsel din öğretimi yöntemlerinin tercih edilmesi gerektiği böylelikle günlük rutinler içerisinde dini tecrübelerin yaşanarak öğrenilmesinin sağlanabileceği ve bunun da otizmliler için uygun bir yöntem olduğunu ifade etmektedir (Swanson, 2010, 240-254).

Otizmlilerde din algısına yönelik farklı bulguların herhangi bir uzlaşma noktası mevcut değildir. Burada, yapılan araştırmaların yöntemlerinin ve seçilen örneklem gruplarının özelliklerinin de önemli bir husus olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Buradan hareketle otizmliler için din eğitiminin kesin bir yüzdelle başarıya ulaşabileceğini ya da ulaşamayacağını söylemenin mümkün olmadığı ortadadır. Otizmlilerde din eğitimi üzerine düşünülürken, öğrencinin otizm düzeyi, otizme eşlik eden herhangi bir rahatsızlığının olup olmadığı gibi hususlar göz önünde bulundurularak bireysel eğitim planlarının hazırlanması uygun görülmektedir. Ayrıca Swinton ve Trevett'in (2009, 3) de belirttiği gibi otizm ve din/maneviyat ilişkisinin dini, kültürel, antropolojik bağlamlarda sosyal

bilimler metotlarını kullanarak incelenmesinin otizmlili bireylerin yaşam kalitesine katkı sunacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

Ahlaki yargılar ve ahlaki gelişimin oluşumuna dair farklı kuramlar mevcut olmakla birlikte, Piaget ahlaki yargılar, bilişsel, duyuşsal ve toplumsal tepkiler arasında işlevsel bir birlik olduğunu belirtir (Piaget ve Inhelder, 2017, 109) ve çocuğun insanlara karşı ilk tepkilerinin; empati eğilimlerinin, duygusal tepkilerinin ve ahlaki davranışın temeli olarak görmektedir (Piaget, 2015, 407). Bu bakış açısıyla, duygu ve tepkileri paylaşmada yetersizliğin temel belirtilerden olduğu otizmde ahlaki yargılar ve ahlaki değerlerin nasıl değerlendirildiği inceleme konusu edilmiştir.

Zalla vd. (2011)'nin yaptığı araştırmada otizmlilerin ahlaki yargı ve karar verme süreçlerine dair; otizmlilerin normatif kuralları edindikleri ve ahlaki herhangi bir konuyu hayatlarına geçirmeleri istendiğinde bu kurallarla gerekçelendirerek uyguladıkları sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca ahlaki karar verme süreçlerini de kurallarla temellendirerek açıklamaktadırlar (122). Shulman vd. (2012, 1371-1372) de normal gelişim gösteren bireyler ahlaki yargıları gerekçelendirirken, daha soyut ifadeler kullanarak soyut gerekçelendirmeler yapabilirlerken otizmlilerin, 'bu kötü, bunu yapamazsın' gibi kuralcı ve 'eğer bunu yaparsan öğretmen kızar' gibi somut gerekçelendirmelerle ahlaki yargılara ulaştıklarını tespit etmiştir. Bu çalışmaların sonuçlarına bakıldığında, otizmlilerin ezberleyebilme ve kurallara aşırı bağlılık gösterme özelliklerini ahlaki boyuta taşıyarak heteronom (dışa bağımlı) bir ahlak geliştirdikleri söylenebilir. Ancak Blair (1996) ve Grant (2005)'in araştırmalarında bunun ötesinde bir ahlak anlayışı geliştiren otizmlili bireylerin oldukları da görülmektedir. Adı geçen her iki çalışmada da otizmlili bireylerin insan olmaktan kaynaklı ahlaki yargılar ile bir toplumda oluşmuş herkes tarafından kabul edilen kuralları ayırt edebildikleri, toplumsal normlardan bağımsız olarak humanistik bir bakış açısıyla bir şeyin ahlaki olup olmadığını ayırt edebildikleri tespit edilmiştir (Blair, 1996, 577; Grant, 2005, 326).

Ahlaki yargıların kaynağının anlaşılmasında ve ahlaki gelişim seviyesinin tespitinde çeşitli ikilemler kullanılmaktadır. Otizmlilerde ahlaki yargı ve gerekçelendirmenin tespit edilmesinde de bu türden ikilemlerin sunulduğu araştırmalara rastlanmaktadır. Bu bakımdan Gleichgerrcht vd. (2013) ve Senland ve D'Alessandro (2013)'nin araştırmaları hem kullanılan yöntem hem de ulaşılan sonuç bakımından benzerlik göstermektedir. Gleichgerrcht vd. (2013)'nin araştırmasında, otizmlilerin sunulan ikilemlerde faydacı yönde karar verme eğiliminde oldukları ve empati ve başkalarının düşüncelerini anlama noktasında normal gelişim gösteren

bireylerden daha yetersiz oldukları görülmüştür (785-786). Senland ve D'Alessandro (2013, 216-221) ise otizmlilerin ahlaki gerekçelendirme yapabilmelerinin normal bireylerden daha zor olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca aynı araştırmada otizmlilerin olaylara iki yönlü olarak bakabilme ve empati noktasında da daha yetersiz oldukları görülmüştür. Empati becerilerinin normal gelişim gösteren bireylerden daha düşük düzeyde olduğunu gösteren araştırmalardan biri de Yirmiye vd. (1992)'ne aittir. Empati becerilerinin zayıf olması noktasında diğer çalışmalarla örtüşen bir sonuç vermiş olmakla birlikte, bu araştırmada otizmlilerde duygularını ifade edebildikleri ve normal gelişim gösterenlere göre daha yetersiz düzeyde de olsa perspektif alabildikleri yani başkaları gibi düşünebildikleri elde edilen bulgular arasındadır (156-158).

Otizmlilerde ahlaki ilkeler çerçevesinde ilişkilerin sürdürülmesinde empatinin yanı sıra zihin kuramının, başkasının tutumlarını fark etme, anlama, açıklama ve başkalarının tepkilerini öngörme gibi yetileri içermesi bakımından etkili olabileceği düşünülerek otizmlilerde zihin kuramı ve ahlaki değerler inceleme konusu edilmiştir. Begeer vd. (2010) 'nin araştırmasında otizmlilerde hikayeler okunmuş, sonrasında onlardan öyküyü anlatmaları istenmiştir. Çalışma sonucunda otizmlilerin çeşitli değer ve ruhsal durumlar içeren öyküleri anlatabildikleri fakat normal gelişim gösteren kontrol grubuna göre duygu ifadelerini daha az kullandıkları tespit edilmiştir. Buna karşın söylediklerini yorumlarken başkalarının bilgi ve bakış açılarını dikkate alabildikleri görülmüştür. Begeer vd. buradan yola çıkarak bu sonuçların, otizmlilerde zihin kuramının yetersizliği iddiasına aykırı olduğunu belirtmektedirler (Begeer vd., 2010, 111-114). Benzer biçimde Kretschmer vd. (2014, 180), ahlaki gerekçelendirme ile zihin kuramı arasında herhangi bir ilişki bulmamıştır. Bu durumda bu sonuçlardan yola çıkılarak, otizmlilerde zihin kuramının yeterince gelişmiş olup olmadığı tartışmasının ahlaki yargı ve karar verme sürecinde herhangi bir fonksiyonu olmadığı söylenebilir.

Literatürdeki otizmlilerde ahlaki gelişime dair çalışmalara bakıldığında hepsinin ortak noktasının, otizmlilerde ahlaki yargı ve ahlaki gelişime dair bulgular olduğu ancak bu gelişim ve ahlaki gerekçelendirmelerin akranlarına oranla daha az gelişmiş olduğu başka bir deyişle ahlaki gelişim evrelerinde olması gerekenden daha geride oldukları hususu olduğu görülmektedir. Ancak mevcut sonuçların, otizmlilerin ahlaki olanla olmayanı ayırt edebilmeleri ya da bazı çalışmalara göre yetersiz düzeyde de olsa empati kurabildikleri gerçeği göz önünde bulundurularak

ahlaki değer ve davranışların öğretiminin önünde bir engel olarak değerlendirilmemesi gerektiği düşünülmektedir.

B. Yöntem

Bu araştırma, nitel yöntemle yapılmış, veriler yarı yapılandırılmış görüşme aracıyla toplanmıştır. Bu doğrultuda araştırmaya katılan öğretmenlere sorulabilecek sorular çerçeve olarak hazırlanmış ancak ihtiyaç duyulduğunda ek sorular da yöneltilebilir elde edilen verilerin daha doğru analiz edilmesi sağlanmıştır.

Nitel araştırmalarda amaç olabildiğince çeşitli örneklerle ulaşarak mevcut problemi çok yönlü ve derinlemesine analiz etmek olduğundan genelleme kaygısı güdülmez ve bu yüzden evren kavramı önemsenmez (Yeşil, 2010, 61). Ancak araştırmanın sınırlarının belirli olması açısından ifade etmek gerekirse, bu araştırma Konya ili Karatay, Meram ve Selçuklu ilçelerinde bulunan özel eğitim okulları ve bünyesinde otizm sınıfı bulunan ortaokullar kapsamında yapılmıştır. Adı geçen ilçelerde toplam dokuz adet özel eğitim uygulama ve özel eğitim meslek okulu mevcuttur. Bu okullardan yalnızca birinde otizm sınıfı ve otizimli öğrenci olmadığından buradaki öğretmenler çalışma grubuna dahil edilmemiş, diğer sekiz okuldaki öğretmenler çalışma grubu içerisinde yer almıştır. Aynı ilçelerde bünyesinde otizm sınıfı bulunan altı ortaokul mevcuttur ve bunların hepsi çalışmaya dahil edilmiştir. Okullarda görev yapmakta olan öğretmenler içerisinde, görüşmelerin yapılacağı özel eğitim öğretmenleri seçilirken rastgele yöntemle seçim yapılarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. DKAB öğretmenleri arasından ise herhangi bir seçime gidilmemiştir. Zira özel eğitim okullarında beş, çalışma grubunda yer alan ortaokullarda da bir DKAB öğretmeni mevcuttur, bu yüzden bu öğretmenlerin hepsi ile görüşmeler yapılmıştır. Araştırmaya katılanların nitelikleri ve sayıları şöyle ifade edilebilir:

Tablo 1: Araştırmaya katılan öğretmenlerin branş ve cinsiyete göre dağılımı

| | DKAB | | Özel Eğitim | | Toplam | |
|-----------------|------|---|-------------|----|--------|----|
| | K | E | K | E | K | E |
| Branş | 6 | | 30 | | 36 | |
| Cinsiyet | 5 | 1 | 14 | 16 | 19 | 17 |

Tablo 1’de görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğretmenlerin toplam 19’u kadın, 17’si erkektir. Branş ve görev yaptıkları okullara göre dağılıma bakıldığında ise DKAB öğretmenlerinden 1 kişi ortaokul bünyesindeki otizm sınıfında, 5’i özel eğitim okullarında çalışmaktadır. Özel eğitim

öğretmenlerinden ise 12'si hafif düzey otizmlilerin bulunduğu ortaokul bünyesindeki otizm sınıfında 18'i ise orta ağır zihinsel engeli ve orta-ağır düzey otizmi olan öğrencilerin bulunduğu özel eğitim okulunda görev yapmaktadır. Araştırmaya 6'sı DKAB, 30'u özel eğitim branşından olmak üzere toplam 36 öğretmen katılmıştır.

Tablo 2: Araştırmaya katılan öğretmenlerin branş ve görev yaptıkları okullara göre dağılımı

| | Ortaokul Bünyesindeki Otizm Sınıfı | Özel Eğitim Okulu |
|------------------------------|------------------------------------|-------------------|
| DKAB Öğretmeni | 1 | 5 |
| Özel Eğitim Öğretmeni | 12 | 18 |
| Toplam | 13 | 23 |

Görüşme soruları hazırlanmadan önce literatür taranmış ve elde edilen bilgiler doğrultusunda taslak sorular hazırlanmıştır. Sorular din eğitiminde uzman üç, özel eğitim alanında uzman iki öğretim elemanına sunulup görüşleri alınmış ve böylelikle veri toplama aracının geçerlilik ve güvenilirliği sağlanmıştır. Alan uzmanlarının görüşleri doğrultusunda son hali verilen görüşme formunda özel eğitim öğretmenleri için sekiz soru hazırlanmıştır. Bunlardan ikisi yaş ve kıdem yılını içeren betimsel sorulardır. Bunların haricinde sorular, otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin imkânı, din ve ahlak eğitiminde öncelik verilmesi gereken konular, din ve ahlak eğitiminin/ DKAB dersinin katkısına yönelik görüşler ve öğrencilerde din ve ahlaka yönelik tespit edilen ihtiyaçlara dairdir. DKAB öğretmenleri ile yapılan görüşmelerde ise betimsel soruların yanı sıra, öğretmenlerin özel eğitim ya da otizmliler konusunda herhangi bir eğitim alıp almadıkları, otizmlilerde DKAB dersi esnasında en çok zorlandıkları konular, otizmlilerin din ve ahlak eğitiminde ihtiyaç duyduklarını düşündükleri temalar, otizmliler için DKAB öğretim programı hakkındaki görüşleri ve dersin otizmlilere katkı sağlayıp sağlayamadığı hususunda sorular yöneltilmiştir. Gerek özel eğitim gerekse DKAB öğretmenleri ile görüşme yapılırken ihtiyaç duyulması halinde farklı sorular da yöneltilmiştir. Gerekli izinlerin alınması sonrasında yapılan uygulama sonucu toplanan veriler içerik analizine tabii tutularak temalar oluşturulmuştur. Bu temalar; din eğitiminin imkânına dair, din eğitiminde ihtiyaçlara dair, ahlak eğitimi imkanına ve ihtiyaçlara dair görüşler ile öğretmenlerin DKAB derslerine bakışı DKAB dersinde karşılaşılan problemler ile derslerin katkısı şeklinde ortaya çıkmış ve ilgili başlıklar altında, öğretmen görüşleri yorumlanmıştır. Temayı en iyi temsil eden görüşler aynen alıntılanarak aktarılmıştır. Öğretmenlerin görüşleri

aktarılrken özel eğitim öğretmenleri için ÖEÖ, Din Kültürü öğretmenleri için ise DKAB kısaltması kullanılmış, her bir özel eğitim öğretmenine ve DKAB öğretmenine sırayla numaralar verilmiştir. Öğretmenlerin cinsiyetleri de K (kadın) ve E (erkek) şeklinde yer almaktadır.

C. Bulgular ve Yorumları

Veriler tematik olarak analiz edildikten sonra bulgular aşağıdaki başlıklar altında sınıflandırılarak yorumlanmıştır.

1. Din Eğitiminin İmkânına Dair Görüşler

Araştırmaya katılan özel eğitim ve DKAB öğretmenlerine otizmlilere gerek okuldaki DKAB dersleri gerekse okul dışı faaliyetlerle din eğitimi verilip verilemeyeceğine dair görüşleri sorulmuştur. Hem özel eğitim hem de DKAB öğretmenlerinden otizmlilerde din eğitiminin gerekli olmadığına yönelik inançlarını belirten öğretmenler mevcuttur. Örneğin:

“Bana göre gereksiz bir yaklaşım çocukların çok daha önemli öncelikleri var. Din soyut bir anlayış. Bunu somut şeyleri bile algılamayan öğrencilere anlatmak zor. Mesela tuvalet eğitimi kazanmamış bir çocuğa din eğitimi vermeye gerek yok.” (ÖEÖ13, E)

“Otizmde din derslerinde çok bir verim alınmıyor. Çocukların soyut düşünme becerisi olmadığı için soyut düşünceyi bırakın mecazdan bile anlamadıkları için sıkıntı yaşıyor.” (ÖEÖ30, K)

“Özel eğitim öğretmenleri çocukların somut dönemlerde olduğu için bunun gereksiz olduğunu söylüyorlar. İlk başta bunun bir şeyini, zorluğunu yaşıyorsunuz zaten. Belki bir şeyler yapabilirsin, öğretebilirsin diyorsun ama fark ediyorsun ki... Çok bir şey verebileceğimi zannetmiyorum yani.” (DKAB1, K)

Yukarıdaki özel eğitim ve DKAB öğretmenlerinin görüşleri öğrencilerin soyut düşünme becerileri olmadığından dini kavram ve olgular da soyut bir alan olduğundan dolayı din dersinin ve dini öğretmenin mümkün olmadığı noktasında ortaktır. Öğretmenlerin bu görüşleri Harris vd. (2011, 3362-3363)'nin çalışmasında da temel argüman olarak sunulmuştur. Din eğitiminin imkanına dair olumsuz görüş beyan eden öğretmenlerden üçünün temel iddiası ise bu çocukların özel durumlarından dolayı akıl- baliğ ve mükellef olmadıklarından din derslerine gerek olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu özel eğitim öğretmenlerinden biri: *“Akıl baliğ olmadıklarından dolayı dinle mükellef olmadıklarını düşünüyorum. Bu çocuklar öğrendiklerinin hepsini taklit olarak öğreniyorlar. Dinde taklit?”* (ÖEÖ4, E) diyerek dini anlamdaki sorumluluk problemine değinerek yapılabilecek bazı uygulamalarında bilinçten yoksun olabileceğine işaret etmiştir. Öğrenilenlerin bilinçten yoksun olduğuna dair yukarıdakiyle aynı

kanaatte olan fakat din derslerinin ezber boyutunda kazanımları olabileceğini düşünen öğretmenler de mevcuttur.

“İlk dönem din dersine gelen öğretmenimiz vardı. İlk dönemin sonuna doğru bıraktı. Ben kendi öğrencilerimden gözlemlediğim kadarıyla, dini yönden daha basit çocukların seviyelerine uygun olabilecek tarzda filmler izlemeye çalışıyorduk. Besmelenin önemiyle alakalı mesela. Daha çok görsel kaynakları kullanmaya çalışıyoruz ama bu çocuklar bilgisayar ve TV izlemeyi sevmiyorlar, orada biraz elimiz kolumuz bağlıyor. Otizmlilerde daha çok ezbere dayalı olduğu için... Mesela bir öğrencim var; sureleri biliyor, besmele çekiyor ama içselleştiremiyor. Sadece taklit. Başka içselleştirme anlamında bir şey yapamıyor, fonksiyonları buna izin vermiyor. Ezber veya taklit olarak bir şeyler kazanabilir ama içselleştiremiyor, anlamlandıramıyor. Davranış problemleri olan öğrenciye belki dini konuları kullanarak buna çözüm bulabilir diyoruz ama etkisi bile olmuyor.” (ÖEÖ20, E).

Olumsuz görüşlerin aksine din eğitiminin verilebileceğine ve çocuğa katkı sağlayabileceğine dair görüş bildiren öğretmenler de olmuştur. Din eğitiminin ve din dersi verilmesinin mümkün olduğunu düşünen on dört öğretmenden dokuzu sosyalleşme noktasında otizmlilerde çocuklara katkısından dolayı bu düşüncede olduklarını ifade etmişlerdir. Bunlardan biri ortaokul bünyesinde otizm sınıfında öğretmenlik yapmakta olan katılımcının: *“Bence din eğitiminin otizmlilerde çocukların programında yer almasının en önemli gerekçesi olarak şunu düşünmeliyiz. Bizim çocuklarımızda sosyal kabul çok önemli. Yani çocuğun bulunduğu ortamda çevresindeki insanlar çocuğun engelinden dolayı ondan bazı sosyal şeyleri beklemiyorlar. Ama çocuk mesela din dersinde öğrendiği bir selamlaşmayı, ‘selamünaleyküm’ dediği zaman en basitinden ona karşılık vermeyi öğrendiği zaman bu sefer bulunduğu ortamdaki insanlar tarafından bir sosyal kabul görüyor veya hafif bir çocuk üzerinden düşündüğümüzde bir yemek duasını çocuk öğrendiği zaman bunu hayatına uygularsa gündelik hayatında bulunduğu ortamda bunu kullanırsa bir yemek esnasında yemek duasını okuyabilirse çocuk çevresi tarafından kabul görüyor. Sosyal kabulü artırıyor yani. Sonuçta diğer normal çocuklara biz ne için öğretiyoruz Din Kültürü dersini? Çocuklar ahlaklı bireyler olsun, ondan sonra inançlı insanlar olsun, kendi dinini öğrensin diye. Ama bizim çocuklarımızda biz bu amacı çok güdemeyiz. Çünkü otizmlilerde çocuklar kendini çok kontrol edebilen bireyler değil. Birebir doğrudan çocuğun hayatına çok katkısı olamayabilir ama sosyal kabul açısından çok katkısı olacağını düşünüyorum.”* şeklindeki ifadesidir (ÖEÖ28, E). Sosyal kabulün gerçekleşmesinde, toplumda ahlaki davranış olarak kabul edilen tutumların öğrenilmesi de önemli bir husustur ve araştırmaya katılıp din dersinin

imkanını bu boyutuyla değerlendiren öğretmenler de mevcuttur. Örneğin; *“Geniş anlamda dini eğitim verilemez; sürekli sure okuma, namaz kılma gibi. Bunlar düz düşündükleri için bunları anlamıyorlar. Ama günlük yaşamda kullanacakları tuvalet adabı, üstüne başına dikkat etme gibi davranışlara yansıyan böyle bilgiler verildiğinde daha etkili oluyor. Sureleri takır takır okuyorlar ama çok ezberci eğitim. Günlük hayatta kullanabilecekleri bilgiler daha yararlı oluyor çocuklar için.”* (ÖEÖ10, K) diyerek dinin iman, ibadet kısmından ziyade günlük hayatı düzenleyen temel kuralların öğretilmesini uygun bulduğunu ifade etmiştir. Literatüre bakıldığında, otizmlilerde dini törenlere katılımın, gerekli ortam düzenlemeleri yapıldığı ve çocukta yeterli hazırbulunuşluk sağlandığında mümkün olduğuna dair çalışmalara rastlanmaktadır (Liu vd., 2014, McGee, 2010, Swanson, 2010). Ancak araştırmaya katılan bu öğretmen öğrencilerin bu tür ibadetlere katılamayacaklarını düşünmektedir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin yedisi de otizmlilerde din eğitiminin imkânı tartışılırken, ağır ve hafif otizmlileri ayrı değerlendirip buna göre yanıt verilebileceğini düşünmektedir. *“Hafif düzeyde zihin engelliler okulunda çalışırken otizmlilerde din eğitimi alınabiliyordu. Çocuk Kevser suresinden İhlas’a kadar okuyabiliyordu. Otizmin bir türünde ezberleme ve dinleme yetisi çok kuvvetli, bunlarda din eğitimi verilebilir ama ağır düzeydekiler de biraz zor bu iş. Etkinlik bile yaptırıyoruz çoğu derste. Din Kültürü zaten soyut bir ders ama camiye boyamak bile zor. Şekillerin içini dolduramıyorlar bile. En fazla belki bilinçaltına bir şeyler yerleştirebilir, belki bu şekilde bir faydası olabilir ama hafif düzeyler için farklı onlar da mutlaka eğitim verilmesi gerekiyor. Geçen yıl hafif düzey otizm sınıfında öğretmenlik yapmıştım. İslamın-imanın şartları, surelerin çoğu, camideki mihrap minber gibi şeyleri çok daha çabuk algılayabildiler.”* (ÖEÖ11, K).

“Otizmlileri ağır ve hafif olanlar olarak ikiye ayırarak düşünmek gerekiyor. Ağır olanlarda hayvan sevgisi, aile sevgisi gibi hayatın içerisinde olan konular çerçevesinde bilebilirler. Davranış değişikliği noktasında bir şeyler yapılabilir. Saygı, sevgi, güzel ahlak alanında bir şeyler verilebilir. Hafif düzeyde olanlara ise dini konularda her şey öğretilir. Otizm derecesine göre değişiklik gösteriyor. BEP planında bütün çocuklar için aynı konular var bunlar ayrıştırılmalı çünkü ağır olan da hafif olan da aynı veriliyor.” (ÖEÖ3, K).

Yukarıda görüşlerine yer verilen öğretmenler din dersinde edindikleri tecrübeler doğrultusunda ağır düzeyde otizmliler ile hafif düzeyde otizmliler için ayrı planlar geliştirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak otizmliler için DKAB öğretim programları böyle bir ayrıma gidilerek değil, orta-ağır zihinsel engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrencileri genelleyerek

hazırlanmıştır (ÖÖGM, 2018). Öğretmenlerin görüşleri doğrultusunda, öğrenme yetilerindeki farklılıklar da dikkate alınarak hafif ve ağır düzey otizmliler için ayrı öğretim programlarının hazırlanmasının çocukların ihtiyaçlarına cevap verebilmek bakımından daha faydalı olacağı söylenebilir.

Otizmlilerde din eğitiminin imkanına dair öğretmen görüşlerine bakıldığında, olumsuz görüş bildiren öğretmenler bu görüşlerini, otizmliler öğrencilerin özel durumlarından dolayı mükellef ve akil baliğ olmamaları, otizmliler bireylerin öğrenmede önceliklerinin başka olması ve soyut olan dini kavram ve olguları öğrenebilme yetileri olmaması durumu ile açıklamıştır. Din eğitiminin verilebileceğine dair görüş bildiren öğretmenler ise öğrencinin durumuna göre bireysel planlarla ilerleme kaydedilebileceğini ve günlük hayatta kullanabilecekleri pratik dini bilgilerin, ahlak kurallarının öğretilebileceğini belirtmişlerdir. Öğretmenlerden bazıları ise otizmlilerde din eğitimi alınıp alınmayacağına ağır ve hafif otizmliler için ayrı değerlendirerek otizm düzeyine göre karar vermenin uygun olduğu görüşündedir.

2. Din Eğitiminde İhtiyaçlara Dair Görüşler

Bu tema altında otizmlilere din eğitimi vermenin imkanından bağımsız olarak, öğretmenlere, otizmliler öğrencilerinin inanç ya da dini bağlamda ihtiyaçlarına yönelik düşünce ve gözlemlerine dair sorular yöneltilmiştir. DKAB ve özel eğitim öğretmenlerinin on ikisi otizmlilerin din eğitimi ihtiyaç duyduklarına dair herhangi bir tespitleri olmadığını belirtirken on yedisi otizmlilerin din derslerine ve din eğitimi ihtiyaç duydukları görüşündedir. Yedi öğretmen ise ihtiyaç duyup duymadıklarını ya da dini bağlamda neye ihtiyaç duyduklarının tespit edilemeyeceğini düşünmektedir.

Otizmliler çocukların dine ve din derslerine ihtiyaç duymadıklarını belirten öğretmenlerin bu iddialarını temellendirirken din eğitiminin imkanına dair olumsuz görüşlerle benzer argümanlar kullandıkları görülmüştür. Görüşler daha çok, otizmlilerin soyut olguları algılayamaması ve otizmin yapısından dolayı duygusal ilişkilerin mevcut olmaması çerçevesinde ifade edilmiştir.

“Böyle bir şey gözlemlemedim, herhangi bir şeye inandığımı, ağızından Allah lafının çıktığını da görmedim. Hafif düzey zihinsel engellilerde inanma da dini bilme de var ama otizmde, özel eğitim sınıflarında da mesleki okullarda da Allah’a inanmalıyız ya da seviyoruz gibi bir şey yok. Bireysel ve benciller inanma algısını da hiç gözlemlemedim. Ünlem olarak bile duymadım” (ÖEÖ9, K)

“Çocuklarda inanç yok. Babası çok seviyor mesela ama buna karşılık verme de yok. Ailesinin sevgisine karşılık yok, bencil bir algıyla devam ediyor. Bence bu çocuklarda inanma duygusu yok. Etrafındaki herkes

çocuğa çok özverili davranıyorlar. Sürekli ona ilgi gösterilmesine alışmış ama karşılığı onda yok. 'Seni seviyorum baba' demiyor. 'Baba' bile demiyor bazen. Bu kadar somut bir şeye bile karşılık vermiyor ki Allah gibi soyut bir kavram... Onu algılayabilecek düzeyde de değil zaten" (ÖEÖ10, K).

Örnek olarak sunulan her iki öğretmenin ifadesinde de otizmlilerin duygulara karşılık veremediği ve bencil olduklarına yönelik söylemler dikkat çekmektedir. Otizmlilerin duygusal ifadelere ve etkileşime kapalı olması bu bozukluğun temel belirtilerinden kabul edilmektedir. Yüz ifadeleri ve yüzlerden duygu durumlarını tespit edebilme becerisinin düşük olduğuna dair de tespitler mevcuttur (Kadak vd., 2013, 24-25). Otizmlilerin bencil olarak nitelenmesinin ardında ise empati konusunda normal gelişim gösteren insanlara kıyasla daha yetersiz olmalarının yattığı düşünülebilir. Zira yapılan pek çok araştırmada otizmlilerde, empati yeteneği bulunmakla beraber empati kurabilme de normal gelişim gösteren bireylerden daha yetersiz oldukları sonucuna ulaşılmıştır (Gleichgerrcht vd., 2013; Krahn ve Fenton, 2009; Senland ve D'Alessandro, 2013; Yirmiye vd., 1992). Ancak bu durumun dini inançlara yansıyor yansımayacağı konusunda kesin bir hükme varmak mümkün değildir.

Araştırmaya katılanların, din eğitiminde ihtiyaç duyulan noktaları daha çok günlük hayatta kullanabilecekleri konular ve ahlaki birtakım davranışlar bağlamında değerlendirdikleri görülmüştür.

"Öncelikli olarak öğreteceğimiz becerilerin işlevsel, çocuğun hayatına dokunan beceriler olması gerekiyor. Bu sebeple en başta temizlikle alakalı konulara ihtiyaç var ki dinimizde zaten temizlik imanının yarısıdır sözü de bu işin ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Temizlikle ilgili becerilerin öğretilmesi ve daha sonra bu çocuklarımızın diğer adabı muşeret dediğimiz yani oturmanın dahi yemek yemenin dahi aslında hem dinimizce desteklenen hem de etik olarak belirli bir çerçevede formal davranışlardır" (ÖEÖ24, E).

"Bana kalırsa bu noktada günlük hayatta ufak tefek de olsa tekrar mahiyetinde de olsa öğrenebileceği şeyleri öğrenebildiği kadarıyla öğretebilmek... Hayatın içinde kullanabilecekleri camiydi, besmeleydi, küçük dualardı bence bunlar çocuklar için yeterli olacaktır. Ama tabii ki seviyesi itibarıyla hani bazı otistik çocuklarımızın zekâyı ilgili daha ileri noktalarının olduğunu okudum en azından. Ortaokul seviyesindeyse, 5. Sınıftan itibaren bir çocuğun profilini çizebilir yani neyi anlayacak neyi anlamayacak. Mesela 5. Sınıfta belirlenebilir neyi öğrenebilir, neyi öğrenemez. Çünkü iletişime geçemiyorsunuz konuşma yok yazma bilmiyor zaten orada tespit edilebilir diye düşünüyorum. En azından 5. Sınıfta belirleyip ortaokul için bir program çizmek öğrenciyeye yönelik. İşte

9. Sınıfta devam ediyorsa 9. Sınıfta devam edecek lise boyunca verilebilecekler yani çocuğun seviyesinin o okul döneminin başında tespit edilip ortaokul sürecinde belirlenebilir bu opsiyon sunulursa daha verimli olabilir düşüncesindeyim çünkü genel programlar ister istemez uygun olmayabilir” (DKAB5, E).

Yalnızca otizmlilerde değil eğitimin bütün kademe ve aşamalarında; amaca dönüklük, öğrenciye görelilik ve hayata yakınlık ilkeleri öğretim sürecinin bilinen ve uygulanması gereken ilkeleridir (Aydın, 2013, 12-20). Yukarıdaki örneklerde de otizmlilerin din eğitiminde ihtiyaçlarını belirlerken bu ilkelerin göz önünde bulundurulması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Otizmlilerde din eğitiminin imkânı üzerine çalışan Walsh (2016, 347-350) de otizmlilerde din algısı üzerinde durmanın otizmlili birey açısından bir fayda sağlamayacağını bunun yerine otizmliler için dinin bir umut ve sığınma merkezi olması üzerinde durmak gerektiğini düşünmektedir. Bu kazanımın ise ancak çocuğun algılayabileceği düzeyde ve günlük yaşamla bağlantılı bir eğitim verilmesiyle elde edilebileceği düşünülmektedir.

Otizmlilerin din eğitimine ihtiyaç duyup duymadıkları konusunda olumlu ve olumsuz görüşler bulunmakla birlikte bu bireylerin ihtiyaç durumlarının tespit edilemeyeceğini düşünen öğretmenler de mevcuttur. Örneğin;

“Bunu test edemiyoruz, ölçemediğimiz için. Muamma” (ÖEÖ4, E).

İhtiyaçları tespit etmenin ağır otizmlilerde mümkün olmadığı ancak hafiflerde ahlaki davranış kurallarının ihtiyaç olduğuna dair bir görüş de mevcuttur.

“Ağır otizmlili bireyler de neye ihtiyaç duyduğumuzu tespit etmek çok zor. Hafifler de bunu tespit etmek daha kolaydır. Çünkü bir iletişim vardır. 20 tane otizmlili öğrenciye ders vermekteyim, bunlardan yalnızca bir tanesi çok iyi, bir tanesi normal, iki tanesi orta düzey, 16 tanesi hiç konuşmuyor. Konuşan çocukları dikkate alırsak; sevgi, saygı, birlikte yaşam, çevreyi temiz tutmak, yemek adabı tarzı konular daha ilgilerini çekiyor” (DKAB6, K).

Otizmlilerin dine ve din eğitimine ihtiyaç duymadıkları düşüncesinde olan öğretmenlerin görüşleri bir yana bırakıldığında ihtiyaç duyulduğunu belirten öğretmenlerin görüşlerindeki ortak noktanın; günlük hayata yansiyabilen beceriler, ahlaki birtakım kurallar ve çocuğun yaşamına aktarabileceği ve dinin diğer konularına kıyasla daha somut boyutlarının ihtiyaçların odağında olduğu görülmektedir.

3. Ahlak Eğitiminin İmkanına ve İhtiyaçlara Yönelik Görüşler

Otizmlilerde ahlak ve değerlerin öğretimi konusunda araştırmaya katılan öğretmenlerin birçoğu ahlak eğitiminin mümkün olduğunu ve öncelenmesi gereken konuların odak noktasında öz bakım becerileri, sosyal davranışlar ve topluma uyumu sağlayacak birtakım kuralların öğretimi olduğunu belirtmişlerdir.

Yalnızca üç öğretmen otizmlilere ahlak ve değerlerin de öğretilmeyeceği görüşündedir. Onlar görüşlerini ahlaki olgu ve değerlerin soyut olmasıyla temellendirmişlerdir. *“Soyut şeyler bunlar. Otizmlilerde soyut kavramlar sıkıntı. Dolayısıyla bu daha sıkıntılı ve zor diye düşünüyorum. Yani otizmliler çocukların kendilerine göre ritüelleri var ve bunun değiştirilmesini istemezler”* (ÖEÖ15, K). Otizmliler çocukların günlük alışkanlık ve rutinlerine aşırı bağlılık göstermesi, DSM-V’te otizmin tanı kriterleri arasında yer almaktadır (APA, 2013, 50). Ancak bu durumun otizmlilerde ahlak ve değerler eğitimi verilmesi önünde bir engel olarak görülmesi tartışmaya açık bir konudur. Bir diğer örnekte ise ayıp kavramının algılanmadığı bu yüzden toplumsal kuralları bile öğrenemedikleri şöyle ifade edilmiştir: *“Çok hafif öğrenciler için otizmin asperger diye tanımlanan kısmı için ahlak belki olabilir ama atipik ya da orta ağır otizmliler için mümkün olduğunu düşünmüyorum. Ayıplanmanın ne olduğunu bilmiyor ki çocuk. Otizmliler burada çişini yapar ama ayıplanmak, hayıflanmak bilmediği için her şeyi yapabilir. Ahlak kısmı ile ilgili eğitim ya da ahlak dışı yaptığı bir şeyin sonucuna katlanmak gibi bir şey de olmaz. Ayıp kısmını bilmiyor çünkü”* (ÖEÖ21, K). Görüşleri alıntılanan öğretmen her ne kadar bunu vurgulamamış olsa da ağır düzeyde otizmlilerle çalışmaktadır. Ağır düzey otizm ve buna eşlik eden zihinsel engeli olan öğrenciler için bir genelleme yapmak mümkün olmasa da literatürde otizmliler bireylerin ahlaki yargıları gerekçelendirmede zayıf ve yetersiz oldukları ancak ahlaki kural ve ahlaki yargıları anlayabildikleri hatta heteronom ahlak geliştirebildiklerine dair bulgular mevcuttur. Ahlakın ancak heteronom düzeyde kalmış olması, ahlaki birtakım kuralları gerekçelendirme, muhakeme etme yetisinden yoksun olduklarını gösterse de kural olarak da olsa öğretilbildiği ve dışa bağımlı da olsa ahlaki bir gelişim gösterebildiklerini ortaya koymaktadır (Blair, 1996; Grant, 2005; Shulman vd. 2012; Zalla vd., 2011).

Araştırmaya katılan öğretmenlerden bir kısmı ise günlük yaşamda kullanılabilir değerlerin ve topluma uyumu kolaylaştıracak ahlaki davranış ilkelerinin öğretilmesini öncelikli ihtiyaç olarak görmektedir. Örneğin; *“Bu (ahlak ve değerler eğitimi) mümkün. Esas ahlaki değerler daha somut olduğu için bunlar üzerinde durmalıyız. Konu olarak, temizlik olabilir.*

Beslenme alışkanlıkları, temel ihtiyaçlar, eşyalarını temiz ve düzenli kullanmak, onlara zarar vermemek olabilir” (ÖEÖ14, E).

“Çocuğa göre değişiyor ama bence ortak noktalarına bakacak olursak bu çocuklar aile değerlerini bilmiyor, arkadaşlık kuramıyor ve ben merkezci çocuklar oluyorlar. Kendi isteklerini o an yaptırmaya çalışıyor. Aslında biraz daha sosyalleşmek adına günlük değerleri öğretirken farklı sınıflarda değil de toplu etkinliklerle bir şeyler katılabilir. Çünkü bu çocuklar etiketleniyor. Bu sınıftan çıkınca çocuk ‘otizmliler’. Biz eğitimini aldığımız için tamam sıcak bakıyoruz ama bilmeyen insanlar... Toplumumuzun bakış açısı öncelikle değişmeli, bu noktada da bir şeyler yapılabilir ama önce çocuk kendine yetebilmeli. Tuvaletten çıktığında elini yıkaması ya da taharet eğitimi vs. bunları bilmek zorunda. Yapamayan çocuklar çok fazla ama en azından günlük yaşamda mümkün olduğunca az destekle bu çocuk yemesini içmesini kendisi yapabilmeli. Yani öz bakım becerileri, temizlik sonra sosyalleşmeye dair değerler kesinlikle öğretilmeli” (ÖEÖ29, K).

Öz bakım ve sosyalleşmeye yönelik değerlerin yanı sıra üç öğretmen ergenlik dönemindeki çocuklar için cinsel eğitimin ahlak ve değerler kapsamında değerlendirilerek eğitime konu edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. *“Bireysel becerileri ve günlük yaşamda ihtiyaçları olan şeyleri öğrenmeleri gerekir. Ahlaki boyutta kendilerini sınırlayacak bir kurala ihtiyaçları var, daha çok işin haya kısmı. Bizim öğrencilerimiz çok pantolonlarını indirirler. Cinsel kimliklerini tanıdıktan sonra ilaç kullanmayan çocuklar sürekli ellerini pantolonlarına sokuyorlar. Burada haya duygusunun geliştirilmesi gerekiyor. Ahlak bu noktada çok önemli ve yine akranlarıyla teması öğrenmeli. Birbirlerine dokunma, kucaklama isteği de sınırlandırmak açısından ahlak ya da değerler eğitiminin zorunlu olduğunu düşünüyorum. Mesela erkek öğretmense kız çocuğu ilgi bekliyor ya da erkek çocuğu kadın öğretmeninden daha fazla ilgi istiyor” (DKAB4, K).*

“Ergenliğin ya da birilerinden gördükleri yanlış cinsel dürtülerin üzerinde ahlaki bir eğitim verilebilir (pantolonlarını indirme, cinsel organları ile oynama, karşı cinsle farklı temas gibi örneklerden dolayı)” (DKAB6, K). Ergenlik döneminde cinsel sorunlar, özel eğitime ihtiyaç duyan birçok ergende gözlenen problemler olmakla birlikte otizmde sözel iletişim becerileri gelişmemişse cinsel dokunmalardan daha fazla haz alma ya da tekrarlayan takıntılı davranışlar arasına cinsel davranışları da ekleme gibi durumlar gözlemlenebilmektedir. Ayrıca kamuya açık alanlarda soyunma gibi davranışların sıklığı da ergenlik döneminde olan ağır düzeydeki otizmlilerde artmaktadır. Bunun temelinde ise otizmlilerin sosyal işaretleri anlamlandırma yoksunluğu yatmaktadır. Cinsel davranışların kontrolünde,

beslenme düzenine dikkat etmek, spor gibi bedensel ve sosyal etkinliklere ağırlık vermek ayrıca ilaç ya da psikolojik destek önerilmektedir (Korkmaz, 2017, 147-151). Ağır düzeydeki otizmlilerde söz konusu önerilerin yanı sıra okulda ahlak eğitimi kapsamında cinsel dürtülerin kontrolü ve uygunsuz davranışların engellenmesine yönelik konular programa eklenebilir.

Ahlak ve değerler eğitimi konusunda, araştırmaya katılan öğretmenler çocukların daha çok öz bakım ve adab-ı muâşeret konularında desteğe ihtiyaç duydukları bu konuların öğretiminin de mümkün olduğu konusunda hem fikir olmakla birlikte iş ve uygulama okulunda görev yapmakta olan üç öğretmen ahlak ve değerler eğitiminin de mümkün olmadığını düşünmektedir.

4. Otizmlilerde Din ve Ahlak Eğitimi Bağlamında DKAB Derslerine İlişkin Görüşler

Okulda din ve ahlak bilgisi eğitimin DKAB dersi bağlamında değerlendirmesini içeren bu kısımda öğretmenlere DKAB dersinde karşılaşılan problemler, dersin içeriği ve katkıları hakkında sorular yöneltilmiştir. Alınan cevapların tematik olarak kodlanmasının ardından DKAB dersine ilişkin görüşler, derste karşılaşılan problemler ve dersin katkıları şeklinde incelenmiştir.

a. DKAB Dersinde Karşılaşılan Problemler

Otizm sınıflarında DKAB derslerine branş öğretmeni bulunan okullarda DKAB öğretmenleri girmektedir. Ancak özel eğitim öğretmenleri de ders esnasında sınıfta bulunmakta, gerektiği durumlarda öğrencilere müdahale edebilmektedir. Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin yanı sıra özel eğitim öğretmenleri de dersler hakkında kanaat sahibidirler. Araştırmaya katılan öğretmenlerin hepsi DKAB dersi ile ilgili problem olarak değerlendirilebilecek hususlardan bahsetmiş olmakla beraber, öğretmenlerin çoğunluğunun ulaştığı ortak fikirlerden ziyade farklı farklı sorunlara değindikleri görülmüştür. Din eğitiminin verilemeyeceğini de ifade etmiş olan öğretmenlerden bir kısmı DKAB dersinin meşruiyetinin tartışılması gerektiğini belirtmişlerdir.

“Bizim burada en çok düşündüğümüz; zaten Allah’ın muaf ettiği bir varlığı biz sorumlu tutuyormuşuz gibi. Aslında burada din kültürünün zorunlu olmaması gerektiğini düşünüyorum. Belki ahlak eğitimiyle birlikte olmamalı. Arkadaşlarını tanıma, yardım gibi şeyler gerekli ama Allah, Kur’an o tarz şeylerden Allah zaten muaf tutmuş. Orayla değil de ahlaki kısmıyla ilgili olmalı. Buradaki çocuklar ağır ve orta düzeyde. Tırnak kesme tuvalet eğitimi gibi şeylerle uğraştığımız için. Klasik koşullanmayla yap, ödülünü al. Bizden her yıl görüş isterler ağır orta çocuklardan din dersi çıkarılsın diyoruz. Sadece saygı konusunu

ışlıyoruz. Bir sonraki konu besmele, mesela bunu anlayabilecek bir çocuğumuz yok bizim” (ÖEÖ20, E).

DKAB dersi ile ilgili diğer bir problem alanı olarak ise öğretim programı ve dersin amaçları gösterilmiştir.

“Aslında din kültüründe kazanımlara baktım da kesinlikle kazanımlarda değişiklik yapılması gerekiyor. Mesela temizlik özellikle kazandırılması gerekir. Değerler eğitimi yani. Onlar iyi kesinlikle o konularda sıkıntı yok kesinlikle. Duaları ezberlemesi var. Aslında ezberleri iyidir otizmlilerin ama iletişim konuşma olmadığı için din kültürü hocamız da çok zorluk yaşıyor. O yüzden bu duaların ezberlenmesi noktasında sıkıntı var onun dışında değerler eğitiminde çocuğun saygılı olması, hoşgörülü olması öğretilmeli” (ÖEÖ30, K).

Kazanım ve öğretim programlarıyla birlikte DKAB öğretmen yeterliliklerine de değinildiği görülmüştür.

“Davranışa dayalı amaçlar doğrultusunda görsellerle uygulamaya dayalı bir eğitim verilirse ve amaç çocukların performans ve ihtiyaçlarına yönelik olursa DKAB dersi olur. Çocuktaki bireysel farklılıklar dikkate alınmalı amaçlar seçilirken din kısmı mı ahlak kısmı mı alacağız sorusu önemli ki çocuğun performansına göre ahlak ve din kısmına ağırlık vereceğimiz değişir. Abdestin el yüz temizliğine katkı sağlaması gibi... Ama DKAB dersinde görsellerle öğretim olmalı. Burada şöyle bir olay var; programın içerisine öğretim materyallerinin konulması gerekir. Kartlar ve videolarla. Görsel setler olursa örneğin çizgi film karakterleriyle abdest almayı öğretirsek ya da yere ekmek düştüğünde kenara koymayı öğretirsek dikkati oraya yönelecek belki. Bunu kaçıırıyoruz biz. Tamam bu çocuklar muaf ama öğretmen bunun için gerekli materyallere ve donanıma sahip mi?

Mentallerde uygulanan yöntem ve teknikler OSB’de işe yaramaz. Çünkü çocukta iletişim yok. Pekiştirmeyle öğretmen sorduğunda değişir cevaplar. İletişim başlatmakta problem olduğu için öğretmen yeterlilikleri, amaç yöntem ve tekniklerde ele alınmalı. Tek bir amaç ele alıp yöntem teknikle ele alıp uygulanabilir kılmak mı yoksa çoklu amaçların yetersiz kalması mı? DKAB öğretmenin derse kendi başına girmemesi bu noktada avantaj. Öğretmenin otizm noktasında bilgilendirilmesi, tutumları ve din kültürü noktasındaki materyallerine amaçlarla birlikte olması şart” (ÖEÖ1, E).

“DKAB dersi olmalı diye düşünüyorum ama beklentiler çok yüksek olmamakla birlikte DKAB öğretmenlerine özel eğitimle ilgili bir ders verilmeli. Biraz daha tanımış olarak gelebilirler. Geçen yıl hafif düzey otizmliler arasında çok güzel Kur’an ezberlemişti mesela cami ziyareti yapmışlardı. Çocuk mihraba çıkıp Kur’an’ı ezberden okudu” (ÖEÖ11, K).
“Otizmlilere yönelik DKAB ders kitabının olması gerektiğini ve özel eğitimde din kültürü öğretmenlerinin eğitim alarak haftada iki kere bu

dersi işleyebilmesi gerektiğini düşünüyorum. Otizmli öğrencilerin seviyelerine göre DKAB kitapları düzenlenmeli. Özel eğitimle ilgili eğitim almış DKAB öğretmenlerine ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. DKAB öğretmenleri lisans düzeyinde eğitim alırken otizm ya da diğer zihinsel engelliler ile ilgili sınıf yönetimine dair bir ders almaları gerektiğini öneriyorum” (ÖEÖ16, K).

DKAB öğretmenleri de kendilerini özel eğitim konusunda yeterli görmemektedir.

“Eğitim alırken normal öğrencilere değil her öğrenciye ulaşabileceğimiz bir eğitimin verilmesini istiyorum” (DKAB2, K).

“Biz fakültedeyken özel eğitimle ilgili ders almadık. Yalnızca bir dönem özel eğitim dersimiz oldu onda da anca üstün zekalılarla ilgili konular gördük” (DKAB3, K).

Hem özel eğitim hem de DKAB öğretmenlerinin belirttiği üzere özel eğitimde din derslerinde kullanılacak materyaller ve bu alandaki özel eğitime dair lisans düzeyindeki dersler oldukça sınırlıdır. Bu yüzden, öğretmenler özel eğitim derslerine girdiklerinde problem yaşamaktadırlar.

DKAB öğretmenlerinin hepsi otizmliler için hazırlanmış olan öğretim programında çeşitli problemler olduğunu düşünmektedirler.

“O program bizim okul için uygun değil. Ben oradan seçim yaparak kendim bir plan oluşturdum. Öğrencileri de tanıdığım için dört yıldır. Bizim okul için ağır geldi. Ben aynı ünitelerden seçim yaparak kazanımları yeniden kendim düzenledim, mesela abdestin sırasıyla alınmasını öğrenemez ama abdest sırasında hangi uzuvlarını yıkayacağını bilir ama bunu sırasıyla bilemez. Mesela bu tip ayrıntıları yapamadığımız için biraz daha onların seviyesine uygun kazanımları seçtim” (DKAB4, K).

“Evet inceledim. Başta çok olumsuzdum. Bazı konular aşırı zorlayıcı ve gereksiz geldi. Farklı tarzda öğrenciler tanıdıktan sonra daha olumlu bakmaya başlamış olmakla birlikte bazı konuların gereksiz zorlayıcı, öğrenmesinin otizmli bireylere katkı sağlamayacağını düşünüyorum” (DKAB6, K).

Ayrıca özel eğitim öğretmenlerinden hiçbiri bu alanda problem belirtmemesine rağmen yalnızca DKAB öğretmenleri otizmli çocuklarla iletişim kuramamak, dikkat sürelerinin çok kısa olması, ders esnasında takıntılı davranışları engelleyememek gibi konularda problemler belirtmişlerdir.

Bunlardan biri gerek hafif gerekse ağır düzeyde otizmlilerde görülen iletişim bozukluğudur.

“En önemli problemimiz bu çocuklarla iletişim kuramıyoruz. Tanıdığım otistik çocuklar var ama bunlar çok ağır düzeyde. İletişim kuramadığımız için başka problemler birlikte geliyor. İletişim başlatsak

bile birkaç dakika sürüyor sadece. Çocukların dönem dönem saldırgan oldukları dönemler filan oluyor onları saymıyorum” (DKAB4, K).

Dikkat süresinin kısa olması ve odaklanamama da otizme has özelliklerden olup DKAB öğretmenleri tarafından dile getirilmiştir.

“Bireysel eğitim planı hazırlıyoruz ama dikkat sürelerinin kısa olması etkinliklerin çeşitlendirilmesini gerektiriyor. 5 -10 dakika sonra ayağa kalkabiliyor. Farklı etkinlikler bulmaya çalışıyoruz” (DKAB3, K).

Takıntılı biçimde tekrarlayan davranışlar otizmin ayırıcı belirtilerinden biridir ve bu davranışların kontrol altına alınması uzmanlık gerektiren bir konudur. DKAB öğretmenlerinden biri bu konuyu *“Genel anlamıyla takıntılı davranışlar göstermeleri en büyük problem. Herhangi bir şey söylediğimizde bir anda farklı yönlere gidebiliyorlar hayalleri başka yere gidiyor, davranışları değişiyor” (DKAB2, K)* diyerek dile getirmiştir.

DKAB dersi ile ilgili problemler değerlendirilirken özel eğitim öğretmenleri daha çok, bu dersin meşruiyeti, içeriği, amaç ve kazanımları yönünden problemlere değinirken DKAB öğretmenleri, iletişim bozukluğu, dikkat eksikliği, takıntılı davranışlar, algılamaya yönelik problemler gibi otizme has sorunları vurgulamışlardır. DKAB öğretmenlerinin otizme ait problemleri ders bağlamında değerlendirmelerinin nedeninin özel eğitim öğretmenlerinin bu tür problemlerle başa çıkmayı başardıkları ancak DKAB öğretmenlerinin bu sorunları aşamadıklarından dolayı ders ve içeriğe odaklanamadıkları düşüncesini akla getirmektedir. Bu konu, DKAB öğretmenlerinin özel eğitim konusunda bilgi ve tecrübelerinin yeterli olmadığı hususuna işaret etmektedir.

Üzümcü ve Nazıroğlu (2016)'nın DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma sınıflarında yaşadıkları güçlükleri tespit etmek amacıyla yaptıkları araştırmada da benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Söz konusu araştırmada, çalışmaya katılan öğretmenlerden çoğunun; özel gereksinimli öğrencilerle yapılan derslerde süre yetersizliği, öğrencilerin sınıfa uyum sağlayamaması, öğretmenin bu öğrencilerin gelişimini takip etmekte ve onlarla iletişim kurmakta zorlandıkları tespit edilmiştir (Üzümcü ve Nazıroğlu, 2016, 1556). Özdemir (2018), DKAB öğretmenlerinin bu tür problemlerle karşılaşmalarının ardında İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde, öğrencilerin engellilerin eğitimine dair, engel durumuna göre DKAB dersinin nasıl işlenebileceğine ve kullanılacak yöntem, teknik, araç-gereç ve materyal konusuna yönelik özel bir dersin müfredatta yer almamasının yattığını belirtmektedir (Özdemir, 2018, 35). Her ne kadar formasyon programı içerisinde Özel Eğitim dersi yer alsada hem bu çalışmada hem de Üzümcü ve Nazıroğlu (2016)'nın yaptıkları çalışmalarda

elde edilen sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda bu dersin yetersiz kaldığı söylenebilir.

b. DKAB Derslerinin Katkısı

Araştırmaya katılan öğretmenler DKAB dersinin öğrencilere katkılarını değerlendirmişlerdir. Altı öğretmen bu dersin hiçbir açıdan katkı sağlamayacağını belirtirken diğer öğretmenler çeşitli yönlerden katkı sağlayabileceğini belirtmişlerdir. Öğretmenlerden on beşi DKAB dersinin sosyal uyum sağlamalarına, ahlaki davranışlarına ve öz bakım becerileri geliştirmelerine katkı sağlayacağı konusunda hemfikirdir.

“Şimdi aslında bu çocuklarımızın sosyal çevresini düşündüğümüzde hayatları gerçekten çok kısıtlı ve sınırlı. Yani okula gelen çocukların dahi belki sosyalleşebilecekleri tek yer okul. Bu çocuklarımız hayatının geri kalanını kendi evlerinde kendi odalarında geçmekte. Verecek olduğumuz DKAB çerçevesindeki eğitimle özellikle okul dışında bu çocuklarımızın sosyalleşebilecekleri ortamlar oluşturmak gerekiyor. Dinimizde ve DKAB kapsamında da yer alan programlar çerçevesinde camilerimiz mescitlerimiz bu çocukların sosyalleşebileceği okul dışındaki birkaç yerden birisi. Fakat maalesef bu çocuklarımız nasılsa dinden muaf algısıyla aileler, öğretmenler ya da çevre tarafından bu anlamda eğitim verilmemekte ve çocuklarımız maalesef camide nasıl davranması gerektiğini dahi bilemeyecek düzeydedir. Yani aslında vereceğimiz bu eğitimle çocukların okul dışında sosyalleşebilecekleri, gidebilecekleri ailesiyle birlikte, babasıyla annesiyle birlikte gidebilecekleri, sosyalleşebilecekleri bir ortam oluşturabiliriz. Tabi öncesinde DKAB çerçevesinde bu çocuklara mescitte camide nasıl davranmaları gerekiyor, adabı muâşeret becerileri kazanırlarsa bunu okul dışında da yansıtabilirler. Keza temizlikle ilgili becerileri okulda kazandıkları takdirde evde odasını temizleyerek, evini temizleyerek ne bileyim yolda yürürken bakın otizmliler çocuklar takıntılı öğrencilerdir. Bir beceriyi öğrettiyseniz ve bunu genellemeyi öğretirseniz çocuk bulunduğu her yerde bunu yapma davranışı sergiler. Normal gelişim gösteren bir çocuğa öğretmenin gözüne girmesi için öğretmenin gözü önünde yerdeki bir şeyi alabilir ama dışarda yürürken eminim %99’u almıyordur. Ama takıntılı zaten otizmliler çocuk. Bu çocuğa zaten yere düşmüş olan bir kâğıt parçasını alıp çöpe davranışını öğretebilirsek emin olun annesiyle babasıyla dışarda yürürken çarşıda, pazarda, sokakta, AVM’de, merdivende her yerde bu çocuk yerde herhangi bir şey gördüğü zaman o yerdeki pisliği alıp çöpe atma davranışını gösterecektir. Ama yeter ki bu becerileri onlara öğretebilelim” (ÖEÖ24, E).

“Çocukların sosyal ortamda gelişimi gelenek ve göreneklere uymaları için almaları gerekiyor. Bu ders adı altında bunlar uygun şekilde

verilecek çok şey var. Ahlaklı temizlikle ilgili genel kurallar saygı gibi” (ÖEÖ7, E).

İlk alıntıda görüş bildiren özel eğitim öğretmeni otizmlilerin kurallara aşırı bağlı kalmasının, onlara kurallarla ilgili genelleme yapabilme öğretildiği takdirde ahlaki ve sosyal davranış kurallarını uygulamada etkili bir özellik olduğunun altını çizmekte ve DKAB derslerinin bu noktada katkı sağlayacağını düşünmektedir. Zalla vd. (2011) ve Shulman vd. (2012) yaptıkları araştırmalarda, otizmlilerde kural olarak öğretilen davranışları kazandıkları sonuçlarına ulaşmışlardır. Ancak Shulman vd. (2012, 1371-1372) otizmlilerin sahip oldukları ahlaki yargıları somut gerekçelendirmelere dayandırdıkları ve dışa bağlı bir ahlak geliştirdiklerine de değinmiştir. Ancak otizmliler çocukların olumsuz sosyal davranışlar göstermeleri halinde toplumda yaşayabilecekleri güçlükler göz önünde bulundurularak ahlaki yargılar, toplumsal kurallar ve sosyal davranışların kazandırılmasının, geliştirdikleri ahlakın heteronom mu otonom mu olduğundan daha önemli olduğu düşünülmektedir.

Bunların dışında, DKAB derslerinin katkılarını otizm düzeyine göre değerlendirmek gerektiği düşüncesinde olan dört öğretmenden biri: *“Hafif düzey için düşünürsek bilişsel anlamda zaten alıyorlar. Ağır düzey için bilişsel anlamda belki çok ilerleme olmaz ama davranışsal anlamda ve öz bakım becerilerinde ahlaki anlamda fayda sağlar büyük. Ama beklentiyi çok yüksek tutmamak gerekiyor. DKAB öğretmenleri alan olarak din kültürü olduğu ve özel eğitime dair bir şey bilmedikleri için onlar sanıyorlar ki normal okullardaki gibi ezber yapılacak, anlatılacak sanıyorlar. Oysa beklentiyi hafif tutmak, daha yavaş ilerlemek gerektiğini bilmeleri gerekiyor. Dış fırçalamayı bile üç yılda öğretebiliriz, bunun bilinmesi gerekiyor. DKAB dersi olmalı diye düşünüyorum ama beklentiler çok yüksek olmamakla birlikte DKAB öğretmenlerine özel eğitimle ilgili bir ders verilmeli biraz daha tanınmış olarak gelebilirler. Geçen yıl hafif düzey otizmliler arasında bir öğrenci çok güzel Kur’an ezberlemişti. Mesela cami ziyareti yapmışlardı. Çocuk mihraba çıkıp Kur’an’ı ezberden okudu”* (ÖEÖ11, K) diyerek hem hafif ve ağır düzey otizmliler için bu derslerin katkısı ve boyutunu ayrı bağlamlarda değerlendirmek gerektiğine hem de DKAB öğretmenlerinin özel eğitim alanında daha donanımlı olarak yetiştirilmeleri gerektiğine vurgu yapmıştır.

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin beşi ise derslerinin otizmliler çocuklara davranışsal, duyuşsal ve bilişsel olarak bütün yönlerden katkı sağlayacağını düşünmektedir.

“Normal okullarda, diğer okullarda, Din Kültürü, Temel Dini Bilgiler, Kur’an, Hz. Muhammed’in Hayatı dersini veririz. Buna rağmen çocuk yine yapacağını yapar. Bunlar için o kadar uğraşırken bu çocuklar için

gerekli çaba gösterirsek öğrenilebileceği şeyleri öğrenir, bunlar kârdır. Gusül abdesti alması mesela. Oruç tuttum der öğle yemeğini yer ama en azından oruç denilen bir şeyden haberdar olması sağlanır...Sığımma ihtiyacı herkeste var. Bildiğin sureleri oku diyorum uykudan korkarak uyandım diyen çocuklara. Ne kadar verilirse o kadar kâr. Öteki öğrenciye o kadar ders veriliyor iş olacağına varıyor yaptığı kadar yapıyor. Burada da aynı, ne öğrense kardır. M..... (bir öğrencisinin ismini söylüyor) Amme cüzünü ezberledi ama diğeri sadece ihlası okudu mesela. Besmele öğrense bile kâr olarak görüyorum (DKAB3, K).

“Evet kesinlikle katkısı olduğunu düşünüyorum ve gerekli görüyorum. Din belli bir kalıbın öğretilmesi demek değildir. Din birçok konuyu barındıran geniş bir kavramdır. Ve otizm çok çeşitli özellikleri olan kişilerden oluştuğu için birine çok fazla şey öğretirken birine sadece bir tane bir şey öğretebiliriz. Ders işleyişinden sonra ailelerden gelen dönütler doğrultusunda değerlendirek; camiye gitmesi, yemekten önce besmele çekmesi, yemekten önce ve sonra el yıkaması, abdest almayı öğrenmesi, sure ve dualar öğrenmesi, namaz kılması, kişisel temizliğine dikkat etmesi, insanlara karşı hoşgörülü olması, yemekten sonra Allah’a teşekkür etmesi, herhangi bir işe başlarken besmeleyi söylemesi gibi örnekler aileler tarafından aldığımız ve onları gerçekten çok mutlu eden şeylerdir” (DKAB6, K).

DKAB dersinin herhangi bir açıdan katkı sağlamayacağını düşünen öğretmenler ise bu görüşlerini, otizmli çocukların akıl-baliğ olmaması, soyut düşüncenin olmaması, önceliklerinin başka konular olduğu ve otizme has bir takım algısal ve davranışsal sorunların olmasına dayandırmaktadırlar.

“Şu an çalıştığım okulda bir katkısı yok. İslam’ın şartları yerine bir beceri öğretmem o çocuk için daha önemli. Elini kullanmayan bir çocuğa ben Allah’ın varlığını anlatmaya çalışırsam bu çok absürt olur. Zaten derslerde de DKAB işlenmiyor. Çünkü çocukta sınırlı alan boyama yok, sorduğun soruya cevap yok, ben bu çocuğa ne öğreteyim? Kalem tutamayan bir çocuğun sure okuması ya da tuvalete gidemeyen çocuğun bir şey ezberlemesi neye yarar! Öncelikle çocuğun hayatını ön plana almam gerekiyor” (ÖEÖ13, E).

Yukarıdaki örnekte belirtilen hususun otizm düzeyiyle ilgili olduğu düşünülmektedir. Burada dikkati çeken bir diğer husus ise din ve ahlak eğitiminin imkanına inanmayan öğretmenlerin de bu tema altında DKAB dersinin katkısı olacağına yönelik görüş bildirmesi olmuştur. Bu noktada öğretmenlerin din ve ahlak eğitiminden, salt iman, ibadet ve ahlaki normların öğretilmesini anlarken DKAB dersinin bir kültür dersi olarak görülmesinden ve bu derse yönelik gözlemlerinden yola çıkarak din ve ahlak eğitiminin imkanına kıyasla DKAB derslerine daha olumlu baktıkları düşünülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Konya ili merkez ilçelerinde bulunan dokuz özel eğitim uygulama ve meslek okulu ile bünyesinde otizm sınıfı bulunan altı ortaokul örneğinde, otizmlilerde din ve ahlak eğitimi ile DKAB dersine dair öğretmen görüşlerini tespit etmek amacıyla yapılan çalışma sonucunda elde edilen veriler tasnif edilmiştir. Verilerin tasnifi ve tematik olarak kodlanması neticesinde; öğretmenlerin din eğitiminin imkanına, din eğitimi ihtiyacına, ahlak eğitiminin imkan ve ihtiyacına yönelik görüşleri ile okullarda uygulanmakta olan DKAB derslerine yönelik fikirleri problemler ve katkıları aynı isimlerle başlıklandırılarak tespit ve yorumlarda bulunulmuştur.

Çalışma neticesinde literatürde din eğitiminin imkanına dair sürmekte olan tartışmaların özel eğitim ve DKAB öğretmenlerinin görüşlerine de yansıdığı, öğretmenlerin din eğitiminin imkanına dair olumsuz görüşlerini; otizmlili çocukların akıl-baliğ olmamaları, soyut düşünce gelişmediğinden dolayı soyut olan dini kavram ve olguları öğrenebilme imkanının olmaması ve bu öğrencilerin öncelikli ihtiyaçlarının farklı olması temeli üzerinden açıklamışlardır. Buna karşın din eğitiminin mümkün olduğuna dair görüş bildiren öğretmenler, otizmlili çocukların günlük yaşama aktarabilecekleri bir takım dini ve ahlaki kurallar olduğu ve bunların din eğitimi çerçevesinde öğretilebileceğini belirtmişlerdir. Bu grupların dışında otizmlilerde din eğitiminin imkânı tartışmasına otizmlileri genellemeksizin ağır ve hafif düzey otizmliler için ayrı değerlendirmeler yapılarak karar verilebileceğini bildiren öğretmenler de olmuştur. Otizmlilerde din eğitiminin bir ihtiyaç olup olmadığı buna ihtiyaçları olduğu düşünülüyorsa hangi konularda ihtiyaç tespit ettiklerine dair bulgularda öğretmenlerin din eğitiminin imkanına dair olumsuz görüş belirtirken kullanılan argümanları kullanarak otizmlili bireylerin din eğitimine ihtiyaç duymadıklarını ifade ettikleri dikkat çekmektedir. Buna ek olarak otizmlili çocukların duygusal tepki verememeleri, duyuşsal iletişime kapalı olmaları da otizmlilerde inanma ve din eğitimi boyutunda bir ihtiyaç doğmamasının gerekçesi olarak gösterilmiştir. Otizmlilerin duygusal tepkilerini gösteremedikleri veya duyuşsal ifadeleri kullanamadıkları bilinen bir gerçeklik olmakla birlikte, bu durumun, onların herhangi bir duyguya sahip olmamasıyla açıklanamayacağı düşünülmektedir. Otizmlilerin de din eğitimine ihtiyaç duyduğunu belirten öğretmenlerin çoğu ise bu ihtiyaçları, günlük yaşamda kullanabilecekleri ahlak, sosyal davranışlar ve öz bakım becerileri gibi konuların din ile ilişkilendirilmesi şeklinde ifade etmişlerdir. Bu görüşlerin dışında, otizmlilerin din eğitimine ihtiyaç duyup duymadıklarının tespit edilemeyeceğini düşünen ve ağır otizmlili bireylerde din eğitimi ihtiyacını

tespit etmek mümkün değilken hafif düzeylerde kişisel durumlarına göre belirlenmesi gerektiğini ifade eden öğretmenler bulunmaktadır.

Otizmlilerde ahlak ve değerler eğitime yönelik görüşler incelendiğinde üç öğretmen haricinde diğer bütün öğretmenlerin ahlak ve değerler eğitiminin mümkün olduğu ve buna ihtiyaçları olduğuna yönelik fikirlerini ifade ettikleri görülmüştür. Olumsuz görüş bildiren öğretmenlerin bu düşüncelerini; otizmlilerin soyut olguları anlamlandırılmaması ve utanmaya yönelik duygularının olmamasıyla temellendirmişlerdir. Oysa literatürde ahlak ve değerlere ilişkin kazanımları elde edebildikleri, bunları hayatlarına uygulayabildikleri ve genelleyebildiklerine yönelik pek çok araştırma bulunmaktadır. Buna binaen ahlak ve değerler eğitime imkân tanıyan öğretmenler, bu alanda çocukların, temizlik, adab-ı muâşeret ve paylaşma gibi sosyal boyutları olan değerleri kazanmalarının en temel ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir. Burada dikkat çeken hususlardan biri DKAB öğretmenlerinden üçünün ahlak eğitimi kapsamında öğrencilere cinsel konularda da destek olunması gerektiğine yönelik görüş bildirmiş olmasına karşın özel eğitim öğretmenlerinden hiçbirinin bu konuya temas etmemesi olmuştur. Özellikle ergenlik döneminin başlamasıyla birlikte otizmlilerde bu konularda olumsuz davranışlara rastlanabildiği kabul edilmektedir. Bu olumsuz tutumlara karşın çeşitli önlem ve eğitimlerle sosyal ortamlardaki olumsuz davranışların en aza indirilmesi mümkündür. Burada, özel eğitim öğretmenleri bu konuyu bir problem alanı veya ihtiyaç olarak belirtmemesine rağmen DKAB öğretmenlerinin vurgulaması hususu öncelikle akla DKAB öğretmenlerinin otizmlilerde ergenlik sorunlarıyla baş etme ve cinsel tutumları engelleme konusunda herhangi bir bilgi ve tecrübe edinmemişken özel eğitim öğretmenlerinin bu tutumları engelleyebiliyor olduğu düşüncesini getirmektedir. Bunun dışında DKAB öğretmenlerinin mahremiyet konusundaki hassasiyetlerinin daha yoğun olabileceği bu yüzden özel eğitim öğretmenlerinden ziyade DKAB öğretmenlerinin bu hususa değindiği de düşünülebilir. Cinsel davranışların kontrol edilememesi hem toplumsal kabul açısından hem de otizmlilerde olumsuz davranış ve istismara maruz kalabilme ihtimalleri açısından oldukça önemli bir konudur. Bu yüzden ergenlik dönemi yaklaşırken otizmlilerde bireylere ve ailelerine, otizmlilerde cinsel dürtülerin kontrolü ve uygun olmayan davranışların engellenmesi için gerek DKAB çerçevesinde gerekse bu ders ve içerikten bağımsız olarak mahremiyet ve cinsel davranışlar konusunda eğitim verilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Özel eğitim ve DKAB öğretmen görüşlerine göre din ve ahlak eğitiminin imkânı ve ihtiyaçlar birlikte değerlendirildiğinde, otizmlilerde din

ve ahlak eğitimini tamamen reddetmenin, bu alandaki kazanımları elde edebilecek bireyleri, bu kazanımlardan mahrum bırakacağı düşünülmektedir. Ancak yapılan görüşmeler neticesinde, bütün otizmlilerde din ve ahlak eğitimini tek tip bir programla gerçekleştirmenin mümkün olmadığı sonucuna da ulaşılmaktadır. Buna göre; otizmlilere okulda ya da okul dışında din ve ahlak eğitimi verilecekse, çocukların otizm düzeyleri ve öncelikli ihtiyaçları dikkate alınarak konu ve içerik seçilmesi önerilebilir.

DKAB dersleri din ve ahlak eğitiminin bir kültür dersi formatında okullardaki yansıması olarak değerlendirilerek öğretmenlerin bu ders hakkındaki görüşlerine de başvurulmuştur. Bunun neticesinde, öğretmenler DKAB dersinde karşılaşılan çeşitli problemler olduğunu belirtmişlerdir. Bu problemlerden biri; DKAB dersinin meşruiyeti bağlamında değerlendirilerek din ve ahlak eğitimi imkânı olmadığından bu dersin de müfredatta yer almaması gerektiği biçiminde ortaya çıkmıştır. Dersin amaç ve kazanımlarının otizmliler için günlük hayatında uygulayabileceği hususlardan seçilmemesi, derste kullanılacak materyallerin ve ders kitaplarının olmaması da derse ilişkin problemler arasında sıralanmıştır. Ülkemizde 2010 yılından sonra zorunlu olarak uygulanmaya başlanan, otizmliler için DKAB derslerinin öğretim programına bakıldığında ağır-orta zihinsel engeli ve otizmi olan bireyler için ortak bir program şeklinde geliştirildiği, otizm düzeyine göre derecelendirilmiş kazanımların yer almadığı görülmektedir. Ayrıca öğretmenlerin belirttiği gibi otizmlilerin eğitiminde oldukça etkili olan görsel malzeme ve materyaller bulunmadığı gibi öğretmene kılavuzluk edebilecek ve derste kullanılacak herhangi bir kitap da mevcut değildir. Bu konu üzerinde durularak otizmliler için hazırlanan öğretim programları gözden geçirilmeli, hafif-orta ve ağır düzeydeki otizmliler için ayrı programlar hazırlanmalıdır. Ayrıca DKAB derslerinde kullanılacak, otizmlilere uygun kitap ve/veya görsel materyallerin üretilmesi ve bu konudaki çeşitliliğin artırılması da önemle önerilebilecek hususlardandır.

DKAB derslerine ilişkin yalnızca araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin ifade ettiği problemler; DKAB öğretmenlerinin otizmlilerle iletişim kuramaması, otizmlilerde yoğun bir şekilde dikkat ve konsantrasyon probleminin görülmesi ve ders içerisinde ortaya çıkan stereotipik davranışlar şeklinde sıralanabilir. Sadece DKAB öğretmenleri tarafından belirtilen tüm bu hususların otizmin kendine has yapısında görülen problemler olduğu fark edilmektedir. Özel eğitim öğretmenlerinin bu tür davranışları problem olarak belirtmezken DKAB öğretmenlerinin derse

ilişkin bir sorun olarak ifade etmeleri, DKAB öğretmenlerinin otizmlili bireylerde eğitim konusundaki yeterliliklerine ilişkin problem durumunu akla getirmektedir. Zira DKAB dersinde karşılaşılan problemler hususunda DKAB öğretmenlerinin kendileri de dahil olmak üzere özel eğitim öğretmenlerinin de pek çoğu, DKAB öğretmenlerini özel eğitim konusunda yeterince bilgi ve donanıma sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Ülkemizdeki yüksek din öğretimi kurumlarının programlarına bakıldığında DKAB öğretmeni olarak özel eğitim okullarında da görev alabilecek hakka sahip biçimde mezun olan öğrencilere özel eğitimde DKAB ve din öğretimine ilişkin herhangi bir eğitim verilmediği, verilen dersin yalnızca formasyon programında bir dönemlik Özel Eğitim dersiyle sınırlı olduğu görülmektedir. Yüksek din öğretimi kurumları programlarındaki özel eğitime dair derslerin arttırılmasının, bu alandaki öğretmen adaylarına mesleki hayatlarında faydalı olacağı düşünülmektedir.

Otizmliler için DKAB derslerinin mevcudiyetine dair itirazlarla birlikte bu dersin öğrenciye herhangi bir katkı sağlamadığını, müfredattan çıkarılması gerektiğini belirten öğretmenler olsa da araştırmaya katılan öğretmenlerin pek çoğu öğrencilerin sosyal kabulünün sağlanmasında, ahlaki bir takım yargı, değer ve davranışların öğretilerek hayata yansımada ve öz bakım becerileri, temizlik gibi bireyin ihtiyaç duyduğu hususlarda DKAB dersinin katkı sağladığını belirttikleri görülmüştür.

Araştırmanın bütününde araştırmaya katılanların nitelikleri ve oluşturulan temalar hakkındaki görüşlerine bakıldığında, otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin mümkün olmadığı ve DKAB derslerinin kaldırılmasına yönelik düşünce ve gözlemler yer almakla birlikte hiçbir öğretmenin din ve ahlak eğitimini bütün olarak reddettiği görülmemiştir. Buradan yola çıkılarak otizmlilerde din ve ahlak eğitiminin ve DKAB derslerinin meşruiyetine dair tartışmaların bir kenara bırakılarak otizmlili bireyin, otizm seviyesi, otizme eşlik eden başka problemlerinin olup olmadığı ve ihtiyaçları göz önüne alınmak suretiyle okulda DKAB dersleri, okul dışında çocuğuna din eğitimi vermek isteyen aileler için okul dışı ortamlarda otizmliler için din eğitime dair yöntem, teknik ve materyallerin geliştirilmesinin mevcut problemlere çözüm olabileceği ve otizmlili çocukların hayata katılmaları noktasında din ve ahlak içerikli konuların katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.



KAYNAKÇA

- APA (American Psychiatric Association). (2013). Diagnostic and Statistical Manuel of Mental Disorders- DSM-5. American Psychiatric Association Publishing, Arlington.
- AYDIN, M.Z. (2013). Din Öğretiminde Yöntemler. Nobel Yay. Ankara.
- BEGEER, S. vd. (2010). "Using Theory of Mind to Represent and Take Part in Social Interactions: Comparing Individuals with High-Functioning Autism and Typically Developing Controls". *European Journal of Developmental Psychology*, 7(1), 104-122. DOI: 10.1080/17405620903024263.
- BLAIR, R.J.R. (1996). "Brief Report: Morality in the Autistic Child". *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 26 (5), 571-579.
- BREZIS, R. S. (2012). "Autism as a Case for Neuroanthropology: Delineating the Role of Theory of Mind in Religious Development". *The Encultured Brain An Introduction to Neuroanthropology* (Editör: Lende, D. Ve Downey, G.). The MIT Press, Londra.
- DARICA, N., ABİDOĞLU, Ü. ve GÜMÜŞCÜ, Ş. (2017). *Otizm ve Otistik Çocuklar*. Özgür Yay. İstanbul.
- DEMİR, R. (2018). "“Özel Gereksinimli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri”. II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı (ed. Münir Yıldırım). Akademisyen Yayınevi. Ankara.
- EKBLAD, L. ve OVIEDO, L. (2017). "Religious cognition among subjects with Autism Spectrum Disorder (ASD): Defective or different?" *Clinical Neuropsychiatry*, 14 (4), 287-296.
- GLEICHGERRCHT, E. vd. (2013). "Selective Impairment of Cognitive Empathy for Moral Judgment in Adults with High Functioning Autism". *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 8 (7), 780-788. DOI: doi:10.1093/scan/nss067.
- GRANT, M.C. vd. (2005). "Moral Understanding in Children with Autism". *Autism*, 9(3), 317-331. DOI: 10.1177/1362361305055418.
- GÜN, A. (2015). "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 61-92.

- HARRIS, C. C., MURPHY, F. C. ve MCNAMARA, P. (2011) Religious Belief Systems of Persons with High Functioning Autism. *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 33 (33), 3362-3366.
- KADAK M.T., DEMİR, T. ve DOĞANGÜN, B. (2013). "Otizmde Yüz ve Duygusal Yüz İfadelerini Tanıma". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 5 (1), 15-29.
- KARASU, T. ve ŞİMŞEK, E. (2018). "Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma Destek Eğitim Odası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22 (3), 1579-1606.
- KAPOGIANNIS vd., (2009). "Cognitive and Neural Foundations of Religious Belief". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 106 (12), 4876-4881.
- KAYSILI, B. K. (2013). "Zihin Kuramı: Otizm Spektrum Bozukluğu Olan ve Normal Gelişen Çocukların Performanslarının Karşılaştırılması". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 14(1), 83-103.
- KORKMAZ, B. (2017). *Ah Şu Otizm*. Aba Yayın. İstanbul.
- KRAHN, T. ve FENTON, A. (2009). "Autism, Empathy and Questions of Moral Agency". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 39 (2), 145-166.
- KRETSCHMER, A., LAMPMANN, S. ve ALTGASSEN, M. (2014). "Relations Between Moral Reasoning, Theory of Mind and Executive Functions in Children with Autism Spectrum Disorders". *International Journal of Developmental Disabilities*, 60 (3), 174-183.
- LIU, E. X. vd. (2014). "In Their Own Words: The Place of Faith in the Lives of Young People With Autism and Intellectual Disability". *Intellectual and Developmental Disabilities*, 52 (5), 388-404, DOI: 10.1352/1934-9556-52.5.388.
- MCGEE, D. (2010). "Widening the Door of Inclusion for Children with Autism through Faith Communities". *Journal of Religion, Disability & Health*, 14 (3), 279-292. DOI: 10.1080/15228961003622351.
- NORENZAYA A, GERVAIS WM. Ve TRZESNIEWSKI K.H. (2012). "Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God". *PLoS ONE* 7(5): e36880. doi:10.1371/journal.pone.0036880.
- ÖÖGM (Özel Öğretim Genel Müdürlüğü). (2018). *Orta- Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı*. Milli Eğitim Bakanlığı Yay. Ankara.

- ÖZDEMİR, S. (2018). "Türkiye'de Özel Eğitim ve Özel Eğitimde Din Eğitimi". *Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı* (Ed. Özdemir, S. ve Başkonak, M.). Grafiker Yay. Ankara.
- USTA, M. (2018). "Otizmlili Bireylerde Din Eğitimi". *Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı* (Ed. Özdemir, S. ve Başkonak, M.). Grafiker Yay. Ankara.
- ÜZÜMCÜ, M. ve NAZIROĞLU, B. (2016). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(43), 1546-1557.
- PIAGET, J. ve INHALDER, B. (2017). *Çocuk Psikolojisi* (Çev. Orçun Türkay). Pinhan Yay. İstanbul.
- PIAGET, J. (2015). *Çocuğun Ahlaki Yargısı* (Çev. İdil Dünder). Pinhan Yay. İstanbul.
- REDDISH, P., TOK, P. ve KUNDT, R. (2016). "Religious Cognition and Behaviour in Autism: The Role of Mentalizing". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 26:2, 95-112, DOI: 10.1080/10508619.2014.1003518.
- SENLAND, A.M. ve D'ALESSANDRO, A.H. (2013). "Moral Reasoning and Empathy in Adolescents with Autism Spectrum Disorder: Implications for Moral Education". *Journal of Moral Education*, 42 (2), 209-223. DOI: 10.1080/03057240.2012.752721.
- SHULMAN, C. vd. (2012). "Moral and Social Reasoning in Autism Spectrum Disorders". *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 42 (7), 1364-1376.
- SWANSON, S. (2010). "Experiential Religion: A Faith Formation Process for Children with Autism". *Journal of Religion, Disability & Health*, 14(3), 238-255, DOI: 10.1080/15228961003622393.
- SWINTON, J. ve TREVETT, C. (2009). "Religion and Autism: Initiating an Interdisciplinary Conversation". *Journal of Religion, Disability & Health*, 13(1), 2-6.
- ÜZÜMCÜ, M. (2018). "Din Öğretiminde Özel Gereksinimli Öğrenciler için Uyarlamalar". *Turkish Studies*, 13(1), 1437-1460.
- VISURI, I. (2012). "Could Everyone Talk to God? A Case Study on Asperger's Syndrome". *Religion, and Spirituality, Journal of Religion, Disability & Health*, 16 (4), 352-378, DOI: 10.1080/15228967.2012.731888.
- WALSH, M. B. (2016). "Autism, Culture, Church: From Disruption to Hope". *Journal of Disability & Religion*, 20 (4), 343-351.

YEŞİL, R. (2010). "Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri". Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Nobel Yay. Ankara.

YIRMIYA, N. vd. (1992). "Empathy and Cognition in High-Functioning Children with Autism". *Child Development*, 63 (1), 150-160.

ZALLA, T. vd. (2011). "Moral Judgment in Adults with Autism Spectrum Disorders". *Cognition*, 121, 115-126.

* * *

RELIGIOUS-MORAL EDUCATION AND RCMK COURSES IN AUTISTICS ACCORDING TO SPECIAL EDUCATION AND RCMK TEACHERS

© Sümeyra BİLECİK^a

Extended Abstract

The prevalence of autism, which is defined as developmental disorder that manifests itself with symptoms like not being able to establish social communication, insufficiency in social behaviors, difficulty in perceiving emotions, obsessive behaviors and echolalia, is increasing with each passing day. This situation has broadened the range of the subjects of studies conducted on the education of individuals with autism. Diagnosing autism at early ages may be considered as an element facilitating the participation of individuals with autism to life starting from the pre-school period. It is known that individuals with autism are inclined to learn many subjects. However, when the literature is reviewed for religious and moral education in individuals with autism, no common judgment is found.

When studies conducted on religious education in individuals with autism are examined, two viewpoints that are opposite to each other are found. In studies arguing that religious education is not possible in individuals with autism, the arguments are that religion is an abstract phenomenon and individuals with autism cannot perceive abstract, figurative and indirect narrations. In addition, the fact that the participation is a religious requirement for worshipping and rituals, which require socialization in many religions, whereas individuals with autism exhibited problematic behaviors in socialization environments and cannot establish social interaction and communication with others was used to ground this argument. However, there are also several studies in the literature arguing the opposite and presenting these in experimental terms. In these studies, it

^a Asst. Prof., Selçuk University, sumeyrabilecik@gmail.com

was shown that individuals with autism could participate in the worships with congregations when necessary environment organizations are made. The subject of individuals with autism exhibiting morality perception, moral behavior, and grounding moral behaviors in individuals with autism are also among the issues discussed in the literature. The common point reported in previous studies is that moral judgment and moral development are detected in individuals with autism; however, they are far behind their peers who have normal development in terms of moral reasoning and judgment. It was also among the conclusions that individuals with autism are able to acquire normative rules; however, the rates of grounding these on concrete justifications is higher, and that they develop a heteronomous morality. It is thought that these results must not be considered as an obstacle for teaching morality and values in individuals with autism.

In our country, the formal tool of religious and moral education in individuals with autism may be considered as the RCMK (Religious Culture and Moral Knowledge) courses. The fact that RCMK courses were included in the curricula as a compulsory field as of 2010 has raised the requirement to conduct scientific studies on religious and moral education in individuals with autism. This also prepared the ground for being discussed by various non-governmental organizations and teachers that are the stakeholders of this issue. For this reason, in the present study, the viewpoints of teachers on the needs of individuals with autism in religious and moral education, on the possibility of religious and moral education in individuals with autism, and on teaching RCMK, which is the reflection of this education in schools, were investigated. A total of 9 special education schools that were located in the central counties of Konya (Karatay, Meram, Selcuklu), and 6 secondary schools that had classes for individuals with autism constituted the universe of the study. A total of 30 teachers who worked at these schools except for a school that did not have any students with autism, and 6 RCMK teachers working in these schools were selected as the sampling of the study. The data that were obtained by Semi-Structured Interview Method were subjected to Content Analysis to determine the themes; and findings were obtained and interpreted by presenting some examples of the viewpoints of the teachers, who represented the themes in the sampling in the study.

As a result of the analysis of the interviews, it was determined that the teachers had different viewpoints on the possibility of religious education and the needs related to it for individuals with autism. It was also determined that contrary to the teachers who did not consider religious education necessary due to reasons like the lack of the ability needed for abstract

thinking, lack of socialization, and the priority of the subject that need to be taught for individuals with autism, there were also some teachers who thought that it is possible to teach some social rules and behaviors, hygiene, self-care and similar skills that may be included in the religion, to individuals with autism by means of religious education will contribute to their social development in a positive way.

On the subject of education of morality, it was determined that except for 3 teachers, other participants agreed that it is possible and necessary to teach moral values like hygiene, justice and cooperation. The teachers who participated in the present study also interpreted the RCMK courses, which are included in the curriculum, in terms of the problems and contributions. As a result of this, the relevant problems were identified as the lack of teaching materials in the RCMK courses, the inability of the curriculum to respond to the needs of the students, and the lack of special education by the RCMK teachers. There are teachers who argued that the course was not legal and must be abolished; and there were some others who thought that the course contributed to individuals with autism. Some of the teachers stated that the subjects that were taught in the courses contributed to the social acceptance of the students and made them apply some moral values and judgments in their lives.

As a result of the study, when the viewpoints of the teachers, who participated in the present study were examined, it was determined that although there were teachers who thought that religious and moral education was not possible for individuals with autism, and the RCMK courses must be abolished; teachers did not completely reject the social dimension of the education of moral and values and religious education. Based on this, it may be concluded that it is not possible to carry out religious and moral education for individuals with autism with a single program in both school and informal fields; and it may be suggested to create proper programs by considering the autism levels and prior requirements of individuals with autism. In addition, it is also thought that the development of methods, techniques and materials to provide religious education for individuals with autism may contribute to the current problems.

Keywords: Religious Education, Moral Education, Autism, RCMK Courses.



KİRİN ZEKATA NİSBETİ ve BUNUN FIKHÎ YANSIMALARI

© Muammer ARANGÜL^a

Öz

Bazı hadislerde sadakaların Hz. Peygamber'e ve âline helal olmadığından söz edilmiş; yine aynı rivayetlerin bir kısmında "Sadakalar ancak insanların kirleridir" denilerek sadakaların kir olduğu ifade edilmiştir. Bu iki hususun bir arada zikredilmesini dikkate alan pek çok âlim, sadakaların Hz. Peygamber ve âline "kir olduğu için" haram kılındığını savunmuş; buna karşın, kir olan bir şeyin herkese değil de sadece Hz. Peygamber ve âline haram kılınmasının izah edilemeyişi bu âlimleri şeref ve kire liyakat bakımından insanları sınıflara ayırmaya sevk etmiştir. Anlamlarından birisi "temizlik" olan zekat da verilmesinin dini bir vecibe oluşu itibarıyla diğerlerinden ayrılan bir sadaka türüdür. Bu açıdan bakıldığında temel iki problem ortaya çıkar: Birinci problem, zihnin sadaka ile kir arasında bir irtibat kuramayışıdır. İkinci problem, şeref ve üstünlüğü herkesin kazanıp kaybedebildiği bir özellik olarak objektif kriterlere bağlayan İslam ile; kazanılamayan ve kaybedil(e)meyen bir özellik olarak kana bağlayan kültürel şeref anlayışının bağdaştırılamamasıdır. Sadaka ile kir arasında hakiki manada bir ilişkinin kurulamayışı, sadakanın kir olduğuna dair ifadelerin Hz. Peygamber tarafından hangi anlamda ve ne maksatla kullanıldığının tespitini gerekli kıldığı kadar; zekatın helalliyi ve haramlığı gibi fikhî bir hükmün ortaçağ Arap kültüründe görülen üstünlük anlayışına bağlanmasının ne kadar makul ve meşru olduğunun tespitini de gerekli kılmaktadır. İslam hukuk literatürü, mezkur görüş kadar öne çıkmayıp kenarda kalan ama sorunu problemsiz ve çelişkisiz bir şekilde çözen içtihatlarla sahiptir. Makalemizde konuyla ilgili görüşler karşılaştırılarak zekatın kir olmadığı, dolayısıyla sözde kir olan zekata liyakat açısından insanları tasnif etmenin ve Hz. Peygamber'in soyundan gelenler için onun vefatından sonra özel hükümler benimsemenin anlamsız ve gereksiz olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Sadaka, Zekat, Â-i Muhammed, Şeref.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, muammerarangul@gmail.com

ATTRIBUTION OF DIRT TO ALMS AND ITS JURISPRUDENTIAL REFLECTIONS

Alms (zakat) is an institution which is elated by the Muslims and which are thought to be able to eliminate the imbalance of the income between the rich and the poor and which is thought to be able prevent possible hostilities and which is seen as an alternative to the interest system. Alms constitutes one of the main foundations of the Islamic economy by serving the purpose of maintaining every fraction of the society to not to remain under the minimal life standards. Alms, which become a financial and legal obligation at the same time in the case of existence of a state that undertakes the organization of this service, continues its existence forever as a religious obligation or a worship. Especially in our time when alms are “based upon the volunteering principal” and generally which are not been made a subject of constraint, the function and benefits of it that exceeds the state borders, become even more prominent. Many aids such as alms and charities are transferred to the needy by means of national and international organizations founded by the Muslims; while the ones who give experience the happiness of fulfilling their religious obligation and doing good, the receivers are grateful for the fact that they are a member of a religion that takes care of their needs and entitles this as a “right” for them and at the same time they feel grateful for their brothers who understand their situations.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Zekat, Müslümanlar tarafından gurur duyulan, zenginle fakir arasındaki gelir dengesizliğini belli ölçüde giderebileceği ve oluşması muhtemel düşmanlıklara engel olabileceği düşünülen ve faiz düzeninin alternatiflerinden biri olarak görülen bir kurumdur. Zekat toplumun hiçbir kesiminin asgari hayat standartlarının altında kalmamasını sağlama amacına hizmet etmek suretiyle İslam iktisadının temel dayanaklarından birisini teşkil eder. Bu işin organizesini üstlenen bir devletin varlığı halinde aynı zamanda mâlî ve hukukî bir yükümlülük haline gelen zekat, dinî bir yükümlülük veya bir ibadet olarak varlığını ise daima devam ettirir. Özellikle de zekat vermenin “gönüllülük esasına dayandığı” ve genel itibariyle devletler tarafından zorlama konusu yapılmadığı günümüzde, zekatın ülke ve devlet sınırlarını aşan fonksiyonu ve faydaları daha da öne çıkmaktadır. Zekat ve sadaka gibi pek çok yardım, Müslümanlar tarafından kurulan ulusal ve uluslararası organizasyonlar aracılığıyla ihtiyacı olanlara aktarılmakta; verenler, dinî yükümlülüğünü yerine getirmenin ve iyilik yapmanın hazzını

ve mutluluğunu yaşarken alanlar da ihtiyaçlarını gözeten ve bunu onlara bir “hak” olarak tanıyan yüce bir dine mensup oldukları için şükretmekte, aynı zamanda hallerini düşünen din kardeşlerine de şükran duyguları beslemektedirler.

Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de “Sadakalar (zekâtlar)¹ Allah’tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm’a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur”² buyurarak kendilerine zekat verilebilecek sekiz sınıfı zikreder. Zekatın kimlere verileceği kadar kimlere verilemeyeceği de fıkhın önemli konularındandır; anne, baba, eş ve çocuklar, müslüman olmayanlar ve zenginler dışında Hz. Peygamber’in yakınları ile soyundan gelenler de kendilerine zekat verilemeyen kimseler arasında sayılır.³ Hz. Peygamber’in yakınlarına ve soyundan gelenlere neden zekat verilemeyeceği hususunda ileri sürülen başlıca üç farklı gerekçe vardır: Bunlardan ilki zekatın “insanların kiri oluşu”, ikincisi “humustan kendilerine pay verilmesi”, üçüncüsü ise “yakınlarına zekat verildiğinde, din üzerinden herhangi bir maddi çıkar sağlaması söz konusu olmayan Hz. Peygamber’in itham altında kalma ihtimali”dir. Bu gerekçelerden her birisi fıkıh literatüründe kendine yer bulsa da ilginç bir şekilde ilki daha çok sahiplenilmiştir. İkinci gerekçe birinci gerekçeyle irtibatlı bir şekilde ele alınır: Kimilerine göre ikinci gerekçe birinci gerekçeyi tamamlar, zekat kir olduğu için Hz. Peygamber’in şerefli ve münezzeh âline yasaklanmış; bunun yerine kendilerine humustan pay verilmiştir. Kimilerine göre ise asıl gerekçe ikincisidir, Hz. Peygamber’in âline humustan verilen pay onları zekatın verilebileceği sekiz sınıfın dışında bırakacak düzeyde zengin kılmış, sadece bunun sonucu olarak kendilerine zekat haram kılınmıştır. Kanaatimize göre Âl-i Muhammed’e zekatın tahriminin doğru ve gerçek illeti olan üçüncü gerekçe ise kendine fıkıh literatüründe nisbeten daha az yer

¹ “Sadaka” kelimesinin Türkçe’de daha çok dilencilere ya da fakirlere yapılan küçük maddi yardımlar için, ancak literatürde hem bu anlamda hem de “zekat” anlamında kullanıldığının dikkatlerden uzak tutulmaması gerekir. “Sadaka”nın “farz sadaka” (zekat) ve “nafil sadaka” olarak olmak üzere ikiye ayrılması sebebiyle, tırnak içinde yaptığımız nakillerde kelime hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın asla sadık kalmak adına “sadaka” olarak çevrilecek, kelimenin zekat anlamında kullanıldığı düşünülen durumlarda bu ya parantez içinde belirtilecek ya da tırnaktan sonra yapılan yorumlarda doğrudan zekat kelimesi kullanılacaktır.

² Et-Tevbe 9/60.

³ Ebü’l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, “eş-Şerhu’l-kebîr”, *el-Muḫni*; *Şerhu’l-kebîr*, *el-İnşâf fi ma’rifeti’r-râciḥ mine’l-ḥilâf*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr, 1414/1993), 7: 290.

bulmuştur.

Zekatın insanların kiri olduğuna ve bu yüzden âl-i Muhammed'e haram kılındığına dair görüş, konuyla ilgili pek çok nasla, İslam hukukunun genel prensipleri ve ruhuyla çatışmaktadır; zira zekatın gerçekten bir kir olması mümkün değildir. Aynı şekilde, âl-i Muhammed'in humustaki payları da tartışma konusu olduğu için, humustan kendilerine verilen payın zekatın âl-i Muhammed'e haram kılınmasına sağlam bir dayanak teşkil etmesi de söz konusu olmayacaktır. Evet, zekat âl-i Muhammed'e haram kılınmış ve kendilerine humustan pay verilmiştir; ancak bunların zekatın kir oluşuyla herhangi bir ilgisi olmadığı gibi üçüncüsü de dahil olmak üzere zekatın âl-i Muhammed'e tahrîmi için ileri sürülen bütün gerekçeler sahip olabileceği anlam ve geçerliliği Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte yitirmektedir.

Aşağıdaki ilk başlık altında detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere, "Sadaka ancak insanların kirleridir" diyen ya da buna benzer başka ifadeler kullanan Hz. Peygamber'in; mecaz, teşbih ve zaman zaman da mübalağa yoluyla zekat ve/veya sadakaya kir nisbet etmesi, fakihlerin zihinlerinde oldukça farklı yansımalar yapmıştır. Bu bakımdan "kirin zekata nisbeti" ifadesi, gerçek anlamda zekatın kir olamayacağına ve kirin zekata nisbet edilemeyeceğine işaret ederken; "yansıma" ifadesi, Hz. Peygamber'in ağzından mecaz, teşbih ve mübalağa olarak çıkan bazı ifadelerin; bazı fakihler tarafından hakikat gibi algılanıp "yön değiştirdiğine" işaret etmektedir. Bu şekildeki bir yanlış yöne sapış, bir kir olarak görülen zekatın kendilerine haram kılındığı âl-i Muhammed'in yüceltilmesine, zekatın kendilerine helal görüldüğü "diğerlerinin" ise aşağılanmasına zemin hazırlamış ve o günden bu güne kadar da bu aşağılama literatürde filhakika vaki olagelmıştır.

Fakir ya da düşkün olduğu, yolda kaldığı, borçlu olduğu ya da Allah yolunda kelleyi koltuğa alma fedakarlığını gösterip cihada çıktığı için zekat alan birisinin; fıkıh literatüründe zekat almanın aslında ne kadar da kötü bir şey olduğuna dair ağır ve aşağılayıcı ifadeleri okuduğunda ya da öğrendiğinde büyük bir hayal kırıklığı ve travma yaşaması muhakkaktır. Hele hele zekat mallarından bu yararlanmış bebek ya da çocuklarda olduğu gibi irade dışı gerçekleşmişse bu hayal kırıklığı ve travma daha da büyük olacaktır. Rüşt çağına gelene kadar herhangi bir şekilde zekatla muhatap olmuş birisinin, şeref yönünden toplumun üst katmanlarına mensup olma şansını çoktan yitirdiğini yıllar sonra birden bire öğrenebilecektir!

"Ehl-i Beyt" kavramı üzerinde durarak tarihî süreçte meselenin nasıl mecrasından saptırılıp istismara açık hale getirildiğini ortaya koyan Sönmez

Kutlu'nun "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi" adlı makalesi⁴ ile; bazı nasların Ehl-i beyt'in kir gibi görülen şeylerden korunmak istendiğini gösterdiğini söyleyen ve "Diğer insanlar sadaka kirinden neden korunmaz?" sorusuyla probleme parmak basan Yüksel Macit'in "Ehl-i Beyt'in Sadaka ve Zekat Almaması Üstüne" adlı makalesi⁵ konuyu farklı açılardan ele alan iki önemli çalışmadır.

Makalemizde, konuyla ilgili naslar ve görüşler iyi bir şekilde tahlil edilerek birbirleriyle ve İslam hukukunun genel prensipleriyle karşılaştırılacak; konuyla ilgili doğru görüşlerin doğruluğu, yanlış görüşlerin de yanlışlığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çalışma, ilk önce zekata kir nisbet edip sonra toplumun daha şerefli olduğu iddia edilen belli bir kısmını bu kirden tenzih etmek yerine; Hz. Peygamber'i ihtiyaç sahibi kimseleri aşağılamaktan ve insanları bu açıdan sınıflara ayırmaktan tenzih etmeyi öngörmektedir.

A. Zekatın Kir Olduğu ve -bu yüzden- Âl-i Muhammed'e Haram Kılındığı Görüşü

Mâverdî (ö. 450/1058) kendilerine sadaka ve zekatın haram olup olmaması bakımından insanları üç kısma ayırır: Hem zekatın hem sadakanın kendisine haram olduğu bir kişi vardır, o da Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in âli kendilerine zekatın haram, sadakanın helal olduğu kısmı teşkil ederken geriye kalan insanların tümü kendilerine hem zekatın hem de sadakanın helal olduğu kesimi oluştururlar.⁶ Mâverdî'nin bu taksimi aslında gerek kendisine kadarki gerekse kendisinden sonraki eserlerde mevcut olan bu ayrımı açıkça ifadelendirmesi bakımından önemlidir. Tabii ki Hz. Peygamber'e sadakanın haramlığı ya da âline zekat veya sadakanın haram olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler de mevcuttur.

Sadakanın Âl-i Muhammed'e helal olup olmadığıyla ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre hem farz sadaka (zekat) hem nafile sadaka Âl-i Muhammed'e haramdır. İkinci görüşe göre Âl-i Muhammed'e farz sadaka haram, nafile sadaka ise helaldir. Üçüncü görüşe göre ise sadakanın her iki türü Âl-i Muhammed'e helaldir. Şimdi bu görüşleri ve delillerini

⁴ Bk. Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât* 3/3 (2000): 99-120.

⁵ Bk. Yüksel Macit, "Ehl-i Beyt'in Sadaka ve Zekat Almaması Üstüne", *Marife* 4/3 (2004): 397-404. Ayrıca bk. Yüksel Macit, *İslam Hukuku Alanında Nadir Fikirler* (Malatya: 2002), 37-39.

⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Ĥâvi'l-kebir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 8: 538-540.

inceleyelim:

Tahâvî (ö. 321/933) Hz. Peygamber'in zekat hurmalarından bir hurmayı ağzına alan Hz. Hasan'ın ağzından bu hurmayı çıkararak "Sadaka bize - Âl-i Muhammed'e- helal değildir"⁷ , "Biz -Âl-i Muhammed- sadaka yemeyiz"⁸, "Sadaka bize -ehl-i beyte- helal değildir" veya "Biz -ehl-i beyt-sadaka yemeyiz"⁹ dediğini, yine aynı olayla ilgili benzer bir rivayette Hz. Hasan'a hitaben "Kıh! Kıh! At o hurmayı, at o hurmayı! Bizim sadaka yemediğimizi bilmiyor musun?"¹⁰ dediğini, zekat işinde çalışmak isteyen mevlası Ebu Râfi'e hitaben "Sadaka Muhammed'e de Âl-i Muhammed'e de haramdır, bir kavmin mevlası da onlardandır"¹¹ veya bir başka tarihte "Âl-i Muhammed'e sadaka helal değildir, bir kavmin mevlası da onlardandır"¹² dediğini; zekat amili olmak isteyen Abdulmuttalip b. Rebîa b. el-Hâris'e ve Fadl b. Abbas'a hitâben "Sadaka Âl-i Muhammed'e yaraşmaz, sadaka ancak insanların kirleridir"¹³ dediğini ve sadakayı reddedip hediye kabul ettiğine dair rivayetleri¹⁴ zikrederek bütün bu rivayetlerin sadakanın -her iki türüyle- Benî Hâşim'e tahrîmini ortaya koyduğunu ifade eder.

Ele alınması gereken ilk husus sadakanın Âl-i Muhammed'e neden haram kılınmış olabileceğidir. Sadakanın bir ya da iki türüyle Âl-i Muhammed'e haram olduğunu savunanların belki de üzerinde en çok durduğu konu -ya da kimilerine göre illet- sadakanın "insanların kırı" oluşudur.

Bazı fakihlerin iğrenç şeyler için kullanılan bir ifade olduğunu söylediği "kıh kıh" hadisi ile yukarıda zikredilen Fadl b. Abbas hadisi bu bağlamda fakihler tarafından zikredilir. Yine Fadl b. Abbas hadisinin bir başka tarikiinde onlara hitaben söylediği "Humusun beşte birinde sizi insanların kirlerine muhtaç olmaktan kurtaracak kadarı yok mu?" şeklindeki

⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-hak (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994), 2: 6-7.

⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 10.

⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 10.

¹⁰ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 9.

¹¹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 7; el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Ebu Enes Seyyid b. Receb (Mensûra: Dârü'l-Hedyî'n-Nebevî, 1428/2007), 1: 1143.

¹² Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 8.

¹³ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 7.

¹⁴ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 8-10.

söz de bazı fakihlerin tahrîmin illeti olarak kabul ettikleri “humustan pay verilmesi”ni içermesi bakımından önemlidir.¹⁵

Hz. Osman’ın halifeliği sırasında (644-656) Medine’de vefat eden sahâbî Abdullah b. Erkam ile Hz. Ömer’in azatlısı Eslem arasında geçen bir olay, zekatın kir oluşunun o dönem itibariyle ne kadar abartıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Abdullah b. Erkam halifeden istemek üzere Eslem’den kendisine binit bir deve göstermesini isteyince, Eslem ona zekat mallarından bir deve gösterebileceğini söylemiş; Abdullah b. Erkam bunun üzerine ona “*Sıcak bir günde şişman bir adam senin için izarının altını ve apış aralarını yıkayıp suyunu sana verse de içsen, bundan hoşlanır mısın?*” demiş, Eslem ona kızarak “*Bana böyle birşeyi nasıl söylersin?*” deyince “*Sadaka, insanların bedenlerinden yıkadıkları kirleridir*” demiştir.¹⁶

Bâcî (ö. 474/1081), Muvatta’da geçen bu rivayet uzun uzun şerh eder: Şişman bir kimsenin örnek olarak verilmesinin sebebi şişmanların daha çok terlemesidir. İzarın altından ve özellikle de apış aralarından bahsedilmesi buraların bedendeki en iğrenç yerler olmaları sebebiyledir, zira bu bölgeler yıkanmasına ve temizlenmesine rağmen ter ve kirin en çok toplandığı yerlerdir. Hele hele sıcak bir günde daha çok terleme söz konusu olacaktır. Bâcî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Abdullah b. Erkâm bu benzetmeyi “zekat malının malların en iğrenç ve pisi olduğunu”, ayrıca ihtiyacı olmayan müslümanların uzak durması gereken bir mal olduğunu “bildiği için” yapmıştır. Bunun için Hz. Peygamber de malların kirlerini kastederek “sadaka insanların kirleridir” demiştir. Bâcî, zekat malını alan kişinin, zekatı veren ve mallarını temizleyen mal sahiplerinden bu malların kirini yüklediğini; dolayısıyla fakir olan bir kimseye zekat almanın zaruretten dolayı mübah olduğunu, zengin olan kimse için bu zaruretin mevcut olmadığını belirtir.¹⁷

“Allah fey¹⁸ ve humusta¹⁹ söze kendini zikrederek başlar, çünkü fey ve humus en şerefli kazançtır. Şerefli ve büyük olan herşey O’na nisbet edilir.

¹⁵ Mâverdî, *el-Ĥâvi’l-kebîr*, 8: 539; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414/1993), 27: 428-429.

¹⁶ Muvatta, “Sadaka”, 3; İmam Mâlik, *Muvatta’*, trc. Ahmet M. Büyükçınar ve dğr. (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 4: 416. Muvatta’ tercümesinde “baldır” olarak çevrilen “الرفغ” kelimesi İbn Manzûr tarafından “İç taraftan baldırların dipleri” olarak tanımlanır. Bk. Ebû’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “Rfğ”, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts), 8: 429.

¹⁷ Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücbî el-Bâcî, *el-Muntekâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ, 2. Bs. (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1332/1914), 7: 326.

¹⁸ el-Ĥaşr 59/7.

¹⁹ el-Enfal 8/41.

Sadakayı ise kendi nefesine nisbet etmemiştir,²⁰ çünkü sadaka insanların kirleridir”²¹ dediği nakledilen Süfyan b. Uyeyne’nin (ö. 198/814) konuyu “şeref” mefhumuyla alakalandırdığı görülmektedir.

İbn Battâl, Buhârî şârihi Mühelleb b. Ebû Sufre’nin (ö. 435/1044) şöyle dediğini nakleder:

“Sadaka Hz. Peygamber’e ve âline ancak insanların kirleri olması sebebiyle haram kılınmıştır, çünkü sadaka almak zül ve düşkünlük (ضعفة) mertebesidir. Zira Hz. Peygamber ‘Üstteki el alttaki elden hayırlıdır’ sözüyle veren eli üstün, alan eli alçak kılmıştır. Peygamber ve âli, zülden, düşkünlükten, Allah’tan başkasına boyun eğmek ve muhtaç olmaktan münezzehler.”²²

Şîrâzî (ö. 476/1083), Hâşimîlere ve Muttalibîlere zekatın haram olduğunu zikrettikten sonra Ebû Said el-Istahrî’nin (ö. 328/940) “Humustaki haklarını almaları engellenirse kendilerine zekat verilmesi caiz olur, çünkü humusun beşte birindeki hakları için zekat onlara haram kılınmıştır” görüşüne değinir; ancak mezheplerine göre zekatın Hâşimîlere ve Muttalibîlere her halükarda haram olduğunu ifade eden Şîrâzî “Çünkü zekat onlara Allah’ın resulü ile (nail oldukları) şerefleri için haram kılınmıştır, bu mana humusun men edilmesiyle zail olmaz” diyerek zekatın tahrimini şeref mefhumuna bağlar.²³

Mâlikîlerden Lahmî (ö. 478/1085) Paygamber âlinden hiç kimseyi zekat işinde âmil olarak çalıştırmanın caiz olmadığını söyler; bu ona göre peygamberin hürmetini tenzih ve tazim etmektir. Bu işte çalışma karşılığında almak bile zekatı insanların kirleri olmaktan çıkarmaz ve küçük düşürülmeye mani olmaz.²⁴ Lahmî’nin zikredilen görüşlerini nakleden Haraşî (ö. 1101/1690) ise bunun “mücâhid ve casusun kesinlikle Hâşimî olmaması gerektiği” anlamına geldiğini çünkü “zekatın kir oluşunun Hz. Peygamber’in âlinin nefasetine aykırı olduğunu” söyler.²⁵

Hâşimî’nin zekat amili olarak bile zekattan pay almasının kendilerine göre haram olduğunu söyleyen Hanefilerden Kâsânî’ye (ö. 587/1191) göre

²⁰ et-Tevbe 9/60.

²¹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 1: 454.

²² Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buĥârî*, thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts), 3: 541.

²³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi’î*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 1: 319-320.

²⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Lahmî, *et-Tebşîra*, thk. Ahmed Abdülkerim Necîb (Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 971-972.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî el-Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtaşarı Ĥalîl* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 2: 216.

bunun delili Nevfel b. el-Hâris'in iki oğlunu zekat âmili olarak görevlendirmesi için Hz. Peygamber'e göndermesi, ancak Hz. Peygamber'in onlara "Size sadaka da insanların kendisiyle yıkandıkları sular da helal değildir"²⁶ demesidir. Kâsânî zekatın veren kişi için temizlik olup habesin verilen mala yayıldığını (temekkün); dolayısıyla şerefleri, habesi almaktan korunmaları ve Allah'ın peygamberini tazim için Hâşimilerin zekat almasının mübah olmayacağını söyler. Âmillikte de zekat şüphesi mevcut olduğundan aynı sebeplerle Hâşimîleri zekat işinde çalışmaktan da uzak tutmak gerekir. Bu mananın zenginlerde bulunmadığını söyleyen Kâsânî'ye göre zekat amilliği için işini gücünü bırakan bir zengin kendine yetecek bir ücrete ihtiyaç duyması mümkündür ve yolda kalmış birisine zengin bir kral olsa bile zekat almanın mübah olması gibi zekat işinde çalışan zengin birisine de ihtiyacı olduğunda zekat almak mübah olur.²⁷

Nevevî (ö. 676/1277), Hz. Peygamber'in "Sadaka ancak insanların kirleridir" demek suretiyle zekatın Benî Hâşim ve Benî'l-Muttalib'e haram kılınmasının illetine ve bu illetin onların saygınlığı (كرامة) ve kirlerden tenzih edilmeleri olduğuna dikkat çektiğini ifade eder. "İnsanların kirleri" ifadesinin anlamının, zekatın insanların malları ve nefisleri için bir temizlik oluşu olduğunu belirten Nevevî, buna delil olarak "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها" şeklindeki Tevbe suresinin 103. ayetini zikrederek "Zekat kirlerin yıkandığı su gibidir" der.²⁸ Nevevî'nin söz konusu ayette "تطهرهم" ifadesini sadaka kelimesinin sıfatı olarak görüp temizleyicilik vasfını zekata verdiği anlaşılmaktadır; ancak temizleyicilik vasfının zekata ait bir sıfat mı yoksa Hz. Peygamber'e bir hitap ve dolayısıyla onun bir sıfatı mı olduğu hususunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Zikredilen ayetin bu açıdan zekatın kir oluşuna bir delil teşkil edip edemeyeceği ileride ele alınacaktır.

Hanbelîlerden İbn Kudâme (ö. 682/1283) zekatın insanların kirleri olduğuna ve Hz. Peygamber'in "kılı kılı" diyerek Hz. Hasan'ın ağzından zekat hurmasını çıkardığına dair rivayetleri zikrederek Benî Hâşim'e zekatın haram oluşunun kesin olduğunu ve bu konuda bir ihtilafın bilinmediğini ifade eder. İbn Kudâme'ye göre de humustaki payları verilsin ya da verilmesin naslar umumi olduğu için hüküm aynıdır, yani zekat her

²⁶ "لا تحل لكما الصدقة ولا غسالة الناس"

²⁷ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 2. Bs. (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 468.

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şaḥîḥu Müslim bi-şerḥi'n-Nevevî* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347/1929), 6: 179.

halükarda Benî Hâşim'e haramdır; "çünkü zekattan men edilmeleri şerefleri içindir, şerefleri bâkî olduğundan men de bâkidir."²⁹

Benî Hâşim'e zekat vermenin caiz olmadığını belirten Hanefiler'den Zeylaî (ö. 743/1342), Müslim'de geçen "إن هذه الصدقات إنما أوساخ الناس وإنما لا تحل لمحمد" ve Buhari'de geçen "نحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة" hadislerini zikrederek eserini şerh ettiği Neseffî'nin (ö. 710/1310) "Hâşimî" kelimesini mutlak olarak kullandığını, Kudûrî'nin (428/1037) ise bunu açıklayarak "Onlar Âl-i Ali, Âl-i Abbas, Âl-i Cafer, Âl-i Akil ve Âl-i Hâris b. Abdulmuttalib'dir" dediğini belirtir. Zeylaî'ye göre bunların özellikle zikredilmesinin sebebi Hâşimoğullarından bazılarına zekat vermenin caiz oluşudur ki onlar da Ebu Leheb'in oğulları ve neslidir; çünkü "zekatın haramlığı, Hâşimoğulları'nın Hz. Peygamber'e cahiliyyede ve İslam'da yardım etmeleriyle hak ettikleri bir saygınlıktır. Bu saygınlık onlardan evlatlarına da sirayet etmiştir. Ebu Leheb ise Hz. Peygamber'e eziyet etmiş ve bu eziyette ileri giderek zelil ve hakir görülmeyi (إهانة) hak etmiştir."³⁰ Hanefiler'den Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Haskefî (1088/1677) ve Meydânî de (ö. 1298/1881) Zeylaî'ye benzer ifadeler kullanır.³¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla saygınlık babalardan oğullara geçtiği gibi zillet ve hakirlik de babalardan oğullara geçmektedir. Zekatın haramlığı bir saygınlık, zekatın helalliliği bir zillet ve hakirlik belirtisidir.

Şafiiler'den İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Nevevî'nin *Minhâcu't-tâlibîn* adlı eserinde geçen "Bu sekiz sınıftan olup da zekat alanın şartı Müslüman olması ve Hâşimî ya da Muttalibî olmamasıdır; esah olan görüşe göre onların mevlaları da böyledir" şeklindeki ifadeyi "Kavmin mevlaları da onlardandır" sahih haberi için" ifadesiyle tamamlar. Ancak İbn Hacer'in daha sonra söyledikleri ilginçtir:

²⁹ İbn Kudâme, "eş-Şerhu'l-kebîr", 7: 290.

³⁰ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik fî şerhi Kenzî'd-dekâ'ik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1: 303; benzer bir yaklaşım için bk. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-înâye bi-şerhi'n-Nuḳāye*, thk. Muhammed Nizar Temim - Heysem Nizar Temim (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1997), 1: 539.

³¹ Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enḥur fî şerhi Mülteka'l-ebḥur*, thk. Halil İmran el-Mensûr (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 331; Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Haskefî, "ed-Dürü'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ", *Mecma'u'l-enḥur fî şerhi Mülteka'l-ebḥur*, thk. Halil İmran el-Mensûr (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 331; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1435/2014), 2: 361. Ehl-i Beyt'in kapsamının giderek nasıl daraltıldığına dair bk. Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", 109-116.

"Dolayısıyla, müvâlatlarının şerefini ispat için Hâşimilere ve Muttalibilere haram kılınan (zekat) mevlalarına da haram kılınmıştır; ancak, şereflerinin tamamında Hâşimilere ve Muttalibilere eşit olmamaları için de bunların mevlalarına humustan (bir pay) verilmemiştir. Eğer 'Bu dediğin, onlara hem humustan hem de zekattan (bir pay) vermekle de mümkündür' dersen, ben de derim ki 'Olamaz, çünkü zekat almak gazaya çıkanlar hakkında -söz konusu- olduğu gibi - bazen- şeref olabilir; o zaman da mevlaların şerefinin düşüklüğü (نحوط) gerçekleşmemiş olur".³²

İbn Hacer el-Heytemî'nin sözlerinden ve bakış açısından anlaşıldığı kadarıyla insanların kiri olarak kabul edilen zekatı "almamak", burada söz konusu edilen şerefın bir kısmını; buna mukabil, kılıç vasıtasıyla kahramanca elde edilen humusu "almak" ise diğer bir kısmını teşkil eder. Âl-i Muhammed, kendilerine aynı anda hem zekatın haram kılınması hem de humustan pay verilmesiyle bu şerefın tamamını elde etmiş olurlar. Kendilerine de zekatın haram kılınmasıyla Âl-i Muhammed'in elde ettiği şerefın bir kısmını mevlaları da elde eder; ancak humusta da pay sahip olmaları onları şeref yönünden Âl-i Muhammed ile eşit düzeye getireceği için mevlalarına humustan pay verilmemiş, böylece "şereflerinin düşüklüğü" tahakkuk ettirilmiştir. Bu noktada İbn Hacer el-Heytemî'nin aklına gelen soru oldukça mantıklıdır: Maksat mevlaların şereflerinin düşüklüğünü sağlamaksa; onları zekatın haramlığıyla şereflendirip humusun şerefından yoksun kılmakla bu maksada ulaşmak mümkün olduğu gibi, humustan pay vererek şereflendirip zekatın haram sayılmasının verdiği şereften yoksun bırakmakla da mümkündür. İbn Hacer'in buna kendine göre haklı bir itirazı vardır: Gazilerin "fi sebîlillah" sınıfından zekat alması örneğinde olduğu gibi, zekat almak bazen bir şeref de olabilir, çünkü Allah yolunda gazaya çıkmak bir şereftir ve bunu sadece şerefli insanlar yapabilir. Dolayısıyla zekat almak, her zaman şerefi düşüren bir şey olarak görülmemelidir. Bunun içindir ki şeref mefhumuyla irtibatı pek de sağlanamayan "zekat âmıllığının" Âl-i Muhammed için caiz olup olmadığı hususunda da görüş ayrılıkları oluşmuştur. Buna rağmen, İbn Hacer'in eserine hâşiyeye yazan Şirvânî (ö. 1301/1884), onun zekat almanın şerefle ilgisini belli ölçüde göreceli hale getiren "zekat almak bazen bir şeref de olabilir" şeklindeki sözüne "Hz. Peygamber'in 'O ancak insanların kirleridir' sözündeki mutlaklık bu görüşe aykırıdır. Gazaya çıkana zekat verilmesi onun rağbetini artırmak içindir, şerefi

³² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, "Tuĥfetü'l-muĥtâc bi-şerĥi'l-Minhâc", *Ĥavâşî Tuĥfetü'l-muĥtâc bi-şerĥi'l-Minhâc* (Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts.), 7: 161.

için değil!"³³ diyerek itiraz edilebileceğini belirtir. Yani kimilerine göre, söz konusu şeref, Allah yolunda canından vazgeçmek suretiyle bile kazanılamayan bir şereftir. Kendi malıyla ya da parasıyla değil de zekat malından karşılanan bir at, bir kılıç ve bir kalkanla cihada katılsa bile, bunlar "insanların kirleri" olduğundan, bir mücahid Âl-i Muhammed'den birisinin nail olduğu şerefe nail olamayacaktır. Bu bakış açısında göre Âl-i Muhammed insanların kirlerinden münezzehtir, dolayısıyla onların zekat alması haramdır; ancak zekat malının Allah yolunda harcanması caizdir, dolayısıyla "Allah'ın yolu" insanların kirlerinden münezzehe değildir.

Münâvî (ö. 1031/1622), Hz. Peygamber'in "Sadaka ancak insanların kirleridir" ifadesiyle tahrimin illetinin saygınlık (الكرامة: asalet, şeref, onur, saygınlık, prestij, hürmet, itibar) olduğuna dikkat çektiğini söyleyerek hadisteki "وساخ" kelimesini "أدناس" ve "أقدار" kelimeleriyle açıklar. Zekat insanların kirlerini (أدران) temizlediği; mallarını ve nefislerini tezkiye ettiği için Hz. Peygamber'in bu ifadeyi kullandığını söyleyen ve "Zekat kirlerin yıkandığı su gibidir" diyen Münâvî de Tevbe suresinin 103. ayetiyle istidlal eder. Dolayısıyla Âl-i Muhammed'in âmil olarak ya da başka herhangi bir yolla zekat alması haramdır. Zekatın kir oluşu Münâvî'ye göre o kadar güçlü bir illettir ki Âl-i Muhammed'in "birbirlerinden zekat almaları bile" haramdır.³⁴

Zürkânî (ö. 1122/1710), Hz. Peygamber'in makamını korumak için Âli Muhammed'in insanların kirlerinden -yani zekattan- münezzehe olduklarını; çünkü "Üstteki el alttaki elden daha hayırlıdır" hadisinden dolayı sadakanın, alan kimsenin zilletini, kendisinden alınan kimsenin ise izzetini gösterdiğini; buna karşılık zorlama ve galip gelme (kahr ve galebe) yoluyla alındığı için alan kimsenin izzetini kendisinden alınan kimsenin ise zilletini gösteren feyin Âl-i Muhammed'e verildiğini söyler.³⁵

Çoğunluk, Tevbe suresinin 103. ayetinin zekatla ilgili olduğunu ve veren kişinin kendisiyle temizlendiği sadakanın nafile sadaka değil zekat olduğunu savunurlar; dolayısıyla bu görüşe göre sadakanın âl-i Muhammed'e haramlığının "insanların kiri oluşu" ile talili, nafile sadakanın değil sadece zekatın tahrimine hükmedilebileceği anlamına gelir. Ancak

³³ Abdülhamîd Şirvânî, "Hâşiye alâ Tuḥfeti'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc", *Havâşî Tuḥfeti'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc* (Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts.), 7: 161.

³⁴ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi'i's-şagîr*, 2. Bs. (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1391/1972), 2: 362.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerḥu'l-Muvaḫḫa'* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, ts.), 4: 264-265.

müctehid Zeydî âlimi Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) haklı olarak tefsir kitaplarının çoğunda görülebileceği üzere zikredilen ayetin nüzul sebebinin nafile sadaka olduğunu, buna dayanan bir grup bilginin nafile sadakanın da Âl-i Muhammed'e haram olduğu görüşünü benimsediklerini, kendisinin de delillerin âm oluşundan dolayı bu görüşü seçtiğini belirtir. Hz. Peygamber'in gusâleye mahal olmaktan tenzih ederek âlini teşrif ettiğini ve bunun illet-i mensûsa olduğunu söyleyen Emîr es-San'ânî, ikinci bir illet-i mensûsaya dikkat çeker: Ebu Nuaym'dan merfu olarak varit olan ta'lîl, yani "humusun beşte birinde Âl-i Muhammed'e yetecek ve onları zengin kılacak kadarının bulunması" ikinci illet-i mensûsadır. Dolayısıyla "İnsan malından ve hakkından alıkonulduğunda, bu alıkonma ona haram kılınan -başka bir- şeyi helal kılmaz" diyen Emîr es-San'ânî'ye göre humustan men edilmeleriyle illetlerden birisi ortadan kalksa da bu âl-i Muhammed'e sadakanın ve zekatın helal olmasını gerektirmez; çünkü "insanların kiri oluş" bir illet olarak varlığını devam ettirir.³⁶

Derdîr (1201/1786), borçluya zekattan pay verilebilmesi için "Hâşimî olmaması" gerektiğini söylerken, Desûkî (ö. 1230/1815) bunu "çünkü zekat insanları kiri ve pisliğidir" diye açıklar. Bu noktada, borç almanın da zekat almak gibi bir mezellet olabileceği ve Hz. Peygamber'in de borç aldığı aklına geldiği anlaşılan Desûkî'nin bundan sonra kurduğu cümleler ilginçtir: "*Büyük insanlar da borçlanır, nitekim yaratılmışların en üstünü de borçlanmış ve borçlu bir şekilde ölmüştür. Sadakanın mezelleti borcun mezelletinden daha büyüktür*" diyen Desûkî'nin borç almada da -ona göre nisbeten küçük de olsa- bir mezellet bulunduğunu kabul ettiği, Hz. Peygamber'in de borçlandığına dair bilginin onun bu mezelleti Hz. Peygamber'den nefyetmesine engel olduğu ve bu açıdan Hâşimîlerin borç almasına cevaz verirken zekat almalarını haram kılmadaki çelişkiyi gideremediği anlaşılmaktadır.³⁷ Sâvî de (1241/1825) Desûkî'nin ifadelerini aynen tekrar etmektedir.³⁸

Şevkânî de "insanların kiri" ifadesinin tahrimin illetinin beyanı olduğunu ve bununla âlin kirleri yemekten uzak durmaya irşad edildiklerini söyler ve zekatın kir olarak isimlendirilmesinin Tevbe suresi 103. ayet gereği insanların malları ve nefisleri için temizlik olması hasebiyle olduğunu

³⁶ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk, 2. Bs. (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421/2000), 4: 77-78.

³⁷ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâühû, ts.), 1: 496.

³⁸ Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî es-Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-Akrebî'l-mesâlik* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1: 428.

zikreder.³⁹

Dimyâtî'nin (ö. 1302/1884) ifadelerinden anlaşıldığına göre ise "kendilerinden humusun beşte biri kesilse bile" Âl-i Muhammed'e zekatın haram olacağını savunanlar, illetin sadece zekatın insanların kiri oluşundan ibaret hususunda ısrar etmiş olmaktadır. Buna mukabil yine çok sayıda bilgin humusun beşte biri kendilerine verilmediğinde zekatın Âl-i Muhammed'e helal olacağını ileri sürmek suretiyle, illetin "zekatın kir oluşu" ile "humusun beşte birinin kendilerine verilmesi sebebiyle zekata ihtiyaç duymamaları" şeklinde iki şeyden mürekkep olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Bunlara göre Hz. Peygamber, Taberânî ve başkalarının rivayet ettiği hadiste "Muhakkak ki humusun beşte birinde sizi zengin kılacak kadarı vardır"⁴⁰ diyerek bizzat talilde bulunmuş olmaktadır. Dolayısıyla humusun beşte birindeki haklarından mahrum kalmaları halinde zekattan men edilmeleri için illetin sadece bir cüzü olan "kir oluş" kalır ki bu da onlar tarafından tahrîmi iktiza etmeyen bir illet olarak görülür. Dimyâtî tam da burada ilginç bir görüş zikreder: Dimyâtî'nin sözlerinden anlaşılan o ki zekattaki kirin tek başına tahrîmi iktiza etmediğini ancak yine de Âl-i Muhammed'in şerefine halel getirme ihtimalini değerlendirenler "*fakat onlara zekat veren, verdiği şeyin zekat olduğunu açıklamalıdır; belki de kendilerine zekat verilenler -onu almaktan- kaçınırlar*" diyerek Âl-i Muhammed'in şerefini koruma adına son bir hamle yaparlar.⁴¹ Kanaatimize göre "insanların kiri oluş", o ya da bu şekilde illet olarak belirlendiğinde, sadece Âl-i Muhammed'in kapsamına girdiği düşünülen kişilerin değil, kendilerine zekat ödenen "herkesin" uyarılması gerektiğine; hatta uyarma ve açıklamanın bu açıdan kendileri için bir anlam ifade etmediği bebeklere ya da çocuklara zekat vermenin caiz olmadığına dair görüşlerin fıkıh kitaplarında yer alması gerekirdi. Böylece her bir müslüman fert, rüşt çağına geldiğinde, ne seviyede bir şerefe talip olduğuna ya da zikredilen şerefe aykırı anlam ya da olguların hangilerini kendisi için ne düzeyde kabul edebileceğine karar verme şansına sahip olabilirdi.

Yaşadığımız dönemde Sahîh-i Müslim'e şerh yazan Musa Şâhîn Lâşîn de zikredilen hadisler bağlamında sadaka ya da zekat almanın ne kadar da kötü bir şey olduğu üzerinde uzun uzun durur. Ona göre sadaka, alan kimse

³⁹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylû'l-evâtâr min esrâri Münteke'l-aḥbâr*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427/2006), 7: 158.

⁴⁰ "إن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم"

⁴¹ Ebû Bekr Seyyid Bekri b. Seyyid Muhammed Şetta ed-Dimyâtî, *Îânetü't-tâlibîn alâ ḥalli elfâzi Fethu'l-mu'în bi-şerhi Kırrretü'l-ayn fî mühimmâti'd-dîn* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1356/1938), 2: 199.

için mezelletin türlerinden biridir ve bu mezelletin bu türü ne kadar şer'î bir teselli örtüsüyle örtülse de mezelletir. Ona göre şeriatın "sağ elin verdiği sol elin göremeyeceği şekilde gizlenmesini istemesi" ve "Sadakayı fakirlere gizleyerek verirseniz bu sizin için daha hayırlıdır"⁴² ayeti sadaka almanın bir mezellet olduğunu en güzel şekilde göstermektedir. Her ne kadar İslam, sadaka alan kimsenin küçük düşmesini engellemek için zekatın devlete teslim edilmesine ve gerekirse kuvvet kullanılarak devlet tarafından zenginlerden alınmasına çalışmış, sadakanın isteyen ve mahrum olanlar için hakk-ı malum olduğunu söylemiş, veren kişinin alan kişinin duygularını başa kakmak gibi herhangi bir şekilde yaralamaması için uyarıda bulunmuş ve ayette "Ey iman edenler sadakalarınızı minnet ve eziyet ile boşa çıkarmayın"⁴³ denilmişse de bütün bu çabalar almanın küçük düşürücülüğünü sadece hafifletmiş; ancak hakikati, yani sadakanın insanların kiri oluşu veya kirlerini yıkadıkları su gibi olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Lâşîn'e göre şeref ve câh sahibi kimselerin zekat ve sadakadan uzak durmalarının ya da onurlu kimselerin fakirlik onları dışlarıyla ısırsa bile sadaka almaktan veya istemekten kaçınmalarının sebebi "sadakanın insanların günahları için kefarete oluşu ile nefislerini ve mallarını temizleyici bir niteliğe sahip olması"dır. Lâşîn de burada lafî şerefe ve Âl-i Muhammed'in insanların en seçkinleri olduklarına getirir ve "Hangi beşer Muhammed (sav) ve âlinden daha şerefli dir?" diye sorar. "Allah İsmailoğullarından Kinâne'yi, Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'den Benî Hâşim'i, Benî Hâşim'den de beni seçti" şeklindeki hadisin, Âl-i Muhammed'in "yaratılmışların en seçkinleri" olduklarını gösterdiğini söyleyen Lâşîn' göre - hal böyleyken- İslam şeriatının bu konuda Hz. Peygamber'in "Biz sadaka yemeyiz" "Bize sadaka helal değildir", "Sadaka ancak insanların kirleridir" ve "Sadaka Muhammed'e ve Muhammed âline helal değildir" şeklindeki sözlerini dikkate alması ve insanların kiri olan zekatı insanların büyük bir kısmına helal görüp sadece Âl-i Muhammed'e haram görmesinde "şaşılacak bir şey yoktur".⁴⁴

Görüldüğü üzere kronolojik bir sırayla vermeye çalıştığımız bu görüşler her mezhepten en az birkaç âlim tarafından benimsenmiş ve günümüze kadar savunula gelmiştir. Yukarıda zikredilen hadislerde geçen zekatın insanların kiri olduğu şeklindeki mana Tevbe suresinin 103. ayetiyle de tekid edilmeye çalışılmakta ve bu kiri alarak kirlenmenin doğal olarak

⁴² el-Bakara 2/271.

⁴³ el-Bakara 2/264.

⁴⁴ Bk. Musa Şahin Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu Şahîhi Müslim* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002), 4: 466.

şeref, asalet, keramet ve nefâset gibi hasletlere aykırı olduğu, ayrıca bu hasletlere hiç kimsenin Âli Muhammed kadar sahip olmadığı/olamayacağı işlenerek söz konusu görüşler temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Halbuki “yaratılmışların en şerefli” olan Hz. Peygamber’in -nafile-sadaka aldığına ya da sadakayla yapılan bazı şeylerden istifade ettiğine dair rivayetler, sadaka almanın bir zillet ve şerefe aykırı bir şey gibi kabul edilemeyeceğini gösterdiği gibi; Yusuf suresinin 88. ayetinde Hz. Yakub’un oğullarının Hz. Yusuf’tan kendilerine tasaddukta bulunmasını istemeleri de zikredilen görüşlerin doğru olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde Tevbe suresinin 103. ayetinin nüzul sebebinin zekat değil -nafile- sadaka oluşu ile ayetin irabı ve tefsirindeki farklı görüş ve ihtimaller, ilgili görüşün bu ayetle de desteklenemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Bu bakımdan, aşağıda “Hz. Peygamber’in zekat ve sadaka almasının hükmü” başlığı altında ilk önce Hz. Peygamber’in zekat ve sadaka almasına dair görüşler ele alınarak bu açıdan onunla diğer peygamberler ve âlleri arasında bir fark olup olamayacağı değerlendirilecek, daha sonra “Tevbe 103’ün Tefsiri” başlığı altında ilgili ayetin zekatın kir oluşuna delaletinin doğruluğu irdelenmeye çalışılacaktır.

1. Hz. Peygamber’in Zekat ve Sadaka Almasının Hükmü

Zekat almanın Hz. Peygamber’e haram olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur.⁴⁵ Ebu Râfi’ hadisinde, Hz. Peygamber’in “Sadaka bize helal değildir”⁴⁶ demesi; Enes hadisinde, yerde bir hurma bulan Hz. Peygamber’in “Sadaka olmasından korkmasaydım bu hurmayı yerdim”⁴⁷ demesi; zekatın Hz. Peygamber’e haram olduğuna dair zikredilen rivayetlerden bazılarıdır. Sadaka kelimesi gündelik dildeki -nafile- sadaka anlamıyla da kullanılmakla birlikte dini literatürdeki genel anlamı zekattır; sadaka ile ilgili rivayetlere hadis ve fıkıh kitaplarının zekat bölümlerinde yer verilmesi de bu açıdan dikkat edilmesi gereken bir husustur.

Hz. Peygamber’in nafile sadakalardan da uzak durduğunu belirten Mâverdî, bununla ilgili iki farklı görüş bulunduğunu belirtir:

Birinci görüşe göre Hz. Peygamber’in nafile sadakadan uzak durmasının sebebi onun da zekat gibi kendisine haram kılınmış olmasıdır, çünkü Hz. Peygamber Berîre’ye tasadduk edilen etten yemiş ve “Bu et Berîre

⁴⁵ Mâverdî, *el-Ĥâvi’l-kebîr*, 8: 538; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü’l-Marife, 1414/1993), 30: 275; İbn Kudâme, “eş-Şerhu’l-kebîr”, 7: 297; Dimyâtî, *Îânetü’t-tâlibîn*, 2: 200.

⁴⁶ Ebû Dâvud, “Zekât”, 29; Tirmizî, “Zekât”, 25; Nesâî, “Zekât”, 97.

⁴⁷ Müslim, “Zekât”, 50; Ebû Dâvud, “Zekât”, 29.

için sadaka, bizim için hediyedir”⁴⁸ demiştir ki söz konusu sadaka etler Medine’de kesilen nafil kurbanların etleridir. Ayrıca kendisine bir yiyecek getirildiğinde sadaka mı yoksa hediye mi olduğunu sorarak sadaka denildiğinde yemeyip hediye denildiğinde yemesi⁴⁹ de bu görüşü destekleyen deliller arasında zikredilmekte ve Hz. Peygamber’in kendisine getirilen bazı yiyecekleri haram olmamalarına rağmen reddetmesi uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir. Hz. Peygamber’in “Biz ehl-i beytiz, sadaka bize helal değildir” sözünün âm bir ifade oluşu da zekat ile nafil sadaka arasında tahrim açısından bir fark bulunmadığını göstermektedir.⁵⁰ İbn Kudâme’ye göre de zahir olan sadakanın bütün türlerinin Hz. Peygamber’e haram oluşudur ve bu onun peygamberliğinin delillerindedir. İbn Kudâme, Mâverdî’nin zikrettiği delillere ilaveten Hz. Peygamber’in yaratılmışların en şerefli olduğunu ve kendisine ganimetlerin beşte birinin (humus) beşte biri ile “safiy”in tahsis edilmesine karşılık sadakanın her iki türünün haram kılındığını; Hz. Peygamber’in onun kadar şerefli olmayan ya da şeref yönünden onun derecesine ulaşmayan⁵¹ âline ise sadece humusun beşte birinin tahsis edilip bunun karşılığında sadece sadakanın bir türü olan zekatın haram kılındığını zikretmektedir.⁵² Hz. Peygamber’e hem zekatın hem de sadakanın haram kılınmış olmasını İbn Kudâme gibi Hz. Peygamber’in en şerefli makama sahip olmasına bağlayan Dimyâtî (ö. 1302/1884) sadaka ile hediye arasındaki benzerliğe aldanılmaması gerektiğini kastederek sadakanın aksine hediye almanın “kralların şanından” olduğunu belirtir.⁵³

İkinci görüşe göre Hz. Peygamber nafil sadakalardan kendisine haram kılındığı için değil “tenzihen” uzak durmuştur, çünkü kendisine hediye almanın helal olduğu kimseye sadakanın da helal olması gerekir; Hz. Peygamber’in ehl-i beytine zekatın haram sadakanın ise helal olduğu gibi Hz. Peygamber için de öyle olmalıdır. Hz. Peygamber’in namaz kıldığı pek çok mescit ile su içtiği Medine’deki Rûme ve Mekke’deki Zemzem kuyuları da nafil sadakalarla yapılmıştır. Mâverdî’nin naklettiğine göre Şâfiilerden İbn Ebû Hüreyre (ö. 345/956), Hz. Peygamber’e belirli kişilerden alınan nafil sadakaların haram olduğu, kimliği belirsiz çok sayıda insandan alınan sadakalarla yapılan mescit ve su kuyularını kullanmasının ise haram

⁴⁸ Buhârî, “Hibe”, 5; Müslim, “Zekât”, 52; Nesâî, “Zekât”, 99.

⁴⁹ Buhari, “Hibe”, 5; Müslim, “Zekât” 53; Tirmizî, “Zekât”, 25; Nesâî, “Zekât”, 98.

⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 539, 7: 516-517.

⁵¹ “وآله دونه في الشرف”

⁵² İbn Kudâme, “eş-Şerhu'l-kebîr”, 7: 297-298.

⁵³ Dimyâtî, *Îânetü't-âlibîn*, 2: 200.

olmadığı görüşündedir; ancak Mâverdî bu açıdan farklı bir ayırım benimseyerek Hz. Peygamber'e mescid ve su kuyusu gibi mukavvem mal olmayan sadakalardan istifade etmenin mübah olduğunu, meyve gibi mukavvem sadakaların ise helal olmadığını belirtir.⁵⁴ Hattâbî'nin de (ö. 388/998) içlerinde bulunduğu bir grup nafile sadakanın Hz. Peygamber'e haram olduğu hususunda icmâ naklederler, ancak İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den bu konuda aksi yönde rivayetlerin bulunduğu da nakledilmektedir.⁵⁵

Bu noktada, ister istemez diğer peygamberlerin bu açıdan nasıl değerlendirildikleri şeklinde bir soru akla gelebilmektedir. Nitekim Serahsî (ö. 483/1090) diğer peygamberler hakkında da görüşler beyan edildiğini belirtir ve bu konuda iki farklı görüş zikreder: a) Birinci görüşe göre sadaka diğer peygamberlerin kendilerine helal değildir, ancak akrabalarına helaldir; Allah Teala Hz. Muhammed'in faziletini izhar etmek üzere ve derecelerinin bu konuda diğer peygamberlerinin derecesi gibi olması için Hz. Muhammed'in akrabalarına da sadakayı haram kılmak suretiyle onu şereflendirmiştir. b) İkinci görüşe göre sadaka diğer peygamberlere helaldir ve sadakanın Hz. Muhammed'e haramlığı onun hususiyetlerindedir.⁵⁶

Ulemayı bu ihtilafa iten en önemli etken yine bir peygamber olan Hz. Yakub'un oğullarının bizzat onun talimatıyla kıtlık zamanında Mısır'a üçüncü defa gelişlerinde tanımadıkları kardeşleri Hz. Yusuf'a hitaben "Ey Azîz! Bize ve ailemize darlık dokundu ve bir değersiz sermaye ile gelmiş olduk. Bize yine tam ölçü ver ve bize tasaddukta bulun. Şüphesiz ki Allah tasadduk edenleri mükâfatlandırır"⁵⁷ demeleridir. Hz. Yakub'un "âli" olan oğullarının "Bize ve ailemize darlık dokundu" diyerek -belki babaları adına da- bizzat sadaka talebinde bulunmaları, literatürde Hz. Peygamber ve âlinin sadaka bakımından durumu ile ilgili olarak söylenenlerin çoğuyla tezat teşkil ediyor görünmektedir. Bu tezettan kurtulmanın yolu ya birinci şıkta olduğu gibi sadakanın diğer peygamberlerin akrabalarına değil sadece kendilerine haram kılındığını söyleyerek ayeti sanki Hz. Yakub'un oğulları babaları adına değil de yalnızca kendileri için sadaka talebinde bulunuyorlar gibi anlamak ya da böyle yapmayarak sadakanın haramlığını Hz. Peygamber'in bir hususiyeti olarak kabul etmektir.

⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 539, 7: 517.

⁵⁵ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Haleb: Muhammed Ragıb et-Tabbâh, 1352/1933), 2: 71; İbn Kudâme, "eş-Şerhu'l-kebîr", 7: 298; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 183.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 275.

⁵⁷ Yûsuf 12/88.

Nitekim ulema zikredilen ayeti tefsir ederken sadakanın özelde Hz. Yakub'a, genelde ise Hz. Muhammed'in dışındaki bütün peygamberlere helal olup olmadığı konusunda üçe ayrılırlar:

İlk görüş, ayetin herhangi bir şekilde peygamberlere ya da çocuklarına sadakanın helal oluşuna kapı aralayacak bir tarzda yorumlanmasına engel olmak istedikleri anlaşılan müfessirlere aittir; zira ayet zahirine göre anlaşıldığında zekat ve/veya sadakanın Hz. Muhammed ve âline haram olduğuna ya da sadakanın insanların kırı oluşuna dair görüşler ve deliller büyük ölçüde geçerliliğini kaybedebilecektir. Örneğin Dahhâk (ö. 105/723), Katâde (ö. 117/735) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) ayeti "Kardeşimizi bize vererek bize tasaddukta bulun" şeklinde tefsir ederler.⁵⁸ Şevkânî de bu görüşe meyleder.⁵⁹ İbn Âşûr, Yusuf'un kardeşlerinin "tesaddak aleynâ" ifadesiyle kardeşleri Bünyamin'in serbest bırakılmasını ima ettiklerini belirtirken⁶⁰ Ebüssuûd Efendi ise bir önceki ayette Hz. Yakub'un "Ey oğullarım! Gidin Yusuf ve kardeşini araştırın"⁶¹ şeklindeki emrine ve bir sonraki ayette Yusuf'un kardeşlerine hitaben "Siz henüz cahilken, Yusuf'a ve kardeşine yaptıklarınızı hatırlıyor musunuz?"⁶² deyişine bakıldığında ayeti bu şekilde anlamamanın onların durumlarıyla daha çok uyum arz ettiği görüşündedir; öyle ki kardeşlerine karşı kullandığı bu sözler "tesaddak aleynâ" ifadesini Hz. Yusuf'un da "kardeşimiz Bünyamin'i bize ver" anlamına hamlettiğini göstermektedir.⁶³

Taberî (ö. 310/923) ise bir veche sahip olduğunu söylediği bu görüşün tercih edilen bir görüş olmadığını belirterek her ne kadar her maruf sadaka

⁵⁸ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr, 1422/2001), 13: 325-326; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İsa İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâse - Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Farûk'ül-Hadîse, 1423/2002), 2: 338; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 5: 252; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Riyad: Daru Taybe, 1414/1993), 4: 272; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 3: 73; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, 2. Bs. (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 1419/1998), 3: 61; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 13: 47; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-aqli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse, 1391/1971), 3: 183.

⁵⁹ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3: 61.

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13: 47.

⁶¹ Yusuf 12/87.

⁶² Yusuf 12/89.

⁶³ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-aqli's-selîm*, 3: 183.

olsa da örfte sadakanın “Bir kimsenin Allah’ın mükafaatını elde etmek maksadıyla ihtiyaç sahibi birisine sahip olduğu şeylerden bazısını vermesine” dendiğini ve “Allah’ın kelamının tevilini manasından ağıleb olana tevcih etmenin” daha doğru ve daha uygun olduğunu ifade eder.⁶⁴

İkinci görüş, ayetin güçlü zahirî anlamından kaçmanın pek de mümkün olmadığını düşünen müfessirlere aittir. Ayetin bu görüşe göre “bize hakkımızdan daha fazlasını vererek tasaddukta bulun” şeklinde anlaşıldığını ifade eden Mâverdî, Mücâhid’in de (ö. 103/721) “Sadaka sadece Hz. Peygamber’e haram kılınmıştır” dediğini nakletmektedir.⁶⁵ Yanlarında getirdikleri değersiz sermaye, mal ya da meblağ karşılığında yine tam ölçü istemeleri ve “tesaddak aleynâ” ifadesini kullanmaları sadakadan başka bir şeye yormak mümkün görülmemektedir. Süfyan b. Uyeyne de (ö. 198/814) sadakanın sadece Hz. Peygamber’e haram olduğu görüşündedir; kendisine “Hz. Peygamber’den önce peygamberlerden herhangi birine sadaka haram kılındı mı?” diye sorulduğunda “Allah’ın ‘Bize yine tam ölçü ver ve bize tasaddukta bulun. Şüphesiz ki Allah tasadduk edenleri mükâfatlandırır’⁶⁶ sözünü işitmedin mi?” diye cevap vermiş, aksi takdirde Yusuf’un kardeşlerinin böyle bir şeyi söylemesini mümkün görmemiştir.⁶⁷ Zemahşerî (ö. 538/1144) “temeskenû” ifadesini kullanır ve Yusuf’un kardeşlerinin ayette geçen sözleri söyleyerek Yusuf’u kendilerine acındırdıklarını, ondan kendilerine tasaddukta bulunmasını istediklerinin zâhir olduğunu belirtir.⁶⁸ Alûsî de (ö. 1270/1854) Zemahşerî ile aynı görüştedir. Alûsî, sadaka almanın haramlığının İbn Uyeyne’nin savunduğu gibi Hz. Peygamber’e has olmadığını, bilakis Hz. Peygamber ile önceki peygamberler ve âllerinin tamamı için âm oluşunu esas alan bazılarının bunun üzerinden bir iddia da bulduklarını belirtir: Bu iddiaya göre sadece “kardeşimize bize ver” anlamı değil, “semen karşılığında verileden daha fazlasının talep edilmesi” kastedildiğinde de “tesaddak aleynâ” ifadesi “bize sadaka ver” anlamına gelmez ve ifadenin mecaza hamli zorunlu olur (teayyün). Alûsî bu iddiaya şu ifadelerle itiraz eder:

“Sadakanın bütün peygamberlere ve âllerine haramlığının âm olduğunu

⁶⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13: 326.

⁶⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 3: 73.

⁶⁶ Yûsuf 12/88.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412/1992), 4: 394; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13: 325; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, 4: 272.

⁶⁸ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gâvâmi’i’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418/1998), 3: 320.

teslim etsek bile sadaka almanın mutlak olarak haramlığını teslim etmeyiz, bilakis haram olan farz sadakanın haramlığıdır ki burada söz konusu olan farz sadaka değildir. Zemahşerî'nin de dediği gibi zahir olan onların Yusuf aleyhisselam'a "Bize ve ailemize darlık dokundu" diyerek kendilerine acındırdıkları ve ondan kendilerine tasaddukta bulunmasını (ve tesaddak aleyna diyerek) talep ettikleridir. "Tesaddak aleyna" ifadesi zâhirine hamledilmediğinde "Bize ve ailemize darlık dokundu" diye başlayan temhîd, "tesaddak aleyna" ifadesiyle ve 'innellahe yeczilmütesaddikin' pekiştirmesiyle (tevîd) uyumsuz olurdu"⁶⁹

Ortada durmaya çalışan üçüncü görüşe gelince, bu görüşü savunanlar bir taraftan sadakanın hiçbir peygambere helal olmadığı üzerinde ısrar ederken diğer taraftan Yusuf'un kardeşlerinin getirdikleri şeylerin yetersiz, az, kalitesiz, eksik veya kötü olduğunu; dolayısıyla "aslında hak ettiklerinden daha fazlasını istediklerini" açıkça ifade ederler. Yani "tesaddak aleyna" ifadesi bir nevi "gerçek bir indirim" talebi olarak görülmektedir. Örneğin "Hiçbir peygamber kesinlikle sadaka istememiştir" diyen ve ayette geçen ifadelerin "لا تنقصنا في السعر" anlamına geldiğini belirten Said b. Cübeyr'in (ö. 94/713) bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰ "Fiyatımızı düşürme" anlamına gelen bu ifadede Yusuf'un kardeşleri ellerinde getirdikleri kalitesiz, kötü veya yetersiz malların satıcısı olarak algılanırken; "إِنَّمَا سَأَلُوا النَّفْعَ بِالنَّقْصَانِ فِي" "Yusuf'un kardeşlerinin istedikleri şey sadece fiyatta indirim yapılarak kendilerine lütufta bulunulmasıydı" diyen Cessâs'ın (ö. 370/980) ifadelerinde malın fiyatında indirim talep eden alıcı konumundadırlar.⁷¹ Getirilen kötü sermaye karşılığında iyi mal verilmesi, kendilerine önceki gelişlerinde getirdikleri kaliteli ve yeterli semen karşılığında verilenlerin bu sefer getirdikleri kalitesiz ve yetersiz semen karşılığında da verilmesi, getirilen mal kötü diye fiyatının düşürülmemesi ve benzeri ifadeler diğer bazı müfessirler tarafından da bu manayı ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁷² Hasıl-ı kelam, ayette geçtiği üzere mallarının değersiz oluşu ya azlığından ya kusurlu oluşundan ya da bunun her ikisinden kaynaklanmaktaydı ve

⁶⁹ Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b Abdullâh b Mahmûd Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 13: 46-47.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 325.

⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 394.

⁷² Bk. Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2: 174; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 5: 252; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4: 272; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3: 73; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995), 1: 558.

istedikleri şey getirdikleri şeylerin eksiklik ve kalitesizliğinin görmezden gelinerek kendilerine kolaylık ve hoşgörü gösterilmesi idi.⁷³ İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) bu bağlamda "Yusuf'tan talep ettikleri müsamaha tasadduka benzese de tasadduk değildi" dediği nakledilmektedir.⁷⁴ İbn Atiyye el-Endelûsî (ö. 541/1147), Hz. Yakub'un oğullarına sadakanın haram olduğunu savunan bu grubun ayetteki "tesaddak aleynâ" ifadesinin tecevvüzen (mecaz olarak) ve isti'tâfen (iyi veya yumuşak muamele görmek maksadıyla) kullanıldığı görüşünde olduklarını belirterek "bu, pazarlık yaptığın kişiye 'malın fiyatından bana şu kadar başışla ve şu kadar al' demen gibidir. Burada gerçekten bir başış talep edilmiş olmaz, sadece istediğin fiyatı kabul ettirmek için satıcıyı etkileme söz konusudur" sözleriyle onların bu görüşlerini açıklar.⁷⁵ Râzî'nin ifade ettiğine göre ise bu görüşün sahipleri, peygamberlerin ve çocuklarının halinin sadaka istemeye münafi olduğunu, çünkü onların yaratılmışlara boyun eğmeğe tenezzül etmediklerini ve Allah'a yönelerek sadece ondan yardım dilemenin onlar hakkında galip olan durum olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶ Hâzin (ö. 741/1341) ise cumhur-u ulemanın sadakanın haramlığı hususunda bütün peygamberlerin durumunun aynı olduğu görüşünde olduklarını, çünkü peygamberlerin yaratılmışlara boyun eğmekten ve onlardan bir şey istemekten men edildiklerini, sadakanın insanların kirleri olduğunu ve peygamberlerin Allah'tan başkasından müstağni oldukları için kendilerine sadakanın haram kılındığını belirtir. Dikkat çekici olan şey, Hâzin'in bu ifadeleri sadece peygamberlerle ilgili olarak kullanması, peygamber çocuklarını söz konusu etmemesidir.⁷⁷

Peki, ayette aslında Hz. Yakub'un hiçbir sadaka talebi bulunmadığı ve "tesaddak aleynâ" ifadesini sadece oğulları kullandığı halde, peygamberlerle çocuklarının hükmünü ayrı ayrı belirleyerek sadakanın peygamberlere haram, çocuklarına ise helal olduğunu söylemek yerine; sadaka peygamberlere haramsa çocuklarına da haramdır ya da çocuklarına helalse peygamberlere de helal olmuş olur gibi bir mantık sergilemenin anlamı nedir? Bu sorunun cevabını işlediğimiz bu ayetin (Yusuf 12/88) tefsirlerinde

⁷³ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 18: 206.

⁷⁴ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 3. Bs. (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1404/1984), 4: 278; Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2: 552.

⁷⁵ Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gurnâtî İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 1016.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18: 206.

⁷⁷ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2: 552.

bulamadığımızı ifade etmek isteriz. Kanaatimiz odur ki müfessirlerin bu ayetin tefsirinde sergilemiş oldukları yaklaşımların temelinde Âl-i Muhammed'e sadakanın haram olup olmadığıyla ilgili fıkhî görüşleri bulunmaktadır. Sadakanın Hz. Yakub'un oğullarına helal olması Âl-i Muhammed'e de helal olacağı, sadakanın Hz. Yakub'un oğullarına haram olması Âl-i Muhammed'e de haram olacağı anlamına gelir; ya da tersinden düşündüğümüzde, sadakayı Âl-i Muhammed'e haram görüyorsanız ayeti zâhirî anlamından çıkarıp mecaza yormanız ve Hz. Yakub'un oğullarına da haram görmemiz gerekecektir. Sadaka Âl-i Muhammed'e helal görüldüğünde ise ayeti zâhirî anlamından çıkarmanız için hiçbir sebep kalmayacaktır. Son olarak Hz. Yusuf'un üzerinde tasarrufta bulunduğu malların herhangi özel bir kişiye ait olmadığını, kamu malı olduğunu ve bu açıdan sadakadan daha çok "zekata benzediğini" ifade etmek gerekir.

2. Tevbe Suresinin 103. Âyetinin İ'râb ve Tefsiri

Görüldüğü üzere, zekatın ve/veya sadakanın kir olduğunu savunanların getirdiği delillerden birisi de "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم و تزكيتهم بما"⁷⁸ ayetidir. "تطهرهم" ve "تزكيتهم" fiillerinin irabı, ayetin anlamlandırılmasında üç ihtimal ortaya çıkarmaktadır: Birinci ihtimal, zikredilen fiillerin her ikisinin "صدقة" kelimesinin sıfatı olması;⁷⁹ ikincisi ihtimal, zikredilen fiillerin her ikisinin Hz. Peygamber'e hitap olması;⁸⁰ üçüncü ihtimal, "تطهرهم" fiilinin "صدقة" kelimesinin sıfatı, "تزكيتهم" fiilinin Hz. Peygamber'e hitap olmasıdır.⁸¹

Her üç ihtimalden bahseden ancak bunlardan herhangi birisini tercih etmeyen Râzî'nin Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) görüşünden bahsederken söyledikleri makalemizle ilgili bazı önemli noktalar içermektedir. Hasan-ı Basrî'nin "Sadaka insanların kirleridir" hadisinden dolayı "تطهرهم" fiilini "صدقة" kelimesinin sıfatı kılarak temizleyicilik vasfını sadakaya verdiğini belirten Râzî, bu bakış açısına göre sadaka alındığında kirlerin de kendiliğinden dökülmüş olacağını ve kirlerin kendiliğinden dökülmesinin aynen tathîr gibi

⁷⁸ et-Tevbe 9/103.

⁷⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın v.dğr. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6: 446; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5: 89.

⁸⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5: 90; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 878; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3: 496; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1358/1939), 8: 249; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2: 454-455; Alûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 11: 14.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11: 662; Vâhidî, *el-Vecîz* 1: 480.

görüldüğünü ifade eder. Râzî'nin bundan sonra söyledikleri daha da önemlidir. Râzî, zikrettiği bu görüşe göre “تركهم” fiilinin, ilkinden yani “تطهرهم” fiilinden münkatı' olması gerektiğini belirterek buna göre ayetin anlamının “(Ey Muhammed!) Onların mallarından bir sadaka al ki (o sadaka) onları temizler ve (sen) o sadakayla onları tezkiye edersin” şeklinde olacağını söyler.⁸²

Gerçekten de hadiste geldiği üzere zekata kir nisbet edilebilmesi için tezkiyenin tathîrden mutlaka ayrı düşünülmesi gereklidir. Bunun sebeplerinden biri, zekata zikredilen hadis gereği kir nisbet edilebilirken bu kirin Hz. Peygamber'e nisbet edilememesi; diğeri tathîrin aksine tezkiyenin kirle ilişkilendirilmekten uzak bir anlama sahip olmasıdır. Dolayısıyla ayeti hadise göre anlayanların bakış açısıyla “temizleyen şeyin kendisinin temizlenen şeyin kiriyle kirlenmesi” söz konusudur; temizleyicilik vasfı Hz. Peygamber'e verildiğinde onun da -hâşâ- zekat gibi kirlendiği kabul edilmiş olur; bu çıkmaza düşmemenin yolu tezkiyenin tathirden münkatı' olduğunu kabul etmektir. Halbuki ayetin anlamlandırılmasında ortaya çıkan üç ihtimalden bahsederken vermiş olduğumuz dipnotlardan da anlaşılacağı üzere müfessirlerin çoğu tathîr ve tezkiyenin her ikisinin Hz. Peygamber'e ait sıfatlar olduğu görüşünderken yine bir kısım müfessirler her iki sıfatı zekat ve/veya sadakaya vermekte bir beis görmemişler. Hadisi dikkate alarak tezkiye ve tathiri birbirinden ayırma gereği duyan müfessirlerin sayısı ise daha azdır; zira onlara göre kendisi kir olan zekatın insanları tezkiye etmesi söz konusu olamaz. Buna mukabil, tezkiye ile birlikte tathîr sıfatını Hz. Peygamber'e vermek zekat ve/veya sadakanın kir olmadığını gösterdiği gibi; tathîr ile birlikte tezkiye sıfatını zekat ve/veya sadakaya vermek de bunların kir olmadığını göstermektedir. Ayrıca bir şeye “mutahhir” sıfatı verilirken onun neye benzetildiği de önemlidir; necaset temizliğinde kullanılan bir bezin kirliliği ve pis olduğunu söylemek mümkündür, ama yine kendileriyle temizliğin mümkün olduğu rüzgar veya basınçlı havanın kir ve pis olduğunu söylemek çoğu zaman mümkün değildir.

Tefsirlerden anlaşıldığı kadarıyla hem tathîr hem de tezkiye maddî

⁸² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 16: 183-184; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1398/1978), 9: 12.

değil manevidir. Günahlar,⁸³ iyilik yaparken karşılık beklemek ve cimrilik,⁸⁴ mal sevgisi ve mal biriktirip çoğaltma hırsı⁸⁵ kalbi örten ve necis kılan ve dolayısıyla insanı tekrar günaha götüren kirler olarak görülmekte ve temizlik derken de gönlün, kalbin ve nefsin bu kirlerden “temizlenmesi” kastedilmektedir.⁸⁶ İncelediğimiz tefsirlerden sadece Semerkandî maddî olarak anlaşılabilir şekilde “malların” temizliğinden söz eder.⁸⁷ Tezkiyeye gelince, ahlakın ıslah edilmesi ve cömertliğin kazandırılması,⁸⁸ amellerin düzeltilmesi,⁸⁹ bâtınların ruhani lezzetlere engel olan meşgalelerden tasfiye edilmesi,⁹⁰ malda artış ve bereket,⁹¹ hayır ve hasenatın artıp çoğalması⁹² sadaka yoluyla yapılan tezkiyenin neticesi olarak zikredilen şeylerden bazılarıdır.

İbn Âşûr, söz konusu fiiller nasıl irab edilirse edilsin ayetin “sadakanın temizleyen ve tezkiye eden bir şey olduğu” anlamına geldiğini belirtir. Ona göre tathîr “günahlardan tahliye makamına”, tezkiye ise “faziletler ve iyiliklerle donanma makamına” işaretler. Bunlardan ilkinin ikincisinden önce gelmesi gerektiğinde şüphe bulunmadığını söyleyen İbn Âşûr’a göre ayetin manası sadakanın günahlara kefarete olması yönüyle nefsi temizlemesi ve büyük bir mükafaatı celbetmesi yönüyle de tezkiye etmesi anlamı

⁸³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11: 659; Semerkandî, *Tefsîr*, 2: 72; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîr*, 2: 229; Sa’lebî, *el-Kesf ve’l-beyân*, 5: 89; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 2: 398; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 480; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 4: 91; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3: 496; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî İbn Abdüsselâm, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Yusuf Muhammed Rahmet eş-Şâmisî (Mekke: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1418/1998), 1: 939.

⁸⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, 2. Bs. (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2007), 1: 444.

⁸⁵ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî, *Tefsîrü’l-Ceylânî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Kuveyta: el-Mektebetü’l-Ma’rûfiyye, 1431/2010), 2: 234.

⁸⁶ Ebû’l-Cennab Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Tevilatü’n-Necmiyye fi’t-tefsiri’l-işâriyyi’s-sûfî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 3: 199; Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Mısır: Dâru’l-Kütübî’l-Arabiyyeti’l-kübrâ, ts.), 3: 80; Bikâî, *Nazmü’d-dürer*, 9: 12; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2: 455.

⁸⁷ Semerkandî, *Tefsîr*, 2: 72.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 446.

⁸⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 2: 398.

⁹⁰ Geylânî, *Tefsîr*, 2: 234.

⁹¹ Ebû’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, thk. Seyyid Zekeriyya (b.y., Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 443.

⁹² Bikâî, *Nazmü’d-dürer*, 9: 12; Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî es-Sâvî, *Hâşiyetü’s-Şâvî ‘alâ Tefsîri’l-Celâleyn* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladuhu, 1345/1926), 2: 142.

taşımaktadır.⁹³

Bazı tefsirlerde ise tezkiye daha çok ayetin nüzul sebebi ile ilişkilendirilir ve “nifak ehlinin mertebelerinden ihlas ehlinin mertebelerine yükseltilmeyi”⁹⁴ ifade eder. Zira ayet Tebuk gazvesine katılmayarak cihattan geri kalan ve daha sonra bundan pişmanlık duyup günahları affedilinceye kadar kendilerini mescidin sütunlarına bağlayan Ebu Lübâbe ve arkadaşları hakkında nazil olmuştur. Nitekim Tevbe suresinin 38. ayetinden başlayarak cihada katılmamak için mazeretler uyduranlar yerilmekte ve uzun uzun münafıkların bu bağlamdaki kötü hasletlerinden bahsedilerek konu nifakla ilişkilendirilmektedir. Bir kısım münafıklar da Tebuk gazvesine katılmayanlar arasındadır. Ebu Lübabe ve arkadaşları serbest bırakıldıktan sonra, meşru bir mazeretleri olmaksızın cihattan geri kalmaları sebebiyle oluşan günahlarının affedilmesi için ellerindeki mallarıyla birlikte Hz. Peygamber’e gelmişler, kendileri adına tasaddukta bulunmasını ve bağışlanma dilemesini isteyerek değişik rivayetlere göre “bizi temizle”, “bizi tezkiye et” veya “mallarımızı temizle” gibi sözler sarf etmişlerdir. Zira rivayetlere göre Hz. Peygamber’e getirdikleri bu mallarla meşguliyetleri sebebiyle cihattan geri kalmışlar ve Ebu Lübabe kefareti için malının tamamını infak etmek istemiş, ancak Hz. Peygamber sadece üçte birini kabul etmiştir. “أموالهم” kelimesindeki zamirin bütün zengin müslümanlar için ve dolayısıyla alınması emredilen sadakanın zekat olduğuna dair bir görüş mevcut olsa da ayetin siyak ve sibakı bu görüşü doğrulamaktan oldukça uzaktır ve cumhura göre ayette söz konusu edilen şey nafile sadakadır. Hz. Peygamber’in kendisine sunulan malların üçte birini kabul etmesi ve bu miktarın zekatla hiçbir alakasının bulunmaması ayetten umumi ya da zekata dair bir hüküm çıkarılamayacağını göstermektedir.⁹⁵ Râzî’ye göre siyak ve sibakına ayetin rağmen zekatın farziyyetine hamledilmesi mümkün ve evladır; çünkü temizlik günahın hasıl olması durumunda, günah ise sadece

⁹³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 13: 22-23.

⁹⁴ Bk. Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11: 659; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 480; Begavî, *Me’âlimü't-tenzîl*, 4: 91; Hâzin, *Lübâbü't-te’vîl*, 2: 403-404; Semerkandî, *Tefsîr*, 2: 71-72.

⁹⁵ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11: 651-661; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 6: 443-444; Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5: 88-89; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 479-480; Begavî, *Me’âlimü't-tenzîl*, 4: 90-91; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 877-878; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3: 496; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 16: 178-179; İbn Abdüsselâm, *Tefsîr*, 1: 937-939; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 8: 242-244; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî – Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 6. Bs. (Dımeşk: Daru İbn Kesîr, 1411/1991), 203; Alûsî, *Rûhu'l-me’ânî*, 11: 14; Sâvî, *Hâşiyetü’s-Şâvî ‘alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, 2: 141-142.

vacip sadaka yani zekat verilmediğinde söz konusu olabilir.⁹⁶ Nafile olan sadakanın değil sadece farz olan zekatın verilmeyişi sebebiyle günahın hasıl olması açısından Râzî'nin görüşü doğru olabilir, ancak zekat ve sadakanın verilmeyişi dışındaki sebeplerle oluşan günahlardan temizlenmeyi mümkün kılmaları açısından ikisi arasında bir fark yoktur. İbn Kesîr de ayetteki “هم” zamirlerinin bazılarınca “günahlarını itiraf edenlere” yani Ebu Lübabe ve arkadaşlarına döndürüldüğünü, ancak ayetin âm olduğunu belirtir. İbn Kesîr'in de içinde bulunduğu bazı alimlere göre ayeti âm olarak anlamamak zekat almanın sadece Hz. Peygamber'e has görülmesi riskini taşır ki Hz. Ebubekir zamanında zekat vermek istemeyenlerin bakış açısında da bu etkili olmuştur.⁹⁷

Ayetten umumi ve dolayısıyla zekata dair bir hüküm çıkarmak isteyen müfessirlerin ayetin bağlamıyla uyuşmayan birtakım endişelerle hareket ettikleri görülmektedir. Devlet başkanının -zorla- zekat toplamasının meşruiyetinin, bağlamından koparılmak suretiyle sadece bu ayet üzerinden temellendirilmeye çalışılması kanaatimizce şart ve isabetli değildir. Ayrıca ayet nafile sadakayla ilgili olup sadaka kelimesi bütün sadaka çeşitlerini kapsadığı halde tathîr ve tezkiye sıfatlarını nafile sadakadan alıp farz sadaka olan zekata vermenin kanaatimizce en önemli sebebi “sadakalar ancak insanların kirleridir” hadisi ve Hz. Peygamber ile âlinin nafile sadakalardan istifade ettiklerine dair rivayetlerdir.

Tezkiye sadece bazı tefsirlerde geldiği üzere “temizlikte mübalağa”⁹⁸ anlamında kullanıldığı zaman hadisteki kir mefhumuyla alakalandırılabilir; ancak bu pek tercih edilmeyen bir görüştür. Sonuç itibariyle zekata kirli olma gibi olumsuz bir vasıf verdikten sonra insanların aynı kirli zekat yoluyla nefsi açıdan terakki ve tezekki ettiklerini ya da kirli zekatın hayır ve bereket getirdiğini savunmak tutarlı değildir.

B. Zekatın Humustaki Payları Sebebiyle Âl-i Muhammed'e Haram Kılındığı Görüşü

Bazı âlimlerin savunduğu üzere Hz. Peygamber'e ve âline sadaka ve/veya zekatın haram kılınmasının illetinin “kirlilik” olduğunu ancak kendilerine bunun yerine humustan pay verildiğini varsaydığımızda akla şu

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16: 181-182.

⁹⁷ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetu Kurtuba & Mektebetü'l-Evladi's-Şeyh li't-Türas, 1421/2000), 7: 275; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 8: 244.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16: 184; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 443; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2: 455; Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11: 14.

soru gelir: Eğer malların kirli ya da temiz oluşu sahiplerinin manevi durumundan ya da o malların nasıl kazanıldığından etkileniyorsa, nasıl olur da ehl-i iman olan ve malını İslam hukukunun ön gördüğü helal yollardan kazanan müslümanlardan alınan zekat kirli olurken mallarını şeriatın öngördüğü yollarla kazanmayan ehl-i küfürden elde edilen humus daha temiz görülebilir? Müslümanlardan alınan zekat malları kirliyse ve bu yüzden âl-i Muhammed'e haram kılındıysa, kafirlerden alınan ve bu açıdan daha kirli görülmesi gereken ganimet ve feylerin onlara haram kılınması gerekmez mi?⁹⁹

Fakihlerin bir kısmına göre âl-i Muhammed'e zekatın haram kılınmasında Hz. Muhammed'in âli olmakla elde edilen "şeref" ile bu şerefin "insanların kiri olan zekat"ı almaya münafi olması" belirleyici olduğu gibi Hz. Peygamber'in akrabalarına humustan pay verilmesinde de en temel etken "akrabalık"tır.

Örneğin ganimet gibi feyde de humus bulunduğunu¹⁰⁰ kabul eden Şafii mezhebine göre ganimet ve feyin humusu beşe bölünür: Hz. Peygamber'e bir pay, Hz. Peygamber'in Benî Hâşim ve Beni'l-Muttalib'den oluşan akrabalarına bir pay, yetimlere bir pay, miskinlere bir pay ve yolda kalmışlara bir pay ayrılır. Yetimlerin, miskinlerin ve yolda kalmışların payı tartışma konusu değildir. Hz. Peygamber'in payı, o artık hayatta olmadığı için Müslümanların genel maslahatlarına harcanabilirken "Benî Hâşim ve Beni'l-Muttalib durdukça" zilkurba payı onlara ait olmaya devam eder".¹⁰¹

Mâverdî'nin zi'l-kurbâ payında aslolanın akrabalık olduğunu ve zengin ya da fakir olsun Benî Hâşim ve Beni'l-Muttalib yoluyla Hz. Peygamber'e akraba olan herkesin bu payı hak ettiğini söylerken ileri sürdüğü delillerden birisi "Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir"¹⁰² ayetidir. Mâverdî ayette humusun temlik lâmiyle beş sınıfa izafe edildiğini ve teşrik vâvıyla bu beş sınıfın bir araya getirildiğini; dolayısıyla ayetin zâhirinin Allah'ın bunlara izafe ettiği vasıflarıyla hepsinin eşitliğini iktiza ettiğini, Allah'ın onları "zi'l-kurbâ" olarak vasıflandırdığını, bunun da

⁹⁹ Macit'e göre Hz. Muhammed'in sadakayı insanların kiri olarak görmesi, buna mukabil ganimetten yakın akrabalarına pay vermesi ganimeti sadakadan üstün tuttuğu anlamına gelmektedir. Ona göre bunun sebebi ganimetin Arap kültüründe önemli bir yere sahip olmasıdır ve her insanın yaşadığı toplumun kültüründen bazı izler taşıması doğaldır. Bk. Macit, "Ehl-i Beyt'in Sadaka ve Zekat Almaması Üstüne", 402-404.

¹⁰⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 5: 298.

¹⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 429.

¹⁰² el-Haşr 59/7.

onların humusu fakirlik değil akrabalık özelliğiyle hak ettiklerini gösterdiğini belirtir.¹⁰³ Halbuki gerek zikredilen feyle ilgili ayette gerekse “Biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir”¹⁰⁴ şeklindeki ganimet ayetinde humus sadece bu beş sınıfa değil “Allah’a da” izafe edilmektedir. Bizzat Mâverdî’nin kendisinin de naklettiği üzere tâbiünden Ebu’l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) bunu dikkate alarak humusu altı paya ayırmış ve Allah’a ait olan payın Kabe için harcanacağını söylemiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Şâfîiler ile birlikte Mâverdî’nin kendisi de temlik vâvı ile teşrik vâvına mutlak olarak itibar etmemekte ve bu açıdan Mâverdî geçerli olmayan çelişik bir istidlal yapmış olmaktadır.

Hiz. Peygamber’in “Humusun beşte birinde sizi insanların kirlerinden zengin kılan kadarı yok mudur?” buyurduğunu söyleyen Mâverdî’ye göre farz olan sadakalar Hiz. Peygamber’in akrabalarına her halükarda haram kılındığından humustaki payları da her halükarda sabit olmaktadır.¹⁰⁶ Halbuki hadiste geçen “يغنيكم” ifadesinden humustan aldıkları payın, tekrar zekattan pay almalarına mani olacak kadar Hiz. Peygamber’in akrabalarını fakirlikten kurtardığı anlaşılmaktadır.

Hanefiler’den Tahâvî, Hiz. Peygamber’in akrabalarının neden humusta pay sahibi olduklarına dair üç farklı görüş zikreder: Bunlardan ilkinde göre, Hiz. Peygamberin akrabalarının ne o yaşarken ne de o vefat ettikten sonra humusta belli bir payı olmamıştır ve yoktur; humustan pay sahibi olmanın illeti “fakirlik”tir. Hiz. Peygamber’in akrabaları da yetimler, miskinler ve yolda kalmışlarda olduğu gibi fakir oldukları takdirde humusta pay sahibi olabilirler; yetimler, miskinler ve yolda kalmışlara ihtiyacı olmadıkları zaman ganimet ve feyden pay verilmediği gibi Hiz. Peygamber’in akrabalarına da ihtiyaçları olmadığından sırf akrabalıklarından dolayı ganimet ve feyden pay verilmez.¹⁰⁷

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise zi’l-kurbâ olarak ifade edilen humusun beşte birlik kısmı Hiz. Peygamber’in akrabalarına sadece onun döneminde verilen bir paydı ve Hiz. Peygamber bu payı akrabalarından dilediğine vermede reyî ile hareket etme yetkisine sahipti. Hanefiler’in bu görüşe sahip olmasında Hiz. Peygamber’in zi’l-kurbâ payını

¹⁰³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8: 431.

¹⁰⁴ el-Enfâl 8/41.

¹⁰⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8: 429.

¹⁰⁶ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8: 433.

¹⁰⁷ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âşâr*, 3: 233-235.

sadece Benî Hâşim ve Beni'l-Muttalib arasında paylaştığı, ancak yine akrabalarından olan Benî Nevfel ve Benî Ümeyye'ye hiç bir şey vermediğine dair rivayet etkili olmuştur. Rivayetin devamında, kendilerine pay verilmeyen Cübeyr b. Mut'im ve Osman b. Affan Hz. Peygamber'e giderek Beni'l-Muttalib ile kendilerinin nesep bakımından farkları bulunmadığını söylemişler, bunun üzerine Hz. Peygamber "Beni'l-Muttalib cahiliyyede de İslam'da da beni terk etmediler" demiştir. Hanefiler, Hz. Peygamberin akrabalarından bazılarına pay verip diğerlerine vermemesinden hareket ederek ayetteki "zi'l-kurbâ" ifadesiyle Allah Teala'nın Hz. Peygamber'in bütün akrabalarını değil sadece bir kısmını murad ettiği ve bu konuda Hz. Peygambere yetki verdiği sonucuna ulaşırlar. Bu konuda Hanefilerin ulaştığı ikinci ve bizim açımızdan daha önemli olan sonuç ise vefatıyla birlikte Hz. Peygamberin bu reyinin geçerliliğinin ve dolayısıyla humustan onun akrabalarına pay verilmesinin sona ermesidir.¹⁰⁸

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Benî Hâşim ve Beni'l-Muttalib'in akrabalık sebebiyle humusta pay sahibi oluşlarının devam ettiğini düşünen Şâfiiler ise bunun bizzat Allah Teala tarafından belirlendiğini ve Hz. Peygamberin bu konuda herhangi bir yetki ya da rey sahibi olmadığını savunmak suretiyle Hz. Peygamber'in vefatının akrabalarının humustan pay alışlarının devamı hususunda bir etkisinin bulunduğunu reddetmiş olmaktadır.¹⁰⁹

Hız. Peygamber'in kendisine eşit derecede akraba olan Beni'l-Muttalib'e humustan pay verirken Benî Ümeyye ve Benî Nevfel'e pay vermeyişi ve gerekçe olarak "Beni'l-Muttalib cahiliyyede de İslam'da da beni terk etmediler" demesi, humustan pay sahibi oluşun asıl illetinin akrabalık değil "nusret" olduğunu gösteren bir delil olarak zikredilmektedir. Benî Hâşim ve Beni'l-Muttalib'in ambargo ve baskı dönemlerinde Hz. Peygamber'in yanında durmaları neticesinde yaşadıkları kıtlık ve sıkıntılar sebebiyle ödedikleri maddi ve manevi bedellerin bir şekilde kendilerine ödenmesi humustan kendilerine tahsis edilen pay yoluyla mümkün olmuştur. Nusret sadece "maddi yardım" şeklinde anlaşılacağından ve yaşanan sıkıntılardan küçük-büyük, kadın-erkek, zengin-fakir herkes doğrudan ya da dolaylı olarak bir şekilde etkilendiği için Hz. Peygamber de kendi reyi ile akrabaları arasında humustan pay dağıtımını yaptığında bunlar arasında katı bir ayırım yapmayı gerekli görmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte nusret de ortadan kalktığı için artık akrabalık yoluyla humusta

¹⁰⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 3: 235-236, 239; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4: 336.

¹⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 3: 236.

pay sahibi olmak için haklı bir gerekçe kalmamış olmaktadır. Yetimlerin ve yolda kalanların, bu özelliklerine ilaveten ihtiyaç içinde olmaları gerektiği gibi; Hz. Peygamber'in akrabalarının da akrabalık dışında ona yardım ederek bedel ödemiş olmaları gereklidir ki bu sadece Hz. Peygamber yaşarken söz konusu olan bir şeydir. Dolayısıyla humustan pay hak etmenin zekatın tahrîmiyle aslî ve doğrudan bir alakası yoktur; çünkü kendilerine humustan pay verilen yetimlere, miskinlere ve yolda kalmışlara zekat haram kılınmamıştır.¹¹⁰

Sonuç itibariyle zekat kirli olduğu ve bu yüzden Hz. Muhammed'in şeref sahibi akrabalarına haram kılındığı iddiası kadar, bunun karşılığında Hz. Peygamber'in akrabalarının humusta ebediyen pay sahibi olduğu iddiası da oldukça subjektiftir. Nitekim Allah'ın insanların kirleri olduğu için ayette sadakayı kendi nefesine nisbet etmediğine; buna mukabil fey ve humus ayetlerinde söze kendini zikrederek başladığına, çünkü fey ve humusun en şerefli kazanç olduğuna ve şerefli ve büyük olan herşeyin Allah'a nisbet edilebilir olduğunu savunan Süfyan b. Uyeyne'ye Ebu Ubeyd itiraz eder: Allah'ın fey ve humusu kendi nefesine izafe ederken sadakayı kendine nefesine izafe etmemesinin sadakanın insanların kırı oluşuyla ya da şeref mefhumuyla bir alakası yoktur. Fey ve humusun Allah'a izafe edilmesi bu konularda devlet başkanının geniş yetki sahibi olduğunu göstermektedir. Allah lafzının zekat ayetinde bulunmayışı ise zekatın sadece sayılan sekiz sınıfa verilmesinin vacip kılınması ve bu konuda hiç kimsenin farklı davranma yetkisinin bulunmayışıdır. Ebu Ubeyd bu durumu zekatın kirli, humusun ise şerefli bir kazanç oluşuyla değil, "sadakanın sadece müslümanların mallarından oluşması" ile açıklar. Müslümanların mallarından oluşan zekat hususunda daha titiz davranılması gerekir, bu yüzden zekattan bağış yapmak ya da hediye vermek caiz değildir. Ehl-i küfrün mallarından oluşan fey ve humusun dağıtımında daha rahat hareket edilebilmesi, İbn Uyeyne'nin ve diğerlerinin savunduğunun aksine bunların zekat karşısındaki değersizliğinden kaynaklanmaktadır.¹¹¹

C. Doğru İletin Tespiti

Şu halde âl-i Muhammed'e neden -sadece o hayattayken- zekatın haram kılınmış olabileceğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bunun için ilk olarak zekatın neden kir olamayacağına dair deliller, daha sonra asıl illet zikredilmeye çalışılacaktır.

Üzerinde durulması gereken ilk husus "zekat ancak insanların kiridir"

¹¹⁰ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 336; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 431-432.

¹¹¹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 1: 454.

ifadesinin gerçek anlama yorulamayacağıdır. Zekatın maddî anlamda bir kir olması mümkün değildir:

İbn Abdülber (ö. 463/1071) konuyla ilgili şunları söyler:

“Evsâhu'n-nâs' sözü 'ihtiyacı olmayan kimse için' sadaka almanın kerahetinde kullanılagelen bir darb-ı meseldir. Manası usulün desteklediği iki anlamı iktiza eder: 1) Kendisiyle darb-ı mesel yapılan evsâh zenginlere haramdır, zira söz farz kılınmış sadaka ile ilgilidir ki o da zenginlere haramdır. 2- Sadaka, kendi gücü ile kazanabilen ve yoğun bir rızık endişesi içinde olmayan herkes için mekruhtur.”¹¹²

Karâfî'nin (ö. 684/1285) *ez-Zaḥîre* adlı eserinin zekat kitabının başında zikrettiği noktalar zekatın kir oluşuyla çelişen çok önemli hususlar içermektedir. Karâfî, zekatın sözlükteki anlamlarından birinin “ziyade” olduğunu, malda zâhiren bir azalma meydana getirirse de alınan miktarın zekat olarak isimlendirildiğini, çünkü zekatın aslında malı artırdığını söyler. Karâfî'nin bunu doğrulamak için zikrettiği hadis dikkat çekicidir: “Kim helal kazancından sadaka verirse -ki Allah sadece helali kabul eder-, sanki o sadakayı Rahman'ın avucuna koymuş olur. Allah da onu dağ gibi oluncaya kadar, sizden birinin tayını ya da deve yavrusunu büyüttüğü gibi büyütür.”¹¹³ Helal maldan verilmesi gereken zekatın yine mecazen Rahman'ın avucuna konulmuş gibi kabul edilmesi, zekatın verilmesiyle malın hem içindeki haramlardan veya kirlerden arındırıldığı gibi bir anlamın hem de verilen zekatın kir olmasının şart ve belki de mümkün olmadığını göstermektedir; zira Hz. Peygamber'in âlinden ziyade Rahmân'ın her türlü kirden münezzeh olduğu unutulmamalıdır. Karâfî zekatın bir anlamının da “temizlik” olduğunu, çünkü zekatın malı temizlediğini kabul eder; ancak onun bu konuda aldığı hadis bu temizlemenin hiç de çoğunun anladığı gibi bir “kirlerden temizlik” olmadığını ortaya koyar: Hz. Peygamber'in “Allah zekâtı ancak geriye kalan mallarınızı temizlemek için farz kıldı”¹¹⁴ hadisini zikreden Karâfî “Zekat çıkmadığında, mal habis olur; zekat işte bunun için ‘insanların kiri’ olarak isimlendirilmiştir” der. Büceyrimî de “... çünkü kirin elbiseyi kirletmesi gibi, zekatın malların içinde kalması da malları kirletir... Kir sözlükte elbise ve başka şeylerin üzerinde özensizlik sebebiyle oluşan

¹¹² İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 27: 432.

¹¹³ Bk. el-Muvatta', “Sadaka”, 1; Buhârî, “Zekât”, 8; Müslim, “Zekât”, 63; Tirmizî, “Zekât”, 28; İbn Mâce, “Zekât”, 28.

¹¹⁴ “إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَفْرَضِ الزَّكَاةَ إِلَّا لِيُطَيِّبَ مَا بَقِيَ مِنْ أَمْوَالِكُمْ” Ebû Dâvûd, “Zekât”, 32.

şeydir”¹¹⁵ diyerek benzer bir bakış açısı sergiler. Dolayısıyla ne kendisinden zekat çıkarılan malın ne de çıkarılan zekatın bizatihi kirli ve pis olması söz konusudur; sadece, zekat olarak verilmesi gereken mallar tespit edilmediğinde ve elden çıkarılmadığında, size ait olmayan haram bir malı elinizde tutmanız sebebiyle oluşan ve belirsizlikten dolayı bütün mala yayılabilen bir kirlilik mevzubahistir. Zekatın ve sadakanın kirli ve pis, zekat ve sadaka alanların hakir ve zelil olduğundan bahsetmek şöyle dursun, Karâfî seleften bazılarının dilencilere “*Malımızı yurdumuz (ahiret) için çoğaltacak kimseye merhaba!*” dediklerini de söyleyerek zekata olan pozitif bakış açısını daha da pekiştirir.¹¹⁶

Nitekim Tîbî (ö. 743/1343), Müslim’deki “إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس و” hadisinde geçen “أوساخ” kelimesinin “الصدقات” kelimesinin zamirine hamlinin “Zeyd arslandır” ifadesindeki gibi “teşbih” üzere varit olduğunu ve “أوساخ الناس” terkinde türlü türlü mübalağanın bir arada bulunduğunu belirterek bu terkinin özellikle nefret ettirmek ve tiksindirmek maksadıyla tehçîn (sert bir dille eleştirme, ayıplama) ve takbih için müşebbeh bih kılınmasının bu mübalağa türlerinden biri olduğunu ifade eder. Tîbî’ye göre bu terkiyle yapılan mübalağa hadisin devamında da etkisini göstermiş ve Hazret-i risâlet ve menba-i taharet olan Hz. Peygamber “insanların kirlerine” nispet edilmekten yüce olduğu için “Sadakalar Muhammed’e helal değildir” ifadesini kullanmak suretiyle Muhammed kendisi olduğu halde sanki bir başkasından söz ediyormuşçasına insanların kirlerini kendi nefsinden tecrid etmiştir. Tîbî “insanların kirleri” ifadesinin bir teşbih ve mübalağa olduğunu açıkça kabul etmesine rağmen bu teşbih ve mübalağayı Hz. Peygamber ve âline zekatın haram kılınışının illetiymiş gibi görerek “الطيبات للطيبين” demek suretiyle Kur’ân’a atıfta bulunur ve insanların kırı olan zekatın Hz. Peygamber’e helal olamayacağını ima eder. Tîbî’nin “insanların kirleri” ifadesini teşbih ve mübalağanın ötesine taşıyarak hakikat gibi algılaması ve illet olarak belirlemesi, onu Kur’ân’a yersiz bir atıf yapma şeklinde başka bir yanılsa itmiştir. Zira söz konusu ayet bağlamından koparıldığında bile en kısa “Pis şeyler pis olanlar içindir, pis olanlar da pis şeylere lâyıktır. Temiz şeyler temiz olanlar içindir, temiz olanlara da temiz

¹¹⁵ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-ḥabîb ‘alâ şerhi'l-Ḥaṭîb* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 3: 91-92. Dimyâtî de aynı görüşü paylaşmaktadır. Bk. Dimyâtî, *Îânetü't-tâlibîn*, 2: 200.

¹¹⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3: 5.

şeyler yakışır”¹¹⁷ şeklinde alıntılanabilir ve Tîbî'nin bakış açısıyla pis olan zekata pis insanların layık olduğu anlaşılır. Nitekim söylediği şeyin naslarla çatışabileceğinin farkında olan Tîbî “(Eğer zekat insanların kiriyse) Kişinin kendi nefsi için istediği şeyi din kardeşi için de istemesi imanının kemalinden olduğu halde Hz. Peygamber (kir olan) zekatı ümmetinin bir kısmına nasıl mübah kılabilir?’ diye sorarsan ‘Hz. Peygamber zekatı ümmetine azimet olarak değil zarureten mübah kılmıştır’ derim” ifadesini kullanarak başkalarından bir şey istemeyi yasaklayan pek çok hadisin bulunduğunu, zekatın ancak zaruret halinde mübah olan leş gibi görülmesi gerektiğini söyler.¹¹⁸

Çağdaş âlimlerden Yemenli Muhammed b. Abdullah Avad da mecaza vurgu yapanlardandır. Avad, Allah'ın “temizleyici” olarak nitelediği¹¹⁹ zekatı Hz. Peygamber'in “insanların kiri” olarak nitelediğini; zekatın veren kimseler için kirlerden temizlik olması sebebiyle Hz. Peygamber'in bu nitelemesinin sahih olduğunu belirtir. Bununla birlikte Kur'ân'da zekata verilen ‘temizleyicilik’ vasfı mecazî olduğu gibi, Hz. Peygamber'in zekatı ‘insanların kiri’ olarak nitelemesi de bir ‘terşih’tir. Zira bu konuda, Hz. Peygamber'in sözü Allah'ın sözüne tâbi ve onu açıklayıcı bir konumdadır; öyle ki iki söz birleşik gibidir. Bu mecazdaki alaka ise “teşbih”tir. Zekat malları başkalarına ait bir hak olarak zenginlerin elinde bulunmaktadır ve bu hakkı sahiplerine teslim etmekle yükümlü olan zenginlerin bu farzı yerine getirip zekat mallarını bir an evvel ellerinden çıkarmaları gereklidir. Nasıl ki fitrat, necasetten bir an evvel kurtulmak istiyor ve necaset bünyede kaldığında eziyet ve sıkıntı sebebi oluyorsa, zekat malları elden çıkarılmadığında ya da elden çıkarılırken birtakım sıkıntı ve zararlar söz konusu olabilmekte, mükellefler zekat mallarını ehline teslim etme işini bir an evvel yapıp rahatlamak istemektedirler; Avad'a göre zekat ve necaset arasında bulunan işte bu yöndeki benzerlikler, zekatın “vesh” kelimesiyle Hz. Peygamber tarafından necasete benzetilmesini sahih kılmıştır. Avad bu istiârenin bazı faydelerini şu şekilde sıralar:

- a. Zenginleri zekattan kurtulmaya ziyadesiyle teşvik etmek ve onu elde tutmaktan nefret ettirmek,
- b. Zekat yemekten nefret ettirmek, hak etmediği halde gözünü zekata dikenlerin gözlerini çevirmek,

¹¹⁷ en-Nûr 24/26.

¹¹⁸ Bk. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif 'an ħakâ'iki's-sünen = Şerĥu Mişkâti'l-Meşâbiĥ*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 1503.

¹¹⁹ et-Tevbe 9/103.

c. Fakir için evla olanın da zekat almaktan çekinmek olduğuna işaret etmek.¹²⁰

Hz. Peygamber'in konuya dair ifadelerinde mecaz, teşbih ve istiâre gibi edebî sanatları kullanmasını dikkate alan Avad, pek çok âlimin illet(-i mansûsa) olarak gördüğü "insanları kiri" ifadesinin zekatın âl-i Muhammed'e tahriminin illeti olamayacağını ve gerçek illeti şu cümlelerle ifade eder:

"İnsanların kiri" ifadesi gerçekte zekatın peygamber ve âline haram oluşunun illeti değildir. Eğer peygambere ve âline zekatın tahririnde illet zekatın insanların kiri oluşu olsaydı, zekat bütün insanlara haram olurdu; çünkü habis şeyleri yemek bütün insanlara haram kılınmıştır. Zekatın peygamber ve ehli beytine haram kılınmasındaki gerçek illet şudur: Zekat yemenin, Hz. Peygamberin nübüvvetinde şüphe ve töhmet ortaya çıkarma ihtimali bulunmaktadır; zira peygamberlerin pek çoğunun ağzıyla Kur'ân'da 'De ki bu tebliğ karşılığında sizden bir ücret istemiyorum'¹²¹ sözü tekrarlanmıştır. 'Hz. Peygamber'in 'Sadakalar ancak insanların kirleridir' şeklindeki sözünde mansûs olan illetten nasıl oluyor da hakkında herhangi bir delil bulunmayan bir illete dönüyorsunuz?' denilirse deriz ki: 'Hakkında nas bulunan illet istiâre uslubü üzere gelmiştir, zekat hakikatte insanların kiri değildir, sadece kire benzetilmesi söz konusudur. Belki de bu konuda en câmi mana, zekat yemesi halinde Hz. Peygamber'in itibarının kazaretinde evsâh-ı mahsûsaya benzer bir töhmetle kirlenecek olmasıydı. O vakit bizim zikrettiğimiz illet (tebliğ vazifesi karşılığında ücret almama) illet-i mansûsanın bizzat kendisi olmaktadır.'¹²²

Zekatın Hz. Peygamber ve âline tahriminin dayanağı, peygamberlerin yaptıkları tebliğ karşılığında herhangi bir ücret almamakla emredilmiş olmaları ve almamalarıdır. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de "قل ما أسألكم عليه من أجر"¹²³ ve "وما أسألكم عليه من أجر"¹²⁵ benzeri ifadelerle vurgulanmıştır. Zira Hz. Peygamber'e ya da âline zekatın helal olması ve zekat almaları durumunda itham altında kalmaları, Hz. Peygamber'in gerek kendisi gerekse âli için din üzerinden maddi çıkar sağlamakla suçlanması mümkündür. Zekatın sadece Hz. Peygamber'e haram kılınıp âline helal

¹²⁰ Muhammed b. Abdullah el-Müeyyidî ed-Dahyânî Avad, *Min şimâri'l-ilmî ve'l-ḥikmeti (fetâvâ ve fevâid)*, thk. Ali Muhammed Fâri'el-Hamzî (Yemen: Mektebetü Ehli'l-beyt, 1433/2012), 192-193.

¹²¹ Bk. el-En'âm 6/90.

¹²² Avad, *Min şimâri'l-ilmî ve'l-ḥikmeti*, 193-194.

¹²³ el-Furkân 25/57.

¹²⁴ eş-Şûrâ 42/23.

¹²⁵ eş-Şu'arâ 26/145.

kılınması durumunda da Hz. Peygamber'in dolayı yoldan maddi çıkar sağladığı ithamı söz konusu olabilirdi.¹²⁶

Nitekim Ebu Hanife'nin kendi zamanındaki Hâşimîlere her türlü sadakanın verilmesinde bir beis görmediği rivayet edilmekte, Hz. Peygamber zamanında âl-i Muhammed'e zekatın haram kılınmasının humusun beşte birinin kendilerine tahsis edilmesine karşılık olduğu, bu pay Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte sakıt olunca zekatın da kendilerine helal olduğu ifade edilmektedir.¹²⁷

Sonuç

Hz. Peygamber'e âli üzerinden sevgi gösterme şeklinde tezahür eden duygusal temelli tarihsel ve kültürel olgunun Hz. Peygamber'in "Sadakalar ancak insanların kirleridir." sözünün doğru anlaşılmasına sebep olduğu görülmektedir. "Kir" gibi maddi bir şeyin zekat ya da sadaka ile ilişkisinin hakiki değil ancak mecazi olabileceği aşıkardır. Hz. Peygamber'in bu sözünde yaptığı teşbih, mecaz ve mübalağanın göröl(e)memesi, zekatın Hz. Peygamber'in âline tahriminin illetinin yanlış belirlenmesi, illetin yanlış belirlenmesi de izah edilemeyen ya da edilmekte zorlanılan pek çok çelişkinin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Bu çelişkilerden ilki "kirli zekat – temiz sadaka" ayrımıdır. Hz. Peygamber'in ve âlinin -nâfile- sadakalarla yapılan ya da bir başkasına sadaka olarak verilen şeylerden istifade ettiklerine dair rivayetler sadakanın hiçbir türüyle gerçek anlamda "kir olamayacağını" göstermekte ve böylece zekatla sadaka arasında bu açıdan yapılan anlamsız ayrımın çelişkinin ortaya koymaktadır. Zira zekatın insanların günahlarının kirini taşıdığı kabul edildiği takdirde, nâfile sadakanın da sadece sevap almak için değil günahların affedilmesi için verildiği gerçeğinin görmezden gelinmemesi ve zekat insanların kiri ise sadakanın da insanların kiri olduğunun kabul edilmesi gerekir; âli bir tarafa Hz. Peygamber bile sadakalardan istifade ettiğine göre zekatın da kir olması mümkün değildir.

İkinci çelişki "kirli zekat – temiz ganimet" ayrımıdır. Hak dine mensup

¹²⁶ İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buĥârî*, 3: 541; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7: 181.

¹²⁷ Bk. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2: 11; Zeylaî, *Tebyînü'l-ĥakâ'ik*, 1: 303-304; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısrî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 6: 406; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enĥur*, 1: 331. Ayrıca bk. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 27: 430; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 6: 220; Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 4: 77. Ayrıca bk. Macit, "Ehl-i Beyt'in Sadaka ve Zekat Almaması Üstüne", 404.

olan, Allah'ın kurallarına daha çok uyan, mallarını kazanırken helal-haram çizgisine daha çok riayet ettikleri varsayılan ve bu açıdan gayrimüslimlerden daha günahkâr olmaları mümkün olmayan Müslümanların mallarından alınan zekâtın kirli görülerek Âl-i Muhammed'e haram sayılması; buna mukabil, hak dine mensup olmayarak günahların en büyüğünü işledikleri kabul edilen gayrimüslimlerden ganimet olarak elde edilen, İslam'ın koymuş olduğu helal dairenin içinde kalıp kalmadığı ve nasıl kazanıldığı çoğu zaman belli olmayan ve araştırılmayan malların "temiz" olarak kabul edilmesi giderilmesi mümkün olmayan bir çelişkidir.

Tevbe suresinin 103. ayetinin irabına ve tefsirine dair daha önce zikrettiğimiz hususlara ilaveten Yusuf suresinin 88. ayeti de zekat ve sadakanın insanların kırı olamayacağını açıkça göstermektedir. İlk önce mecaz, teşbih ve mübalağa bulunduğu aşıkâr olan "Sadakalar ancak insanların kirleridir" hadisini hakikat gibi algılayarak insanların günahlarının kirinin zekat verdikleri kimselere intikal ettiğini tasavvur etmek; daha sonra ise yersiz bir sevgi gösterisi ile Âl-i Muhammed'i bu kirden tenzih etmek; Yusuf suresinin 88. ayetinin anlamını hiçbir makul sebep yokken mecaza yormayı da beraberinde getirmiştir. Halbuki ayette Hz. Yakub'un oğullarının henüz tanıyamadıkları Hz. Yusuf'tan kendilerine tasaddukta bulunmasını istedikleri açıktır ve bu açıdan Hz. Yakub'un oğulları ile Hz. Peygamber'in âli arasında ayırım yapmak için geçerli bir sebep yoktur.

İnsanların kırı olduğu söylenen zekatın sahip oldukları şeref, keramet, nefaset ve asaletten dolayı Âl-i Muhammed'e haram kılınması; kan yoluyla sahip olduğu düşünölen bu şerefin hiçbir şekilde kaybedilmemesi ve o kana sahip olmayanlar tarafından hiçbir surette kazanılamaması; âlin tenzih edildiği kırı olan zekata Allah yolunda cihad eden bir mücahidin ya da gerçek anlamda masum olan bir bebeğin ya da çocuğun layık görülmesi İslam ile bağdaştırılması mümkün olmayan çelişkili ve daha çok ortaçağın üstünlük anlayışını yansıtan görüşlerdir.

Kanaatimize göre, özellikle de vefatından sonra Hz. Peygamber'in âlinin ya da soyundan gelenlerin zekat ya da ganimet gibi hiçbir meselede farklı hükümlere tâbi olması için meşru bir gerekçe yoktur. Kan bağı Hz. Peygamber'in şeref ve kerametini soyuna nakletmediği gibi, hiç kimsenin bir başkasının kirini ya da günahını yüklenmesi de söz konusu değildir. "Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır." (el-Hucurât 49/13) ve "Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının yükünü taşımaz" (el-En'âm 6/164) ayet-i celileleri İslam'ın bu konudaki temel prensibini ortaya koymak için kafidir.



KAYNAKÇA

- ALİ EL-KĀRĪ, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali. *Fethu bâbi'l-înâye bi-şerhi'n-Nuqāye*. Thk. Muhammed Nizar Temim – Heysem Nizar Temim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1997.
- ALÛSÎ, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b Abdullâh b Mahmûd. *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- AVAD, Muhammed b. Abdullah el-Müeyyidî ed-Dahyânî. *Min şimâri'l-ilmî ve'l-ħikmeti (fetâvâ ve fevâid)*. Thk. Ali Muhammed Fâri'el-Hamzî. Yemen: Mektebetü Ehli'l-beyt, 1433/2012.
- BÂCÎ, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Muntekâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ. 2. Bs, 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1332/1914.
- BEGAVÎ, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b Mes'ud. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad : Daru Taybe, 1414/1993.
- BEYZÂVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts.
- BİKÂÎ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1398/1978.
- BÜCEYRİMÎ, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuħfetü'l-ħabîb 'alâ şerhi'l-Ĥaħîb*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aħkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- DESÛKÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Ĥaşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts..
- DİMYÂTÎ, Ebû Bekr Seyyid Bekri b. Seyyid Muhammed Şetta. *İânetü't-tâlibîn alâ ĥalli elfâzi Fethu'l-mu'în bi-şerhi Ĥurretü'l-'ayn fî mühimmâti'd-dîn*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1356/1938.
- EBÛ UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî. *Kitâbü'l-Emvâl*. Thk. Ebu Enes Seyyid b. Receb. 2 Cilt. Mensûra: Dâru'l-Hedyî'n-Nebevî, 1428/2007.

- EBÜSSUÛD EFENDÎ. *İrşâdü'l-‘aqlî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmed Ata. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse, 1391/1971.
- EMÎR ES-SAN'ÂNÎ, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Sübülü's-selâm*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk. 2. Bs, 8 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421/2000.
- GEYLÂNÎ, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost. *Tefsîrû'l-Ceylânî*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 5 Cilt. Kuveyta: el-Mektebetü'l-Ma'rûfiyye, 1431/2010.
- HARAŞÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- HASKEFÎ, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. "ed-Dürrü'l-muntekâ fi şerhi'l-Mülteka". *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Harrace ayatihi ve ehadisehü Halil İmran el-Mensûr. 1. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: Muhammed Ragıb et-Tabbâh, 1352/1933.
- HÂZİN, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İBN ABDİLBERR EN-NEMERÎ, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414/1993.
- İBN ABDÜSSELÂM, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Yusuf Muhammed Rahmet eş-Şâmisî. 3 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1418/1998.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İBN ATİYYE EL-ENDELÛSÎ, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- İBN BATTÂL EL-KURTUBÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî. *Şerhu Sahîhi'l-Buḥârî*. Thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İBN EBÛ ZEMENÎN, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İsa. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîz*. Thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâse – Muhammed b.

- Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Farûkü'l-Hadîse, 1423/2002.
- İBN HACER EL-HEYTEMÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. "Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc". *Havâşîf Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc*. 7. Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba & Mektebetü'l-Evladi's-Şeyh li't-Türas, 1421/2000.
- İBN KUDÂME, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. "eş-Şerḥu'l-kebîr". *el-Muḥni', Şerḥu'l-kebîr, el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf*. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 7. Cîze: Hicr, 1414/1993.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. "Rfğ". *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 3. Bs, 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1404/1984.
- İMAM MÂLİK. *Muvatta'*. Trc. Ahmet M. Büyükçınar ve dğr. 4 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî. *eż-Zaḥîre*. Thk. Muhammed Bû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i' u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 2. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 1358/1939.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Leṭâ'ifü'l-işârât*. Thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 2. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- KUTLU, Sönmez. "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi". *İslâmiyât* 3/3 (2000): 99-120.
- LAHMÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Tebşıra*. Thk. Ahmed Abdülkerim Necîb. Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts..
- LÂŞÎN, Musa Şâhîn. *Fethu'l-mün'im şerḥu Şahîhi Müslim*. 10 Cilt. Kahire:

Dâru'ş-Şurûk, 1423/2002.

MACÎT, Yüksel. "Ehl-i Beyt'in Sadaka ve Zekat Almaması Üstüne". *Marife* 4/3 (2004): 397-404.

MACÎT, Yüksel. Yüksel Macit, *İslam Hukuku Alanında Nadir Fikirler*. Malatya: 2002.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Şurûk*. Thk. Ertuğrul Boynukalın v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvaz. 18 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.

MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Thk. Sâid BEKDÂŞ. 5 CİLT. BEYRUT: DARÜ'L-BEŞAİRİ'L-İSLAMİYYE, 1435/2014.

MÜNÂVÎ, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. 2. Bs.. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1391/1972.

NECMEDDÎN-İ KÜBRÂ, Ebü'l-Cennab Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye fî't-tefsîri'l-işâriyyi's-sûfi*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*. Thk. Seyyid Zekeriyya. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts..

NEVEVÎ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. Thk. Muhammed Necîb el-Mutîî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts..

NEVEVÎ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Şahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347/1929.

RÂZÎ, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

SA'LEBÎ, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.

- SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Hâşiyetü's-Şâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. 3 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1345/1926.
- SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- SERAHSÎ, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî – Mahallî, Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. 6. Bs. Dimeşk: Daru İbn Kesîr, 1411/1991.
- ŞÂFÎÎ, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 2. Bs, 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteke'l-ağbâr*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk. 16 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427/2006.
- ŞEYHÎZÂDE, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halil İmran el-Mensûr. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- ŞİRÂZÎ, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Thk. Zekeriyya Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- ŞİRVÂNÎ, Abdülhamîd. "Hâşiye alâ Tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc". *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 7. Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts.
- TABERÎ, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cîze: Hicr, 1422/2001.
- TAHÂVÎ, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. Thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdü'l-hak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
- TÎBÎ, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif*

‘an haqā’iki’s-sünen = Şerhu Mişkâti’l-Meşâbiḥ. Thk. Abdülhamid Hindâvî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

VÂHİDÎ, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1415/1995.

ZEMAŞERÎ, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an haqā’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḳâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418/1998.

ZEYLAÎ, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînu’l-haqā’ik fî şerhi Kenzi’-deḳâ’ik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313.

ZÜRKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu’l-Muvaṭṭa’*. 4 Cilt. el-Matbaatü’l-Hayriyye, ts.



ATTRIBUTION OF DIRT TO ALMS AND ITS JURISPRUDENTIAL REFLECTIONS

© Muammer ARANGÜL^a

Extended Abstract

Alms (zakat) is an institution which is elated by the Muslims and which are thought to be able to eliminate the imbalance of the income between the rich and the poor and which is thought to be able to prevent possible hostilities and which is seen as an alternative to the interest system. Alms constitutes one of the main foundations of the Islamic economy by serving the purpose of maintaining every fraction of the society to not to remain under the minimal life standards. Alms, which become a financial and legal obligation at the same time in the case of existence of a state that undertakes the organization of this service, continues its existence forever as a religious obligation or worship. Especially in our time when alms are “based upon the volunteering principle” and generally which are not been made a subject of constraint, the function and benefits of it that exceeds the state borders, become even more prominent. Many aids such as alms and charities are transferred to the needy by means of national and international organizations founded by the Muslims; while the ones who give experience the happiness of fulfilling their religious obligation and doing good, the receivers are grateful for the fact that they are a member of a religion that takes care of their needs and entitles this as a “right” for them and at the same time they feel grateful for their brothers who understand their situations.

Holy God (Allah) adverts the eight classes that can be given alms by ordaining “The Charities (Alms) are pertained to the poor, needy, officers (who collect alms), the ones whose hearts will be warmed for (Islam), the slaves (who try to buy their freedoms), the ones who are in debt, who are in God's way and the who are stranded” in Koran. The fact that whom the alms will not be given to, is a subject that is as important much as the fact that to whom the alms

^a Asst. Prof., Sırnak University, muammerarangul@gmail.com

will be given to; besides the mother, father, wife and children, non-Muslim and the rich, Prophet's family and descendants are counted as the people who will not be given alms. There are mainly three different reasons in the subject why the family and descendants of the Prophet cannot be given alms: First of these, is the fact that alms are the "dirt of the people", the second is the fact that "the imparting the khums (one fifth) to them", the third is "the probability that the Prophet to be accused of obtaining pecuniary advantage by use of religion when zakat is given to his relatives". Even though every one of these reasons finds a place in the literature of Islamic law, interestingly the first one is more adopted. The second reason is approached in connection with the first one: According to some, the second reason completes the first one, as alms are dirt is forbidden for the Prophet's honored and excluded relatives; instead of this, they were given a share from the khums. According to some, the main reason is the second one, the share given to relatives has made them rich in a way which will exclude them from the eight classes that alms can be given, and only as a result of this alms were rendered unlawful to them. According to our opinion, the third reason which is the true and real reason of the incitement of the alms to the relatives of Mohammad has found rather a lesser place in the Islamic law.

The view that the alms are the dirt of the people and because of this it was rendered unlawful to the family of Muhammad conflicts with a lot of wordings about the subject and the general principles of the Islamic law and its spirit; for it's not really possible for alms to be any kind of dirt. Similarly, as the share of khums given to them is a matter of debate, it would not also constitute a solid basis for the prohibition of alms/zakat for the family of Muhammad. Yes, alms were prohibited to the family of Muhammad and share from the khums were given to them; but these had nothing to with the fact that alms are dirt and these reasons for the prohibition of zakat to the family of Muhammad including the third one loses all the meaning and validity with his death.

The fact that Muhammad, who indicated that "the alms is but the dirt of people" or other expressions similar to this, using the metaphor of dirt to alms or charities by means of figure of speech, simile and hyperbole from time to time, created quite different reflections on the minds of the faqihs. Within this scope, while the expression of "the countenance of dirt to alms" points out to the fact that alms are not dirt in real meaning and that dirt will not be counted as the alms; the statement of "reflection" show that some expressions that are uttered by the Prophet as figures of speech, similes and hyperboles have "changed direction" by being perceived as reality by some

faqih. Such misdirection has led up to glorification of the family of Muhammad and the degradation of the “others” of whom the alms were rendered lawful to and this degradation continued to occur in the literature.

When someone, who received alms because he was poor or needy, stranded or in debt or because he has made self-sacrifice of going to jihad by risking his head, reads or learns about the heavy and degrading lines about how bad actually it is to receive alms, it is definite that he will experience a big disappointment and a trauma. Above all, if this benefiting from the products of alms is realized without consent as in the babies or children this trauma would be heavier; and someone who has somehow become an object to alms until reaching maturity, will suddenly find out that he had already lost his chance to be a member of the higher levels of the society after years!

For this reason, it is necessary to compare wordings and views about the subject with each other and the general principles of Islamic law and to assert the truth of the true views and the falsity of the wrong views. As we can see, a well-coordinated research, which examines this attribution of dirt to alms within this framework, doesn't exist. This research set forth to exonerate the Prophet humiliating needy persons and classify people in this respect instead of first attributing dirt to the alms and exonerating a certain part of the society from this dirt which was claimed to be more honorable.

Keywords: Islamic Law, Alms, Zakat, The Family of Muhammad, Honour.



İBLİS'İN ŞÜPHELERİNE MOLLA SADRÂ'NIN FELSEFİ CEVAPLARI

© Fevzi YİĞİT^a

Öz

Bu makalede Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde naklettiği İblis'e ait olduğu iddia edilen şüpheler, Molla Sadrâ'nın (ö. 1051/1640) yazdığı bir risale üzerinden konu edilecektir. Makaleyi önemli kılan şey, metafiziksel ilkelerin kelâm sahasında uygulanmasının bir örneğini incelemiş olmasıdır. İblis'in şüpheleri güncelliğini koruduğundan cevaplarının da güncellenmesi gerekmektedir. Sadrâ teist seviyede sorulan sorulara ancak metafizik çerçevede cevaplar verilmesi gerektiğini ima etmektedir. Sadrâ, İblis'in -meşhur olanın aksine- bilgisizliğinin kurbanı olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca İblis, evrende cari olan nedensellik yasasını ve mevcudâtın varlık piramidindeki sıralanış prensibini kavrayamamıştır. Bu şüpheler âlemin niçin var olduğuna ve başlangıcına dairdir. Bu şüphelere Molla Sadrâ'nın verdiği cevaplar; yaratılışın zorunluluğu, anlamı ve niçinliğini ele verebilecek mahiyettedir. "Niçin" sorusu, insanın anlam arayışını sağladığından din ve felsefenin de çıkış sorusudur. İblis'in sorduğu "niçin" soruları daha çok duyusal ve duygusal kökenliken insanoğlunun "niçin" sorusu ise rasyonel kökenlidir. Bu makalede ileri sürülen temel sav, Zorunlu Varlık fikrinin idrakiyle âlemin keyfe keder bir takdirin sonucu değil de İlahi Zat'a bağlı zorunluluğun, aklın ve bilginin eseri olarak yaratıldığının kolayca anlaşıldığıdır. Ayrıca Âdem'in varlık piramidindeki üstün konumu ve bilgisinin fazlalığından dolayı halife olduğu da söylenebilir. İblis'in varlık mertebelerinin hepsini kuşatabilecek şümule sahip olmaması dolayısıyla İlahi Zat'ı tam olarak temsil etmesi mümkün değildir. Ve yine sadece vehme dayalı hükümler vermesi dolayısıyla İblis, yaratılışın sırrına erememiştir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Molla Sadrâ, Âdem, İblis, Nedensellik.



MULLÂ SADRÂ'S PHILOSOPHICAL RESPONSES TO İBLİS'S DOUBTS

In this article, the doubts that allegedly belonged to Iblis, which was written by the author of "al-Milal wa al-Nihâl", i.e. Shahrastânî, (d. 548/1153)

^a Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi, fevziyigit58m@hotmail.com

was become subject of a small treatise written by Mullā Sadrā (ö. 1051/1640). In relation to Iblīs's doubts, Tabātabāī made philosophical statements in his exegesis, *al-Mizān*. It is known that he did philosophy mostly in the line of Mullā Sadrā.

Iblīs, in the doubts it voiced, questions the purpose of his creation and the purpose in testing the creature. It also raises the challenges in the issue of free will. Iblīs also uses its ignorance as an excuse. It, concealing the necessary causal connections in the universal existence, argues that the obligation of *sajda* (prostration) might not have been imposed on him and so Adam might not have been expelled from heaven. According to it, if what it had said would have come true, we would have lived in a more perfect universe. God knows everything, and He is the Almighty. If Allah had willed, He would not create evil. Then there was no reason for the creation of Adam. In this case -according to him- the cause of evil in the world is Adam. However, if the cause of the evil were it itself, this would had been avoided by not imposing on it the obligation of *sajda* or by not creating it. Moreover, it was a clear injustice that it was left weak against Adam and his sons.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Bu makalede dile getirilen ve İblis'e ait olduğu iddia edilen şüphelerde, "niçin" sorusu temel alınmıştır. Varlık ve bilgi muvacehesinde sorulan "niçin" sorusu metafiziğin esasını teşkil eder. İblis'in sorularındaki "niçin" sorusu ise daha çok duygusal, duygusal ve vehme dayalıdır. İnsan ise "niçin" sorusunu daha çok rasyonel temelde sorar. İblis'in içerisine düştüğü sıkıntı; soruların bağlamını ve hangi alanda cevaplar içerdiğini birbirine karıştırmasıdır. Bu karışıklığın benzerini yaşayanların, rasyonel cevapları yetersiz bulmaları doğaldır. Özellikle rasyonel düşüncenin tarihin hiçbir döneminde görülmediği kadar yaygınlaştığı günümüzde, yaratılışın niçinliğine dair makul cevaplar geliştirmek, daha bir önem kazanmıştır. Bu makalenin amacı rasyonel düşünüşe bu yönde katkı yapabilmektir. Konuya İblis/şeytan kavramlarını açıklamakla başlamak istiyoruz.

Şeytan inancı hemen bütün din, kültür ve medeniyetlerde görünen bir inançtır. Şeytan ismi bazı niteliklerin adı olarak da kullanılmakla cin ve insanlara teşmil edilmiştir. (el-En'âm, 6/112) İslam öncesi Türklerde şeytanlar/cinler her türlü hastalık ve kötülüğün sebebi olarak kabul edilmekte ve şamanlar tarafından hastalardan uzaklaştırılmaya çalışılmaktaydı. Türkler, kötülük ve karanlık güçleri ifade etmek için bazı

kavramlar kullanmaktaydı. Mesela Uygur Türkleri şeytana “yek” derlerdi. Cahiliye Arapları ise cinlerle Allah arasında soy birliğinin olduğunu ileri sürmekte, onları Allah'a ortak koşmakta ve bazı zamanlarda onlara tapmaktaydı.¹

Kur'an, şeytanların kendisinden türediği türün örnek ferdi olarak İblis'e işaret eder. Bildirildiğine göre Âdem'e secde emrine karşı gelen İblis, mazeret olarak kendisinin topraktan üstün olduğunu söyler. Bunun üzerine huzurdan kovulur. Kıyamete kadar mühlet isteyen İblis, Âdem ve Havva'yı gökyüzü cennetinden² çıkarttırır. İblis hikâyesi kısaca böyledir. Öztürk'e göre bu hikâye temsili bir hikâye; İblis ise bir simgeden ibarettir. İnsanın doğasında mevcut olan iyilik yapma yönü meleği, kötülük ise İblis'i temsil etmektedir. İblis kelimesi, Kur'an'da on bir ayette geçmekte olup Arapça'da “ümit kesmek” kökünden türetilmiştir. Şeytan kelimesinin kök/tabii anlamı ise uzak ve irak olmaktır.³

Genel olarak kelamcılara göre, cinlerin varlığı sadece vahiy yoluyla bilinip ispat edilebilir; akıl da bunu imkânsız görmez. Cinlerin varlığını kabul etmek noktasında kelamcılar arasında ittifak olmakla birlikte cinlerin mahiyetine dair iki görüş vardır: Birincisine göre cin, kendi başına kaim gayri maddi bir cevherken ikinci görüşe göre cin, maddi bir cevherdir. İblis de cinlerdendir.⁴ Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre filozoflar melek deyince mücerret akıllar ve felekî nefisleri; cin deyince unsurlarda tasarrufta bulunan soyut ruhları ve şeytan deyince insandaki “hayal kuvvetini” kast ederler. Kelamcılar melek deyince işleri iyilik, itaat, ilim ve zor işlere güç yetirebilmek olan muhtelif şekillerdeki latif cisimleri kast ederler. Cinlerden itaatkâr olanlara hava unsuru hâkimken kötülük ve saptırmanın kendisinde baskın olduğu cinlere ise ateş galip gelir.⁵ Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), filozofların “melek ve cinlerin latif cisimler olmadığı” yönündeki itirazlarına cevap verirken buradaki latifliğin şeffaflık yani renksizlik anlamına geldiğini

¹ Musa Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 7-8.

² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-arşıyye*, tsh. Muhammed Havâcavî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1391), 196; Bk. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Mizan Tesfiri*, trc. Salih Uçan (İstanbul: Kevser Yayınları, 2005), 8: 55. Tabâtabâî'ye göre bu cennet dünya semasında hazırlanmış bir bahçeydi.

³ Mustafa Öztürk, “İblis'in Trajik Hikâyesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005): 49-50.

⁴ Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 8-9.

⁵ Teftâzânî, *Şerhü'l-mekasid*, thk. tlk. Abdurrahman Umayra, 5 Cilt (Beyrut: Âlemü'l-kütüp, 1419), 3: 366-368.

belirtir.⁶

Molla Sadrâ'ya (ö.1051/1640) göre, peygamberlerin dilinde İblis denen varlık dumanımsı ateşten türeyen, nefis ve vehim sahibi, konuşan, şerli ve karanlık bir cevherdir. İblis ismi, pis bir ağacın ismidir.⁷ İblis'ten türediği varsayılan şeytanlar bu lanetli ağacın dalları gibidir. Yaprak ve meyveleri ise dünyevi lezzet ve hemen ulaşılmak istenen arzularla ilgili cüzi düşüncelerdir.⁸ Molla Sadrâ konuyla ilgili olarak şu ayete işaret etmiştir: "O, cehennem dibinde çıkan bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır. Cehennemlikler ondan yiyecek ve onunla karınlarını dolduracaklardır." (es-Saffat, 37/64-66) İblis'in mukabili olarak melek veya akıl, iyi bir ağacı temsil eder. Bu ağaçtan hâsıl olanlar küllî ilimler ve ilahî marifetlerdir. Kur'an'da bu ağaca, aslı sabit ve dalları gökte, Rabbin izni ile sürekli meyve veren bir ağaç olarak işaret edilmiştir: "Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir." (el-İbrahim, 24-25)

Molla Sadrâ'ya göre melek/akıl, *Tûba* ağacıdır ki Rahman'ın iki eli ile dikilmiştir. O yine aynı zamanda mübarek zeytin ağacıyla sembolize edilir. Bu ağaç Doğu ve Batı'ya ait değildir. Mekân ve zaman ile sınırlandırılmaz ki bir yanda bulunup diğer yanda bulunmasın veya bir vakitte olup diğerinde olmasın.⁹

Molla Sadrâ, İblis'i mertebe ve derece yönünden canlıların en düşüğü olarak görür. Cansızlar içerisindeki en aşağı mevcut ise heyulâdır. Bu ikisi beden ve gölgelerin en noksanı, nefis ve ruhların en asileridir.¹⁰ Mevcudiyetin sınırlılığı, varlığın zayıflığı ve mahiyetin baskınlık hali;

⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker, 3 Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c. 2: 1248.

⁷ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Mead fi'l-hikmetü'l-müteâliyeti*, thk, tsh. Muhammed Zebihî ve Cafer Şah Nazari, ed. Muhammed Hamenei (Tahran: Bünyadı Hikmeti İslami Molla Sadrâ,1381), 1: 332; Molla Sadrâ, *İksîrü'l-ârifin fi ma'rifeti'l-hakkı'l-yakîn (Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefî-yi Sadrü'l-müte'ellihîn 3. Cilt*, Thk. Yahya Yesribî- Ahmet Şefiîhe, ed. Muhammed Hamaneî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Molla Sadrâ, 1389), 3: 150; Molla Sadrâ, *Mefatihü'l-gayb*, thk. Necefkulu Habibi, ed. Muhammed Hamenei, 2 cilt. (Tahran: Bünyadı Hikmeti İslami Molla Sadrâ, 1384), 1: 254. İsrâ suresi, 60. ayete telmih var.

⁸ Molla Sadrâ, *İksîrü'l-ârifin fi ma'rifeti'l-hakkı'l-yakîn*, 150.

⁹ Molla Sadrâ, *İksîrü'l-ârifin fi ma'rifeti'l-hakkı'l-yakîn*, 150. Nur Suresi 35. ayete işaret edilmiştir. Molla Sadrâ'ya göre bu ağaç, Peygamberin eliyle kızı Fatıma ve damadı Ali'nin evine dikilmiştir. Molla Sadrâ, İbnü'l-Arabî'den yaptığı bir alıntıdan hareketle Tûba ağacını, kabul etme yeteneğine sahip istidatlı nefisler süslensin diye, bilgi ve marifet meyveleri yetişen güzel bir ahlak ağacına benzetir. Bk. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-arşıyye*, 205.

¹⁰ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 1: 251.

sapkınlık, körlük ve cehalet şeytanın varlık koşullarını tasvir eder. Bunun karşısında ise melek vardır. O; hidayet, basiret ve yakînin aslıdır. Şeriat dilinde melek; işi hayır ve ilim vermek, Hakk'ı keşfetmek, iyiliği vadetmek olan varlıktır. Meleğin işi iyiliği ilham etmek; şeytanların işi vesvese vermektir.¹¹ Muhkem ayetler, külli akıl ve nefisler cinsinden olan şeyler kutsal melekler menzilesindedir. Çünkü onlar yakînî ilmin ilkeleridir. Akla benzeyen vehmî şeyler ise şeytan ve vehim sahibi nefisler menzilesindedir. Onlar safsatanın öncüllerinin ilkesidir.¹²

Mutahharî'ye (ö. 1979) göre İslam'da iyilik karşısında kötülük, aslî bir varoluşa sahip değildir. Bu yüzden Zerdüştlükte olduğu gibi iyilik ve kötülük Tanrılarının varlığından bahsedilemez. İblis, yaratılış alanında söz ve etki sahibi değildir. O ancak insana vesvese verir. Vesvesenin insana etkisi kurmaca, yapmaca ve görece alanlarla sınırlıdır. Buna karşın iyi insanların ve meleklerin tekvini sahayı oluşturan dikey nedensellik sahasında mertebe ve etkinliği vardır. İblis böyle bir konuma sahip olmadığından şeytan kelimesi Türkçe ve Farsça'ya olduğu gibi aktarılmıştır.¹³

İblis'in sahip olduğu güç ve özellikler, insanın yani bilfiil aklın sahip olduğu güç ve özelliklerden farklıdır. Ve genellikle insanlar natık nefsi bilfiil kendilerinde gerçekleştiremediklerinden vehimlerine göre hareket ederler. Vehim daha çok insanı korku ve ümit yönünden tikel şeyler üzerinden etkisi altına alır. İblis'in Âdem ve Havva'yı aldatması sırasında kullandığı önerme de bu minvalde inşa edilmiştir. Demıştır ki "eğer bu meyveden yerseniz burada melekler olarak ebediyen kalacaksınız." (el-Âraf, 7/20) Hâlbuki insan, bilfiil melek olmadığını ve yeryüzü cennetinde ebedi olarak kalamayacağını akli olarak bilir. Ancak insanın vehmi bu bilgiye kulak asmaz.

İblis'in insana yönelmesinin sebebi onun iyilik ve kötülüğe yönelmeye müsait bir öze sahip olmasındandır. Yani insan, öz olarak bütün mahiyetlere bürünebilir. Bununla birlikte bütün varlıkta asıl olan iyiliktir. Kötülük ise mahiyetten neşet etmekte olup iyiliğe nazaran azınlıkta, arazî ve geçicidir. Öyleyse nefse vesvesenin yol bulması varlığın derecesinin zayıflaması yani onun aslî yaratılış ve makamından düşmesi ile olur. Bu durum tıpkı hastalığın beden dengesini bozarak onu hastalık yönüne ulaştırması gibidir.¹⁴

İnsan; melek ve şeytan olabilme potansiyeline sahiptir. İnsandaki

¹¹ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 1: 329.

¹² Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 1: 268; Molla Sadrâ, *İksîr-ül-ârifin fî ma'rifeti'l-hakkî'l-yakîn*, 149.

¹³ Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, trc. Hüseyin Hatemi, 2. Baskı (İstanbul: Kevser Yayınları, 2014), 80-81.

¹⁴ Molla Sadrâ, *İksîr-ül-ârifin fî ma'rifeti'l-hakkî'l-yakîn*, 147.

nurani cevher yani akı/ruhu onun meleği iken zülmanî cevher ise tabiatıdır. İnsan bu ikisi arasında eylemlerini iradeli olarak yapar.¹⁵ Bu iki cevher insanda iç ve dış ayrımını oluşturur. İnsanın küçük ve önemsiz eylemleri bile iç dünyasını etkiler. Öyleyse insan eylemlerine dikkat etmek zorundadır; çünkü onun zat defterinde kalıcı olarak yazılan bir yazının silinmesi oldukça zordur.¹⁶

Molla Sadrâ, *İblis'in Şüphelerinin Reddi (Reddü'l-şübühâti'l-iblisiyye)* başlıklı makalesinde Âdem'in iradeli bir varlık olarak yaratılışına dair İblis'in ortaya attığı şüpheler yüzünden, bazı fikir sahiplerinin ayaklarının kaydığını belirtir. Şöyle ki hem insanın iradeli bir varlık olduğunu kabul etmek hem de evrensel, zorunlu, küllî ve ilahi bir iradeyi kabul etmek bağdaştırılması güç bir durumdur. Bilhassa Eş'arilerin bu konuda kabul edilebilir bir açıklama yapmakta oldukça sıkıntıya düştükleri söylenebilir. Çünkü onların düşünce ve akletme yolundan pek haz etmedikleri görülmektedir.¹⁷

Molla Sadrâ mevzu bahis risalesinde dile getirdiği şüpheleri Şehristânî'nin (ö. 548/1153) kitabından nakletmiştir.¹⁸ Şehristânî'ye göre, yaratılışın sırrına dair vâki olan ilk şüphe İblis'in ortaya attığı şüphedir. Bu şüphenin çıkış kaynağı hevâya uymak ve kibirdir. Bu şüpheden yedi şüphe doğar. Bu şüpheler secde emri verildikten sonra bundan imtina eden İblis ile melekler arasında münazara şeklinde dört *İncil*'in şerhlerinde yazılmış ve *Tevrat*'ın farklı yerlerinde zikredilmiştir.¹⁹

Konuyla ilgili olarak İslam Felsefesinde yapılmış herhangi bir tez çalışması olmadığını belirtmeliyiz. Makale olarak ise Fehrullah Terkan'a ait Türkçe yazılmış bir makalenin varlığından bahsedebiliriz. Bizim çalışmamızda İblis'in şüphelerine karşı Molla Sadrâ'nın verdiği cevaplar sunulduktan sonra Allâme Tabâtabâî'nin (ö. 1981) konuyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmeler kısaca aktarılacaktır. Sonrasında ise bazı yorumlar eşliğinde bir takım değerlendirmeler yapılacaktır.

A. İblis'in Şüpheleri

İblis'e ait olduğu dile getirilen ve onun ağızından aktarılan yedi şüphe öz olarak şunlardır:

1. Allah beni yaratmadan önce benden ne sadır olacağını bildiğine göre

¹⁵ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, 1: 257.

¹⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-'arşiyye*, 188.

¹⁷ Molla Sadrâ, "*Reddü'l-şübühâti'l-iblisiyye*", *Mecmuatü Resaili Felsefiyyeti*, thk. Celaledin Aştıyani (Beyrut: Daru l-hyaü t-türasi'l-arabiyye, 2001), 385.

¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehne, Ali Hasan Feû'r (Beyrut: Dâru'l Marifet, 1414/1993), 23-28.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 23; Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisiyye*, 385.

beni niçin yarattı?

2. Benim itaat etmemden fayda; karşı koyuşumdan zarar görmeyecekse niçin beni sorumlu kıldı? Yok, bana fayda veya zarar vermek istediye, vereceği fayda veya zararı araya yükümlülükler koymadan niçin vermedi?

3. Ben, Allah'a itaat üzereyken, Âdem'e secde etmemi istedi. Bu emirle bilgi ve itaatimin artmayacağını bilmesine rağmen niçin bana bu özel emri verdi?

4. "Âdem'e secde etmeyeceğim." sözümden başka bir çirkinlik işlemediysem bu, ilahî huzurdan kovulmam için yeterli bir sebep midir?

5. Eğer Allah benim cennete girmeme engel olsaydı, Âdem benden taraf rahata erecek ve cennette ebedi kalacaktı. Niçin beni, Âdem'in cennetten çıkarılışına sebep kıldı?

6. Allah'ın Âdemoğulları üzerinde, onların beni göremedikleri cihetten benim onları görmemi sağlayan bir gücü bana vermesinin hikmeti nedir? Vesveselerim onları etkiler; onların ise güç, kudret ve yetenekleri beni etkileyemez. Onlar değişmeyen bir fitrat üzere yaratılsaydı temiz ve itaatkâr bir hayat yaşarlardı. Bu, onlara en yakışanı ve hikmete en uygunu değil midir?

7. Şayet beni yok etseydi, yaratılmışlar benden taraf rahata erer; âlemden şer namına bir şey kalmazdı? Niçin böyle yapmadı?²⁰

Şehristânî bu soruları sorduktan sonra *İncil* şerhinde Allah Teâlâ'nın meleklere, İblis'e şöyle demelerini emrettiğini nakleder: "Ey İblis! Ben âlemlerin Rabbiyim ve benim için 'niçin böyle yaptın?' diye sorulmaz." Sonra Şehristânî, bu şüphelerin büyülenme, inkâr ve hevâya meyletmekten neşet eden bidat ve sapıklıkların bir ürünü olduğunu dile getirir.²¹

Görülebileceği üzere ilk üç soru "niçin" soru edatıyla sorulmuştur. Dört ve beşinci sorular ise metafiziksel sebepliğe dairdir. Altı ve yedinci sorular ise âlemin başka türlü olabileceğini tasarlayan zihinsel faaliyetlerin ürünüdür. Şu halde, ileri sürüldüğü üzere, insanın varlığın başlangıcına dair anlam arayışı, "niçin" sorusu üzerinden varlığını devam ettirmektedir. Ancak bu sorular, varlığın homojen yapısının fitri olarak algılanmasının üzerine "zihinsel ayrımlar geliştirmek" şeklinde inşa olunmuştur. Metafizik sorular ise salt akla dayanır.

Buna göre İblis, ilk sorusunda niçin Allah'ın bilerek kötülüğe izin

²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 24-25; Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisîyye*, 386-387.

²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 25.

verdiğini sorgulamaktadır. İkinci soru yaratılışın hikmeti ve Allah'ın kendisine kulluk yapılmasını istemesinin sorgulanması hakkındadır. Bu soru Allah'ın ibadetlere karşı müstağni oluşunu merkeze alarak hazırlanmış bir soruyken üçüncü soruysa İblis'in Âdem'e secde emrine karşı gelişene meşruiyet arama girişimini ifade eder. Dördüncü soruda İblis, Âdem'e secde etmesi durumunda Allah'tan başkasına tapıp tapmayacağını sorgulamıştır. Beşinci soruda ise o, kötülüğün varoluşa katkısı ve varoluş içerisindeki fonksiyonunu sorgulamıştır. Altıncı ve yedinci soruda mevcut âlemin olabilir âlemlerin en iyisi olup olmadığını araştırmıştır. Ona göre eğer bu âlem, yaratılmış en iyi âlem olsaydı herhangi bir kötülük içermezdi.²²

Terkan'a göre, Şehristânî'nin cevapları incelenince İblis'in ortaya attığı şüphelerde haklı olduğu izlenimi oluşmaktadır. Bunun nedeni -Molla Sadrâ'nın da işaret ettiği gibi- Şehristânî'nin akli dışlayan bir din yorumunu kabul etmesidir. O, kötülük problemini akıl ve hikmetin çözemeyeceğini düşünür. Çünkü böyle bir sorunu akıl yoluyla çözmeye teşebbüsü Allah'ın varlığına iman etmeye aykırı bir durumdur. İman ettikten sonra Allah'ın eylemlerinde hikmet aramak insanın imanını zedeleyen boş bir gailedir. Yani Allah'ın hikmetinden sual olunmaz. Yaratılışın hikmetine dair soru sormak şeytanî bir faaliyettir.²³

Başta da belirtildiği gibi böyle bir anlayışın bugün için başarılı olması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla soru sormayı şeytanî bir eylem ve bunlara akli cevaplar vermeyi ise boş bir meşgale olarak değerlendirmek doğru değildir. Bunun doğru olmadığını düşünen Molla Sadrâ, konuyla ilgili olarak Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) şu sözünü aktarır: "Şayet yaratılmışlardan öncekiler ve sonrakiler toplansalar bu şüphelerden ancak ilahî bir cevap ile kurtulurlar." Molla Sadrâ'ya göre Râzî'nin amacı, Tanrı'nın mutlak irade sahibi (kadir-i mutlak) bir fail olduğunu ve O'nun fiillerinin herhangi bir tahsis ile sınırlandırılmayacağını ima etmektir. Râzî ve mensup olduğu Eş'arî âlimlerin tuttuğu yol; Yaratıcı, O'nun isimleri, sıfatları, yeniden diriliş ve nübüvvetin ispatı gibi şeyleri burhanlar aracılığıyla ispatlamaya kapalıdır. Öyleyse Molla Sadrâ'ya göre rastgele bir iradeyi mümkün gören kelimâ bir tutuma dayanarak yakinî bir bilgi ve tahkiki bir imana ulaşma imkânı yok gibidir. Kısacası cedel ehli; Tanrı'nın keyfe keder bir irade ile her istediğini yaptığını ve bu işlerin hikmetini insanların bilemeyeceğini

²² Fehrullah Terkan, "İblis'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezlik" Teodisesi", *Milel ve Nihal Dergisi* 5/1 (2008): 70-77.

²³ Terkan, "İblis'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezlik" Teodisesi", 66-68.

düşünür.²⁴

Molla Sadrâ, bu şüphelerin cevaplarına geçmeden önce vereceği cevapları ancak akleden, kalbi temiz olan, işiten ve manevi müşahede sahibi kişinin anlayabileceğini belirtir. Ona göre hastalıklı ve tartışmacı nefis bu cevaplardan faydalanamaz. Çünkü hastalıklı nefsin amacı tartışmayı sürdürmektir. Bundan dolayı hakikat, İblis'in sustuğu noktalarda saklıdır. Ayrıca İblis, cevherinin karanlığı yüzünden Hakk'ı idrak edemediğinden Hakk'a karşı gelmiştir. Sonra bu şüphelerle eksik ve cahil kişilerin kendisine tâbi olmasını ve böylece yoldan çıkmalarını amaç edinmiştir.²⁵ Tıpkı aklın yönetiminden çıkan bir insanın vehim ve vesvesenin tesirlerine maruz kalması gibi akli zayıf ve kalbi kirlenmiş insanlar da İblis'in yönetimi altına girerler. Şu halde muhakeme yaparken başarısız olan akıl değil; aklın önüne çıkan ve onun işini yapmasına engel olan vehim, geçici menfaat, taassup, gurur, üstün gelme arzusu, ataların yolunda gitme, bencillik vb. gibi şeylerdir. Bu ve benzeri nefsanî hastalıklardan kurtulmanın yolu akla tâbi olarak nefsin kendisini tedavi edecek ilaçları kullanmasıdır. Yoksa hakka ve hakikate boyun eğmek mümkün olmayacaktır.

B. İblis'in Şüphelerinin Giderilmesi

Molla Sadrâ, şüphelerin/soruların cevabına geçmeden önce İblis'in Tanrı'nın fiiline karşı itirazının temel nedeninin "onun bilgisizliği" olduğunu belirtir. Bu bilgisizlik iki esasa dairedir: **Birinci esas**, Tanrı'nın fiillerinin zatına bağlı olduğudur. Eğer İblis bunu bilseydi, Tanrı'nın fiillerinin niçin sorusuyla sorgulanamayacağını; eşyayı var kılmasının zatı dışında herhangi bir sebebi ve gayesi olmadığını bilirdi. Şu halde O'nun yaratmasında zatında başka herhangi bir fazladan kasıt, maslahat, etken, yardım edici unsurun ve zamanı gözetme gibi başka herhangi bir şeyin etkisi yoktur. O'nun, zatına dair bilgisi zatının aynısı olup zatının gerektirdiği hayırları celp eder. Bunun gibi ilmi de iradesinin aynısıdır. Öyleyse Tanrı, mutlak fiili yönünden bir gaye gözetmez ve bu yüzden niçin sorusuna muhatap olamaz. Tanrı'dan farklı olarak araçlar ve diğer failer ise kendilerinden sadır olan özel eylemlerinde gaye gözetirler.²⁶ Buna Kur'an'da şöyle işaret edilmektedir: "Onlar sorumludur." (el-Enbiya, 21/23)

İblis'in bilmediği **ikinci esas** âlemin Tanrı'dan nasıl sudûr ettiğiyle alakalıdır. Molla Sadrâ'ya göre bu esas, *Aşkın Hikmet (el-Hikmetü'l-Müteâliye)* taraftarlarının bildiği bir fikirdir. Şöyle ki mevcudatın el-Evvel'den sudûru;

²⁴ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisîyye*, 387.

²⁵ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisîyye*, 387.

²⁶ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisîyye*, 388.

en şerefliiden daha şerefli olana, en yakından daha yakın olana, daha düşük olandan en düşük olana, daha uzaktan en uzak olana doğru mertebeli bir biçimdedir. Öyle ki şeylerin sıralanışı en düşük olan cehennemde/karanlıkta son bulmuştur. Bu iniş hareketinin tersi yönde sıralı biçimde el-Evvel'e dönüşünde şeyler, en düşüktan daha düşüğe, en uzaktan daha uzağa, daha şerefliiden en şerefliye, daha yakından en yakına doğru sıralanmış ve Münezzeh Yüce Varlık'ta yükseliş hareketleri sona ermiştir. Molla Sadrâ'ya göre, Allah Teâlâ'nın şu sözünde buna bir işaret vardır: "Gökten yerdeki her işi tedbir eden odur, sonra o (işe memur olan melek), sizin sayıınıza göre bin yıl tutan bir günde, O'nun katına yükselip çıkar." (es-Secde, 32/5) Şu ayette bu anlamdadır: "Sizi yarattığı gibi yine O'na döneceksiniz." (el-Araf, 7/29) Öyleyse her şeyin kendisinde sona ereceği özel bir gayesi vardır ki bu da şeyin daha üstündeki varoluş seviyesini yakalamasıdır. Öyle ki gayeler, kendisinden sonra başka gayenin olmadığı son gayede tamam olur. Bunun gibi başlangıçlar da kendisinden önce başlangıcın olmadığı İlk'le başlar.²⁷

Molla Sadrâ, İblis'in yaratılışının hikmeti ve gayesini sorgulayan **birinci** şüphesine şöyle cevap verir: Bütün yaratılmışlar gibi İblis'in de kendisine dâhil olduğu varlık ve ulaşmaya çalıştığı gaye ancak İlahi Zat'ın kendisidir. Bu Zat, bilgisi yönünden mümkün varlıkların hepsinin varlığını gerektirirken varlığı kabul edebilecek her kabul ediciye de vücut ihsan eder. İblis'in karanlık ve şerli mahiyetinin hâkim olduğu haysiyetine gelince bu; Yaratıcı'nın yaratması ile değil bilakis iniş kavsinde nefis mertebelerinin son sınırına kadar alçalan hüviyetin gereklerindedir. Yani bu durum failden değil temel özelliği kuvve ve kabul edicilik olan maddeden kaynaklanır. Yani madde, İblis'in Âdemle olan kavgasını sebebidir. İblis'e ait varoluş seviyesi semavi cirimleri altında şiddetli güç sahibi olan ateş cirmidir. Bu yüzden onun üzerine benlik, büyülenme, övünme, boyun eğmeyiş ve inkisar hâkim olmuştur.²⁸

Molla Sadrâ'nın bu cevabı dikkatle incelenirse İblis'in varoluşunda zata bağlılığı yönünden herhangi bir olumsuzluk olmadığı gibi tam aksine onun da her şey gibi bütün bir varlık/iyilik nizamının parçası olduğu görülür. Ayrıca yaratılışın niçinliğine dair sorulacak bir sorunun cevabı İlahi Zat ve O'na dayanan zorunluluktur. O'nun zatı dışında başkaca bir gayesi yoktur. Filozoflar bütün sebepleri İlk Sebep'e bağlarken kalamcılar ise Tanrı'nın iradesine bağlamışlardır. Bu yüzden niçin sorgulaması kalamcılar açısından nihayete erdirilememektedir. Yani kalamcılar zorunluluk kavramını

²⁷ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisiyye*, 388.

²⁸ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisiyye*, 388-389.

Tanrı'nın faili muhtar oluşuna helal getireceğini düşünerek hoş karşılamamışken filozoflar zorunluluk olmaksızın yaratılışın hem gerçekleşmesi hem de anlamlandırılmasının mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Bunun gibi İblis de Âdem'in yaratılışını ilahi iradenin keyfe keder bir seçimi olarak değerlendirmiştir. Şunu da hatırlatmak gerekir ki filozofların İlahi Zat'a bağladıkları zorunluluk zatin kendisinden kaynaklanır. Yoksa dışarıdan bir zorunluluğun İlahi Zat'a yüklenmesi imkansızdır. Diğer bir açıdan kelamcılar İlahi Zat'ı yaratılışın sebebi olarak görmenin âlemin kademine sebep olacağını düşünmüşlerdir. Halbuki bu geçersiz bir endişedir. Çünkü varlık açısından İlahi Zat'a bağlı olduktan sonra zamansal öncelik ve sonralığın bir değeri kalmamaktadır.

İkinci esas gereğince ise İblis, kaynaktan/merkezden uzaklığın gerektirdiği zayıflığın, kopuşun, yanılısma ve karanlığın bir ürünüdür. Şöyle ki vücut teşkikî (dereceli anlamdaşlık) bir yapıya sahiptir. Yani vücut zayıflık-güçlülük, tamlik- noksanlık, öncelik-sonralık ve yetkinlik-hamlık yönünden derecelidir. Bu derecelilik, dikey yönde vücuda dair sorulacak bütün niçin sorularının cevabını teşkil etmektedir. Hâlbuki yatay düzlemde varoluşun sınırsız genişliği yönünden niçin sorusu anlamsızdır. Dolayısıyla dikey boyut gözetilmeksizin illete dair sorulacak herhangi bir soru pek bir anlam ifade etmemektedir.²⁹ Dikkat edilirse İblis'in sorularının hemen hiçbiri dikey düzlemde varoluşun sebeplik ilkesini bulmaya yönelik değildir. Zaten kötülük, dikey düzlemde etkin bir neden değildir.

Bilindiği üzere Tanrı-âlem ilişkisinde kelamcılar "âlemin Tanrı'nın yoktan yaratması sonucu var olduğunu" düşünmektedirler. Bu kabul nispeten doyurucu olmakla birlikte derin düşünülünce aynı zamanda birçok problemin çıkış kaynağı olduğu rahatlıkla görülebilir. Zaten ateist birçok sorunun çıkış yeri bu çeşit teist kabullerdir. Bu sebeple ateist soruların doyurucu ve doğru cevapları metafiziksel alana geçilince ancak verilebilmektedir. Buna göre âlem varlığı yönünden Tanrı'ya bağlı ancak onunla aynı seviyede değildir. Seviye farkından kasıt eş anlamlılık kaydı üzere varlıksal bir farklılaşma değil varlığın teşkiki farklılığıdır. Halbuki genel olarak kelamcılar Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığını eş anlamlılık kaydı üzere farklı varlıklar olarak telakki etmektedir.

Tabâtabâî'ye göre birinci şüphe İblis'in "tam faile" dair cehaletinin bir eseridir. Çünkü "tam fail" eylemlerinde kendi zâtı dışında başka bir gaye ve sebebe ihtiyaç duymaz. Olsa olsa "tam failin" failinin ikincil ve arazi gayeleri

²⁹ Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İllet (Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi)* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 294.

olabilir.³⁰

Şu halde yaratılışın niçinliğine dair sorulan sorularda varoluşun hangi kademesinin sorgulandığına dikkat edilmelidir. Evvel/İlk/Mutlak Varlık/Zorunlu Varlık vb. gibi isimler alan zatın, nedeninin aranması teselsüle neden olur ki bu saçmadır. Şu halde İlk Neden'den varlığın tezahürü kendisi dışında bir sebebi gerektirmemelidir. İster zuhur isterse sudur kastedilsin bu durum zatın varlıksal bir çoğalmaya mahal ve kaynak olması anlamında değildir. Bu mahiyeti meçhul bir açılım, yayılım ve tecellidir.

İkinci şüphe; bilme, sorumluluk yükleme, Allah'ın elçiler göndermesi/yasa indirmesi ve itaatin gayesi hakkındaydı. Bunlardaki hikmet; nefisleri, şehvetin esaretinden ve karanlık hapishanelerinden kurtarıp uysal ve yırtıcı hayvanlık sınırlarından insanlık ve meleklik sınırlarına ulaştırmaktır. Nefsi ilim nuru ve amel gücü ile küfür ve günahın derdinden, cehalet ve karanlığın kirinden temizleyip süslemektir. Teklifin genel oluşu onun katılaştırmış nefis ve kalplere etki etmemesi ile çelişmez. Tıpkı bunun gibi yağmurun yağmasının sebebi tabiatın ürün vermesini sağlamaktır. Yağmurun yalçın kayalara ve çorak topraklara etki edememesi her yere yağması ile çelişmez. Çünkü Allah, yaratılmışlara hidayet etmekle kendisine fayda sağlamaktan beridir. Onun bol bağış ve ihsan sahibi olması yaratılışının aslıdır. Molla Sadrâ'nın cevabı bu minvalde secde emrinin İblis'e has olmadığı yönündedir. Konuyla ilgili olarak bir ayette şöyle buyrulur: "O, her şeye yaratılışını veren ve sonra hidayet edendir." (et-Taha, 20/50) Kısacası Tanrı'nın hayır ve vücut vermesinin kendi zatı dışında bir amacı yoktur. O'nun karşısında O'na bir fayda, menfaat ve herhangi bir karşılık verecek başka bir varlık ve güç yoktur.³¹

Burada yağmuru Âdem'e temsil etmek mümkündür. Çünkü Âdem bütün kâinat için rahmettir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olduğu bildirilir. Öyleyse insan türünün en üstün bireyleri; insanlar, melekler ve cinlerin hepsi için rahmet sebebidir. Dolayısıyla eğer İblis bu berekettten faydalansaydı kendi menfaatine olacaktı. Yani vehmi sembolize eden İblis, akli sembolize eden Âdem'e tâbi olsaydı felaha erecekti. Bu anlamda şeri hükümler, hikmetini bilmeyenlere de fayda veren hükümlerdir. Bu yönden tabîî düzen ile şeri düzen arasında uyum olduğunu/olması gerektiğini söylemek gerekir.

Tabâtabâî'ye göre yasal yükümlülükler insan fert ve toplumunun tekâmül etmesi için gereklidir. Öyleyse İblis'in yükümlüğün anlamsızlığı veya

³⁰ Tabâtabâî, *Mizan Tesfiri*, 8: 63.

³¹ Molla Sadrâ, *Reddül-şühûhâti'l-iblisîyye*, 389.

gereksizliği yönündeki sözleri laf ebeliğinden ibarettir.³²

Aslında ikinci ve üçüncü şüphe esasta birdir. O da sorumluluk ve yükümlülük hakkındadır. Bu konudaki anlayışsızlık, "varlık"ın gereklerini kavrayamamaktan doğar. Hele de akıl, bilgi, irade ve bilincin üst seviyelerini temsil eden melek, insan ve cinler gibi yüksek varlık seviyelerinde sorumluluk ve yükümlülük daha da artar. Yoksa yine kelami seviyede ifade edildiği gibi "keyfe keder imtihan" düşüncesi meseleyi anlamakta yeterli görünmemektedir. İblis de -itaat etmeyeceğini bildiği halde Tanrı'nın kendisine secde emrini vermesini böyle yorumlamıştır. Halbuki Tanrı'nın imtihanı İblis'e kendisini yani varlık mertebesini bilme imkânı sağlamıştır. Şu halde bir şey ne kadar varsa o kadar sorumludur. İblis'in karşı koyuşu ve itirazları da varlığındaki noksanlığa işaret etmektedir. Ayrıca imtihanın felsefi ifadesi şeylerin bilkuvve olmaktan bilfiil oluşa geçişini ifade eder. Dolayısıyla varlığın kuvve haliyle fiil hali arasında önemli bir derece farkı vardır.

Üçüncü şüphe, İblis'in Âdem'e secde etmekle yükümlü kılınmasındaki fayda ve hikmet hakkındaydı. Molla Sadrâ'nın bu şüpheye verdiği cevap üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, ikinci şüphenin cevabı ile çelişik görünmekle beraber dikkatle incelenince böyle olmadığı görülür. Buna göre Molla Sadrâ, Allah'ın yaptığı veya emrettiği her eylemde birçok hikmetin var olduğunu belirtir. Çünkü Allah Teâlâ boş, tesadüfi ve abes iş yapmaktan münezzehtir. Bu genel kaideye göre işlerinin bazılarının hikmetinden gafil olursa da bu böyledir.³³ Yani bütün yaratılışın amacı İlahi Zat'ın kendisi olmakla birlikte kendisinin kendisi dışında bir amacı yoktur.

İkinci kısma gelince secde yükümlülüğü bütün melekler için verilmişti ki o vakitte İblis onlarla beraberdi. Dolayısıyla secde emri özellikle İblis'e verilmiş, doğrudan İblis muhatap alınmış değildir. O ise kendince emre direk muhatap olduğunu düşündükten sonra karşı gelmiş, büyüklenmiş ve yüz çevirmişti. Böylece kovulmuş ve lanetlenmişti. Burada Molla Sadrâ'nın kovulma ve lanetlenmeden çıkardığı anlam, yukarıda dile getirildiği üzere varlığın iniş kavsinde en uzağa düşmek anlamındadır.

Cevabın üçüncü kısmına göre ilahi emirler ve şeri teklifler; nefislerin cevherlerinin imtihan edildiği ve buna bağlı olarak içlerindeki dışa vurdukları; iyilik, kötülük, güven, mutluluk ve mutsuzluk gibi gönüllerinde gizli olan şeylerin belirginleşmesini sağlayan unsurlardandır. Bunlarla

³² Tabâtabâî, *Mizan Tesfiri*, 8: 67.

³³ Yiğit, *Hikmet ve İllet*, 226.

hüccet tamam olur ve delil getirilen şey zahir olur.³⁴ Molla Sadrâ bu noktada şu ayete işarette bulunur: “Fakat Allah mahvolan, apaçık belgeden ötürü mahvolsun, yaşayan da apaçık belgeden ötürü yaşasın diye olacak işi yaptı.” (el-Enfal, 8/42)

Anlaşılan Molla Sadrâ'nın üçüncü şüphenin birinci kısmına verdiği cevapta kastı şudur: Allah Teâlâ verdiği şeri hükümler ile yaratılış nizamının kemalini sağlayan vasıtaları kullarına öğreterek ilminin, rahmet ve bağışlayıcılığının gereğini yerine getirmiş olur. Elbette bunu yaparken zatına dayanır. Buna göre yasal emirler akla uygunluğu yanında diğer ilahi ve evrensel yasalar ile uyum içerisindedir. Diğer taraftan bilkuvve olanın bilfiil olup fiiliyata kavuşmadan var olması; kendini gerçekleştirip mükemmelliğini ve varoluşun sonuçlarını göstermesi mümkün değildir. Buna göre yasal emirler, kevnî varoluşun fiiliyata geçmesinde olumlu etki sahibidir.

Tabâtabâî, şeri yükümlülüklerin mutluluk ve mutsuzluğun vasıtaları olduğunu düşünür. İblis, cehaletinin bir sonucu olarak verilen emre karşı gelerek mutsuzluğu mutluluğa tercih etmiştir. Yoksa kendi tercihi dışında kimse onu zorlamamıştır. Öyleyse İblis, mahiyetinin gereğini yapmıştır.³⁵

Akla dayalı yasal, şeri ve toplumsal işlerin bilgi temelinde inşa edilmediği zaman dış dünyayla yani nesnel varoluşla nasıl bir çelişki, çarpışma ve çatışma içerisine düşüldüğü açık bir durumdur. Şu halde denebilir ki, şeri emirlerin amacı keyfe keder zorluklar oluşturmak değil insani varoluş imkânlarını akla ve hakikate dayandırmada akla yardımcı olmaktır. Zaten bu emirler eşyanın hakikatine uygun olarak vaz edilmiştir. İlahi kanunların doğru uygulandığı zaman ortaya çıkardığı iyi sonuçlar bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla âleme rastgele ve keyfe keder bir iradeyle müdahale eden bir Tanrı değil eşyayı ve gereklerini yine kendi öz varlığından hareketle bilen ve buna göre davranan bir Tanrı anlayışı İblis'in kavrayamadığı bir Tanrı anlayışıdır.

Dördüncü şüpheye gelince o, kâfir ve münafıklara niçin azap edildiği, acı çektirildiği, rahmet ve keramet diyarından uzaklaştırıldığı ile ilgiliydi. Cevabına gelince; Allah'ın ahiretteki cezalandırması onun gazap ve intikamını gerektiren, kızgınlık ve öfkesini gideren bir şey değildir. Molla Sadrâ'ya göre Allah böyle nitelenmekten ulu ve büyüktür. Cehenneme girmeye sebep olan şey, nefsanî içsel ve batini hallerin gerekleri ve tâbileridir. Bunlar batından zahire çıkar; ateş, akrep, yılan ve kızgın demirler olarak tasavvur olunur. İşte böylece insanların inanç, ahlak ve eylemlerden

³⁴ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisiyye*, 389-390.

³⁵ Tabâtabâî, *Mizan Tesfiri*, 8: 68.

elde ettikleri edinimleri uhrevî cisim, şekil ve şahıslar suretinde hâsıl olur.³⁶

Molla Sadrâ'ya göre, ahiretteki cisimler/bedenler ruh sahibi olup bizzat hayatın kendisidir. Yani uhrevî nefisler zorunluluk yönünden bedenlerinin failidir. Bu dünyada bedenler, nefislerine doğru yükselirken ahirette ise nefisler bedenlerine doğru alçalacaktır. Şöyle ki ahirette kuvve-fiil denklemi dünyadaki aksinedir. Ahirette kuvve, zat ve vücut olarak fiilden önce olduğundan uhrevî kuvve, uhrevî fiilden daha şereflidir. Ahirette tecessüm etmiş bedenler nefislerin tasavvur ve idrakleri hasebince sonsuz bir varoluşa sahip olacaktır.³⁷ Anlaşılan uhrevî bedenler/cisimler, nefislerine bağlı olarak kâim olan yarı-saydam varoluş biçimleridir.

Molla Sadrâ, dışarıdan insana ulaşan bir cezalandırmanın varlığı kabul edilse bile bunda büyük bir maslahat olduğunu dile getirir. Çünkü uyarma ve ceza ile korkutma çoğu şahıs için faydalıdır. Kötü ve kabahatlinin cezalandırılması yönündeki korkutmanın pekiştirilmesi ile korkutmanın kalıcı kılınması faydanın artmasını gerektirir. Sonra cezalandırılan şahsa nispetle bu cezalandırma kötü olsa bile bu, türün çoğu ferdi açısından hayırlı olur. Öyleyse bu durum, az bir kötülük oluşmasını gerektiren çok iyilik konumundadır. Tıpkı bedenin sağlığı için bir uzvun kesilmesi örneğinde olduğu gibi.³⁸

Molla Sadrâ bu cevabında sanki şöyle düşünmektedir: Eğer İblis'in bu hatası karşılıksız bırakılsaydı diğer insanların sapmasına neden olacaktı. Burada karşılık görmek, acı çekmek ve sıkıntıya düşmek insanlık kümesinde sadece bir kısım insan için geçerli olan bir durum değildir. Bilakis beden sahibi her insan bu kaderi ve benzeri sorunları yaşar. Sadece bunun kıvamı ve derecesi farklıdır. Yani bu anlamda "dünyada yaşıyor olmak" yeterlidir.

Görüleceği üzere Molla Sadrâ'nın bu cevabı daha çok kelamidir. Çünkü Tanrı'nın âlemden etkilenerek kızması ve buna bağlı olarak ceza vermesi akli ve felsefi olarak kabul edilebilir görünmemektedir³⁹. Doğrusu ödül ve mükafatın varlık ve bilginin bir sonucu olduğudur. Buna göre ceza ve azap yokluk ve cehaletin bir sonucudur. Yani ceza varlık anlamında bir sonuç değil öznenin yokluk ve bilgisizlikle yüz yüze gelmesi sonucunda duyduğu acıdır.

Tabâtabâî'ye göre ceza ve mükâfat nedensellik yasasının bir

³⁶ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisîyye*, 390-391.

³⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-'arşîyye*, 171-172.

³⁸ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâti'l-iblisîyye*, 390-391.

³⁹ Dini nasrlara göre de bu mümkün değildir. Allah âlemlerden ganidir. (el-Âl-i İmrân, 3/97) Bu ayet deist bir temelde yorumlanamaz. Çünkü deizm Tanrı ile âlem arasında varlıksal bir ilişki kuramaz. Halbuki Kur'an yer ve göklerde olan her şeyin sahibi olarak Allah'ı gösterir. (en-Nûr, 24/42)

sonucudur. İnsanlar ve irade sahibi varlıklar yaptıklarının sonuçlarına katlanmak zorundadır. Varoluş nedensellik yasına tâbi olduğu gibi, dünyadaki toplumsal düzenler de ancak bununla tanzim edilir.⁴⁰

Şu halde İblis nedensellik yasını kavrayamamıştır. Zaten onun akli gerçeklikleri kavramasını beklemek, tabiatına aykırıdır. Bunun gibi aklını bilfiil hale getirememiş insanların kendilerine sunulan akli delilleri reddetmeleri delillerin değil kendilerinin yetersizliğinin bir sonucudur.

Beşinci şüphe, Âdem'in cennetten çıkartılmasıyla ilgiliydi. Molla Sadrâ'ya göre bundaki hikmet ve menfaat büyüktür. Eğer Âdem, cennette ebediyen kalsaydı ilk fitratı üzerine kurulmuş evinde yalnız kalmış olacak ve herhangi bir kemâle eremeyecekti. Ayrıca yeryüzüne iniş sayesinde Âdem'in sulbünden sayılamayacak sayıda evladı Allah'ı tanıma ve O'na tapınmayı kıyamete kadar sürdürmeyecekti. Hâlbuki zamanın her döneminde onlardan birçok sayıdaki kişi ilim ve ibadet kuvvetiyle akılın yüce derecelerine yükselmiştir. Şu halde eğer dünyada bir müddet imtihanı ve seçkin bir dereceyi kazanması, onun İblis ile beraber yeryüzüne inişi sayesinde olmasaydı; hikmet büyük ve hayır da yüce olmayacaktı.⁴¹

Tabâtabâî'ye göre bu dünyada insan türünün kemâli, hak ve hakikatin ortaya çıkmasına aracı olan karşıtının varlığıyla mümkündür. Somut ve maddi bir âlem var olduktan sonra onda iyiliğin kötülük olmaksızın ve faydanın zarara bulaşmaksızın bulunması imkânsızdır.⁴²

Bu şüphe üçüncü şüphelerle benzerdir. Dolayısıyla Molla Sadrâ benzer cevabı farklı bir şekilde dile getirmiştir. Yani eğer kuvve halinde kalan varoluş imkânları Âdem'in cennette sürekli kalmasıyla engellenseydi insanlık için asıl kötülük bu olacaktı. Evet, bazı insan bireyleri dünyevi varoluş ortamında olumsuz inanç ve ahlaki niteliklerle varoluşlarını gerçekleştirseler de bu durum bile bilkuvve halinde kalmaktan daha hayırlıdır.

Şu halde kötülük maddi varoluşun doğal bir sonucudur. Madde kabul yeteneğinin genişliğine rağmen mücerret/soyut ve ilahi birçok imkânı ifade etmekte yetersizdir. Anlaşılacağı üzere madde kabul ettikleri yönünden değil edemedikleri yönünden noksandır. Yani madde dolayısıyla ortaya çıkan kötülük de bir tür yokluk ve yoksunluktur. Zaten İblis maddenin kötülük denilen sonuçları doğuracağını bilmiş ancak maddenin aynı zamanda birçok hayra vesile olduğunu bilememiştir. Bu karşılaştırma esasınca madde salt iyi

⁴⁰ Tabâtabâî, *Mîzan Tesfiri*, 8: 69.

⁴¹ Molla Sadrâ, *İksîr-ül-ârifin fî ma'rifeti'l-hakkî'l-yakîn*, 152.

⁴² Tabâtabâî, *Mîzan Tesfiri*, 8: 69-70.

olmamakla birlikte iyi ve iyiliğe aracı olandır.

Altıncı şüphe, şeytanın açık bir düşman olarak Âdemoğullarına karşı güçlü kılınmasının hikmeti hakkındaydı. İblis'in gücü, insanları gördüğü yönden insanların onu görememesine dayanmaktadır. Bu sayede İblis onları vesveseleriyle azdırmaktadır. Molla Sadrâ'ya göre İblis'in gücü; bilkuvve hayır, nur ve şeref sahibi, kutsi işlere meyilli, ahirete de rağbeti olan kişilere yetmez.⁴³ Onun gücü; cevherleri aşağı, karanlık ve bilkuvve şerli olanlar üzerinde etkindir. Bunlar maddi şeylere meyilli, şehvet ve gazabın etkisinde çok fazla kalan kişilerdir.⁴⁴ Ayette şöyle buyrulur: "Allah, 'işte bu bana ulaştıran dosdoğru yoldur. Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur' dedi." (el-Hicr, 15/42) "Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah'a ortak koşanlar üzerindedir." (en-Nahl, 16/100) Molla Sadrâ'nın "cevherleri aşağı" insanlardan kastı "var olması açısından varlık" yönünden değil de mevcudiyet ve şeylik kazandıkları mahiyetleri yönünden aşağı insanlar olsa gerektir. Onun cevher kelimesini bu rahatlıkla kullanması Aristotelesçi cevheri, vücudun yerine koymayışından kaynaklanır. Ancak her halükârda onun bu kullanımı felsefî terminolojiye pek uygun düşmemektedir.

Molla Sadrâ'ya göre tekvini değil de teşri itaat ve karşı koyuşlar birbirlerini gerektiren görece durumlardır. Buna göre azdırma ve saptırma olmasaydı nefsin itaati ve doğru yolda yürümesi de söz konusu olmazdı. Nefsin tekâmüle ermemesi ise hikmete aykırı bir durumdur. Şöyle ki dünyevi hedefleri için çokça çalışan katı ve kaba nefisler olmaksızın bütün nefisler ahirete meyledip temiz ve salim olsalardı dünyanın bayındır kılınması sağlanamazdı. Bu durumda birçok hayır yok olurdu. Molla Sadrâ bu noktada bir hadis-i kutsiyi delil getirir: "Ben Âdemoğlunun günahlarını dünyanın bayındır kılınması için sebep kıldım."⁴⁵ Başka bir rivayeti de nakleder: "Eğer siz günah işlemeseydiniz Allah sizi giderir ve sizin yerinize günah işleyip tövbe eden bir kavim getirdi."⁴⁶

Bu cevabın özünü dünyevi ve toplumsal koşulların bağlayıcı olduğu gerçeği oluşturmaktadır. Tanrısal ilahi gerçekliğin yansıması olarak toplum denilen birlik teşkil olunmaktadır. Bu birliğin bizatihi kendisi, kendisi olması yönünden, hayır ve iyiliktir. Bu birliğin gerekleri ve eklentileri ise belirli seviyede iyi-kötü, hak-batıl, doğru-yanlış, yasa ve yasa dışı ayrımlarının

⁴³ Molla Sadrâ, *İksîrül-ârifin fi ma'rifeti'l-hakkı'l-yakîn*, 150.

⁴⁴ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâtî'l-iblisîyye*, 392.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Reddü'l-şübühâtî'l-iblisîyye*, 392.

⁴⁶ Müslim, *Tevbe*, 9.

oluşmasını gerektirmektedir. Bu durumda kelami seviyede “Tanrı isteğine” bağlanan görece karşıtlıklar metafizik sahada varlık ve bilgi merkezinde şekillenen dairesel dış yapılara dönüşmektedir. Özet olarak ifade etmek gerekirse bütün cehaletin kendisine dayandığı şey varlığın metafiziksel keşfinin yoksunluğudur. Bu yoksunluğun bir sembolü de İblis’tir.

Yedinci şüpheyeye gelince İblis’e kıyamet gününe kadar mühlet verilmesi hakkındaydı. Bu şüphenin cevabı bir öncekiyle benzerdir. Kıyamete kadar İblis’in vesvesesinin devam etmesi bundan doğacak hayırların devam etmesini sağlayacaktır. Dünyevi varoluş seviyesi ancak kötülükler ile karışmış olarak var olabilir. Dünya ahirete uzanan bir köprüdür. Dünyayı anlamlı kılan şey, gayesi yani ahirettir. Dünyevi varoluşun -yani iyinin ve kötünün- ötesindeki saf varlık alanına gelince o, mutlak hayır ve güzellikten başka bir şey değildir.⁴⁷ Dünyada kötülüğün olmamasını arzu etmeye gelince bu, onun mahiyetine aykırıdır. Şer ve afetlerin kendisine yol bulamadığı âlem, temiz nefislerin sahip olduğu nitelik, karakter, yön ve edimlerinin kendisine döneceği başka bir âlemdir.

Molla Sadrâ’ya göre, sonuçları cihetinden şeytanî işlerin; zulüm ve fitne ehlinden kula ulaşan sıkıntı ve elemeler ile kulun Allah’a hızlıca dönmesi, yeryüzünde ebedi kalmayacağını hatırlayıp dünya ehlinden sakınması ve böylece ahireti istemesi vb. gibi büyük faydaları vardır. Nihayetinde kul, çektiği sıkıntı ve belalar vasıtasıyla dünyadan uzaklaşıp Sebeplerin Sebebine yapışır.⁴⁸

Molla Sadrâ’nın konu ile ilgili en önemli itirazlarından birisi inatla karışık cehaletin (cehl-i mürekkep) zirvesinde olan İblis’in ilimle şöhret bulmasına yöneliktir. Hâlbuki İblis’in ortaya koyduğu bu şüpheler onun cehaletini ortaya çıkarmak için yeterlidir. Bu şüpheleri bırakın hikmette derinleşip iman ve marifet nuru ile gönlü ferah olanların def etmesini, hikmette orta seviyede olanlar bile def edebilir. Bir takım düşünürlerin bu şüphelere cevap verememesinin nedeni Tanrı’yı sadece fail-i muhtar ve rastgele karar veren birisi olarak kabul etmeleridir. Aynı zamanda onlar, *Aşkın Hikmet* kaidelerini ve nurani ilimleri idrak etmekte de kusurlu olanlardır.⁴⁹

Aşkın Hikmet prensiplerine göre insanların diğer mahlûkâta üstünlüğü, yaratıldığı unsur vasıtasıyla değildir. Hâlbuki İblis, Tanrı’ya “beni ateşten onu topraktan yarattın” dediği zaman unsuri üstünlük iddiasında

⁴⁷ Molla Sadrâ, *Reddü’l-şübühâtî’l-iblisiyye*, 392.

⁴⁸ Molla Sadrâ, *İksîr-ü’l-ârifin fi ma’rifeti’l-hakkî’l-yakîn*, 153.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Reddü’l-şübühâtî’l-iblisiyye*, 393.

bulunmuştur. İnsana ait üstünlük ilim, bilgi ve Allah'ın ona has kıldığı manada/anlamda saklıdır. Meleklerle Âdem'in daha bilgili olduğu gösterilince melekler hemen secde etmişlerdir. İblis ise Âdem'in zahirine ve işin başlangıcına bakarak meleklerin kavradığı şeyi kavrayamamıştır. Bundan dolayı Âdem'i küçümsemiştir. İblis aynı anlayışsızlığı sonrasında peygamberlere de karşı gelmiştir. İblis ve taraftarları onlar için "sizin gibi bir beşer, yemek yiyip çarşılarda dolaşüyor" (el-Furkan, 7-8) demiştir. Diğer bir ayette ise peygamberlerin reddedilmesine dair şöyle denir: "İnsanlara hidayet ulaştıncaya onları iman etmekten alıkoyan şey ancak şöyle demeleridir: Allah bir beşeri mi elçi olarak gönderdi." (el-İsra, 17/94) Hâlbuki Allah Teâlâ onların üstünlüğü için "Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar." (el-Bakara, 2/269) buyurmuştur.⁵⁰

Anlaşılan Molla Sadrâ, Şehristânî'nin ileri sürdüğü şüphelerden hareketle Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak İblis'in ana düşüncesinin şu olduğunu varsayar: "Allah her şeyi bilir ve her şeye gücü yeter. Dileseydi, Allah kötülüğü yaratmazdı. Yani Âdem'in yaratılması için bir sebep yoktur." Bu gereksizliği başlangıçta melekler de dile getirmişti.⁵¹ İblis, Âdem'in yaratılmasını gereksiz görmek yanında ona boyun eğmenin de zorunlu olmadığını düşünmüştür. Bu düşüncesini ispat etmek yani vehmin akıldan daha üstün olduğunu göstermek, onun tabiatının bir gereğidir. Ona göre kendisi Âdem'e karşı güttüğü davada haklı ve ondan daha bilgili olduğuna göre Tanrı, Âdem'i seçmekle hata yapmıştır. Görülen o ki İblis, Allah Teâlâ'nın Âdem'i üstün kılmasının açık bir hata olduğunu göstermek için kötülüğün hizmetine girmiştir. Öyleyse ona göre, kötülüğün var olmasına neden olan kendisi değil Âdem'dir. Bu yanlış çıkarımın nedeni kendi suçunu başkasına yükleme gayreti, inat, büyüklenme ve cehaletini bilmemesidir.

Genel olarak İblis'in yaptığı itirazlardan "varlık olması açısından varlık", varlık kademeleri, varlık'ın dereceli anlamdaşlığı, varlık-mahiyet ayrımı, varlığın asaleti, kötülük problemi, kader meselesi, imtihan ve uhrevi cezalandırmanın mahiyeti vb. gibi konularda bilgisiz olduğu anlaşılmaktadır. Felsefi ve akli bu gibi konulara gerekli ilgiyi gösteremeyenlerin ateist veya deist birçok soruya -kelami seviyede kaldıkları müddetçe- tatmin edici cevaplar veremedikleri ileri sürülebilir.

⁵⁰ Molla Sadrâ, *Esrar'ül-ayet*, tsh. Muhammed Havâcavî (Tahran: Encümen-i İslamî Hikmet ve Felsefetü İran, 1402/1981), 138.

⁵¹ El-Bakara, 2/30.

Sonuç

Molla Sadrâ'ya göre İblis, dile getirdiği şüphelerde yaratılışın amacını ve mahlukâtın imtihan edilmesindeki gayeyi sorgulamıştır. Ayrıca o, kader konusundaki zorlukları gündeme getirmiştir. Yine İblis, cehaletini mazeret olarak sunmuştur. Evrensel varoluşun zorunlu sebeplik bağlantılarını gizleyerek istenirse "Âdem'e secde emrinin kendisine verilemeyebileceğini ve böylece Âdem'in cennetten çıkmayabileceğini", iddia etmiştir. İblis'e göre, söyledikleri gerçekleşseydi daha mükemmel bir evrende var olacaktık. Şöyle ki Allah -her şeyi bildiği ve istediği her şeye gücü yettiğine göre- dileyseydi, kötülüğü yaratmazdı. Öyleyse Âdem'in yaratılması için bir sebep yoktu. Bu durumda -ona göre- âlemdeki mevcut kötülüğün sebebi Âdem'dir. Yok, eğer kötülüğün sebebi kendisiyse gerek secde emri verilmeyerek ve gerekse yaratılmayarak bu sorun giderilebilirdi. Ayrıca Âdem ve oğullarının kendisi karşısında zayıf bırakılması da açık bir haksızlıktır.

Molla Sadrâ, İblis'in bu şüphelerinin -meşhur olanın aksine- onun bilgisizliğinin açık bir delili olduğunu dile getirmiştir. Öncelikle İblis, evrende cari olan nedensellik yasasını anlayamamıştır. İblis, Âdem'in varlık piramidinde işgal ettiği yeri bilemediğinden onu "kendisine dışarıdan bir vazifenin verildiği bir görevli" gibi algılamıştır. Bu sebeple bütün Peygamberlere karşı gelen İblis, hilafet ve velayet konusunun ontolojik yansımalarından da bihaberdir. Çünkü İblis -bazı filozofların tabiriyle vehim-tikel şeyleri ve ona bağlı görece faydaları elde edebilen varlık/bilgi seviyesini ifade eder. Hâlbuki Âdem'e isimlerin öğretilmesi onun "müstefad akıl" seviyesine ulaşabilen bir varlık olduğunu ve varlığın hakikatini bilebileceğini gösterir.

Molla Sadrâ, İblis'in şüphelerine karşı verdiği cevaplarda, ilk olarak yaratılışın sebebinin Tanrı'nın zatı olduğunu ve Tanrı'ya kendisi dışından başkaca hedefler yüklenemeyeceğini dile getirir. Buna göre İblis de ilahi inayetin bir gereği olarak var olmuştur. Bunun için Âdem, İblis'in varoluşunun gereksizliğini iddia etmemiştir. İkinci olarak Molla Sadrâ, imtihan olgusunu mevcut varlıkların kuvveden fiile çıkışı olarak yorumlar. Bu anlamda bazı olumsuz sonuçlar çıksa bile varlıkların kazandıkları şeyler kuvve halinde kalmalarından daha hayırlıdır. Yasal emirler ise bu sürece katılan bağıl durumlardır. Bu katılım iradeli varlıkların kendi tercihine göredir. Yani dünya ve ahirette sorumluluk sahibi varlıkların edinimleri nedensellik prensibince oluşur. Ayrıca bu dünya koşullarında iyilik ve kötülük gibi ayrımların ortaya çıkması dünyanın mahiyetinin bir gereğidir. Çünkü bu dünya hayatı, maddi seviyede şeylerin zıddını beraberinde

gerektirir. Yine kötülük, gaflet ve benzeri durumlar iyilik nizamının bir parçası olup birçok hayrın elde edilmesine vesiledir.

İblis'in içine düştüğü büyüklenmenin benlik sahibi her varlıkta olduğu bilinen bir durumdur. Şu halde İblis, varlığın sarhoş edici cazibesi altında vahdeti parçalayan cahilane bir nazar ile Âdem'e bakmıştır. Bu sebeple varlığın birliğini kavrayamamış ve dolayısıyla muhatabının varlığını ihmal ederek kibirlenmiştir. Bu durum onun aşağı varlık seviyesine ait varoluşunun bir göstergesidir. İblis; kendisini oluşturan mahiyeti, kayıtlı ve yaratılmış mümkün varlığı yönünden işin hakikatini kavrayamamıştır. Öyleyse İblis, varlık piramidinin en üst seviyelerinde yer almaya layık değildir. Onun kovulmasından kasıt, bu olsa gerektir.

Molla Sadrâ'ya göre, Tanrı'nın yaratmasında zati dışında herhangi bir amacının olması O'nu mümkün varlıklar seviyesine indirmek olur. Şu halde âlem; varoluşunu, zorunlu olarak Tanrı'ya borçlu iken mümkün olan mahiyetini ise "onu o kılan" özsel niteliğine borçludur. Mevcut şeyler mahiyetleri yönünden görece bir farklılığa sahipken varlıkları yönünden ise asli bir birliğe sahiptirler. İblis ve benzeri zihinsel tavır alışlara sahip olanların, bu gerçeği anlaması zordur. Yaratılışın niçinliğine dair Molla Sadrâ'nın kelami cevaplara ilgi göstermemiş olması, o cevapları yetersiz kabul ettiği içindir. Bu şüphelere hikmette orta seviyeye ulaşmış kişiler bile cevap verebilirken önde gelen kelimcilerden bazıları, bu şüpheler karşısında âcizliğini itiraf etmiştir.

Anlaşılmakta olduğu üzere âlemin "niçin" var olduğunun cevabında makul sonuçlara ulaşabilmenin nihai yolu, Tanrı'nın zatından kaynaklanan zorunluluğa yönelmektir. Bu yönelim, hakikat arayıcısının kendince sorularının peşini bırakmamasını yani felsefeye yönelmesi gerektiğini ima eder. Çünkü varlığa dair geliştirilecek temel felsefi bakış açısı, cevaplarımızın rengini belirleyecektir. Şu halde Molla Sadrâ'ya göre, "varlığın esasında bir olduğu", "varlığın kendi birliği içerisinde teşkiki bir nitelik barındırdığı" ve "varlık-mahiyet ayrımında asıl olanın varlık" olduğu gibi üç ana düşüncenin bilinmemesi durumunda, doğru cevaplara ulaşmamız mümkün değildir. Buna göre, dış dünyada varlığa kavuşan her şey Zorunlu Varlık'tan varlığını kazanmaktadır. Yani gerçekte sadece Zorunlu Varlık vardır. Bu önerme keşif ve tecrübe seviyesinde idrak edilemese de aklî olarak bunun böyle bilinmesi "niçin yaratıldım" sorusunu soran kişinin "bir zorunluluğun eseri olarak var olduğunu" bilmesini sağlar. Ayrıca ahiret hayatını, "dünya hayatının sonunda yine farklı bir varlık seviyesinde Zorunlu Varlık'ta var olmaya devam etmek" şeklinde yorumlar. Ayrıca "insan olmak" kişinin iradi davranışlarla varoluş

serüvenine katılması ve elde edeceği kabiliyetlerle varlık seviyesini yükseltip varlığın üst seviyelerine doğru yükselebilmesidir. “Varlığın mahiyet karşısındaki asaleti”, dünyevi hiçbir belirlenimin kalıcı olmadığını ima eder. Tanrı’dan neşet eden varoluş tekrar onda biteceğine göre “niçin yaratıldığını” düşünen birisi aslında Tanrı’dan dolayı ve Tanrı için yaratıldığını bilecektir. İblis’in bu noktadaki cehaleti; kovulması ve içine düştüğü şekavetin sebebidir. Öyleyse bu bilgi, insan için en büyük huzur ve mutluluk kaynağı olsa gerektir.



KAYNAKÇA

- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. “Cin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 8-10. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- MOLLA SADRÂ. *Esrarü’l-ayet*. Tsh. Muhammed Havâcavî. Tahran: Encümeni İslâmî Hikmet ve Felsefetü İran, 1402/1981.
- MOLLA SADRÂ. *İksîrü’l-ârifîn fi ma’rifeti’l-hakkü’l-yakîn (Mecmû’a-yi resâ’il-i felsefî-yi Sadrü’l-müte’ellihîn 3. Cilt)*. Thk. Yahya Yesribî- Ahmet Şefîihe. Ed. Muhammed Hamaneî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Molla Sadrâ, 1389.
- MOLLA SADRÂ. *el-Hikmetü’l-arşîyye*. Tsh. Muhammed Havâcavî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1391.
- MOLLA SADRÂ. *el-Mebde ve’l-mead fi’l-hikmetü’l-müteâliye*. Thk. Tsh. Muhammed Zebihî ve Cafer Şah Nazari. Ed. Muhammed Hamenei. 2 cilt. Tahran: Bünyadı Hikmeti İslami Molla Sadrâ, 1381.
- MOLLA SADRÂ. *Mefâtihö’l-gayb*. Thk. Necefkuşu Habibi. Ed. Muhammed Hamenei. 2 cilt. Tahran: Bünyadı Hikmeti İslami Molla Sadrâ, 1384.
- MOLLA SADRÂ. “Reddü’l-şübühâti’l-iblisîyye”. *Mecmuatü Resaili Felsefiyyeti*. Thk. Celaleddin Aştîyani. 385-393. Beyrut: Daru İhyâü t-Türasî’l Arabîyye, 2001.
- MUTAHHARÎ, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. Trc. Hüseyin Hatemi. 2. Baskı. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.
- ÖZTÜRK, Mustafa. “İblis’in Trajik Hikâyesi” -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005): 39-65.
- ŞAHİN, Musa Süreyya. “Cin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 5-8.

Ankara: TDV Yayınları, 1993.

ŞEHİRİSTÂNÎ. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Emir Ali Mehne, Ali Hasan Feû'r. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l Marifet, 1414/1993.

TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. *Mîzan Tefsiri*. Trc. Salih Uçan. İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.

TAFTAZÂNÎ. *Şerhü'l-mekasîd*. Thk. Tlk. Abdurrahman Umayra, 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüp, 1419.

TERKAN, Fehrullah. "İblis'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezlik" Teodisi." *Milel ve Nihal Dergisi* 5/1 (2008): 63-91.

YİĞİT, Fevzi. *Hikmet ve İllet (Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi)*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.



MULLĀ SADRĀ'S PHILOSOPHICAL RESPONSES TO IBLĪS'S DOUBTS

© Fevzi YİĞİT^a

Extended Abstract

In this article, the doubts that allegedly belonged to Iblīs, which was written by the author of “al-Milal wa al-Nihāl”, i.e. Shaharastānī, (d. 548/1153) was become subject of a small treatise written by Mullā Sadrā (ö. 1051/1640). In relation to Iblīs's doubts, Tabātabāī made philosophical statements in his exegesis, *al-Mizān*. It is known that he did philosophy mostly in the line of Mullā Sadrā.

Iblīs, in the doubts it voiced, questions the purpose of his creation and the purpose in testing the creature. It also raises the challenges in the issue of free will. Iblīs also uses its ignorance as an excuse. It, concealing the necessary causal connections in the universal existence, argues that the obligation of *sajda* (prostration) might not have been imposed on him and so Adam might not have been expelled from heaven. According to it, if what it had said would have come true, we would have lived in a more perfect universe. God knows everything, and He is the Almighty. If Allah had willed, He would not create evil. Then there was no reason for the creation of Adam. In this case -according to him- the cause of evil in the world is Adam. However, if the cause of the evil were it itself, this would had been avoided by not imposing on it the obligation of *sajda* or by not creating it. Moreover, it was a clear injustice that it was left weak against Adam and his sons.

Mullā Sadrā stated that these doubts of Iblīs -contrary to the famous one- were clear evidence of its ignorance. First of all, Iblīs did not understand the current causality law in the universe. Since Iblīs did not know the place occupied by Adam in the pyramid of existence, it perceived him as “someone who was given a duty from outside to fulfill”. For this reason, Iblīs, who opposed all the prophets, was unaware of the ontological reflections of the

^a Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University, fevziyigit58m@hotmail.com

issues of *khilafah* and *walayah*. This is because Iblīs –as the philosophers assert– expresses the particulars and the level of being able to achieve some relative benefits. However, Adam's being taught names shows that he is a being who can reach the level of the intellect (*al-mustafād*) and know the truth of the existence. For this reason, even someone who has reached mid-level in the wisdom can answer doubts of Iblīs.

In response to Iblīs's doubts, Mullā Sadrā first states that the cause of creation is the essence of God and that no other goals can be imposed on God other than Himself. Accordingly, Iblīs also existed as a requirement of the divine grace. Secondly, the phenomenon of the test refers to the stages that existing beings went through while arising to the level of actual knowledge from the level of potential knowledge. In this sense, even if there are some negative results, what they gain is better than the fact that they remain in potential. Furthermore, the legal orders are relative situations involved in this process. This participation depends on preference of the beings possessing the power will. In other words, the positions of the responsible beings in the world and the Hereafter depend on their gains by the principle of causality. In addition, the emergence of dualities such as good and evil, in the conditions of the world, is a necessity of the nature of the world. For the life of the world requires the opposites of things in the material level. Additionally, evil, ignorance and the like are part of the order of the goodness and are the means to obtain many good deeds.

We know obviously that the arrogance Iblīs has fallen into is possible to happen to all the beings that has a self. Therefore, Iblīs looked at Adam with an ignorant look smashing the unity under the intoxicating attraction of being. For this reason, he could not comprehend the unity of existence and therefore he was arrogant by neglecting the existence of its interlocutor. This is an indication of its existence to be in the lower levels of existence. Iblīs could not comprehend the truth of matter in terms of its existent as a limited and created being. So Iblīs is not worthy to be in the highest levels of the pyramid of existence. That should be the cause of its being expelled. Actually, the arrogance that Iblīs is suffering from is the disease of those who do not understand the unity, dignity and kindness of existence.

Keywords: Islamic Philosophy, Mullā Sadrā, Adam, Iblīs, Causality.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 663-688
Geliş Tarihi: 23.07.2019, Kabul Tarihi: 28.09.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.595580>

BELÂGATTE METAFOR PROBLEMİ: BİR ANLAM, YAPI VE MECÂZ SORUNU OLARAK İSTİÂRE-İ MEKNIYYE

© Murat TALA^a

Öz

Arapçanın dilbilim, anlambilim, edebiyat bilimi, üslup bilim, hermenötik ve dil felsefesi alanlarıyla ilgili tartışmalar çoğunlukla belâgat ilmi çerçevesinde kümelenen eserlerde, yer alır. Bu eserlerde anlam problemi ayrıntılı ve tartışmalı bir şekilde irdelenir. Belâgat ilminde çok tartışılan konulardan biri istiâre-i mekniyye meselesidir.

Bu makale belâgatın beyân ilmi konuları içinde ele alınan istiâre-i mekniyye konusuna yönelir. Araştırma istiâre-i mekniyye konusuna bir anlam, yapı ve mecâz problemi olarak bakar. Bu bağlamda araştırma özellikle istiâre-i mekniyyenin anlamı, karinesi ve istiâre-i mekniyyede gerçekleşen mecâzın türünün temellendirilmesi hakkındaki tartışmalara mercek tutar. Makale istiâre-i mekniyye problemi hakkındaki tartışmaları daha iyi anlamaya net bir zemin hazırlayacağı için öncelikle istiâre konusunun kavramsal ve yapısal çerçeveleri ile dilbilimsel ve felsefi perspektifleri hakkında bazı açıklamalara yer verir. Araştırma daha sonra istiâre-i mekniyye konusundaki tartışmaları irdeler.

Çalışma istiâre-i mekniyyenin anlamı ve temellendirilmesi, istiâre-i mekniyyenin karinesi ve istiâre-i mekniyyedeki mecâzın çeşidi konularındaki problemleri ayrı ayrı ele alır. Bu bağlamda ortaya sürülen görüşleri özellikle ya Selef alimleri, Abdülkâhîr el-Cürçânî, Zemahşerî, Sekkâkî ve Kazvî gibi ekol sahiplerine veya Teftâzânî, Muhyiddin el-Kâfiyeci, Semerkandî ve İsmâmeddin el-İsferâyînî gibi müstakil görüş ve tahkik sahiplerine nispet ederek açıklar. Araştırma ayrıca meseleleri temellendirirken konu içi yaptığı bazı değerlendirmeler ek olarak, diğer bazı hususlarda yaptığı bir genel değerlendirmenin ardından ulaştığı sonuçları beyan eder.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Mecaz, Metafor, Metaforik Söylem, İstiâre-i Mekniyye

^a Dr. Öğr. Üyesi, Necmetti Erbakan Üniversitesi, mtala70@gmail.com



MEANING PROBLEM IN ARAB RETHORIC: IMPLICIT METHAPOR AS A MEANING, STRUCTURE AND TROPE PROBLEM

This article deals with the subject of the implicit metaphor [al-isti'āra al-makniyya] as a problem of meaning and structure. In this context the study focuses on the discussions on the basis of issues of the meaning of the implicit metaphor and its hint [hint-karīna] and the type of trope [allagory, metaphor] occurring in the implicit metaphor. The research primarily explains the meaning of the metaphor. It also points to the linguistic and philosophical aspects of the isti'āra [metaphor] and examines the discussions on the implicit metaphor. Arabic rhetoric [science of balāgha /al-'ilm al-balāgha] has a feature that combines philosophy and linguistics and lay the foundations of cognitive linguistics. Because it deals with the issues of linguistics and philosophy functionally. It is also considered a pioneer of cognitive linguistics by addressing the cognitive issues of language. Discussions on the areas of Arabic linguistics, semantics, literary science, stylistic science and philosophy of language take place mostly in the works clustered within the framework of science of belāga, especially in commentary and annotations. One of the most debated issues in the science of balāgha is the issue of the implicit metaphor.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Belâgat Arapçanın edebî, dilbilimsel ve felsefî yönlerini birleştiren bir ilim olarak teşekkül eder. Belâgatin çok tartışılan konularından biri istiâre-i mekniyye meselesidir. Bu çalışmada istiâre-i mekniyyenin anlam, yapı, karine ve mecâz çeşidi bakımlarından temellendirilmesi hususlarındaki tartışmalar ele alınacaktır.

İstiâre öteden beri üzerinde çok durulan ve dilbilimciler tarafından da ayrıntılı şekilde incelenen konulardandır.¹ Yine istiâre, söz dizimi [nazım] ve telifin yanı sıra Kur'ân'ın i'câzının temel özelliklerinden sayılır. Ancak istiâre bu hususta tek asıl yapılamaz ve Kur'ân'ın i'câzı istiâre ile sınırlı tutulamaz. Çünkü bu durum i'câzın belli ayetlerle sınırlı tutulmasına neden olur.²

A. İstiâre

İstiâre-i mekniyye problemi hakkındaki tartışmaları daha iyi

1 Ö. Faruk Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 243.
2 Abdülkâhir b. Abdirrâman b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, nşr. Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 291-293.

anlamaya net bir zemin hazırlayacağı için öncelikle istiâre konusunun kavramsal ve yapısal çerçeveleri ile dilbilimsel ve felsefi perspektifleri hakkında bazı açıklamalar yapılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

“Birinden ödünç/iğreti bir şey istemek” anlamına gelen istiâre [eğretileme/iğretileme] sözcüğü, belâgatin beyân ilmine ait tabirlerdendir. İstiârenin edebiyatta kazandığı terim anlamı ise “bir kelimenin manasını, geçici olarak başka bir kelime için kullanmak” şeklindedir.³ Başka bir ifadeyle istiâre, “aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan anlamlı öğelerden birini, ötekinin yerine kullanma sonucu oluşan değişmece türü”dür. İstiâre hem günlük dilde hem de edebi dilde kullanılır.⁴ Kısaca, istiâre kendi manasında kullanılmayan bir lafızdır. Çünkü üzerinde istiâre gerçekleşen sözcüğün, vaz’ olduğu anlamda kullanılmadığına dair bir karine [karine-i mania] vardır. Son tahlilde istiâre mecâzın bir türüdür.⁵

Teftâzânî *el-Mutavvel* adı eserinde istiâreyi şöyle açıklar: رَأَيْتُ أَسَدًا “Atan bir aslan gördüm” cümlesindeki “aslan” lafzında olduğu gibi istiâre, aslı anlamına benzetme yapılan şeyde kullanılan lafızdır. İstiâre çoğunlukla mütekellimin fiili –başka bir ifadeyle benzetilen şeyin [müşebbeh bih] adının benzeyen şey [müşebbeh] için istimal edilmesi- hakkında kullanılır. İstiâre sözcüğü masdar anlamında olduğu için ondan bazı şeylerin türetilir.⁶

2. Yapısal Çerçeve

İstiâre genel olarak insana özgü öğelerin tabiata, tabiata özgü niteliklerin insana aktarılmasıyla yapılır.⁷ Bu bakımdan istiârenin teşbih⁸

3 Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, nşr. Kemal Edib Kürkcüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 71.

4 Bk. Kâmile İmer v.dğr., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 112. *Eşdeğerlik*, değişik dilbilgileri arasında güç eşitliği ilişkisi şeklinde açıklanır. Örnek: Aynı tümce dizelerini üreten iki dilbilgisi eşdeğerlidir. Bk. İmer v.dğr., *Dilbilim Sözlüğü*, 120.

5 Bk. Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 71.

6 Sa’düddin Mes’ûd b. ‘Umer et-Teftâzânî, *Mutavvel ‘ale’t-Telhîs*, nşr. Bosnalı Muharrem Efendi (İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1310/1892), 353; Teftâzânî’nin sözleri üzerine bir yorum için bk. Veliyyüddîn Cârullah, *Mecme’u’l-fevâid ‘ala’s-şerh ve’l-havâşi’l-müte’allika bi’l-Ferâid: hâşye ‘alâ hâşiyeti ‘Isâmeddîn ‘alâ’r-Risâleti’s-semerkândiyye fi’l-isti’âra*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1854, 28a.

7 Emin Özdemir, *Örnekli Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 157.

8 Teşbihin temel esasları benzeyen [müşebbeh], benzetilen [müşebbeh bih], benzetme/benzerlik yönü [vech-i şebeh] ve benzetme edatıdır [edât-ı teşbih]. Bunlardan benzeyen ve benzetilen unsurlara teşbihin iki tarafı [tarafeyn] denir. Bk. Celâleddîn

üzerine bina edilerek⁹ üretildiği açıktır. Ancak istiâre kurulduktan sonra teşbih tamamen unutulur. Benzeyenin benzetilenin aynısı olduğu veya benzeyenin benzetilenin fertlerinden biri olduğu şeklinde ifade edilebilecek eşdeğerlik iddiası ise kalır.¹⁰ İstiâre teşbihten daha kuvvetli bir anlatım biçimidir. Mesela, bir kimseye “Aslan gibisin!” demek “Sen aslana benzersin” demektir. Öte yandan ona “Aslanım!” diye hitap etmek “Sen aslanın ta kendisisin” demektir.¹¹ Yine istiâre bir benzetme ve örnek verme, teşbih ise bir kıyâs yöntemidir.¹² Buna göre istiâre şekilsel olarak bir anlamı bir yerden başka bir yere nakletme işi olarak görünür. Son tahlilde, teşbih iki şey arasında yapılan bir kıyaslama, istiâre ise iki şeyden birini diğerine eşdeğer kabul etmektir.

İstiârenin temel esasları şunlardır: Müstârun-minh [benzetilen /müşebbeh bih], müsteârun-leh [benzeyen /müşebbeh] ve müsteâr [nakledilen sözcük]. Bunlardan benzetilen [müstârun-mih] ve benzeyen [müsteârun-leh] unsurlar istiârenin iki tarafı diye adlandırılır.¹³ İstiâre aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan sözcüklerden –benzeyen ve benzetilen unsur- birini ve karşılaştırma yapılmasını sağlayan “benzer” ve “gibi” türünden ifadeleri cümleden çıkararak kurulur. Buna göre “katır gibi inatçı” ve “tilki gibi kurnaz” ifadelerinde bir teşbih vardır. Aynı ifadeler “katırın teki” ve “tilkinin biri” şeklinde kullanıldığında ise istiâreye dönüşmüş olurlar.¹⁴

İstiârenin anlaşılabilmesi için bir alâka ve karine gereklidir. Alâka ilişki demektir. İstiârenin alâkası benzerliktir [müşâbehet].¹⁵ Karine “kastını göstermek için mütekellimin koyduğu şey” olarak tarif edilir.¹⁶ Başka bir

Muhammed b. Abdirrahman el-Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 253-254.

9 Abdulkâhîr b. Abdirrâhmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-medenî, ts.), 55; Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 310.

10 Ahmed b. İbrahim b. Mustafa es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 2008), 198.

11 Tâhir-ül Mevlî, *Edebiyat Lügati*, 71.

12 Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 20.

13 Sa'düddin Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Dâru's-şifâ, 2017), 492; Mahmûd Hasan, *Hâşiyetü Mahmud Hasan [alâ Muhtasaru'l-me'ânî]* -Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-Me'ânî* adlı eserinin hâmişinde basılmıştır- (Karachi - Pakistan: el-Büşrâ - Cemiyetü'l-Büşrâ el-Hayriyye li'l-hademâti'l-insâniyye ve'l-hayriyye, 2016), 2: 95; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 198.

14 Tâhir-ül Mevlî, *Edebiyat Lügati*, 71; Özdemir, *Örneklî Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*, 157.

15 eş-Şems el-İnbâbî, *Takrîrâtu'l-İnbâbî 'alâ Şerhi Sa'diddîn et-Teftâzânî li Telhîsi'l-Miftâh* (Muhafazatu Mısır: Matbaatu's-saâde, 1913), 4: 194; Tâhir-ül Mevlî, *Edebiyat Lügati*, 71; Feyyûd, *İlmü'l-beyân*, 155.

16 Cârullah, *Mecme'u'l-fevâid*, 24a.

ifadeyle karine lafızdan muradın ne olduğunu gösteren veya mahzûf olan unsurun ne olduğuna işaret eden şeydir.¹⁷ İstiârenin karinesi tek bir anlamsal özellikten veya birbiriyle bağlantılı birçok anlamdan meydana gelebilir.¹⁸

Örnek:

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ

(27) الْحَاسِرُونَ “Onlar, Allah’a verdikleri sözü pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah’ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşeri ve ahlâki bütün ilişkiler) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaran kimselerdir. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.” [Bakara, 2/27]¹⁹

Ayette *يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ* “Allah’a verdikleri sözü bozuyorlar” ifadesinde, *عهد* “söz vermek” kelimesi *حَبْلٌ* “ip” sözcüğüne benzetilmiştir. Benzeyen unsur [عهد] cümlede zikredilip benzetilen unsur [حَبْلٌ] cümleden çıkarıldığı için bir istiâre-i mekniyye gerçekleşmiştir.²⁰

3. İstiâre Mefhumuna Dilbilimsel Bir Bakış

Modern edebiyat ve dilbilimde eğretilme [metaphore] sözcüğüyle işaret edilen istiâre, bir varlığın başka bir varlığın göstereni olması durumu olarak ifade edilir. Gösteren olmak, kendi dışında bir başka varlığa işaret etmek şeklinde açıklanır. Gösteren ile gösterilen ilişkisi, anlamlı göstergeleri oluşturur. Göstergeler gösterge oluş biçimlerine göre, görüntü göstergesi /aracısız gösterge [iconic sign], saymaca gösterge /nedensiz gösterge [symbolic sign] ve belirtici gösterge /nedenli gösterge [metaphoric sign] olmak üzere üç çeşittir.²¹

17 Cârullah, *Mecme’u’l-fevâid*, 24a.

18 Ebû Yâkub Yûsuf b. Ebîbekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, nşr. Nu’aym Zerzûr 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, 1987), 375-376.

19 Bunun benzer bir örneği de وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ [Ra’d, 13/25] ayetinde vardır.

20 Bk. Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmızı’t-Tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz 6 Cilt (Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998), 1: 246.

21 “*Görüntü göstergesi*: Gerçeklik göstergesidir. Gösterdikleri varlık veya bilginin kendisini veya görüntüsünü yansıtan göstergelerdir. Görüntüsel gösterge gösterdiği şeyi doğrudan doğruya temsil eder, canlandırır. Gerek dünyada var olan gerekse kurgu dünyasında oluşturulan varlıklar, sosyal değer kazanmış sesler, çığlıklar, resim, maket, harita, plan, fotoğraf, müzik, nota gibi iletilmek istenen mesajın kendisi olan göstergeler, göstereni ve gösterileni aynı olan aracısız göstergelerdir. Bu sözlü olmayan iletişim yalnızca birinci eklemliliğe sahip, tek katmanlı göstergeleri kullanmaktadır. Çünkü burada göstergeyi oluşturan gösteren ve gösterilen varlık aynıdır. *Saymaca gösterge*: Uzlaşmalık [uzlaşmaya dayalı] bir göstergedir. Gösteren ile gösterilen arasında, nedensiz,

“Göstergenin bu üç çeşidinden belirtici/nedenli gösterge, çağrışıma dayalı [çağrışıklık] bir göstergedir. Bu çeşit göstergelerin istiâre konusuyla ilgili olduğu ifade edilebilir. Bunlar bir varlığı, benzerlik, neden-sonuç, parça-bütün, teklik-çokluk veya herhangi bir ilişkiyle bir başka varlığa işaret etmek için kullanan göstergelerdir. Başka bir ifadeyle belirtici, iki öge arasındaki gerçek bir çağrışıma dayanır. Burada gösteren ile gösterilen arasında çağrışıma dayalı, nedenli bir ilişki söz konusudur. Göstergenin göstereni ile gösterileni arasında sosyal veya bireysel bir bağ kurulmuşsa, bu gösterge belirtici gösterge veya nedenli gösterge olur. Böylece çift eklemli -iki katmanlı- olan dil göstergeleri üç eklemli hale gelir. Çünkü dil göstergelerinin, çift eklemli, nedensiz gerçek anlamları yanında, üçüncü bir eklem, üçüncü bir katman olarak nedenli eğretilmeli anlamları ortaya çıkmış olur. Belirtici/nedenli göstergeler, dil kullanımı veya söz dizimi kaynaklı olduğu için gösteren ile nedenli bir ilişki içindedir. Kısaca, gösterge biliminin belirtici gösterge veya nedenli gösterge dediği bu tür göstergeler, dilcilikte eğretilme veya mecâz [metaphor] olarak adlandırılır. Bu bağlamda eğretilme yapmak demek, nedensiz olan sözlük birimlerini, sözdiziminde nedenli olarak kullanmak demektir. Eğretilmeli ve mecâz anlam ancak, bir sözlük biriminin nedenli olarak kullanımıyla gerçekleşebilir.”²²

Son tahlilde eğretilmeli göstergeler, üç eklemli göstergelerdir. Sözlerin gerçek [hakikat] anlamlı kullanımları, anlam ve ses-biçim gibi iki eklemli iken; sözlerin eğretilmeli anlamlarıyla kullanımları, dil göstergelerini üç ve çok eklemli hale getirir: eğretilmeli anlam, gerçek anlam ve ses-biçim. Sözlük biçimlerinin nedensiz kullanımları, onların gerçek anlamlarını verirken; bu birimlerin nedenli kullanımları, onların

fakat sosyal uzlaşya dayalı saymaca bir ilişkinin olduğu göstergelerdir. Burada gösteren ve gösterilen arasında herhangi bir gerçek ve doğal ilişki yoktur. Gösteren-gösterilen ilişkisi, saymaca, yapay ve sosyal uzlaşya dayalı bir ilişkidir. Saymaca gösterge, yorumlayan biri bulunmadığı durumda, kendisini gösterge yapan özelliği kaybedecek bir göstergedir. Bir başka ifadeyle saymaca ve nedensiz gösterge, insanlar arasındaki bir tür uzlaşmaya dayanan bir göstergedir. Bu tür gösteren-gösterilen ilişkisinin oluşturduğu göstergeler, sosyal bir uzlaşmaya dayalı ikinci bir eklem sahiptirler. Bu tür göstergelerin malzeme veya aracı olarak kullandıkları bu ikinci eklem, yine sosyal olan seslerdir. Böyle aracı kullanan çift eklemli insan dilleri, ikinci eklem, yani sesi aracı olarak kullandıkları için gösterdikleri varlığın kendisi olmaktan kurtulurlar. Bunu sağlayan ise sosyal seslerdir. Dil göstergeleri, toplumsal uzlaşma devam ettiği müddetçe gösterge değerine sahiptir. Dil göstergelerini oluşturan gösteren-gösterilen ilişkisi kaybolduğunda, dil göstergelerinin hiçbir değeri kalmaz. Sosyal uzlaşmaya dayalı saymaca göstergelerin, doğa ve gerçeklik ile ilişkileri yoktur, onun kurallarına göre çalışmazlar ve bu ilişki kaybolursa göstergelik değer ortadan kalkar.” Bk. Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 466.

²² Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 467.

eğretilmeli anlamlarına işaret eder. Kısaca, eğretilme nedensiz sözlük birimlerinin, kurulan herhangi bir ilişkiyle, nedenli olarak kullanılmasıdır. Kurulan ilişkinin yapısına göre bu eğretilme, sosyal veya bireysel olabilir.²³

4. İstiâre Mefhumuna Felsefî Bir Bakış

İstiârede kullanılan lafzın lügavî vaz' açısından belli bir anlamı olur. Bununla beraber, söz konusu lafzın o lügavî anlama has kullanıldığını gösteren deliller bulunur. Sonra şâir ya da şâirin dışında bir kimse onu [lafzı] bu aslın [lafzın asıl kullanıldığı anlam] dışında bir anlamda kullanır ve o lafza kendisinde bulunmayan bir anlam yükler. Bu durumda [sonradan alınan anlam] ödünç alınan şey [âriye] gibi olur.²⁴ İstiârede benzetilenin lafzı ödünç alınan şeydir. Çünkü "lafız" benzeyen için benzetilenden ödünç alınan bir "elbise" gibidir.²⁵ İstiâre yapmaktan amaç benzeyenin anlamını tahakkuk ettirmektir.²⁶

İstiâre aracılığıyla benzeyen unsuru benzetilenin aynısı kabul etmek; benzeyeni bir şeyin menzilesine indirgemek ve benzetilenin ismini benzeyene haberci kılmak şeklinde iki yolla mümkündür.²⁷

İstiârede benzeyenin, benzetilenin cinsine dâhil olduğu iddiası ise, benzetilenin fertlerini tevil yolu ile iki kısma ayırmaya dayanır. Birincisi bilindik ve alışıldık [müte'âraf] özelliklerdir. Mesela, aslan hakkında son derece cesur olmak, çok güçlü ve cüsseli olmak, keskin dişler ve pençeler gibi bilindik şeylerdir. İkincisi bilinmedik ve alışılmadık [gayr-i müte'âraf] özelliklerdir.²⁸ Mesela, "aslan" sözcüğünün vaz' olduğundan farklı bir anlamda kullanılmasıdır.²⁹ Bu bağlamda "Bir aslan gördüm" cümlesi kullanılarak cesur bir adam kast edildiğinde iki durum söz konusudur. Birincisi "aslan" sözcüğünün benzeyen unsura "cesur adam" anlamı kazandırmak için ödünç alınmasıdır. İkincisi ise "aslan" sözcüğünün dilde konulduğu anlamda kullanılması ve aslan mefhumunun cesur adamı mülâhaza edebilmek için alet yapılmasıdır.³⁰ Buna göre bir kimse hakkında "aslanlık" iddiasında bulunmak, öncelikle aslan cinsinin tevil yoluyla alışıldık

23 Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 467.

24 Bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 30.

25 Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 353.

26 Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, nşr. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye (Tarablus: el-Münşetü'l-âmmе li'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1983), 555.

27 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 68.

28 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 372.

29 Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 362.

30 Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Refik el-Acem - Ali Dehrûc v.dğr. (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1: 159.

ve alışılmadık olmak üzere iki kısma ayrılmasına; daha sonra ise aslında bulunan kuvvet ve cesaretin alışıldık surette değil de başka bir şekilde bulunduğu iddiasına dayanır.³¹ Ancak istiâre yapmak yalan söylemek [kezib] değildir. Zira istiâre yalandan genel olarak iki şekilde ayrılır. Birincisi istiârede sözcüğün açık anlamının aksinin kast edildiğine dair bir karine vardır.³² İkincisi istiâredeki iddia tevil veçhi üzerine kurulmuştur.³³

5. İstiârenin Kısımları

Dilbilimde eğretilme sözcüğüyle işaret edilen istiâre, farklı itibarlarla muhtelif şekillerde taksim edilir. Mesela, göstergeyi oluşturan gösteren ve gösterilen ilişkisinin yaygınlığına, gerçek veya saymaca oluşuna, canlı veya unutulmuş oluşuna göre; yaygın, örtük, ölü, karışık ve alışılmadık/mantık dışı olmak üzere beş kısımda incelenir.³⁴

İstiâre yapı ve anlam bakımlarından da bazı kısımlara ayrılır.

a. İstiârenin Yapı Bakımından Kısımları

Arap belâgat alimleri istiâreyi farklı itibarlarla muhtelif kısımlara ayırır. Bu taksimler yapılırken istiâredeki alâka, benzetilen unsur [müste'âr/müsteârun-minh], benzeyen unsur [muste'ârun-leh], geçici durum [âriz] ve bu durumun gerçekleşme hususiyeti³⁵ veya istiârenin hissi ve aklî oluşu³⁶ gibi özellikler dikkate alınır.

İstiâre-i mekniyyenin yer aldığı taksimde istiâre, benzeyen ve benzetilen unsurların cümlede bulunup bulunmaması ve bu ikisinin durumu dikkate alınarak istiâre-i tasrîhiyye, istiâre-i mekniyye, istiâre-i tahyîliyye ve istiâre-i tahkîkiyye şeklinde dört kısma ayrılır.³⁷

İstiâre-i tasrîhiyye [açık istiâre] kendisine benzetilen unsurun zikredildiği istiâredir.³⁸ Buna göre istiâre-i tasrîhiyyede teşbihin iki temel unsurundan benzetilen unsur zikredilir, benzeyen unsur cümlede yer almaz. Cümlede yer almadığı halde benzeyen unsurun neye benzediği açıkça belirtildiği için bu tür istiâreler kolay anlaşılır.³⁹

31 Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 559.

32 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373.

33 Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 559; Tehânevî, *Keşşâfu ıştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 159; Besyûnî Abdülfettâh Feyyûd, *İlmü'l-beyân dirâse tahlîliyye li mesâilî'l-beyân* (Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2015), 167.

34 Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 467-468.

35 Cârullah, *Mecme'u'l-fevâid*, 20a.

36 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 388.

37 Tehânevî, *Keşşâfu ıştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 164.

38 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373.

39 Bk. Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*, 246.

Örnek: [el-Basît]

فَأَمْطَرَتْ لَوْلُؤًا مِنْ نَرْجِسٍ وَسَقَتْ وَرَدًا وَعَصَّتْ عَلَى الْغُنَابِ بِالْبَرْدِ

*Nergisten inciler yağdırdı ve gül[ler] suladı; sora hünnap misali [kırmızı ve tatlı meyvelerini] dolu gibi [parlak dişleriyle] ısırdı.*⁴⁰

Yukarıdaki beyitte açık istiâre vardır. Çünkü müşebbeh bih olan inci, nergis, beyaz gül, hünnap ve dolu sözcükleri; gözyaşı, gözler, yanaklar, dudaklar, parmak uçları ve dişlere istiâre edilmiştir.⁴¹

*İstiâre-i mekniyye [kapalı istiâre] benzeyen unsurun zikredildiği istiâredir.*⁴² Başka bir ifadeyle istiâre-i mekniyye açık istiârenin tam zıddıdır. İstiâre-i mekniyye yapısında benzeyen unsurun açıkça bulunduğu, buna karşın açıkça söylenmemiş olan benzetilen unsura onun bir yönü veya özelliğiyle işaret edilen istiâredir.⁴³ Burada benzeyen unsurun neye benzediği birtakım işaretlerden anlaşılır. Dolayısıyla bu istiârede benzerlik ilişkisi ve kendisine benzetilen unsur kapalı şekildedir. İstiâre-i mekniyyenin çoğunlukla fiillerde gizli olduğu söylenebilir. Bazen isimlerden hareketle de kendisine benzetilene varılabilmektedir.⁴⁴

Örnek-1: [el-Kâmil]

وَإِذَا الْمَيِّتَةُ أَنْشَبَتْ أَطْفَارَهَا أَلْفَيْتُ كُلَّ مَيِّمَةٍ لَا تَنْفَعُ

Ölüm bir kez saplamaya görsün pençelerini, görürsün hiçbir muskanın fayda vermediğini.

Ebû Zuayb el-Hüzelî'nin (ö. 28/649)⁴⁵ yukarıda zikredilen beytinde *أَطْفَارُ الْمَيِّتَةِ* [ölümün pençeleri] ifadesi üzerinde bir istiâre-i mekniyye gerçekleşmiştir. Yırtıcı hayvan [السَّبْعُ], ölüm [المَيِّتَةُ] için istiâre edilmiştir. Burada ölüme pençe izafe edilmesi yırtıcı hayvanın benzetilen unsur olduğuna ve ölüm sözcüğüne istiâre edildiğine işaret eder. Buradaki istiârenin istiâre-i mekniyye ya da istiâre bi'l-kinâye olarak adlandırılmasının sebebi, onun terminolojik/istilâhî anlamda bir istiâre olmasıdır. Lügavi anlamda

40 Bk. İn'âm Fevvel Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa, el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2006), 101.

41 Bk. Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 198.

42 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373.

43 Bk. Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa*, 95; Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*, 246.

44 Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*, 246.

45 Tam adı Ebû Züeyb Huveylid el-Hüzelî'dir. Bk. Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 582 [dördüncü dipnot]-583.

kullanıldığında ise kinâye [gizleme/ örtük anlatım] sanatıyla karışır. Ölümün pençeleri [أَطْفَارُ الْمَيِّتَةِ] ifadesindeki istiâre, sonraki konuda işaret edileceği gibi istiâre-i tahyîliyye olarak da açıklanır.⁴⁶

İstiâre-i tahyîliyye türü istiârelerde benzeyen unsur cümlede bulunmaz. Ayrıca istiârede benzeyen unsur hayal ürünü bir şey olur.⁴⁷

Örnek:

Yukarıdaki şiirde geçen أَطْفَارُ الْمَيِّتَةِ [ölümün pençeleri] ifadesiyle ölüme pençe izafe edilmesi durumu istiâre-i tahyîliyye olarak değerlendirilir. Bir yönüyle istiâre-i mekniyye kabul edilen bu örneğin istiâre-i tahyîliyye olarak adlandırılmasının gerekçesi, “benzetilenin özelliği olan bir şeyi benzeyene istiâre etmeyi gerektirmesi” şeklinde açıklanır.⁴⁸ Yine bunun istiâre-i tahyîliyye diye adlandırılmasının sebebi, ödünç alınan anlamın [benzetilen] hayal ve vehim yoluyla elde edilmesidir. Burada vehim ifadesi, insan hayalinin vehim yoluyla icat ettiği şey olarak açıklanır. Zira insanın ayrı şeyleri birleştirme ve mürekkep şeyleri ayrıştırma gücü vardır. Bu gücü akıl kullanırsa müfekkire diye, vehim kullanırsa mütehayyile diye adlandırılır.⁴⁹

İstiâre-i tahkikiyye türü istiârelerde benzeyen unsur cümlede bulunmaz. Ayrıca benzeyen unsur hissen ya da aklen gerçekleşecek bir şey olur.⁵⁰

Örnek-1:

رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي “Atan bir aslan gördüm.”

Burada aslan sözcüğü, yukarıda işaret edildiği gibi benzeyene “cesur adam” anlamı kazandırmak için istiâre edilmiştir. Bu ise hissen gerçekleşen bir durumdur.⁵¹ Kısaca aslan sözcüğü benzetilenden benzeyene cesaret sıfatını taşımak ve benzeyene cesur adam sıfatı kazandırmak için ödünç alınmıştır.

Örnek-2:

(إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) “Bizi dosdoğru yola eriştir.” [Fâtiha, 1/4]

Ayette zikredilen sırat-ı müstakim “gerçek din” anlamındadır. Bu ise

46 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 165.

47 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373.

48 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 165.

49 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 166.

50 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373.

51 Bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 166.

hissen değil aklen gerçekleşecek bir durumdur.⁵²

b. İstiârenin Anlam Bakımından Kısımları

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078), istiâreyi anlam bakımından faydalı ve faydasız olmak üzere ikiye ayırır. Ancak onun üzerinde durduğu ve asıl önemseddiği çeşit, faydalı istiâredir. Cürcânî'nin faydasız diye nitelediği istiâre, dilde kullanılan bir sözcüğe yüklenen anlamın, farklı yerlerde ve şeylerde kullanıldığında muhtelif lafızlarla ifade edilmesidir.⁵³

Örnek:

“Dudak” anlamına işaret etme hususunda insanın dudağı için “شَفَّةٌ”, deve için “مِشْفَرَةٌ” ve at için “جَحْفَلَةٌ” lafızları kullanılır. Cürcânî bunlar gibi anlamların asıl konuldukları yerlerde değil de meselâ atın dudağına işaret için vaz’ edilen lafzın devenin dudakları için kullanılması gibi başka bir yerde kullanılmalarını faydasız istiâre kabul eder.⁵⁴ Kısaca, faydalı istiârenin açık bir anlamı, faydası ve amacı vardır. Şayet bu istiâre olmazsa söz konusu anlam ve amaç gerçekleşmez.⁵⁵

Abdulkâhir el-Cürcânî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre her dilin bir örfü ve özel kullanım usul ve üslupları vardır. Dilin kullanımında nesiller birbirine ortaklık eder.⁵⁶ İstiâre ile ilgili ortak kullanıma gelince, bir kişi hakkında “Bir aslan gördüm” [رَأَيْتُ أَسَدًا] denildiğinde aslan [أَسَدًا] sözcüğüyle “cesur bir adam” kast edilir ve “adam” için “aslan” sözcüğü ödünç alınmış olur. Yine “Bir deniz gördüm” [رَأَيْتُ بَحْرًا] denildiğinde deniz [بَحْرًا] sözcüğüyle “cömert bir adam”, “Bir dolunay gördüm” [رَأَيْتُ بَدْرًا] denildiğinde dolunay [بَدْرًا] sözcüğüyle “yüzü parlak bir adam”, “Bir güneş gördüm” [رَأَيْتُ شَمْسًا] denildiğinde güneş [شَمْسًا] sözcüğüyle “yüzü parlak bir adam” kast edilir. Böylece “adam” anlamı için bu lafızlar ödünç alınmış olur.⁵⁷ Bu örneklerdeki istiâreler özel bir amaç için yapılmıştır. O amacı da “adam” için kullanılan vasıflarda mübalağa etmek ve sözcüklerin doğal olarak taşıdığı anlamları dinleyicinin aklına ve gönlüne düşürmek şeklinde özetlemek mümkündür. Akla ve gönle düşürülen anlamlar arasında şunlara işaret etmek mümkündür: Aslan sözcüğünün doğal olarak taşıdığı *atılganlık, tuttuğunu*

52 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 166.

53 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 30-32.

54 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 30-32.

55 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 32-33.

56 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 34-35.

57 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 33.

*kopartma, güç ve şiddet; deniz sözcüğünün çağrıştırdığı cömertlik ve eli açıklık, ay ve güneş sözcüklerinin taşıdığı güzellik.*⁵⁸

B. İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları

Arap belâgatinde istiâre-i mekniyye konusundaki tartışmalar belâgat ekollerinin belirginleşmesinde temel rol oynayan meseleler arasında zikredilebilir. Söz konusu tartışmalar arasında özellikle istiâre-i mekniyyenin mahiyet ve anlamını temellendirme problemi, karine tartışmaları ve mecâzın çeşidi hususlarında yapılanlar öne çıkar. Bu tartışmaları şu başlıklar altında irdelemek mümkündür.

1. İstiâre-i Mekniyye Konusunda Mahiyet, Anlam ve Temellendirme Problemi

Klasik belâgat metinlerinde istiâre-i mekniyyenin ne olduğu, ne anlama geldiği ve nasıl temellendirileceğine yönelik tartışmalar neticesinde ortaya çıkan görüşleri şu şekilde ele almak mümkündür.

a. Selefî Görüşü

Selef sözcüğüyle önce geçenlere gönderme yapılır.⁵⁹ Bu bağlamda eğitimin ataları olduklarından dolayı geçmiş ilim ehli selef diye nitelenir. Ancak selef terimi “mütekaddimûn” ifadesiyle aynı alam içeriğine sahip değildir.⁶⁰ Arap belâgat geleneğinde *Selef* terimi, genel olarak Sekkâkî'den önceki belâgat alimleri için kullanılır.⁶¹ Ancak Zemahşerî kendine has ve Selef alimlerinden farklı görüşleri bulunduğundan dolayı onlardan ayrı tutulur.⁶² Son tahlilde, belâgat literatüründe kullanılan *Selef* terimiyle, Abdülkâhir el-Cürcânî ve ondan önceki belâgat alimlerinin kast edildiğini

58 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 33.

59 *S-L-F* kökünden türeyen *selef* (çoğulu *eslâf* ve *süllâf*) ifadesi, önce geçen tüm ata ve akrabaları içine alan bir kavramdır. “El-kavmu's-süllâf” tabiriyle öncekiler kast edilir. Buna göre “bir adamın selefî” önce geçen ataları demektir. *Teslîf*ise öne geçirmek şeklinde açıklanır. Bk. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-'arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgâfûr Attâr 6 Cilt, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990), 4: 1376.

60 *Selef* âlimlerinden Abdülkâhir el-Cürcânî öncekilerin sözü [kelâmu'l-mütekaddimîn] ve sonrakilerin sözü [kelâmu'l-müteahhirîn] ifadelerini bizzat kullanır. Bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 8. Cürcânî'nin bu ifadeleri Arap belâgatinde kendisinden sonraki dönemlerde terimleşen anlamıyla “Selef” sözcüğünün anlamını karşılamaz. Muhyiddîn el-Kâfiyecî (ö. 879/1474) “Selefî görüşü” ifadesi yerine “öncekilerin görüşleri” [tarîkatu'l-akdemîn] ifadesini kullanır. Bk. Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyecî, *el-Unmûzec fi bahsi'l-isti'âra*, nşr. Muhammed es-Seyyid Selâm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2015), 23.

61 İsmâeddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye fi 'ilmi'l-beyân*, nşr. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Ğarsî (İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', ts.), 75.

62 İsferâyînî, *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 85.

ifade etmek daha tutarlı görünmektedir.

Selef alimlerine göre istiâre-i mekniyye, “benzeyen unsur için kullanılan lafızdır.”⁶³ Buna göre, istiâre-i mekniyye yoluyla istiâre edilen şey, benzeyen unsur için ödünç alınan benzetilen unsurun lafızdır.

Selef alimlerinden Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1078) göre “Bir aslan gördüm” cümlesinde, “Aslana benzeyen ve cesaretle ona denk bir adam gördüm” ifadesinde bulunmayan bir meziyet vardır.⁶⁴

b. Zemahşerî'nin Görüşü

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta istiâre-i mekniyye konusunda belirttiği görüşler, insanlar arasında Selef'in, kudemânın ve Cumhûrun görüşü olarak yaygınlık kazanmıştır. Öte yandan bu görüşlerin Zemahşerî'ye ait olduğu vurgulanmıştır. Bununla beraber söz konusu görüşlerin Selefe ait olduğunu belirtenlerin sözlerini, Zemahşerî'nin kendi görüşlerini oluştururken Selefin görüşlerinden faydalandığı ve onları temel dayanak aldığı şeklinde yorumlamak mümkündür.⁶⁵ Burada bazı alimlerin Zemahşerî'yi Selef'ten bir alim olarak kabul ettikleri de düşünülebilir. Son tahlilde, Zemahşerî'nin belâgat konusundaki birçok görüşü kendisinden öncekilerden farklı olduğundan dolayı onu Selef içerisinde saymamak daha isabetlidir.

el-Keşşâf'ta yaptığı açıklamalardan hareketle Zemahşerî'ye göre istiâre-i mekniyyenin, benzetilen unsuru zikretmeyip, ona kendi özelliklerinden bir şeyle işaret etmek olduğu ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle, cümlede yer almayan ancak ona kendi özelliklerinden bir şey ile işaret edilen benzetilen unsurdur. Bu bağlamda “شَجَاعٌ يَفْتَرِسُ أَقْرَانَهُ” “Akranlarını parçalayan yiğit” ifadesindeki yiğit [شَجَاعٌ] kelimesiyle aslana [أسد] işaret edilmiştir.⁶⁶

Hüzelî'nin yukarıda zikredilen şiirini Zemahşerî'nin teorik açıklamalarını esas alarak şu şekilde izah etmek mümkündür: Tıpkı كَلَّمْتُ أَسَدًا “Bir aslanla konuştum.” Cümlesindeki aslan [أَسَدًا] sözcüğünün cesur adama istiâre edilmesi durumundaki gibi, şiirde geçen “ölüm pençelerini sapladığı zaman” [وِإِذَا الْمَيْبَةُ أَنْشَبَتْ أَطْفَارَهَا] ifadesinde yırtıcı hayvan [السَّبُعُ], ölüme [المَيْبَةُ] istiâre

63 Hamza Efendi, *Risâle fi'l-İsti'âreti'l-Mekniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafizpaşa, nr. 1358, 7b-8a.

64 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 430.

65 Feyyûd, *Beynet'tebeiyye ve'l-mekniyye ve'l-mecâzi'l-'aklî*, 14.

66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 246.

edilmiştir. Burada istiâre-i mekniyyenin temel esasları şunlardır: Benzetilen unsur yırtıcı hayvan [السَّبْعُ *el-hayevân el-müfteris*] ifadesidir. Benzeyen ise المَيْبَةُ sözcüğüdür. Burada benzetilen [السَّبْعُ] açıkça zikredilmemiş ve onunla ilgili özelliklerden biri olan pençeler [أظفار] sözcüğüyle yetinilmiştir. Böylece أظفار sözcüğünden hareketle asıl maksada ulaşılmıştır.⁶⁷

c. Sekkâkî'nin Görüşü

Sekkâkî'ye (ö. 626/1229) göre istiâre-i mekniyye, benzeyen unsurun lafzıdır. Başka bir ifadeyle “benzetilen için ödünç alınan benzeyenin lafzıdır.” Burada istiâre, benzeyeni benzetilenin cinsine dâhil ettikten sonra ikisinin aynı şey olduğu iddiasına dayanarak yapılır. Benzeyenin, benzetilenin cinsine katılması mübalağa içindir.⁶⁸ İstiâre-i mekniyye, istiâre-i tahyîliyyeden ayrılamaz.⁶⁹

“Ölüm pençelerini sapladığı zaman” [وَإِذَا الْمَيْبَةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا] ifadesindeki istiâreyi Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye konusundaki görüşlerini temel alarak şöyle açıklamak mümkündür: Önce ölüm [المَيْبَةُ] yırtıcı hayvana [السَّبْعُ] benzetildi. Sonra ölüm, yırtıcı hayvan cinsine katıldı ve ikisinin aynı şey olduğu iddia edilerek istiâre yapıldı. İstiâre kurulurken benzeyen unsurun lafzı [المَيْبَةُ] zikredildi. Böylece ölüm, yırtıcı hayvan cinsine dâhil edilerek mübalağa yapılmış oldu.⁷⁰

d. Kazvî'nin Görüşü

Hatîb el-Kazvî'ye (ö. 739/1338) göre istiâre-i mekniyye “içte/nefiste gizlenen teşbihtir.” Zira teşbih bazen içte gizlenir ve benzeyen unsur dışında bir şey açıkça zikredilmez. Ancak içte/nefiste gizlenen bu teşbihe, benzetilen unsura özgü bir şeyin benzeyen unsur hakkında kullanılması yoluyla işaret edilir. Bu teşbih istiâre-i mekniyye [mekniyyün anhâ] diye adlandırılır.⁷¹

Benzetilene has durumun benzeyen hakkında kullanılması –önceden geçtiği üzere- istiâre-i tahyîliyye diye isimlendirilir. Nitekim yukarıda zikredilen şiirde Hüzeli, canları zorla alması bakımından ölümü vahşi hayvana benzetir. Ayrıca pençe olmadan saldırı olmayacağı için ölüme hayali

67 Besyûnî Abdülfettâh Feyyûd, *Beynet'tebeiyye ve'l-mekniyye ve'l-mecâzi'l-'akli: arz, tahlîl ve muvâzene* (Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2010), 14.

68 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 379. Bk. Feyyûd, *Beynet'tebeiyye ve'l-mekniyye ve'l-mecâzi'l-'akli*, 15.

69 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 379.

70 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 379.

71 Kazvî, *Telhîsu'l-Miftâh*, 319.

pençeler izafe eder.⁷²

e. Kâfiyecî'nin Görüş ve Tahkikleri

Muhyiddîn el-Kâfiyecî (ö. 879/1474) istiâre-i mekniyyenin anlamı konusunda ileri sürülen görüşleri ayrı ayrı zikrettikten sonra, söz konusu görüşler arasında Selef'in görüşünün isabetli olduğu yönünde bir tercihe bulunur.⁷³ Ancak Kâfiyecî, Selef'in istiâre-i mekniyyeyi açıklama hususunda zikrettiği sözleri meseleyle alakalı bazı incelikleri açıklama bakımından yeterli görmez.⁷⁴

f. İsmâmeddin el-İsferâyînî'nin Görüş ve Tahkikleri

İsmâmeddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538) istiâre-i mekniyyenin anlamı ve temellendirilmesi konusunda dördüncü bir görüş ileri sürer. Bu bağlamda istiâre-i mekniyyenin teşbih-i mablûbun kısımlarından sayılabileceğini belirtir. Benzeyen unsur, benzetme yönü bakımından benzetilene katılacak kadar güçlü kabul edildiğinden dolayı mübalağa kastıyla benzeyen unsur benzetilen unsur yapılıdır.⁷⁵

Örnek: [el-Kâmil]

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ عُرْتَهُ وَجْهَهُ الْخَلِيفَةَ حِينَ يُتَدَخُّ

Sabah, aydınlığı sanki övüldüğünde Halifenin yüzüymüş gibi göründü.

Burada sabahın aydınlığı [عُرْتُهُ الصَّبَاحُ] halifenin yüzüne [وَجْهَهُ الْخَلِيفَةَ] benzetilerek benzeyen unsurun ismi benzetilene istiâre edilir. Böylece benzetme yönü bakımından benzeyenin kemali konusunda son derece mübalağa edilmiş olur. Hüzelî'nin şiirinde geçen *ölümün pençeleri* ifadesinde de durum böyledir. Çünkü ölümden kasıt yırtıcı hayvandır. Böylece ölümün şüphesiz gerçekleşeceği hususunda örtük bir anlatım [kinâye] yapılıdır.⁷⁶ "Yırtıcı hayvanın pençelerini saplaması" anlamında kullanılan "ölümün birine pençelerini saplaması" ifadesi söz konusu kimsenin ölümü hususunda örtük bir anlatımdır.⁷⁷

2. İstiâre-i Mekniyyenin Karinesi Konusundaki Tartışmalar

İstiârenin bir tür mecâz olduğuna işaret edilmişti. Bir yerde mecâzdan bahsedebilmek ancak, o konuda sözün vaz' olduğu anlamdan ayrılıp mecâz

72 Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, 320.

73 Kâfiyecî, *el-Unmûzec fi bahşi'l-isti'âra*, 41-42.

74 Bk. Kâfiyecî, *el-Unmûzec fi bahşi'l-isti'âra*, 42-44.

75 İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 81.

76 İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 81.

77 İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 82.

anlama intikal ettiğine dair bir alâka⁷⁸ ve karineyle mümkündür.⁷⁹ İstiâre-i mekniyyenin karinesi, benzetilen unsurla yakından ilgili özelliklerden olan ve benzeyen unsura hayâli bir şekilde ispat edilen bir şeyin istiâre edilmesidir.⁸⁰

Belâgat alimleri istiâre-i mekniyyenin nasıl temellendirileceği hususunda yaptıkları tartışmanın bir devamı olarak, istiâre-i mekniyyenin karinesi konusunda da farklı görüşler ileri sürer. Bu görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür.

Selef'e göre, istiâre-i mekniyyenin karinesi istiâre-i tahyîliyyedir.⁸¹ Benzetilen unsura özgü olduğu halde benzeyen unsur hakkında kullanılan şeyler hakiki anlamında kullanılmıştır. Burada mecâz ispattadır. Bunun "istiâre" olarak adlandırılması, söz konusu ispatın benzetilenden alınıp benzeyene verilmiş olmasından dolayıdır. Bunun "tahyîliyye" diye adlandırılması ise benzetilenle aynı hükümde olduğu iddiasıyla söz konusu şeyin benzeyende de var olduğunun düşünülmesidir.⁸²

Zemahşerî'nin bazı durumlarda istiâre-i mekniyyenin karinesinin istiâre-i tahkîkiyye olmasına cevaz verdiği anlaşılmaktadır.⁸³

Sekkâkî'ye göre istiâre-i mekniyyenin karinesi istiâre-i tahyîliyyedir.⁸⁴ Bir başka tespite göre Sekkâkî de Zemahşerî gibi istiâre-i mekniyyenin karinesinin istiâre-i tahkîkiyye olmasına da cevaz verir.⁸⁵

Hatîb el-Kazvî'nin bu konudaki görüşleri, Selef'in görüşleri gibidir.⁸⁶

Muhyiddin el-Kâfiyecî'ye göre istiâre-i mekniyyenin karinesinin istiâre-i tahyîliyye olması gereklidir. Çünkü istiâre-i tahyîliyye, istiâre-i mekniyyeye tabidir.⁸⁷ Kâfiyecî'nin bu görüşü Selef'in görüşüyle aynı istikamettedir.

Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483 tarihinden sonra) istiâre-i mekniyyenin karinesinin istiâre-i tahyîliyye olduğu görüşünü tercih eder. Ancak istiâre-i mekniyyede benzeyen unsur, benzetilenin özelliklerine

78 Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 353.

79 İsferyânî, *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 26; Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 71.

80 Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 165.

81 Bk. Kâfiyecî, *el-Unmûzec fi bahşi'l-isti'âra*, 58.

82 İsferyânî, *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 85-86.

83 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 246; İsferyânî, *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 87.

84 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 378-379.

85 Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 167.

86 Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 167.

87 Bk. Kâfiyecî, *el-Unmûzec fi bahşi'l-isti'âra*, 58.

benzer bir özelliğe sahip olmazsa hakiki anlamı üzere kalır. Bu durumda söz konusu özelliklerin benzeyene ispat edilmesi “ölümün pençeleri” ifadesinde olduğu gibi istiâre-i tahyîliyye olur.⁸⁸

İsferâyînî, istiâre-i mekniyyenin karinesinin ne olduğu hususunda Zemahşerî'nin görüşlerine benzer açıklamalar yapar. Bu bağlamda Sekkâkî'nin görüşlerini tenkit eder. Zira asıl olan lafzın anlama tabi olmasıdır. Sekkâkî'nin görüşlerine göre ise anlam lafza tabi olmaktadır.⁸⁹

3. İstiârede Meydana Gelen Mecâzın Çeşidi Konusundaki Tartışmalar

Belâgat alimleri istiâre-i mekniyyenin nasıl temellendirileceği ve istiâre-i mekniyyenin karinesi hususlarında yaptıkları tartışmalara ek olarak istiârede meydana gelen mecâzın türü hakkında da farklı görüşler beyan eder. İstiâre-i mekniyye, istiârenin bir türü olduğuna göre, söz konusu tartışmalardan hareketle istiâre-i mekniyyenin ne tür bir mecâz olduğu konusunda çıkarsamada bulunmak mümkündür.

Önceden işaret edildiği gibi istiâre bir tür mecâzdır. İstiârenin ne tür bir mecâz olduğu konusundaki görüş ayrılığının odak noktası “istiârenin lügavî bir mecâz mı yoksa akli bir mecâz mı olduğu” şeklinde belirir.⁹⁰

Abdülkâhir el-Cürçânî'nin istiâre[-i mekniyye] hakkında bazen lügavî bazen de akli bir mecâz olduğu şeklinde iki farklı görüş belirttiğine işaret edilir.⁹¹

Sekkâkî'ye göre istiâre lügavî mecâzlardadır.⁹² Bu durumda ona göre istiâre[-i mekniyye]⁹³ ve istiâre[-i tahyîliyye] lügavî bir mecâzdır.⁹⁴

Cumhûra göre istiâre lügavî bir mecâzdır.⁹⁵ Çünkü istiâre benzeyen unsur için değil sadece benzetilen unsur için vaz' edilmiştir. Bu ikisinden daha genel bir şey için de vaz' edilmemiştir.⁹⁶

Teftâzânî'ye göre istiârede ödünç alınan anlamın, asıl vaz' olduğu anlamda [benzetilen unsurda] değil de benzeyende kullanılması lügavî bir mecâzdır.⁹⁷

88 İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 90-91.

89 İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm 'alâ metni's-semerkandiyye*, 89-91.

90 Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 360-361.

91 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 371.

92 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 401.

93 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 362.

94 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 401; Hamza Efendi, *Risâle fi'l-isti'âreti'l-mekniyye*, 7b.

95 Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 360-361.

96 Tehânevî, *Keşşâfu işlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 158.

97 Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 361.

İstiârenin aklî bir mecâz olduğu da belirtilmiştir. Yukarıda işaret edildiği gibi Abdülkâhir el-Cürcânî'nin iki görüşünden birine göre istiâre[-i mekniyye] aklî bir mecâzdır.⁹⁸

Hatib el-Kazvî'nî'ye göre istiâre-i mekniyye aklî bir mecâzdır.⁹⁹ Kazvî'nî'nin görüşüne göre benzeyenden başka hiçbir rüknü zikredilmemiş bir teşbih olan istiâre-i mekniyyede kullanılan pençeler [أَطْفَار] ve ölüm [الْمَنِيَّةُ] lafızları vaz' oldukları hakiki anlamlarında kullanılmıştır. Buradaki teşbih lügavidir ıstılâhi değildir. Öyleyse sözde lügavi bir mecâz yoktur. Çünkü mecâz bir şeye ona ait olmayan bir şeyi ispat etmektir. Buradaki sözde "bahar baklayı bitirdi" ifadesinde olduğu gibi bitirme eyleminin [أَنْبَت] bahara ispat edilmesine benzer şekilde akli bir mecâz vardır.¹⁰⁰

Muhyiddîn el-Kâfiyecî bu bağlamda tıpkı "Bahar baklayı bitirdi" [أَنْبَتَ الرَّبِيْعَ الْبَقْلَ] şeklindeki sözde olduğu gibi "Ölüm falancaya pençelerini sapladı" [أَنْشَبَتْ الْمَنِيَّةُ أَطْفَارَهَا بِقْلَانٍ] cümlesinde de akli mecâz bulunup bulunmadığını sorgular. Ona göre bu cümle akli mecâz kabilindedir. Ancak -böyle kabul edildiğinde- istiâreden beklenen fayda kaçırılmış olur. Faydanın kaçması ise mesele Hatîb el-Kazvî'nî'nin görüşleri çerçevesinde açıklandığında ortaya çıkar. Yine yukarıdaki örnek, teşbihin mübalağasının yapıldığı bir bağlamda kullanıldığında Selef'in görüşüne göre istiâre-i mekniyye olur. Ancak teşbihin gizlendiği bir bağlamda yapılırsa Hatîb el-Kazvî'nî'nin tercih ettiği üzere "içte/nefiste gizlenen teşbih" olur. Eğer "Bahar baklayı bitirdi" ifadesinde olduğu gibi müsnedde yapılan mecâz hakkında konuşulan bir makamda kullanılırsa İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği üzere müsnedde mecâz olur.¹⁰¹

C. Değerlendirme

Dilbilimde eğretilme sözcüğüyle işaret edilen istiâre muhtelif itibarlarla farklı şekillerde taksim edilir.

İstiâre-i mekniyyede kendisine benzetilen unsura çoğunlukla fiillerden hareket edilerek, bazı durumlarda ise isimlerden yola çıkarak ulaşılmaktadır.

Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyyede benzeyen unsurun benzetilenin cinsine dâhil olmasını şart koşması, özel isimlerde istiâre meydana

98 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 371.

99 Hamza Efendi, *Risâle fi'l-isti'âreti'l-mekniyye*, 7b.

100 Kâfiyecî, *el-Unmûzec fi bahsi'l-isti'âra*, 43-44; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 165-166.

101 Bk. Kâfiyecî, *el-Unmûzec fi bahsi'l-isti'âra*, 43-44.

gelemeyeceği¹⁰² fikrini destekler.

İstiâre-i mekniyyenin karinesi hakkında ileri sürülen görüşler arası fark, karine olarak zikredilen şeyin benzetilen unsura has olma hususundaki kuvveti yönünde ortaya çıkar. Çünkü benzetilene has olma veya onunla ilgili olma bakımından güçlü olan şey karinedir. Karineye ek olarak sonradan zikredilen şey ise terşîhtir.¹⁰³ Başka bir ifadeyle, işitenin [sâmi'/muhâtab] zihnine ilk gelen şey karinedir, buna ek olarak sonradan gelen şey terşîhtir. İstiâre-i tasrîhiyyeki karine ve terşîhin durumu istiâre-i mekniyyedeki ile aynıdır. Açıklamaya aşırı ihtiyaç duyulan yerlerde uygun özelliklerden [mülâimlerden] hepsi karine sayılabilir.¹⁰⁴ Kısaca buradaki tartışmaların özü neyin karine neyin terşîh sayılacağı yönünde netleşir. Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyyenin karinesi konusundaki görüşleri, asıl olanın lafzın anlama tabi olması gerektiği, onun görüşlerine göre ise anlamın lafza tabi olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.

Son tahlilde istiârenin aklî bir mecâz olduğunu ileri sürenler iddialarını, istiâredeki tasarrufun lügavi bir durum için değil, aklî bir durum için olduğu; zira o durumun ancak benzeyenin benzetilen unsurun cinsine dâhil olduğu iddiasından sonra benzeyen unsur hakkında kullanılabileceği ve benzeyenin benzetilenin cinsine dâhil olduğunun kabul edilmesi halinde, benzeyenin yine vaz' olduğu anlamda kullanılmış olacağı şeklindeki açıklamalarla temellendirir.¹⁰⁵ Öte yandan bu açıklamalara benzeyen unsurun, benzetilenin cinsine dâhil olduğuna yönelik iddianın, onun vaz' olduğu anlamda kullanılmış olmasını gerektirmeyeceği gerekçesiyle¹⁰⁶ itiraz edilir.

Sonuç

İstiâre mütekellimin bir vaz'ı ve iddiasıdır. O en temel bir ifade ve anlam üretme aracıdır. İstiâre aynı zamanda bir mecâz ve söz sanatıdır. Teşbih üzerine bina edilen istiâre teşbihten daha kuvvetli bir anlatım biçimidir.

İstiârenin şekilden çok anlamsal, imgesel ve düşünsel yönünü ön

102 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 370.

103 Terşîh, müşebbeh bihe has olan bazı özelliklerin müşebbehe ispat edilmesidir. Ancak müşebbehten bahsederken istiâre-i tahyiliyyede müşebbehin mevzûun-leh olan lafzı, terşîhte ise mevzûun-leh olan lafzından başka bir sözcük kullanılır. Bk. Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-belâğ*, 100.

104 Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 167.

105 Teftâzânî, *Mutavvel 'ale't-Telhîs*, 362; Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 158.

106 Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1: 158.

plandadır. İstiâre kendi içinde barındırdığı iddianın tevil veçhi üzerine kurulmuş olması ve istiârede kullanılan sözcüğün zahir anlamının kast edilmediğine dair bir karine bulunması bakımlarından yalandan ayrılır.

Özel isimlerde istiâre gerçekleşmez. İstiâre yapmaktan amaç benzeyen unsurun anlamını gerçekleştirmektir. Ayrıca benzeyenin söz konusu vasfı taşıdığı hususunda mübalağa yapmak, anlamı sağlamlaştırmak ve sözcüklerin doğal olarak taşıdığı anlamları dinleyicinin aklına ve gönlüne düşürmektir. Akla düşürülen anlamlar arasında aslan sözcüğünün doğal olarak taşıdığı atılganlık, tuttuğunu kopartma, güç ve şiddet; deniz sözcüğünün taşıdığı cömertlik ve eli açıklık; ay ve güneş sözcüklerinin taşıdığı güzellik vb. anlamlar öne çıkar.

İstiâre-i mekniyye, yapısında benzeyen unsurun bulunduğu, fakat benzetilen unsurun açıkça belirtilmediği istiâre çeşididir. İstiâre-i mekniyyede benzerlik ilişkisi ve kendisine benzetilen unsur kapalı şekildedir. İstiâre-i mekniyye çoğunlukla fiillerde gizlidir ancak isimlerden hareketle de kendisine benzetilene varılabilmektedir.

İstiâre-i mekniyye tartışmaları bize, belâgat alimlerinin dil ve felsefeyi birleştirerek varlığa dair fizik ve metafizik meseleleri tartışırken ontolojik bir anlam üretme mekanizması kurduklarını gösterir. Ayrıca onların tek bir ilim çerçevesinde dilin bilişsel boyutlarını da hesaba katarak düşünce ürettiklerini, bu yönüyle dil felsefesi, dilbilim ve bilişsel dilbilimin öncüsü sayılabilecek görüş ve çerçeveleri ürettiklerine kapı aralar. Yine onların aynı meseleyi ele alırken nasıl farklı görüşler ileri sürdüklerini, aynı görüşü benimsemiş olsalar bile mesele hakkındaki gerekçelendirme ve temellendirmelerinin birbirinden farklı olabileceğini hatırlatır. Söz konusu tartışmalar lafız-anlam sorunu üzerinde meydana gelen görüş ayrılıklarının dilbilimciler ve düşünürler arasında bazı ekoller meydana gelmesine neden olduğunu ispatlar.

İstiâre-i mekniyye tartışmaları belâgat ekollerinin belirginleşmesi ve farklılaşmasında temel rol oynayan meselelerdendir. Söz konusu tartışmalar arasında özellikle istiâre-i mekniyyenin mahiyet ve anlamını temellendirme problemi, karine tartışmaları ve istiâre-i mekniyyedeki mecâzın çeşidi hususlarında yapılanlar çerçevesinde farklı görüşler ortaya çıkar.

İstiâre-i mekniyyenin mahiyeti konusunda Selef alimleri, Zemahşerî, Sekkâkî, Kazvînî ve İsmâmeddin el-İsferâyînî farklı görüşler ileri sürer. Selef alimlerine göre istiâre-i mekniyye “benzeyen unsur için kullanılan lafızdır.” Buna göre, istiâre-i mekniyye yoluyla istiâre olunan şey, benzeyen için ödünç alınan benzetilen unsurun lafzı üzerinde gerçekleşir. Zemahşerî’ye göre

istiâre-i mekniyye, “cümlede zikredilmemiş olan benzetilen unsur”da gerçekleşir. Sekkâkî’ye göre istiâre-i mekniyye, “benzetilen unsur için ödünç alınan benzeyen unsurun lafzı” üzerinde meydana gelir. Hatîb el-Kazvî’ye göre istiâre-i mekniyye “içte/nefiste gizlenen teşbihtir.” İsmâmeddin el-İsferâyî’ye göre istiâre-i mekniyye, teşbih-i mablûbun kısımlarından kabul edilebilir.

İstiâre-i mekniyyenin karinesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Selef alimlerine göre istiâre-i mekniyyenin karinesi istiâre-i tahyîliyyedir. Sekkâkî, Hatîb el-Kazvî ve Muhyiddin el-Kâfiyecî gibi alimler bu hususta Selef alimlerinin görüşünü benimser. Zemahşerî istiâre-i mekniyyenin karinesinin istiâre-i tahkîkiyye olmasına cevaz verir. İsferyâyî bu hususta Zemahşerî’nin görüşlerine benzer açıklamalar yapar. Kısaca istiâre-i mekniyyenin karinesi konusundaki tartışmalar, karinenin “istiâre-i tahyîliyye” veya “istiâre-i tahkîkiyye” olması üzerine iki hususta kümelenir. Karine tartışmalarının satır aralarında istiâre-i tahyîliyyenin istiâre-i mekniyyeden ayrılıp ayrılamayacağı, başka bir ifadeyle ayrı düşünülüp düşünülemediği de sorgulanır.

Mecâz bir şeye ona ait olmayan bir şeyi ispat etmektir. Teşbihten üretilen istiârenin bir mecâz olması esasına bağlı olarak istiâre-i mekniyye de bir tür mecâzdır. İstiârenin ne tür bir mecâz olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Bu görüş ayrılığının odak noktası “istiârenin lügavi mi yoksa aklî bir mecâz mı olduğu” konusunda belirginleşir. Selef alimlerine ve Hatîb el-Kazvî’ye göre istiâre-i mekniyye aklî bir mecâzdır. Sekkâkî ve Teftazânî gibi alimlere göre istiâre-i mekniyye lügavî bir mecâzdır. Sekkâkî’ye göre istiâre-i tahyîliyye de lügavî bir mecâzdır. Genel olarak istiârenin özel olarak da istiâre-i mekniyyenin aklî bir mecâz olduğunu ileri sürenlerin çıkış noktası, istiâredeki tasarrufun lügavi bir durum için değil, aklî bir durum için olduğu şeklinde belirir. İstiârenin lügavî bir mecâz olduğunu ileri sürenlerin çıkış noktası, istiârenin benzeyen unsur için değil sadece benzetilen unsur için vaz’ edilmiş olması ve istiârede ödünç alınan anlamın, asıl vaz’ olduğu anlamda –benzetilen unsurda- değil de benzeyende kullanılması şeklinde gerekçelendirilir.



KAYNAKÇA

AKKÂVÎ, İn’âm Fevâl. *el-Mu’cemu’l-mufaşşal fi ‘ulûmi’l-belâğa, el-bedî’ ve’l-beân ve’l-me’ânî*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-’ilmiyye, 2006.
BÂBERTÎ, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed.

- Şerhu't-Telhîs*. Nşr. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye. Tarablus: el-Münşetü'l-âimme li'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1983.
- CÂRULLAH, Veliyyüddîn. *Mecme'u'l-fevâid 'ala's-şerh ve'l-havâşi'l-müte'allika bi'l-Ferâid: hâşye'alâ hâşiyeti 'Isâmeddîn 'alâ'r-Risâleti's-semerkândiyye fi'l-isti'âra*. Carullah, 1854: 1b-40b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-'arabiyye*. Nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.
- CÛRCÂNÎ, Abdulkâhir b. Abdirrâhmân b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz*. Nşr. Ebû Fihr Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- CÛRCÂNÎ, Abdulkâhir b. Abdirrâhmân b. Muhammed. *Esrâru'l-belâga*. Nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-medenî, ts.
- FEYYÛD, Besyûnî Abdülfettâh. *Beynet'tebeiyye ve'l-mekniyye ve'l-mecâzi'l-'aklî: arz, tahlîl ve muvâzene*. Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2010.
- FEYYÛD, Besyûnî Abdülfettâh. *'İlmü'l-beyân dirâse tahlîliyye li mesâili'l-beyân*. Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2015.
- HAMZA EFENDÎ. *Risâle fi'l-isti'âreti'l-mekniyye*. Nafizpaşa, 1358: 7b-8a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- HASAN, Mahmûd. *Hâşiyetü Mahmûd Hasan ['alâ Muhtasari'l-me'ânî] – Teftâzânî'nin Muhtasaru'l-Me'ânî* adlı eserinin hâmişinde basılmıştır. Karachi- Pakistan: el-Büsrâ- Cemiyetü'l-Büsrâ el-Hayriyye li'l-hademâti'l-insâniyye ve'l-hayriyye, 2016.
- HÂŞİMÎ, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa es-Seyyid. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 2008.
- HUYUGÜZEL, Ö. Faruk. *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İMER, Kâmile – Kocaman, Ahmet- Özsoy, A. Sumru. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- İNBÂBÎ, eş-Şems. *Takrîrâtu'l-İnbâbî 'alâ Şerhi Sa'diddîn et-Teftâzânî li Telhîsi'l-Miftâh*. Muhafazatu Mısır: Matbaatu's-saâde, 1913.
- İSFERÂÿİNÎ, İsâmeddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşâh. *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-semerkândiyye fi 'ilmi'l-beyân*. Nşr. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Ğarsî. İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', ts.
- KÂFİYECÎ, Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân. *el-Unmûzec fi bahşi'l-isti'âra*.

- Nşr. Muhammed es-Seyyid Selâm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2015.
- KARAAĞAÇ, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- KAZVÎNÎ, Celâleddîn Muhammed b. Abdirrahman el-Hatîb. *Telhîsu'l-Miftâh*. Nşr. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- ÖZDEMİR, Emin. *Örnekli Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- SEKKÂKÎ, Ebû Yâkub Yûsuf b. Ebîbekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Nşr. Nu'aym Zerzûr. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1987.
- TÂHİR-ÜL MEVLEVÎ. *Edebiyat Lügati*. Nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ûd b. 'Umer. *Mutavvel 'ale't-Telhîs*. Nşr. Bosnalı Muharrem Efendi. İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1310/1892.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ûd b. 'Umer. *Muhtasaru'l-Me'ânî*. Nşr. İlyas Kaplan. İstanbul: Dâru's-şifâ, 2017.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali. *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Nşr. Refik el-Acem- Ali Dehrûc v.dğr. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- ZEMAŞERÎ, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmızı't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998



MEANING PROBLEM IN ARAB RETHORIC: IMPLICIT METHAPOR AS A MEANING, STRUCTURE AND TROPE PROBLEM

© Murat TALA^a

Extended Abstract

This article deals with the subject of the implicit metaphor [al-isti'āra al-makniyya] as a problem of meaning and structure. In this context the study focuses on the discussions on the basis of issues of the meaning of the implicit metaphor and its hint [hint-karīna] and the type of trope [allagory, metaphor] occurring in the implicit metaphor. The research primarily explains the meaning of the metaphor. It also points to the linguistic and philosophical aspects of the isti'āra [metaphor] and examines the discussions on the implicit metaphor.

Arabic rhetoric [science of balāgha /al-'ilm al-balāgha] has a feature that combines philosophy and linguistics and lay the foundations of cognitive linguistics. Because it deals with the issues of linguistics and philosophy functionally. It is also considered a pioneer of cognitive linguistics by addressing the cognitive issues of language. Discussions on the areas of Arabic linguistics, semantics, literary science, stylistic science and philosophy of language take place mostly in the works clustered within the framework of science of belāga, especially in commentary and annotations. One of the most debated issues in the science of balāgha is the issue of the implicit metaphor.

As in the sentence "I saw a lion throwing stones", metaphor is the word used for to make its simile [tashbīh]. The metaphor is mostly used about the verb of the person speaking. Metaphor is a word that is not used in its true sense. Isti'āra is a form of metaphor [maǧjāz] and it is used in both the everyday language and the literary language.

^a Asst. Prof., Necmetti Erbakan University, mtala70@gmail.com

Isti'āra [metaphor] is generally done by transferring human-specific elements to nature and nature-specific qualities to human. In this respect, isti'āra is similar to simile. A hint and relationship ['alākā-relevance] is necessary to show that meaning in metaphor is not the literal meaning of that word. Relationship means semantic relationship. The relationship of metaphor is similarity. The hint of metaphor may be composed of a single semantic element, or may consist of many interrelated meanings.

The metaphor [isti'āra] is built on a simile. The basic principles of the simile are four: the similiar element, the simulated element, the direction of similarity and the preposition of the simile. The similiar and simulated elements are not included in the sentence at the same time. The metaphor is established by the compulsory subtraction of one of these elements from the sentence. When constructing a metaphor, the borrowed word is similar to a dress borrowed from the simulated element for use by the similiar element.

The implicit metaphor is a kind of trope in which there are similar elements in its structure, but the simulated element is not clearly stated. Salaf scholars, al-Zamakhsharī, al-Sakkākī, al-Ḳazwīnī and 'Isāmaddīn al-Isfarāyīnī put forward different views on what the implicit metaphor is. According to the Salaf scholars, the implicit metaphor is the word used for the similiar element. According to al-Zamakhsharī, the implicit metaphor, is the simulated element that is extracted from the sentence. According to al-Sakkākī, the implicit metaphor is the letter of the similiar element borrowed for use about the simulated element. According to al-Ḳazwīnī, the implicit metaphor is the simile that is hidden inside / in the soul. According to 'Isāmaddīn al-Isfarāyīnī the implicit metaphor is a form of the reverse simile [al-tashbīh al-maklūb].

Some opinions have been put forward about the hint of the implicit metaphor. According to Salaf scholars, the hint of the implicit metaphor is the imaginary metaphor [al-isti'āra al-takhyīliyya]. Al-Zamakhsharī allows the hint of the implicit metaphor to be the al-isti'āra al-tahkīkiyya. According to al-Sakkākī, the hint of the implicit metaphor is imaginary metaphor. According to another determination, al-Sakkākī, like al-Zamakhsharī, the hint of the implicit metaphor to be [al-isti'āra al-tahkīkiyya]. Al-Ḳazwīnī adopts the opinion of Salaf scholars in this regard. According to al-Khafiyajdi, the hint of the implicit metaphor must be an imaginary metaphor. Al-Isfarāyīnī makes similar explanations to al-Zamakhsharī's views about the hint of the implicit metaphor.

Metaphor is produced from the trope [al-madḡāz]. Accordingly, the implicit

metaphor is a kind of the trope. There is disagreement about what kind of the metaphor is a trope. This disagreement becomes evident at the point of whether the metaphor is a linguistic trope or an intellectual/cognitive trope [al-maḍjāz al-'aklī]. According to the majority of the Arab rhetoric scholars, the metaphor is a linguistic trope. In al-Ḳazwīnī's view, the words used in the implicit metaphor are used in their real meaning. In the final analysis, according to al-Sakkākī, the implicit metaphor and the imaginary metaphor are a linguistic trope. According to Salaf and al-Ḳazwīnī, the implicit metaphor is a cognitive trope.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Trope, Metaphor, Isti'āra, Implicit Metaphor.



FIKİH USÛLÜ YAZIMINDA MEMZÛC METOT ÜZERİNE BİR İNCELEME:

İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-Vüsûl*'ü Örneği

© Seyit Mehmet UĞUR^a

Öz

Fıkıh usûlü yazımında fukahâ, mütekellimîn ve memzûc olmak üzere üç metodun var olduğu kabul edilir. Memzûc metotla yazılan kitap Muzafferuddin İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*'üdür. İbnü's-Sââtî bu eserini *Usûlü'l-Pezdevî* ile Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas alarak yazmıştır. Memzûc yöntemin neden ortaya çıktığı, amacı, bu mezc işlemin nasıl ve hangi noktalarda gerçekleştiği gibi sorular cevaplanmayı beklemektedir. Bu makalede, memzûc metot, *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü merkeze alınarak incelenecektir.

Memzûc yöntemin ortaya çıkışındaki en önemli etkenlerden birisi, bazı Hanefî usulcülerin “küllî usûl ilkeleri veya aklî ilkeler” konusunda fukahâ yönteminde hissettikleri görece eksikliktir. Bu metodun ortaya çıkışında, diğer İslâmî ilimlerdeki mezc işlemini fıkıh usûlü yazımına uygulama arzusu da etkili olmuştur. Öte yandan bu yöntemin ortaya çıkışında, usûl ilkelerini kelâmî kabuller üzerine inşâ etme; sünnî mezhepler arasında ortak paydalar arama ve uzlaşma çabasının etkili olduğunu en azından *Nihâyetü'l-vüsûl* için kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

Nihâyetü'l-vüsûl'ün konu dizimi, içerik ve yönteminde *el-İhkâm*'ın çok fazla belirleyici oluşu, eserin mütekellimîn metoduna daha yakın olmasına neden olmuştur denebilir. İbnü's-Sââtî'nin eseri, fukahâ ve mütekellimin yöntemlerinin karakteristik bütün özellikleri kitabın tamamında geçerli olacak şekilde birleştirmekten uzaktır. *Nihâyetü'l-vüsûl*'de özellikle karşıt deliller tartışılırken ve tanımlar yapılırken mantık dil ve terimleri kullanılmıştır. *Nihâyetü'l-vüsûl*'deki tanımlarda Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in bariz bir belirleyici söz konusudur. Bu nedenle tanımlar konusunda mezcden ziyade mütekellimîn usûlünün tercih edildiği söylenebilir.

İbnü's-Sââtî fukahâ ve mütekellimîn usulcülerinin ihtilaf ettikleri meseleleri aktarmaktan kaçınmaz. Onun ihtilafli konuları görmezden gelerek veya en aza

^aDr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, seyitmehmetugur@gmail.com

indirerek bir mezc hedeflemediği açıktır. Ayrıca ilke bazında, iki yöntem arasında arabuluculuk, sentez yahut üçüncü bir yol bulma arayışı içerisinde de değildir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Memzûc Metot, İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, *Usûlü'l-Pezdevî*, Âmidî, *el-İhkâm*.



A RESEARCH ON THE MAMJÛC METHOD IN WRITING OF USÛL AL-FIQH: The Example of Ibn Al-Sâ'âtî's *Nihâyat al-Wuṣûl ilâ 'ilm al-Uṣûl*

It is accepted that there are three methods in writing of usûl al-fiqh: Fuqahâ, mutakallimîn and mamzûc method/tarîqa al-cem'. The first book of usûl al-fiqh written by mamzûc method (the tarîqah al-cem') is Muzaffer al-dîn Ibn al-Sâ'âtî's book called *Nihâyat al-wuṣûl ilâ 'ilm al-uṣûl*. Ibn al-Sâ'âtî has written his Work on the basis of *Usûl al-Pezdevî* and Âmidî's *al-İhkâm*. The questions such as "why mamzûc method emerges in a theoretical discipline such as usûl al-fiqh", "What the purpose of this method is", "at what points and how the mazc/combination occurs" are awaiting to be replied. In this article, the mamjûc method/the tarîqah al-cem', will be examined by taking the *Nihâyat al-wuṣûl ilâ 'ilm al-uṣûl* into the center.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Fıkıh usûlü telifinde fukahâ, mütekellimîn ve memzûc olmak üzere üç metot olduğu kabul edilir. Bazı usûl eserlerinde, açıkça veya îmâ yoluyla ilk iki yöntemin birtakım özelliklerinden bahsedilir.¹ Muzafferuddîn İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) fukahâ yöntemine göre yazılmış en önemli eserlerden Fahu'l-İslam el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Usûl*'ü ile mütekellimîn yönteminin temel metinlerinden Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ını esas alarak *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*'ü telif etmiştir.² Bu eser memzûc yöntemle yazılan ilk usûl kabul edilir ve bu özelliğini yansıtan *Bedî'u'n-nizâm el-câmi'u beyne kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm* adıyla da bilinir.

¹ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Semânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfîf (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 18-19; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (Bulak, 1322), 1: 9-10; Ebu'l-Vefâ Ali İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1: 5; Ebû Bekr Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdü'l-Berr (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1984), 3.

² Muzafferuddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, nşr. Sa'd b. Ğarîr Mehdî es-Sülemî (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kura, 1418), 1: 3-6.

Mezkûr üçlü taksimi ilk yapan ise bilindiği kadarıyla İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406).³

Fukahâ ve mütekellimîn yöntemleri hakkında bazı çalışmalar mevcuttur.⁴ Buna karşın tespit edebildiğimiz kadarıyla memzûc yöntemi inceleyen müstakil bir araştırma henüz yapılmamıştır. Oysa fıkıh mezheplerinin istikrar kazandığı ve aralarında köklü ihtilafların olduğu, fûrû-ı fıkıh sahasında mezhepler arası yahut üstü bir tavır sergilemenin kabul edilmediği bir ortamda, üstelik fukahâ ve mütekellimîn yöntemini benimseyen usûlcüler arasında birçok usûlî meselede tartışmalar devam ederken, Hanefî mezhebine mensup bir âlimin neden bu iki yöntemi mezcetmeye giriştiği, bu mezc faaliyetinin nasıl ve hangi noktalarda gerçekleştiği gibi meseleler müstakil olarak incelenmeyi hak etmektedir. Bu çalışmada, İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü çerçevesinde mezkûr sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır.

A. Fukahâ ve Mütekellimîn Metotlarının Temel Özellikleri

Nihâyetü'l-vüsûl özelinde memzûc yöntemin mâhiyetini tespit etmek için öncelikle mezc işlemine konu olan fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerinin temel özelliklerine dair görüşlere ana hatlarıyla da olsa değinmek uygun olacaktır.

Bu iki yöntem arasındaki temel farklardan birisi fıkıh usûlü müelliflerinin kelâmî ve fikhî meseleler karşısındaki tavrıyla ilgilidir. Buna göre mütekellimîn yönteminde kelâmî terim ve meseleler çokça ele alınmakta, fûrû-ı fıkıh ilişkili konulara ise yer verilmemektedir. Fukahâ metodunda ise kelâmî konulara mesafeli durulmakta, buna karşın fûrû-ı fıkıh meseleleri çokça zikredilmektedir.

Semânî (ö. 489/1096) fukahâ ve mütekellimîn metotlarını ismen zikretmekte, içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi vermese de mütekellimîni fıkıh ve fikhin manalarına yabancı olmakla, hatta fıkıhtan tamamen yoksun olmakla itham etmektedir.⁵ Bu özelliğe en açık haliyle dikkat çeken Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre ise mütekellimîn usûlcüleri fıkıh usûlünü

³ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 2003), 437-438.

⁴ Bu konuda bk. Adem Yığın, "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:24 (2003/1); a.mlf., *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004); Davut İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname*, XVII, 2009/2: 65-95; Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013): 65-97.

⁵ Semânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 1: 18-19.

tanımlamak için marifet, delil, hüküm, ilim ve nazar terimlerini bilmenin zorunlu olduğunu görmüşler, ancak sadece bunları tanımlamakla yetinmemiş, inkâr edenlere karşı bunların hakikatini ispat etmeye de yönelmişlerdir ki bu durum artık fıkıh usûlünün sınırları aşır onu kelamla karıştırmaktır. Mütekellimîn usûlcüleri buna sevk eden tabiatlarına kelam ilminin baskın oluşu ve ona karşı muhabbetleridir. Benzer şekilde fıkıha karşı sevgileri ve fıkıhtaki uzmanlıkları da Debûsî (ö. 430/1039) ve onu izleyen Mâverâünnehir fakihleri, birçok fûrû meselesini usûl ile mezcetmeye sevk etmiştir. Buna göre fukahâ yönteminin temel özelliklerinden bir tanesi gerek örnek vermek gerek ilkenin ferî meselede nasıl işletildiğini göstermek amacıyla olsun fûrû-ı fıkıh meselelerine usûl eserlerinde çokça yer verilmesidir.⁶ Alâeddin es-Semerkindî'nin (ö.539/1144) Hanefî usûl eserlerini iki gruba ayırmasının temelinde de fıkıh usûlünün kelam ve fıkıhla ilişkisinin merkezi unsur olduğu görülmektedir.⁷ İlerleyen süreçte birçok çalışmada iki metot arasındaki bu farklılığa işaret edilmiştir.⁸

Öte yandan Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) fıkıh usûlüyle ilgisiz "ince kelâmî meselelerin" usûl eserlerinde ele alınmasından şikâyet etmekte, kelam ve fıkıh usûlünün iki ayrı ilim olduğunu, bunları karıştırmanın doğru olmayacağını söylemekte ve *el-Mu'temed*'i telif ederken bu tür kelâmî meselelerden uzak duracağını belirtmektedir.⁹ Basrî'nin bu yaklaşımı, usûl eseri telifinde kelâmî konulara mesafeli durma ölçütünün izafiliğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira mütekellimîn metodunun dört temel eserinden birisi kabul edilen *Mu'temed*'in müellifi de "ince kelâmî meselelere" eserinde değinmemeyi amaç edinmektedir. Buna ilaveten mütekellimîn eserlerindeki kadar yoğun olmasa da fukahâ metoduyla telif edilen eserlerde de kelâmî konulara yer verildiği¹⁰ dikkate alındığında

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 9-10.

⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 3.

⁸ Seyyid Bey, *Usûl-i fikh*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 49; Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.s.), 19; Abdülvehhâb b. İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî* (Cidde: Dârü's-Şurûk, 1983), 449, 455; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 44; İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", 77; Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 203-204.

⁹ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk, 1964), I, 7.

¹⁰ Yığın, "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", 75-76. Hanefî usûlcülerin kelâm ilmî ve kelâmî meseleler karşısındaki tavırları hakkında bkz. Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 88-91; a.mlf., *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 26-43.

yukarıdaki mezkûr farkın mâhiyet değil derece farkı olduğu söylenebilir.

Köksal ise usûl eserlerinde kelâmî meselelere yer verilip verilmemesinden ziyade kelim ile fıkıh usûlü arasında kurulan ilişkiyi esas alır ve üçlü bir taksim yapar. Buna göre birinci eğilim kelim ve fıkıh usûlü arasında belirleyici bir ilişkinin varlığını kabul etmeyen görüş; ikinci eğilim “fıkıh usûlünü kelim alanında kabul edilen yaklaşımların bir uzantısı kabul eden görüş”; üçüncü eğilim ise hangi kelâmî mezhebe mensup olursa olsun usûl eserinde felsefe-mantık dilini kullanan ve İslâmî ilimler arasında bir hiyerarşinin varlığını kabul edip kelimâ dînî ilimlerin başı ve en üstünü gören görüştür.¹¹

İki metot arasında var olduğu kabul edilen diğer fark ise usûl ilkelerinin tespit ve temellendirilmesinin yöntemi ve amacıyla ilgilidir. Modern dönemdeki birçok çalışmada, bu açıdan birbiriyle bağlantılı bir dizi özellikten bahsedilmektedir. Buna göre mütekellimîn metodunda usûl kâideleri tespit edilirken şerî deliller ve aklî istidlalin esas alındığı; herhangi bir mezhebin fûrûundan etkilenilmediği; mezhebî taassubun bulunmadığı; usûlün fûrûa hâkim olduğu; mezhebin ferî görüşlerini temellendirme veya izah etme, usûl ile fûrû arasında uygunluk tesis etme kaygısı güdülmeyişi; aksine usûlün yüzü ileriye dönük olduğu; yeni meselelerin çözümünde hüküm çıkarma yöntemi kabul edildiği; mantıktaki tûmdengelim metoduna benzediği; bu özelliklerin sonucu olarak nazarî ve soyut olduğu dile getirilir. Buna karşın fukahâ yönteminde usûl ilkeleri tespit edilirken şerî deliller ve aklî prensiplerden ziyade mezhebin fûrûunun esas alındığı ve mezhebin imamlarının ferî meselelerdeki görüşlerinden hareketle icihadlarında izledikleri düşünülen kâidelerin belirlendiği; bu nedenle fûrûun usûl üzerinde hâkim olduğu; mantıktaki tûmevarım yönteminin uygulandığı; mezhebin fûrûunu temellendirme ve izah etme, usûl-fûrû uygunluğunu temin etme kaygısının ön planda tutulduğu ve bu özelliklerin fukahâ yöntemini amelî, fûrû-ı fıkıhla uyumlu kıldığı dile getirilir.¹²

¹¹ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 107-115.

¹² Konu hakkında bkz. Seyyid Bey, *Usûl-i fikh*, 49; Muhammed Hudari Bey, *Usûlü'l-fikh*, 6. Baskı (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, t.s.), 8; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 18-20; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmi usûli'l-fikh* (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.s.), 18; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 17; Zekiyyüddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 5. Baskı, trc. İbrahim Kâfi Dönemz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 34-38; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, 447-458; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 5. Baskı (İstanbul: İfav, 2002), 13-14; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 44, 46; Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”, 71, 97-99; İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında ‘Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, 74-76; Apaydın, *İslam*

Bu özelliklerden bazılarının klasik dönem kaynaklarında karşılığını görmek mümkündür. Mesela Cüveynî (ö. 478/1085), usûl ilminde herhangi bir mezhebin fûrûunun dikkate alınmaması ve iltizam edilmemesi gerektiğini ve kendisinin bu şekilde hareket ettiğini ifade eder.¹³ İbnü's-Sââtî Âmidî'nin *el-İhkâm*'ının *küllî usûl kâideleri*, Pevdevî'nin *Usûl*'ünün ise *cüzî-ferî şevâhidi* içerdiğini ifade ederken¹⁴ iki eser üzerinden, iki metodun temel özelliklerine dikkat çekmektedir. İbn Haldûn da fikhî örneklerin ve şevâhidin çokluğu sebebiyle ve usûle ilişkin meseleler fikhî nükteler üzerine bina edildiği için fukahânın yazım yönteminin fıkıhla daha yakından irtibatlı ve fûrûa daha uygun olduğunu, mütekellimînin ise usûle ilişkin mesâili fıkıhtan soyutlayarak mümkün olduğunca aklî istidlale meylettiklerini belirtir.¹⁵

İki yöneme nispet edilen bu özelliklerinin bazılarının tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Nitekim fukahâ metodunda usûl ilkeleri tespit edilirken mezhebin fûrûu esas alınmakla birlikte sadece bununla yetinilmediği, şerî delillerden, dil ilimlerinden ve akıl yürütmeden de istifade edildiği açıktır.¹⁶ Yine mütekellimîn yönteminde usûlün fûrûa hâkim olduğu, onu yönlendirdiği ve yönünün ileriye dönük olduğu söylene de mütekellimîn usûlcüler usûldeki yaklaşımlarını mensubu oldukları mezhebin fûrûuna taşımadıklarından teoride var olduğu kabul edilen bu özelliğin pratik bir karşılığının olmadığı belirtilmekte¹⁷ ve bu nedenle mütekellimîn yönteminde mezhebî taassubun bulunmadığı iddiası tenkit edilmektedir.¹⁸ Bedir, modern dönemde ileri sürülen “mütekellimîn metodunda usûlden fûrûa, fukahâ metodunda ise fûrûdan usûle gidildiği” iddiasını reddeder. Ona göre bu iki metod arasındaki farklılaşmayı “hayatı boyunca fûrû meseleleriyle iştigal eden bir usûlcünün usûl-i fıkıhta meseleleri vazederken bu birikimine dayanması olarak görmek ya da temel uğraşısı nazarî ilimler, mantık ve felsefe olan usûlcünün de meseleleri bir kelâm ve mantık meselesi olarak formüle etmesi ve örnekleri buradan seçmesi olarak anlamak daha

Hukuk Usulü, 5. Baskı (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 20; Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, 42: 203-204.

¹³ İmâmü'l- Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmîatü Katar, 1399), 2: 814, 1363.

¹⁴ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 6.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 437.

¹⁶ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”, 98-103. Ayrıca bkz. Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 87-88.

¹⁷ İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, 77.

¹⁸ Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 84-85.

doğrudur.”¹⁹

B. Memzûc Metodun Ortaya Çıkış Sebebi

Memzûc metotla yazılan ilk eserin İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü olduğunda kaynaklar ittifak halindedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun öncesinde fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerini veya bunları temsil eden iki eseri mezcetmeyi hedefleyen yoktur. İbnü's-Sââtî bu iki yöntemin temsilcisi konumundaki Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile *Usûlü'l-Pezdevî*'yi esas alarak bir ilki başlatmakla birlikte mezcetme iddiasında bulunmaz. O sadece kitabını *el-İhkâm*'ı özetleyerek ve Pezdevî'nin *Usûl*'ündeki değerli bilgilerle süsleyerek hazırladığını belirtir ve her iki eserin üstün özelliklerine işaret ettikten sonra, yazdığı kitapla okuyucu için bu ikisini birbirine yaklaştırdığını, bunların yöntemini ve ıstılahını tanıttığını ve kullanıma uygun hale getirdiğini ifade eder.²⁰ Klasik kaynaklarda ve modern dönemdeki çalışmalarda İbnü's-Sââtî'nin mezkûr iki eseri “cem ettiği” söylenmekte²¹, Türkçe literatürde ise bu yöntem için memzûc/karma/eklektik ifadeleri tercih edilmektedir.²²

Memzûc metot müelliflerinin ifadelerinin satır araları bu yöntemin ortaya çıkış sebebi hakkında bazı ipuçları vermektedir. İbnü's-Sââtî'ye göre *el-İhkâm*'ın özelliği küllî usûl kâidelerini, *Usûlü'l-Pezdevî*'nin özelliği ise cüzî-ferî örnekleri içermesidir.²³ Bu ifade tersten okunduğunda, Pezdevî'nin eserinin küllî usûl kâideleri bakımından -en azından *el-İhkâm* kadar- yetkin görülmediği ve bu durumun iki eserin başarılı yönlerini bileştiren yeni bir usûl yazma ihtiyacı hissettirdiği söylenebilir. Böylece İbnü's-Sââtî mensubu olduğu mezhebin usûlünde gördüğü bu kısmî eksikliği de gidermiş olacaktır. Benzer bir yaklaşım Sadruşşerî'a'da (ö.747/1346) da görülür. O, eserini ve

¹⁹ Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 86.

²⁰ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1:3-6. Fukahâ ve mütekellimîn yönteminin terminolojisini izah edip kolay anlaşılmasına yardımcı olmak memzûc yöntemin hedefleri arasındadır. Bu konuda bk. Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Halebî, 1351), 1: 6.

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 437; Ahmed b. Mustafa Taşköprizade, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtü'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1985), 2: 167; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüp ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s), 1: 235; Seyyid Bey, *Usûl-i fikh*, 56; Hudari Bey, *Usûlü'l-fikh*, 11; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 24; Hallâf, *İlmi usûli'l-fikh*, 18; Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 18; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 40.

²² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 13; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 48; Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”, 65-66; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 22; Köksal-Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, 42: 203, 205; Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 66, 79.

²³ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 6.

konuların tertibini, tarifleri ve hüccetleri aklî ilkeler (kavâidü'l-ma'kûl) üzerine inşâ ettiğini ifade eder ve bunu yaparken Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ından bazı bahisleri özetle zikrettiğini belirtir.²⁴ Tefâtânî'ye (ö. 792/1390) göre Sadruşşerîa bu ifadeleriyle mezkûr konularda önceki Hanefî usûlcülerin dikkate almadıkları mantık ilmini esas alacağını kast etmiştir.²⁵ Dolayısıyla Sadruşşerîa'nın, "kavâidü'l-ma'kûl" şeklinde nitelediği hususta Hanefî usûlünde eksiklik gördüğü ve bunu mütekellimîn yönteminin iki önemli eserinden istifade ederek gidermeyi hedeflediği söylenebilir. Memzûc metot müelliflerinden kabul edilen Muhibbullah İbn Abdîşşekûr (ö.1119/1707) da kitabında fûrû ile usûlû, meşrû ile makûlû -Bahrululûm el-Leknevî'nin (ö.1225/1810) izahını esas alırsak- aklî ve naklî ilkeler ile fûrû-ı fihkî birleştirmeyi hedeflediğini söylerken²⁶ aynı hususa işaret etmiş olmalıdır. Dolayısıyla memzûc yöntemin ortaya çıkışındaki en önemli etkenlerden birisi, fukahâ yönteminde var olduğu düşünülen mezkûr eksiklik ve bu, mütekellimîn eserlerinden istifade edilerek giderilmeye çalışılmıştır. Nitekim memzûc yöntemin temel özelliklerinden birisinin Hanefî usûlüne mantık dilini taşımak ve hâkim kılmak olduğu ifade edilir.²⁷

İbnü's-Sââtî öncesinde muhtelif İslâmî ilimleri mezcetme konusunda önemli bir tecrübe vardır. Örneğin Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin er-Râzî'de zirveye ulaşan kelamla felsefeyi mezcetme çabaları felsefî kelamı ortaya çıkarmıştır.²⁸ Yine Gazzâlî'nin mantık ilmine yaptığı vurgu ve onu fıkıh usûlünün muhtevasına dâhil etme teşebbüsü, ilerleyen süreçte mantığın başta fıkıh usûlü olmak üzere İslâmî ilimlerin, ilim dili haline gelmesiyle neticelenmiştir. İbn Haldûn tasavvuftaki verâ ve nefis muhasebesine dair kitaplar ile tarikat âdâbına ilişkin kitapların muhtevalarının, Gazzâlî tarafından *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de birleştirildiğinden bahsetmektedir.²⁹ Özellikle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile tasavvufa felsefî meselelerin dâhil olması sebebiyle bazı araştırmacılar bu dönemi felsefî tasavvuf olarak

²⁴ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh*, nşr: Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), 1: 19, 25.

²⁵ Sa'dü'dîn Mes'ûd b. Ömer et- Tefâtânî, *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), 1: 19, 25.

²⁶ Muhibbullah İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, (Bulak, 1322), 1:7; Muhammed b. Nizâmüddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût Şerhu Müsellemü's-sübût* (Bulak, 1322), 1: 7.

²⁷ Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42: 203; Sadruşşerîa özelinde aynı yönde bir değerlendirme için bk. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 455.

²⁸ Öyle ki Topaloğlu felsefî kelam için memzûc metot ismini kullanmaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, ts.), 32-33.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 463-464.

nitelemektedirler.³⁰

Muhtelif ilmî disiplinleri mezcetme veya bunlar arasında sıkı irtibatlar ve ortak dil tesis etme yönündeki bu faaliyetlerin Gazzâlî ile başladığı ve bu alanda hicrî VI. ve VII. asırlarda yani İbnü's-Sââtî'nin yaşadığı zaman dilimi ve hemen öncesinde, önemli bir birikim oluştuğu görülmektedir. Kanaatimizce fıkıh usûlü yazımında memzûc metodun ortaya çıkışında, diğer İslâmî ilimlerdeki bu mezc işlemini fıkıh usûlü yazımına tatbik etme arzusu etkili olmuştur. Bunun bazı Hanefî usûlcülerin hissettikleri ve yukarıda işaret edilen eksikliği giderme ihtiyacıyla ilişkisi açıktır.

Murteza Bedir memzûc metodun ortaya çıkışında usûl ilkelerini kelâmî ilkeler üzerine inşâ etme çabasının etkili olduğu görüşündedir. Bedir'e göre Ebû Mansur Mâtürîdî (ö.333/944), Cessâs (ö. 370/981) ve Debûsî'de kelamın fıkıh usûlü üzerindeki etkisi açıkça görülmekteyken Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî fıkıh usûlünün kelâmî temellerinin farkında olmakla birlikte farklı bir usûl yöntemi geliştirmişlerdir. Bu tavrın muhtemel iki sebebi vardır: Birincisi fıkha olan sevgileri ve fıkıh sahasında otorite oluşları. İkincisi ise önceki Hanefî usûlcülerin eserlerinde yer alan Mutezilî öncül ve varsayımların gizlenmesi. İlerleyen süreçte Mâtürîdî kelamı gelişip kelam ilmi "meşrû" bir hale gelince Hanefîler arasında kelama karşı tavrı da değişmiş ve kelâmî meseleleri fıkıh usûlüne dâhil eden memzûc metod ortaya çıkmıştır. Bu konuda öncü konumda olan İbnü's-Sââtî "Âmidî vasıtasıyla mütekellimîn yönteminin Eş'arî perspektifini, Pezdevî'nin usûlü üzerinden fukahâ yöntemiyle uzlaştırmıştır."³¹ Bedir, memzûc yöntemi, Alâeddin es-Semerkandî'nin fıkıh usûlü telifinde kelam ilminin öncüllerine yer verme yönündeki girişimin bir parçası olarak okumanın mümkün olduğunu ancak sadece bu girişime indirgenemeyeceğini de ifade eder.³²

Hanefî mezhebine mensup memzûc metot müelliflerinden çok daha önce Alâeddin es-Semerkandî'nin, hâkim Hanefî usûl geleneğinde bir sorun gördüğü ve bunu gidermek için fıkıh usûlü telifinde kelam ilminin öncüllerine yer vermeyi teklif ettiği bilinmektedir. Şöyle ki, Semerkandî Hanefî usûl yazıcılığını iki gruba ayırır ve Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin öncülük ettiği birinci gruptaki müelliflerin *usûl (kelam)* ve *fürûda*, *şerî* ve *aklî* ilimlerde mütebahhir olduklarını ve bu nedenle yazdıkları usûl eserlerinin muhkem olduğunu, ikinci gruptakilerin ise her ne kadar ferî hükümler elde etmede yetkin olsalar da *aklî ilkelerdeki usûlî (kelâmî) incelikler* hususunda

³⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 249.

³¹ Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 88-90.

³² Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 79.

mâhir olmadıkları için bazı konularda hata ettiklerini söylemektedir. Zira asıl sağlam hale getirilmediği sürece ferde isabet etmek imkânsızdır.³³ Semerkandî'nin ikinci grupta Cessâs-Debûsî-Serahsî-Ebu'l-'Usr el-Pezdevî çizgisini kastettiğini tahmin etmek güç değildir. Semerkandî, Mâtürîdî çizgisinin devam ettirilmesi taraftarıdır ve bu amaçla *Mîzânü'l-usûl*'ü kaleme alır. Ancak kanaatimizce onun teklif ettiği ve yapmayı hedeflediği şey tam olarak memzûc metot müelliflerin hedefiyle örtüşmemektedir. Şöyle ki, Semerkandî, Bedir'in de belirttiği gibi fıkıh usûlüne dair ilkelerin kelâmî kabuller üzerine bina edilmesi gerektiğini savunmakta, bu nedenle eserinde ehl-i sünnet ile ehl-i bidatın görüşlerine işaret etmeye özen göstereceğini ve böylece itikâdî sahada sahih olan görüşler kabul edilip yanlış olanlardan kaçınılacağını ifade etmektedir.³⁴ *Mîzânü'l-usûl*'ün mukaddimesinde esas vurgu kelâmî ilkelere'dir. Fıkıh usûlünde "aklî ilkelere" yer verme vurgusu ise oldukça zayıftır. Buna karşın yukarı görüldüğü üzere memzûc metotla yazılan eserlerin mukaddimelerinde aklî ilkelere vurgu yapılmakta, ancak kelâmî ilkelere değinilmemektedir. Bu nedenle, en azından müelliflerin mukaddimelerde kendilerine koydukları hedefler itibariyle, memzûc yöntemi, Alâeddin es-Semerkandî'nin fıkıh usûlü telifinde kelim ilminin öncüllerine yer verme yönündeki girişim ve çağrısının bir parçası olarak okumak veya İbnü's-Sââtî'nin "Âmidî vasıtasıyla mütekellimîn yönteminin Eş'arî perspektifini, Pezdevî'nin usûlü üzerinde fukahâ yöntemiyle uzlaştırdığını" kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki örneğin İbnü's-Sââtî veya Sadruşşerîa eğer Semerkandî'nin hissettiği sorunu gidermeyi hedefleselerdi, bunun için Râzî ve Âmidî gibi Eş'arî kelimcilerin usûl eserlerini değil, kendileri gibi kelimde Mâtürîdî olan Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1100), Alâeddin Semerkandî, Üsmendî (ö.552/1157) gibi Hanefî usûlcülerin çizgisini devam ettirmeleri daha makûl olurdu.

Memzûc yöntemin ortaya çıkmasında Hanefî fakihlerin diğer sünnî mezheplerle ortak paydalar arama, uzlaştırma ve sentez çabasının etkili olduğunu kabul etmek; Moğol istilası neticesinde hilafetin birleştirici rolünün ortadan kalmasıyla bu girişimin ortaya çıkması arasında irtibat kurmak³⁵ da tartışmaya açıktır. Zira bu yaklaşım kabul edildiği takdirde neden memzûc metot müelliflerinin Hanefî olduğu ve Tâceddîn es-Sübki

³³ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 3.

³⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 4. Fıkıh usulünü kelâmî ilkeler üzerine bina etmesi itibariyle, en azından kendisine böyle bir hedef belirlemesi itibariyle -zira bu hedefi nasıl ve ne kadar gerçekleştirdiği ayrı bir çalışma konusudur- *Mîzânü'l-usûl* mütekellimîn metoduna dâhil edilebilir.

³⁵ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 57-59.

(ö.771/1370) hariç -ki onun eserinin de memzûc metotla yazıldığı tahkîke muhtaçtır- diğer mezhep usûlcülerinin sünnî mezhepleri birleştirme kaygısı/hedefini taşımadıkları; usûl gibi teorik bir sahadansa Müslümanlar arasında ortak payda tesis etme ve birliği sağlama amacına daha fazla hizmet edeceği âşikâr olan itikâdî ve amelî mezhepler arasında mezcetme gayretinin neden ortaya çıkmadığı gibi soruları cevapsız kalmaktadır. Ayrıca İbnü's-Sââtî'nin usûl ilkeleri düzleminde uzlaştırma amacı gütmeyeceği aşağıda örneklerle ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bir diğer yaklaşıma göre “iki fıkıh usûlü yazım tarzında yaşanan tekdüzeliği gidererek belli bir orijinallik kazandırmak ve esasında pratik hayatın birçok alanında birbirine yaklaşmış mezhepleri teorik olarak da yaklaştırmak” memzûc yöntemin ortaya çıkışında bir ihtimal olarak kabul edilebilir.³⁶ Memzûc yöntemin fıkıh usûlü yazımına bir orijinallik kazandırdığı muhakkaktır. Özellikle İbnü's-Sââtî'nin fûrûa dair *Mecma'u'l-bahreyn* isimli eserinde Hanefî mezhebi içerisindeki ittifak ve ihtilaf edilen görüşler ile diğer mezheplerin görüşlerini naklederken kullandığı benzeri görülmeyen üslûp³⁷ dikkate alındığında, onun eser telifinde bir orijinallik arayışı içerisinde olduğu söylenebilir.

Kaldı ki her usûl eseri farklı seviyelerde de olsa özgün yönle sahiptir ve bu konuda usûl müellifleri iddialı ifadeler kullanırlar.³⁸ Öte yandan gerek usûl gerekse fûrû sahasında esaslı fikir ayrılıklarının ve ilmî tartışmaların olduğu bir ortamda, tekdüzeliği gidermek ve orijinallik için diğer mezheplerin usûlünden istifade yoluna gidildiğini kabul etmek güçtür. Ayrıca bu orijinallik sağlamaya neden Hanefî usûlcülerin istekli olduğu ve diğer mezhep mensuplarının böyle bir ihtiyaç duymadıklarını izah etmek de zordur. Bu nedenle kanaatimizce memzûc yöntemin ortaya çıkışını orijinallik arayışına indirgemektense, bazı Hanefî usûlcülerin hissettikleri -yukarıda işaret edilen- ihtiyacı giderme çabasının kaçınılmaz bir neticesi kabul etmek daha doğrudur.

C. Nihâyetü'l-vüsûl'ün Tahlili

Bu başlık altında *Nihâyetü'l-vüsûl* memzûc metotla telif edilmesi açısından *Usûlü'l-Pezdevî* ve *el-İhkâm* ile mukayese edilerek mezc işleminin

³⁶ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 21.

³⁷ Bu üslûba ilişkin müellifin izahı için bkz. Muzafferuddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 60-68.

³⁸ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 6; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 1: 19, 26; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 6; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), 1: 11.

var olup olmadığı, varsa nasıl ve hangi noktalarda gerçekleştiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu üç eserin tamamını mukayeseli olarak incelemek bir makalenin sınırlarını zorlayacağı için araştırma *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün birinci bölümü ve ikinci bölümün Kitap, sünnet ve icmâ bahisleri ile sınırlandırılacaktır. *Nihâyetü'l-vüsûl* konu tertibi, muhtevası, tarifler ve ihtilafli meselelerde İbnü's-Sââtî'nin tavrı açısından tahlil edilecektir.

1. Konu Tertibi

Bir eseri başarılı ve özgün kılan hususlardan birisi konu tertibinin düzgünlüğüdür. Usul müellifleri sistematik, mantıkî tutarlılığı olan ve aynı zamanda usul anlayışlarını da yansıtan konu tertibini bulma noktasında devamlı arayış içerisinde olmuşlardır. Kendisinden sonraki Hanefî usûl eserlerinin konu diziminde etkili olan Pezdevî, *Usûl*'ün girişinde kısaca kelimeler ve fıkıh ilimlerinin önemi ve aralarındaki ilişki üzerinde durduktan sonra şerî delilleri merkeze alarak ana hatlarıyla şöyle bir sıralama benimsemiştir: Kitap delili ve bu kapsamda elfaz bahisleri; sünnetin kısımları, muâraza, beyan ve nesih; şer'u men kablenâ, sahabe kavli, icmâ, kıyas, istihsan, ictihad ve ehliyet bahsi. Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ise kâide ismini verdiği dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde usûl-i fıkıhın anlamı, mevzûu, gayesi ile kelâmî, lügavî ve fikhî mebdâî ele alınır. Ahkâm bahsi (hâkim, şerî hüküm, mahkûmun fih ve aleyh) de fikhî mebdâî kapsamında incelenir. İkinci bölümde şerî deliller ve kısımları; üçüncü bölümde müctehid, müftî ve müsteftî; dördüncü bölümde ise delillerin teâruzu ve tercih konuları ele alınır.³⁹ Âmidî'nin bu sistematikliğini İbnü's-Sââtî de aynen benimsemiştir.⁴⁰

Nihâyetü'l-vüsûl'ün alt başlıklarının teşkilinde de büyük oranda *el-İhkâm*'ın belirleyici olduğu görülmektedir. Bu nedenle konu diziminde ana hatları itibariyle bir mezc işleminden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ancak yer yer *Usûlü'l-Pezdevî*'nin de dikkate alındığını gösteren örnekler vardır. Mesela Sadruşşerîa ve Molla Fenârî (ö.834/1431) gibi usûlcülerin mahkûmun fih bahsinde inceledikleri⁴¹ hakların taksimini İbnü's-Sââtî mahkûmun fih başlığında değil Serahsî ve Pezdevî gibi kıyas bahsinin devamında inceler.⁴² *el-İhkâm*'da ise bu şekilde bir taksime yer

³⁹ Seyfüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003), 1: 17.

⁴⁰ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 6-7.

⁴¹ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 2: 325-337; Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâ'i*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1: 301 vd.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2: 289 vd.; Ebu'l-'Usr Fahrul-İslam Ali b.

verilmez. Sebep, şart ve mânî gibi vazî hükümleri hem Âmidî'yi izleyerek şerî hükümler başlığında hem de Pezdevî gibi kıyas bahsinin devamında ayrı ayrı ele alması; hüsün-kubuh konusunu *el-İhkâm*'ın sistematığı esas alarak fikhî mebâdî kapsamında hâkim bahsinde inceledikten⁴³ sonra, Pezdevî gibi emir ve nehiy bahsinde hasen ve kabihlik açısından emredilen ve yasaklanan fiillerin taksimini ele alması⁴⁴ da konu tertibinde her iki eserin etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Âmidî emir ve nehiy bahislerinde bu konulara temas etmez. *Usûlü'l-Pezdevî*'de ise müstakil olarak hâkim bahsi yer almaz.

2. Nihâyetü'l-vüsûl'ün Muhtevası

İbnü's-Sââtî'nin kitabını *el-İhkâm*'ı özetleyerek ve Pezdevî'nin *Usûl*'ündeki değerli bilgilerle bezeyerek hazırladığını ifade etmesi⁴⁵ eserin muhtevasında *el-İhkâm*'ın belirleyici olacağına bir habercisi ve muhteva açısından nasıl bir mezc işleminin gerçekleştirildiğinin başarılı bir tasviridir. Şimdi bu hususu örneklerle izah etmeye çalışalım.

Nihâyetü'l-vüsûl'ün fıkıh usûlünün mebâdîsine hasredilen birinci bölümünde, fıkıh usûlünün tarifi, mevzûu, gayesi; kelâmî ve lügavî öncüller ve ahkâm bahsi incelenir. Muhteva tahliline geçmeden önce mebâdî ile ilgili bir hususa dikkat çekmek yerinde olur. Bilindiği gibi Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-usûl*'ünün mevcut nüshalarında –zira bu eserin baş kısmının günümüze ulaşmadığı ifade edilmektedir⁴⁶– ve Serahsî ve Pezdevî'nin usûllerinde, fıkıh usûlünün mebâdîsine ilişkin müstakil bir bölüm yer almaz. Ancak mütekellimîn usul eserlerinde mebâdî kapsamında incelenen kelâmî ve lügavî öncüllerle ahkâm bahsine ilişkin konuların birçoğuna, Serahsî ve Pezdevî'nin de elfâz bahisleri, hüsün-kubuh, ehliyet bahsi gibi başlıklarda temas ettikleri görülür. Buna ilaveten İbnü's-Sââtî öncesinde Debûsî, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Alâeddîn es-Semerkindî, Lâmişî (ö. VI./XII. yy.) ve Üsmendî'nin -ki bunların çoğunun aynı zamanda kalamcı yönünün de olması dikkat çekicidir- eserlerinin başlangıcında, farklı seviyelerde de olsa bu konulara yer verdikleri ve fıkıh, ilim, delil, hüccet, burhan vb. terimleri ele

Muhammed, *Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4: 194 vd.; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2: 656-657.

⁴³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 111-121; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 130-136.

⁴⁴ Ebu'l-'Usr Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 272-313,376 vd.; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 406-409, 429-431.

⁴⁵ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 3-4.

⁴⁶ Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, nşr. 'Uceyl Casim en-Neşemî, 2. Baskı (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüünü'l-İslâmiyye, 1994), 1: 29-30. (Neşredenin mukaddimesi.)

olarak bir kavramsal çerçeve çizmeyi hedefledikleri görülür.⁴⁷ Dolayısıyla İbnü's-Sââtî'nin fıkıh usûlünün mebâdîsine yer vermesi, Hanefî usûlünde tamamen yeni ve alışılmıştın dışında bir durum değil, tam tersine mütekellimîn Hanefî usûl geleneğindeki arayışın bir uzantısı kabul edilebilir. İbnü's-Sââtî'de yeni ve olağan dışı husus –aşağıda görüleceği üzere- bu konuları kendi usûl geleneğinden istifade ederek değil de hem içerik hem form itibariyle Şâfi-Eşarî bir müellifin eserini esas olarak incelemesidir. Hanefî usûl eserlerine nazaran *el-İhkâm*'daki mebâdî bahislerinin görece daha sistematik; kavramsal izahların daha teknik ve mantık ilkeleriyle daha uyumlu oluşu ve iki metodu birleştirme arzusu İbnü's-Sââtî'nin tercihinde etkili olmuş olabilir.

İbnü's-Sââtî sonrası Hanefî usûlcüler mebâdî bahsine yer vermekte farklı tutum takınırlar. Örneğin Ahsikesî (ö. 644/1246) ve Ebü'l-berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) Serahsî-Pezdevî'yi izlerken Sadruşşerîa, Molla Fenârî, İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) ve Molla Hüsrev (ö.885/1480) ise mebâdî bahsine yer vermiştir. Ancak adı geçen usûlcüler bu bahse farklı seviyelerde değinmişlerdir. Örneğin Sadruşşerîa eserinin girişinde usûl-i fıkıh ve fıkıhın tanımları ve bu kapsamda şerî hüküm gibi terimler üzerinde dururken, fıkıh usûlünün kelâmî ve lügavî mebâdîsinden bahsetmez.⁴⁸ İbnü'l-Hümâm *et-Tahrîr*'de usûlün tarifi, mevzûu ve lügavî mebâdî yanında Gazzâlî gibi mantık özeti de verir. Molla Fenârî ise iki ciltlik eserinin birinci cildi mebâdîye ayırır.

İbnü's-Sââtî'nin fıkıh ve fıkıh usûlünün tanımı, mevzûu ve gayesi ile ilgili görüşleri Âmidî ile aynıdır.⁴⁹ Fıkıh usûlünü alem/özel isim olarak da tanımlar ki *el-İhkâm*'da bulunmayan bu tarif *Muhtasarü'l-muntehâ*'dan alınmıştır.⁵⁰ İbnü's-Sââtî kelâmî mebdeler bahsinde delil, emâre, nazar, ilim ve zan terimlerine dair Âmidî'nin izahlarını ana hatlarıyla özetler ve ondan farklı olarak sadece “fikir” terimini de tanımlar.⁵¹ *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün lügavî mebâdî kısmı da esas itibariyle *el-İhkâm*'ın özetidir. Bununla birlikte İbnü's-

⁴⁷ Ebü Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 13-18; Ebu'l-Yüsri Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-ser'iyye*, thk. Abdülkadir b. Yasin el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22-32; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 15-75; Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü'n fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 30-36; Ebu'l-feth Alâeddîn el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992), 5-10.

⁴⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 1: 27-64.

⁴⁹ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 20-21; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 9-10.

⁵⁰ Krş. Ebü Amr Osman İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Muntehe'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1: 63; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 9.

⁵¹ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 23-27; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 11-16.

Sââtî burada, *el-İhkâm*'daki bazı konuları tartışmaya açar veya ilave eder. Örneğin kendilerinin “mutlak” olarak isimlendirdiği “külli”ye bazı kimselerin⁵² “âm” dediklerini belirtir ve “mutlak” isimlendirmesinin doğruluğunu savunur. Yine umûmun lafızların mı yoksa mânâların mı arazı olduğu konusunda Gazzâlî'nin⁵³ aksine her ikisinin de arazı olabileceğini savunur.⁵⁴ Şâfiî usûlcülerin aksine mecâzın umûm ifade edeceğini ifade eder.⁵⁵ Mecâzî anlamın hakîkî anlamın halefi olmasının Ebû Hanîfe'ye göre konuşmada, İmâmeyn'e göre ise hükümde olduğunu belirtir.⁵⁶ *el-İhkâm*'da olmayan bu konu *Usûlü'l-Pezdevî*'de yer almaktadır.⁵⁷

İbnü's-Sââtî ihtisar yaparken bazen önemli tasarruflarda bulunur. Örneğin bir lafzın hem hakîkî hem mecâzî anlamının aynı anda kast edilip edilemeyeceği usûlcüler arasında ihtilâfıdır. Şâfiî'ye göre bu mümkün, Hanefilere göre ise değildir.⁵⁸ Bu meseleyi Âmidî eserinin ikinci bölümünde şerî deliller bahsinde inceler ve delileri sıralamasından Şâfiî'nin görüşünü desteklediği anlaşılmaktadır. İbnü's-Sââtî ise eserin birinci bölümünde lügavî ilkeler bahsinde, *el-İhkâm*'daki Şâfiî lehine olan bazı delilleri aktarmaksın ve Hanefilerin görüşünü destekleyecek tarzda inceler.⁵⁹ Ayrıca hakîkî mananın kast edilmesi halinde mecâzî anlamın batıl olacağına dair görüş ve delilleri *Usûlü'l-Pezdevî*'den aktarır.⁶⁰ Bu son konuya Âmidî eserinde yer vermemiştir. Görüldüğü gibi bu bahiste İbnü's-Sââtî hem meselenin ele alındığı yer hem de muhtevası noktasında tasarrufta bulunmuştur.

İbnü's-Sââtî'nin hurûfü'l-meânî konusundaki tavrı mezc yöntemi hakkında fikir verici niteliktedir. Bilindiği gibi Hanefî usûlünde hurûfü'l-meânî Kitap delili başlığı altında incelenir. Âmidî ise bu konuyu lügavî mebâdî kapsamında ele alır. İbnü's-Sââtî bu açıdan Âmidî'yi izler. Konunun içeriğini ise kısmen *el-İhkâm*'dan ama daha çok *Usûlü'l-Pezdevî*'den ihtisar

⁵² Çok açık olmasa da *el-İhkâm*'da da bu yönde bir kullanım vardır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1:25

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 32-33.

⁵⁴ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 21-24, 441.

⁵⁵ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 54-55.

⁵⁶ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 63-64. *Usûlü'l-Pezdevî*'den hareketle ele alınan diğer bazı konular için bk. *Nihâyetü'l-vüsûl*, 64-79, 91-95.

⁵⁷ *Pezdevî*, *Usûl*, 2: 59-64, 113.

⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 297-302; Alâüddîn Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 67 vd.

⁵⁹ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 297-302; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 55-59.

⁶⁰ *Pezdevî*, *Usûl*, 2: 70-80; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 59-60.

edilen kısımlar oluşturur.⁶¹ Âmidî lügavî mebdâide isim-fiil ve harf ayrımını esas alır ve Arap dilindeki harflerin ve edatların anlamı üzerinde kısa kısa da olsa durma ihtiyacı hisseder. Eserinde aynı ayrımı benimseyen İbnü's-Sââtî ise böyle bir ihtiyaç hissetmez ve *el-İhkâm*'daki nefy, tenbih, nidâ ve tasdik harflerine dair izahlara değinmez. İbnü's-Sââtî tıpkı Pezdevî gibi hurûfü'l-meânîyi incelerken sık sık fûrû-ı fıkıhtan örnekler verir. Hatırlanacağı üzere bu, fukahâ metodunun temel özelliklerinden birisidir. İbnü's-Sââtî mütekellimîn usûlünün temel meselelerinden birisi olan dillerin kökeni ve vaz konusunu *el-İhkâm*'dan özetleyerek lügavî mebdâî bahsini sonlandırır.⁶²

el-İhkâm ve Nihâyetü'l-vüsûl'ün birinci bölümünün son konusu fikhî mebdâî olup burada hâkim, şerî hüküm, mahkûmun fih ve aleyh incelenir. *Usûlü'l-Pezdevî*'de ise bu konular aynı başlıkta değil emir, nehiy lafızları, ehliyet ve akıl bahsi gibi farklı yerlerde ele alınır. İbnü's-Sââtî, Âmidî'nin hüsün ve kubhun şerîliğini ispat etmek amacıyla zikrettiği delilleri özetlerken önemli bir itirazda bulunur. Şöyle ki Eşârlere göre kulların fiilleri ihtiyârî olmayıp ya ıztırârî ya da ittifâkîdir. Böyle bir fiilin ise bizâtihi hasen veya kabihliğinden söz edilemez.⁶³ İbnü's-Sââtî'ye göre ise bazı fiillerin ihtiyârî bazılarının da zorunlu olduğu kesin olarak bilinen bir husustur. Ayrıca kulların zorunlu olmayan/mümkün fiillerinin gerçekleşmesi tesâdüfî değildir, bir müraccihe dayanmaktadır ki bu, kulun ihtiyârîdir.⁶⁴ İbnü's-Sââtî'nin bu katkısı oldukça önemlidir. İlerleyen süreçte bu delile Sadruşşerîa da ciddi bir itiraz yöneltecek ve bu konu çerçevesinden mukaddime-i erba'a literatürü oluşacaktır.⁶⁵ Bunun dışında hâkim bahsinde İbnü's-Sââtî'nin *el-İhkâm*'dan farklı olarak temas ettiği tek konu şerî bildirim öncesinde fiillerin hükmünün bulunmamasının anlamı ve tevakkuf taraftarlarının görüşüdür.⁶⁶

İbnü's-Sââtî şerî hüküm ve vacip tanımlarında *Muhtasarü'l-Müntehâ*'yı esas alır.⁶⁷ *Usûlü'l-Pezdevî*'den yaptığı iktibaslarla farz-vacip ayrımı konusuna yer verir ve Hanefîlerin görüşünü savunur.⁶⁸ Geniş zamanlı vacipte

⁶¹ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 2: 160-188, 196-200; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 88-95; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 87-100.

⁶² İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 125-128:

⁶³ Delilin temellendirilişi için bk. Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts), 1: 124-127

⁶⁴ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 135.

⁶⁵ Bk. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 1: 380; Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 14/27 (2016): 101-132.

⁶⁶ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 138-139.

⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 116, 132; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 142-144.

⁶⁸ Pezdevî, *Usûl*, 2: 436; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 144-147.

vaktin hangi kısmının vücûp sebebi olduğu konusunda *el-İhkâm*'ı özetlemekle yetinir. Ancak burada Hanefîlerin yaklaşımına aykırı görüşler vardır. Bu nedenle edâ edilecek vakit açısından vâcibin kısımlarını Pezdevî'nin *Usûl*'ünden özetleyerek benimsediği görüşü de ortaya koyar.⁶⁹ *Usûlü'l-Pezdevî*'nin emir bahsinin devamındaki edâ ve kaza konusu vacip bahsinde özetler. Burada fukahâ metodunun tipik özelliği olan ferî meselelerle usûl ilkeleri arasında irtibat kurma çabasının İbnü's-Sââtî tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir.⁷⁰

Mütakellimîn usûlcülerine göre şart, sıfat ve gaye gibi gayr-i müstakil lafızlarla tahsis mümkündür. Bu nedenle Âmidî bunları tahsis bahsinde inceler. Tahsisin sadece müstakil delille yapılacağı kanaatindeki Hanefîler ise şart, sıfat ve gaye ile âm lafzın anlamının daraltılması tahsis değil kasr kabul ederler. Bu nedenle *el-İhkâm*'daki ilgili kısmı İbnü's-Sââtî eserine almaz.⁷¹

Mahkûmun aleyh başlığında *el-İhkâm* ve *Muhtasarü'l-Müntehâ*'daki bilgilerle *Usûlü'l-Pezdevî*'deki vücûp ve edâ ehliyeti ve ehliyet arızalarına dair içerikler birleştirilmiştir.⁷² Emir ve nehiy sîgalarının emredilen ve yasaklanan şeylerin zıtları hakkındaki hükmü konusunda da aynı durum söz konusudur.⁷³

el-İhkâm'ın emir ve nehiy bahisleri özetlenirken, bu eserde yer almayan hasenliği açısından memûrun bih ve kabihliği açısından menhiyyün anh konuları *Usûlü'l-Pezdevî*'den hareketle ele alınır.⁷⁴ Yukarıda İbnü's-Sââtî'nin hüsün-kubhun aklîliği tartışmasını hâkim bahsinde incelediği ifade edilmişti. Aynı meselesinin muhtelif yönlerinin eserin iki farklı yerinde incelenmesi sistematik bütünlük açısından problem teşkil etmese de bu yerlerdeki görüşler arasında tutarlılık bulunması gerekir. Oysa İbnü's-Sââtî'nin bu iki bahisteki görüşleri arasında bir uyumsuzluk sezilir. Şöyle ki, hâkim bahsinde Âmidî'nin ifadelerini özetlerken tıpkı bir Eşarî gibi hüsün ve kubhun mutlak olarak şerî olduğunu, fiillerde zâti nitelik olarak hüsün veya kubhun bulunmadığını savunur gözükmekte ve herhangi bir fiili bundan

⁶⁹ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 1: 314 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 143-147; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 151 vd.

⁷⁰ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 1: 219-269; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 163-170.

⁷¹ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 350-384; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2: 481 vd.

⁷² Pezdevî, *Usûl*, 4: 335-569; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 201-209; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 262; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 210-246.

⁷³ Pezdevî, *Usûl*, 2: 477-491; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 210-216; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 524, 529, 533, 535; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 417-421.

⁷⁴ Pezdevî, *Usûl*, 1: 272-313,376 vd.; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 406-409, 429-431.

istisna etmemektedir.⁷⁵ Buna karşın emir ve nehy bahislerinde tıpkı Pezdevî gibi özü itibariyle hasen ve kabih olan fiillerden bahsetmektedir.⁷⁶

İbnü's-Sââtî *Usûlü'l-Pezdevî* ve *el-İhkâm*'daki müşterek konularda - Hanefîlerin görüşlerini tercih etmek kaydıyla- görüş ve delilleri ortaya koyarken *el-İhkâm*'ı esas alır. Örneğin İbnü's-Sââtî Kitab ve sünnete has konularla icmâ bahsini *el-İhkâm*'dan özetler.⁷⁷ Esasen bunlardan mütevâtir olmayan kıraatlerin bağlayıcılığı, besmelenin Kur'an'dan olup olmadığı⁷⁸, Hz. Peygamberinin fiil ve takrirlerinin hükmü⁷⁹ Hanefî usûlünde de ele alınmaktadır. Yine mütevâtir ve meşhur haber ile râvîde bulunması gereken şartlar; icmâ ehliyeti, rüknü, şartları, türleri ve hucciyeti *Usûlü'l-Pezdevî*'de incelenmektedir.⁸⁰ İbnü's-Sââtî ise bu konularda *el-İhkâm*'ı özetlemeyi tercih eder ve *Usûlü'l-Pezdevî*'den bazı bilgiler ilave etmekle yetinir.⁸¹ Bu yöntemin bir sonucu olarak Hanefî usûlündeki meşhur habere dair izahlar, râvînin akıl, adâlet ve zabt vasfına ilişkin kâmil-nâkıs ayrımı; maruf-meçhûl râvî taksimi, haberin konusuna dair taksim ve izahlar⁸² *Nihâyetü'l-vüsûl*'de yer almaz. *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün içeriğinde *el-İhkâm*'ın bu kadar belirleyici oluşu bu eserin, Hanefî usûlündeki meseleleri tam olarak aktarmasını ve Hanefî usûlünü temsil etmesini engellemektedir.

Nihâyetü'l-vüsûl'ün Hanefî usûlünü yansıtmamasının önündeki bir diğer engel İbnü's-Sââtî'nin görüş ve delilleri *el-İhkâm*'dan özetleyip Hanefî usûlcülerin görüşlerini ilave etmekle yetinmesidir. Örneğin hadislerin manen rivayeti konusundaki karşıt görüş ve delilleri *el-İhkâm*'dan özetlerken Pezdevî'nin görüşünü ilave etmekle iktifa eder. Aynı şekilde râvînin rivayet ettiği hadisi unutmaması halinde bu hadisle amel edilip edilmeyeceği konusunda sadece Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşünü ilave eder.⁸³ Pezdevî ve Âmidî'nin naklettiği görüşlerin bazen aynı olmasının bu yöntemin izlenmesinde etkili olduğu ileri sürülebilir. Ancak bir hükümde ittifak etmek o hükmün delillerinin de aynı olduğunu göstermez. Her mezhep

⁷⁵ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 130-136. Oysa Pezdevî Allah'a imanın bizâtihi hasen olduğu ve kendisine dini bildirim ulaşmayan akıl sahiplerinin iman ile mükellef oldukları kanaatindedir. Pezdevî bu konuda Eşarîleri de eleştirir. Bk. Pezdevî, *Usûl*, 4: 324 vd. Pezdevî'nin bu yaklaşımı İbnü's-Sââtî'de görülmez.

⁷⁶ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 406-407, 430-431.

⁷⁷ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 216-259; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 248-268.

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 281.

⁷⁹ Pezdevî, *Usûl*, 3: 297-302; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 456-461.

⁸⁰ Pezdevî, *Usûl*, 2: 520-590; 3: 337-387.

⁸¹ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 2: 580-581, 559-566; 3: 76-82, 390-393, 366-367; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 271, 304, 354, 357-359, 373, 374.

⁸² Pezdevî, *Usûl*, 2: 534-536, 576-584, 550-570; 3: 40-54.

⁸³ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 373-376.

gerekçesini doktriniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymak durumundadır. Bu nedenle hükmünde ittifak edilen her meselede Pezdevî ve Âmidî'nin izah ve delilleri aynı olamayabilir. Örneğin haber-i vâhidle kıyasın teâruzu bahsinde İbnü's-Sââtî aynı yöntemi izleyerek *el-İhkâm*'daki muhtevaya Pezdevî'nin görüşünü ilave etmekle yetinir. Oysa bu konuda Pezdevî'nin eserinde Hanefilerin fûrû ve usûlü ile ilgili önemli izahlar vardır. Ancak bunları *Nihâyetü'l-vüsûl*'de görmek mümkün değildir.⁸⁴ Yine emir lafzının kaviller için kullanımının hakîkî, fiiller için kullanımının mecâzî olduğunda cumhur ittifak halindedir. Ancak bu görüşü Pezdevî ve Âmidî'nin gerekçelendirishi farklıdır ve bu durum Hz. Peygamberin fiillerinin bağlayıcılığıyla yakından ilgilidir. İbnü's-Sââtî bu meselede Pezdevî'nin gerekçelerine temas etmez.⁸⁵

Görüldüğü üzere *Nihâyetü'l-vüsûl*'de yapılan *Usûlü'l-Pezdevî* ve *el-İhkâm*'ın içeriklerini -ikincisine daha fazla ağırlık vererek- muhtasar bir şekilde birleştirmektir. Bu ihtisar bazen anlamı ihlal edecek seviyeye ulaşır. Öyle ki birçok yerde *el-İhkâm* ile birlikte mütâlaa edilmedikçe *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü tam olarak anlamak çok zordur.⁸⁶ Öte yandan İbnü's-Sââtî'nin gerek fıkıh usûlü, şerî hüküm ve vacip tanımlarında gerekse edâ-kazâ ve mahkûmun aleyh bahislerinde *Muhtasarü'l-müntehâ*'dan da istifade etmesi, onun sadece Pezdevî ve Âmidî'nin eserlerini mezcetmekle yetinmediğini, yer yer iki metodun diğer eserlerini de mezc faaliyetine dâhil ettiğini göstermektedir.

Yukarıda fukahâ metodunun temel özelliklerinden birisinin, usûl ilkeleri tespit edilirken mezhebin fûrûunu temellendirme ve izah etme, usûl-fûrû uygunluğunu temin etmek olduğu belirtilmişti. *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün *Usûlü'l-Pezdevî*'den özetlenen kısımlarında bu özelliğin korunduğu, yer yer usûldeki ihtilafların fûrûdaki sonuçlarına işaret edilerek usûl-fûrû irtibatı kurulduğu görülmektedir. Örneğin nehyin, neyhe konu olan şerî tasarrufların aslı itibariyle meşrûluğunu iktizâ edip etmediği tartışmasının fûrû-ı fıkıhtaki etkilerine⁸⁷; Hanefilere göre hâs lafzın manaya delaletinin katî olması ve beyana ihtimali bulunmaması ilkesi ile ferî meseleler arasındaki irtibata Pezdevî gibi İbnü's-Sââtî de işaret eder.⁸⁸ Tahsis edilmemiş âm lafzın delaletinin katîliği ve dolayısıyla haber-i vâhid ve kıyasla

⁸⁴ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 2: 553-556; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 384-390.

⁸⁵ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 1: 155-161; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 394-395.

⁸⁶ Bazı örnekler için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 38-39, 80-83, 126-130, 304 310, 335-341; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 32, 84-85, 139-140, 284-287, 301-304.

⁸⁷ Pezdevî, *Usûl*, 1: 393-424; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 434-436.

⁸⁸ Pezdevî, *Usûl*, 1: 123-151; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 438-440.

tahsis edilmeyeceği ilkesine dayandırılan ferî meselelere temas edilir.⁸⁹ Bununla birlikte *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün *el-İhkâm*'dan ihtisar edilen bahislerinde -ki bunlar, eserin önemli bir kısmını teşkil etmektedir- fukahâ metodunun bu özelliğinin devam ettirildiğini söylemek mümkün değildir. Buralarda mütekellimîn yönteminin özellikleriyle uyumlu olarak meselelerin şerî deliller ve akli istidlaller çerçevesinde ele alındığı; mezhebin ferî görüşlerini temellendirme veya izah etme, usûl ile fûrû arasında bir uygunluk tesis etme kaygısı taşınmadığı söylenebilir. Dolayısıyla fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerinin özelliklerinin *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün tamamına hâkim olacak şekilde mezc edildiğini söylemek mümkün değildir. Bu nedenle memzûc metoda yönelik "önce şerî delillere dayalı soyut usûl ilkelerinin tespit edildiği, daha sonra bunların fûrûa tatbik edildiğini" şeklinde özetlenmesi mümkün olan modern dönemdeki yaygın tasvire⁹⁰ en azından İbnü's-Sââtî'nin eseri söz konusu olduğunda ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira bu tasvirlerin İbnü's-Sââtî'nin eserinde kısmen karşılığı olsa da eserin bütünü için geçerli olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Esasen fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerinde var olduğu ileri sürülen özelliklerin -ki bunlardan bazılarının tartışmaya açık olduğuna yukarıda işaret edilmişti- tek bir eserde birleştirilmesini beklemek, örneğin hem tümevarım hem tümdengelim yönteminin kullanılmasını hem usûlün fûrûa hem de fûrûun usûle hâkim olmasını, usûlün yüzünün hem ileriye hem de geriye dönük olmasını arzu etmek manasızdır.

Âmidî meseleleri incelerken karşıt görüşleri ve bunların bütün delillerini ortaya koyar. Benimsemiş olduğu görüşü ispat için önceden ileri sürülmüş delillerdeki -eğer varsa- zaaf noktalarına işaret eder; kendisinin ileri sürdüğü delillere yönelik vâkî ve muhtemel bütün itirazlara cevap vermeye gayret eder ve karşıt görüşün delillerini teker teker çürütmeye çalışır, kısacası tahkik metodunu kullanır. İbnü's-Sââtî *el-İhkâm*'ı özetlediği kısımlarda, muhâlif görüş ve delilleri serd etme bakımından Âmidî'nin yöntemi izlese de *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün muhtasar bir eser olması tahkik metodunun tatbik edilmesine imkân vermemiştir.

Nihâyetü'l-vüsûl'de mantık dilinin kullanıldığı; karşıt deliller değerlendirilirken tard, aks, nakz, lüzum, lâzım, melzûm vb. terimlere sıkça yer verildiği; tanımlamalarda mantık ilkelerinin dikkate alındığı ve mevcut

⁸⁹ Pezdevî, *Usûl*, 1: 425-434; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 446-448. Diğer bazı örnekler için bk. *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 91 vd, 146-147, 421.

⁹⁰ Bk. Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 24; Hallâf, *İlmi usûli'l-fikh*, 18; Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 18; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 40; Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-fikh*, (Riyad: Dârü'l-Merfih, 1981), 38

tanımların bu açıdan tenkit edildiği görülür. Mantık dilinin en yoğun şekilde kullanıldığı memzûc metot eserinin ise *Müsellemü's-sübût* ve şerhi *Fevâtihu'r-rahamût* olduğu söylenebilir. Bunda İbn Abdışşekûr ve Bahrülulûm el-Leknevî'nin mantığa dair kitap yazacak kadar bu ilimde yetkin olmalarının da etkili olduğu muhakkaktır.

3. Tanımlar

Fıkıh usûlündeki terimlerin tanımları mezhepler hatta aynı mezhebe mensup müellifler arasında dahi farklılık arz etmektedir. İbnü's-Sââtî kitabının girişinde Pezdevî ve Âmidî'deki ıstılahları tanıtmayı hedeflediğini belirtir.⁹¹ Onun bu konuda nasıl bir yöntem izlediğini tespit etmek mezc işleminin açığa kavuşması bakımından önemlidir.

İbnü's-Sââtî'nin tercih ettiği şerî hüküm tanımı “Şâriin, şerî bir anlam ifade eden ve ona has olan hitabıdır.” Bu tanım Âmidî'nin benimsediği tarife yakınsa da “ona has olma” kaydı ve bu kayda dair izahlar Âmidî'de yer almaz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tanım İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) aittir.⁹² İbnü's-Sââtî'nin, şerî hüküm gibi kelâmî kabullerin belirleyici olduğu fıkıh usûlünün en temel ıstılahlarından birisinin tanımında, Hanefî ve Mâtürîdî olmayan bir usûlcünün yaklaşımını benimsemesi üzerinde durulması gereken bir konudur. Oysa -Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde teknik olarak şerî hüküm tanımlanmasa da- bu konuya mütekellimîn Hanefî usûlcüler değinmişlerdir. Örneğin Alâeddîn es-Semerkandî ve Lâmişî şerî hükmü “Allah'ın ezeli bir sıfatı” olarak tanımlar. Onlar ilâhi hitap ile bu hitapla sabit olan şerî hükmü birbirinden hassasiyetle ayırırlar. Onlara göre bu ayırım, kelamdaki tekvin-mükevven meselesinin bir uzantısıdır. Mâtürîdî mezhebine göre tekvinle mükevven farklı şeylerdir ve mükevven, tekvin sıfatının sonucudur. Mutezile ve Eşârlere göre ise bunlar aynıdır. Bu nedenle onların kelâmî kabullerine göre tahrîmle hurmet birdir.⁹³ Mâtürîdîler ile diğer mezhepler arasındaki esaslı fikir ayrılığıyla⁹⁴ irtibatlı bir konuda, İbnü's-Sââtî'nin sergilediği tavır, tekvin-mükevven konusunda Mâtürîdî mezhebinden farklı düşündüğünün bir göstergesi mi, *el-İhkâm*'ı özetleme gayretinin neden olduğu bir hata mı yoksa Bedir'in söylediği gibi “Âmidî vasıtasıyla mütekellimîn yönteminin Eş'arî

⁹¹ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 6.

⁹² Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 132; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 116; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 142.

⁹³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 17-18; Lâmişî, *Kitâbün fi usûli'l-fıkh*, 53-55.

⁹⁴ Tekvin sıfatı ve tekvin mükevven ayrımı konusunda bk. Temel Yeşilyurt, “Matürîdilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilişi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017): 9-23.

perspektifini, Pezdevî'nin usûlü üzerinde fukahâ yöntemiyle uzlaştırma"⁹⁵ çabasının bir tezâhürü müdür? Bu konuda kesin bir şey söylemek oldukça güçtür. Eğer son ihtimal söz konusu ise bu uzlaştırma hedefinin gerçekleşmesi için sadece Eşarîlerin görüşünü tercih etmenin yeterli olmayacağı, bu tercihin temellendirilmesi gerekeceği aşikârdır. Bize göre aşağıda ele alınacağı üzere Hanefî usûlcülerle diğerlerinin ihtilaf ettikleri meselelerde uzlaştırma çabasına girmemesi sebebiyle, İbnü's-Sââtî'nin şerî hükmün tarifi konusundaki tavrını uzlaştırma çabası olarak değerlendirmek isabetli değildir.

İbnü's-Sââtî *Muhtasarü'l-Müntehâ*'daki vacip tanımını benimsemiş gibi görünse de Hanefî mezhebindeki farz-vacip ayrımını sürdürür.⁹⁶ Haram, mendup, mekruh ve mubah tanımlarını *el-İhkâm*'dan alır.⁹⁷ Ancak mekruhla bazen haramın kast edildiğini, İmam Muhammed'e göre bütün mekruhların haram ve dolayısıyla ikisinin tanımının aynı olduğunu, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ise mekruhun haram değil haram yakın olduğu bilgisini ilave eder.⁹⁸ Ruhsatın tanımını *el-İhkâm*'dan, kısımlarını ise *Usûlü'l-Pezdevî*'den iktibas eder.⁹⁹

İbnü's-Sââtî'nin mezc çabasına ilişkin dikkat çekici bir örnek vazî hükümlerin tanımı konusundaki tutumudur. Şöyle ki vazî hükümleri ele alırken sebep¹⁰⁰, mânî¹⁰¹, şart, sıhhat ve butlan¹⁰² tanımlarını *el-İhkâm*'dan iktibas eder. Sebep bahsinde *el-İhkâm*'ın içeriğiyle *Usûlü'l-Pezdevî*'deki "şerî hükümlerin sebepleri/esbâbü's-şerâî" konusunu birleştirir.¹⁰³ Öte yandan sebep, illet, şart ve alâmeti ve bunlara dair taksimleri tıpkı Serahsî ve Pezdevî gibi kıyas konusunun sonunda da inceler. Ancak buradaki tanımlarda Âmidî'yi değil Serahsî ve Pezdevî'yi izler.¹⁰⁴ Aynı terim için eserin iki ayrı bahsinde farklı tanımların yapılması, sistematik açıdan sorunlu olması bir yana tutarlılık bakımından da problemlili gözükabilir. İbnü's-Sââtî'de bu yönde bir endişe ve bunu gidermeye dönük bir izah bulamayız. Molla Fenârî

⁹⁵ Bedir, "Kelâmcı ve Fıkahçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 88-90.

⁹⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 132; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 143-144.

⁹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 153, 161, 164-166; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 176, 180, 184.

⁹⁸ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 184.

⁹⁹ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 2: 485 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 176; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 197-201.

¹⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 170; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 190.

¹⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 173; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 195.

¹⁰² Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 174-175; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 195-197.

¹⁰³ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 2: 492-518; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 170-173; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 189-195.

¹⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, 2: 301-332; Pezdevî, *Usûl*, 4: 249- 324; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2: 659.

ise bu sorunları ortadan kaldıran bir yol izler. Örneğin sebebe dair her iki tanımı da aynı başlık altında vererek sistematik bütünlüğü sağlar. Ayrıca tanımlardan birinin illeti kapsamadığını diğersinin ise illeti de kapsadığını ifade ederek bu tariflerin her birinin farklı itibarlarla kabul edilebileceğini ortaya koyar ve böylece tutarsızlık ihtimalini de gidermiş olur.¹⁰⁵

Pezdevî Kitab'ı "Rasûlullah'a indirilen, mushaflarda yazılı, Nebî (s.a.v.)'den şüphe edilmeyecek şekilde mütevâtir yolla nakledilen Kur'an'dır" şeklinde tanımlar.¹⁰⁶ İbnü's-Sââtî buna yakın bir tanım nakleder ve tanımdaki "yazılı olma" ve "mütevâtir yolla nakledilme" kayıtlarının Kitab tasavvurunun sonucu olduğu için devre yol açacağı gerekçesiyle bu tanımı tenkit eder¹⁰⁷ ki bunda İbnü'l-Hâcib'in etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ İbnü's-Sââtî'nin benimseyerek naklettiği bu tenkide ilerleyen süreçte Sadruşşerîa cevap vermeye çalışacaktır.¹⁰⁹ İbnü's-Sââtî, Âmidî'nin tercih ettiği "İnzal olunan Kur'an" tanımını ise tenkit etmeden aktarır. İcmâ'nın tarifi konusunda Âmidî'yi¹¹⁰, kıyasın tanımında İbnü'l-Hâcib'i izler.¹¹¹

Pezdevî'nin sünnet taksimi mütevâtir-meşhûr-âhâd şeklinde üçlü; Âmidî'ninki ise mütevâtir-âhâd olmak üzere ikilidir. İbnü's-Sââtî taksim itibariyle Âmidî'yi izler.¹¹² Ancak haber-i vahidi tanımlarken "mütevâtir ve meşhûr seviyesine ulaşmamış haber" ifadesini kullanır¹¹³ ki bununla zımnen Hanefilerdeki meşhûr haber kategorisini de benimsediğini ifade eder ve Pezdevî'nin meşhûr haber tanımı ile Âmidî'nin müstefiz-meşhûr tanımına yer verir.¹¹⁴ İbnü's-Sââtî'nin mezc çabasının bir sonucu olması muhtemel bu yaklaşımı problemlidir. Zira ona göre meşhûr haberin Pezdevî'deki gibi müstakil bir kategori mi yoksa Âmidî'deki gibi haber-i vâhid kapsamında mı olduğu belli değildir.

İbnü's-Sââtî "bir topluluğun bizzat kendisi ilim ifade eden haberi" şeklindeki mütevâtir haber tanımı İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'nin tariflerine oldukça yakındır.¹¹⁵ Hanefî usûlcüler ise mütevâtiri "âdeten yalan üzerine

¹⁰⁵ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'*, 1: 265-266.

¹⁰⁶ Pezdevî, *Usûl*, 1: 36-37.

¹⁰⁷ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 247.

¹⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 274.

¹⁰⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 1: 65-71.

¹¹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 262-263; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 268.

¹¹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 3: 279; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2: 576.

¹¹² Pezdevî, *Usûl*, 2: 521; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 20; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 323.

¹¹³ Âmidî'de ise bu tanım "mütevâtir seviyesine ulaşmamış haber" şeklindedir. Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 43; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1:333.

¹¹⁴ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1:334.

¹¹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 401; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 21; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 323.

birleşmeleri imkânsız sayıdaki kişinin naklettiği haber” şeklinde tanımlarlar.¹¹⁶ İbnü’s-Sââtî Pezdevî’nin âm tanımını tenkit eder ve İbnü’l-Hâcib’in tanımını benimser.¹¹⁷ Tahsis tanımı *Muhtasarü’l-Müntehâ*’daki, mutlak lafız tanımı ise *el-Mahsûl*’deki gibidir.¹¹⁸

Görüldüğü üzere *Nihâyetü’l-vüsûl*’deki tanımlarda Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’in bariz bir belirleyici söz konusudur. Bu nedenle tanımlar noktasında mezcden ziyade mütekellimîn usûlünün tercih edildiği söylenebilir. Hanefî usûlcülerin tanımlarının neden esas alınmadığı, üzerinde durulması gereken bir konudur. “Haram, mekruh, mubah, icmâ, kıyas gibi terimlere dair *Usûlü’l-Pezdevî*’de kavramsal izahlar ve tanımlar bulunmadığı için İbnü’s-Sââtî’nin böyle bir yöntem benimsemiştir” denmesi, mezkûr tavrı izah için yeterli değildir. Zira o, *Usûlü’l-Pezdevî*’de ele alınan Kitap, mütevâtir haber, âm lafız gibi terimler konusunda da mütekellimîn usûlcülerin tanımlarını esas almıştır. Kaldı ki Pezdevî tarafından incelenmese de Alâeddin es-Semerkindî, Üsmendî gibi diğer Hanefî usûlcüler bu terimler üzerinde durmuşlardır. Kanaatimizce bu tavrın en önemli sebebi özelde Pezdevî genelde ise İbnü’s-Sââtî öncesi Hanefî usûlcülere nazaran, mütekellimîn usûl eserlerinde, tanım tekniğine ve mantık ilmi kurallarına daha fazla dikkat edilmesidir. Nitekim yukarıda işaret edildiği üzere Sadruşşerîa da Râzî’nin *el-Mahsûl*’ü ile İbnü’l-Hâcib’in *el-Muhtasar*’ından bazı bahisleri özetleyerek, tarifleri aklî ilkeler üzerine inşâ etmeyi hedeflemişti.¹¹⁹ Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın bu ifadelerini mezkûr konularda önceki Hanefî usûlcülerin dikkate almadıkları mantık ilmini esas alacağını şeklinde yorumlamıştı.¹²⁰

Sebebi her ne olursa olsun Hanefî bir usûlcünün eserinde Şâfiî-Eşarî müelliflerin tanımlarının bu kadar belirleyici olmasının -şerî hüküm ve meşhur haberin tanımlarında görüldüğü üzere- kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü disiplinlerindeki ön kabuller açısından bazı problemlere yol açacağı muhakkaktır.

4. Fukahâ ve Mütekellimîn Usûlcülerin İhtilaf Ettiği Konularda İbnü’s-Sââtî’nin Tavrı

İbnü’s-Sââtî iki metoda mensup usûlcülerin ihtilaf ettikleri meseleleri aktarmakta tereddüt etmez. Onun ihtilafı konuları görmezden gelerek veya

¹¹⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 22; Serahsî, *Usûl*, 1: 282; Pezdevî, *Usûl*, 2: 523.

¹¹⁷ Pezdevî, *Usûl*, 1: 53-54; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ*, 2: 577; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 241; İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, 1: 437.

¹¹⁸ Râzî, *Mahsûl*, 2: 314; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ*, 3: 96; İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, 2: 481, 497.

¹¹⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 1: 19, 25.

¹²⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 19, 25.

en aza indirerek bir mezc yapmayı hedeflemediği açıktır. Buna ilaveten ilke bazında iki usûl eseri ya da fukahâ ve mütekellimîn yöntemleri arasında arabuluculuk gayreti yahut üçüncü bir yol bulma arayışı içerisinde de değildir. İhtilafî konularda İbnü's-Sââtî daima Hanefî usûlcülerin görüşünü savunmaktadır. Bu hususu birçok örnek üzerinden tespit etmek mümkündür. Örneğin farz-vâcip ayrımı, geniş zamanlı vâcipde vaktin hangi kısmının vücûp sebebi olduğu, fesad-butlan ayrımı, mütevâtir olmayan kıraatlerin hucciyeti, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü, Kitaba muhâlif veya umumu'l-belvâ ile ilgili konulardaki haber-i vâhidin reddi, ilk üç neslin mürselinin kabulü, yasaktan sonraki emrin hükmü, yasaklanmış tasarrufât-ı seriyyenin aslen meşrû vasfen gayr-i meşru oluşu, tahsis edilmemiş âm lafzın delaletinin katılığı ve haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilmeyeceği, örfle âm lafzın tahsis edilebileceği¹²¹ konularında Hanefîlerin görüşü savunulur.

Burada şu hususa işaret etmek gerekir: Hanefîlerin kendi aralarında ihtilaf ettikleri bazı meselelerde, görüşlerden birisi cumhurun görüşüyle uyumlu ise İbnü's-Sââtî'nin çoğu kez bunu benimsediği görülmektedir. Örneğin Pezdevî'ye göre mütevâtir haberin şartlarından birisi haber verenlerin adâlet vasfına sahip olmalarıdır. Cumhur ise bunu şart koşmaz.¹²² İbnü's-Sââtî, Âmidî'nin gerekçelerini kullanarak Pezdevî'nin görüşünü tenkit eder.¹²³ Cessâs hadislerin manen rivayetini câiz görmez iken Hanefî usûlcüler ve cumhur bazı şartlarla buna cevaz verir.¹²⁴ Bu meselede İbnü's-Sââtî çoğunluğun görüşünü savunur.¹²⁵ Kerhî'nin aksine hadler konusunda haber-i vâhidle amel etmeyi kabul eden çoğunluğun görüşünü benimsemesi bir diğer örnektir.¹²⁶ İsa b. Ebân ve Kerhî'nin aksine âm lafzın tahsisten sonra da hucciyetinin devam ettiğini konusunda Pezdevî ve Âmidî'yle aynı görüştedir.¹²⁷ İbnü's-Sââtî'nin bu meselelerdeki tercihlerini arabuluculuk gayretinin bir tezâhürü olarak değerlendirmek mümkün değildir.

Bu nedenle memzûc metotla yazılan eserlerde uzlaşma hedeflendiği için farklı noktalarından çok ortak noktalar bulunmaya çalışıldığını, hatta mezheplerin bazı meselelerdeki farklı yaklaşımlarının terk edildiğini veya uzlaştırıcı bir tarza sokulduğunu iddia etmek ve buna örnek olarak da ilk

¹²¹ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 144-147, 155, 197, 248, 258, 379-381, 391-393, 422-423, 431-432, 446-448; 2: 487-489, 490.

¹²² Pezdevî, *Usûl*, 2: 523; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 523.

¹²³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 38-39; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 331.

¹²⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 3: 211; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 83 vd.

¹²⁵ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 374-375.

¹²⁶ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 384.

¹²⁷ Pezdevî, *Usûl*, 1: 448-451; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 286; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2: 458-459.

dönem Hanefî usûl eserlerinde râvînin fakih olması üzerinde çok durulurken, memzûc metotla yazılan eserlerde bu konuya yer verilmediğini ileri sürmek, en azından İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü söz konusu olduğunda isabetli gözükmemektedir.¹²⁸ Kaldı ki râvînin fakih olması şartı Hanefî usûlünde ihtilaflıdır¹²⁹ ve henüz memzûc metot ortaya çıkmadan önce Kerhî, Serahsî ve Pezdevî gibi usûlcüler, bütün yönlerden kıyasa aykırılık gibi zorunlu bir durum bulunmadıkça fakih olmayan râvînin rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini zaten açıkça ifade etmişler ve râvînin fakihliğini mutlak bir şart olarak ileri sürmemişlerdir.¹³⁰

Hanefî ve diğer usûlcülerin ihtilaf ettikleri konular *el-İhkâm*'dan özetlenirken izlenen yöntem, mezc işleminin mâhiyetini tespit bakımından önemlidir. İbnü's-Sââtî bu konuda her zaman aynı yol takip edilmez. Çoğu zaman *el-İhkâm*'ın içeriğini kullanır. Ancak bu içeriği Hanefîlerin görüşlerini destekleyecek ve onları tercih ettiğini gösterecek şekilde düzenler ve Âmidî'nin bazı delillerini de görmezden gelir. Bunun tipik bir örneğini mendûbun me'mûrun bih oluşu meselesinde görmek mümkündür. Kerhî ve Cessâs'a göre mendub emredilmiş değildir, onun me'mûrun bih oluşu mecâzîdir. Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Şâfiî usûlcülerin bir kısmına göre ise mendub me'mûrun bihtir. Bu meselede *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün içeriği ana hatlarıyla *el-İhkâm*'la aynıdır. Ancak bu ihtilaflı konuda aynı deliller serd edilirken Âmidî, Bâkîllânî ve Şâfiî usûlcülerin; İbnü's-Sââtî ise Kerhî ve Cessâs'ın tarafında konumlanır. Ayrıca Kerhî ve Cessâs'ın bazı delillerine karşı Âmidî'nin verdiği cevapları İbnü's-Sââtî eserine almamayı tercih eder.¹³¹ İbnü's-Sââtî aynı yöntemi gayr-i Müslimlerin ibadete dair ferî ahkâmla muhataplığı¹³², mütevâtir olmayan kıraatlerin hucsiyeti, sure başlarındaki besmelenin ayet olup olmadığı¹³³, bidat ehli müçtehidin görüşünün icmâdaki etkisi¹³⁴, sükûtî icmân delil değeri¹³⁵, ilk üç neslin mürsellerinin kabulü¹³⁶, mutlakın mukayyede hamli¹³⁷ gibi birçok konuda da kullanır.

¹²⁸ Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 48-49.

¹²⁹ Bu konuda bkz. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: İfav, 2018), 68-72.

¹³⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 341; Pezdevî, *Usûl*, 2: 553-556. Ayrıca bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 558-559.

¹³¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 161-162; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 180-182.

¹³² Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 192-196; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 204-205. Konuyla ilgili Hanefî usûlcülerin görüş ve delilleri için bk. Serahsî, *Usûl*, 73 vd; Pezdevî, *Usûl*, 4: 342 vd.

¹³³ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 216-222; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 248-250.

¹³⁴ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 302-304; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 283-284.

¹³⁵ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 331-334; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 297-300.

¹³⁶ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 390-394.

¹³⁷ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2: 498-501.

İbnü's-Sââtî Hanefî ve Şâfiî usûlcülerin ihtilaf ettikleri bazı meselelerde ise *el-İhkâm*'ı değil *Usûlü'l-Pezdevî*'yi esas alır. Örneğin mütevâtir ve âhâd haber ile râvîde bulunması gereken şartlara ilişkin bahislerin neredeyse tamamını *el-İhkâm*'dan özetlediği halde, Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilaf ettikleri meçhul râvînin rivayetinin kabûlü meselesinde Pezdevî'nin eserinin içeriği özetler ve Hanefîlerin görüşü savunur.¹³⁸ Yine hadis tahammül ve eda yollarından kırâat ve semâ mukâyesesi, icâzet yoluyla rivayetin cevâzı gibi ihtilafli meselelerde *Usûlü'l-Pezdevî*'den iktibasla Hanefîlerin görüşü savunulur.¹³⁹

İhtilafli konularda bazen de *Usûlü'l-Pezdevî*, *Muhtasarü'l-Müntehâ* ve *el-İhkâm*'ın üçünden de istifade edildiği görülür. Bunun tipik örneği emrin tekrara delaleti bahsidir. Bazı usûlcülere göre emir memûrun bihin tekrarını gerektirir. Diğer bazılarına göre tekrarı gerektirmez ancak buna ihtimali vardır ki Âmidî bu görüştedir.¹⁴⁰ Hanefî usûlcülere göre ise aksine bir delil olmadıkça mutlak emir emredilen şeyin tekrarını gerektirmediği gibi buna ihtimali de yoktur.¹⁴¹ İbnü's-Sââtî benimsediği Hanefîlerin görüşüne dair delilleri *Muhtasarü'l-müntehâ*'dan, emrin tekrarı gerektirdiğini savunanların gerekçelerini ve bunlara yöneltilen itirazları Âmidî'nin eserinden özetler.¹⁴² Emir ve nehiy sîgalarının emredilen ve yasaklanan şeylerin zıtları hakkındaki hükmü konusunda ise adı geçen üç eserden de bazı kısımlar özetlenir. İbnü's-Sââtî bu konuda açıkça bir tercih belirtmese de görüş ve delil sıralamasından Serahsî ve Pezdevî'nin görüşünü benimsediği söylenebilir.¹⁴³

Hanefî-Mâtürîdî ve Şâfiî-Eşârîlerin yahut Pezdevî ve Âmidî'nin ittifak ettiği konularda İbnü's-Sââtî, Âmidî'nin izah ve istidlallerini olduğu gibi benimser ve kendi mezhebine de nispet eder. Örneğin mübahın şerî hüküm oluşu ve emredilip emredilmediği, icmân gerçekleşmesinin ve bilinmesinin imkânı ve sahabeye has olmadığı, az sayıda müçtehidin muhalefetinin icmâ mâni oluşu, haber-i vâhidle amel etmenin gerekliliği, manen rivayetin cevâzı, sikanın ziyâdesinin kabulü gibi meselelerde bu yöntemi kullanır.¹⁴⁴ Hanefî-Mâtürîdî çizginin taraf olmadığı ihtilafli meselelerde ise İbnü's-Sââtî de taraf

¹³⁸ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 2: 559-570; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 96-102; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 357-359.

¹³⁹ Krş. Pezdevî, *Usûl*, 3: 57-59, 63-66; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 371-372.

¹⁴⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 190-191.

¹⁴¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 20; Pezdevî, *Usûl*, 1: 184-185.

¹⁴² Krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 411; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 190-198; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 410-411.

¹⁴³ Pezdevî, *Usûl*, 2: 477-491; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 210-216; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 2: 524, 529, 533, 535; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 417-421.

¹⁴⁴ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 185-186, 269-271, 284-289, 340-352, 375-377.

olmaksızın konuyu *el-İhkâm*'dan özetlemekle yetinir.¹⁴⁵

Sonuç

Fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerinin temel metinlerinden olan *Usûlü'l-Pezdevî* ile Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas alarak *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü telif eden İbnü's-Sââtî, ilk memzûc metot müellif kabul edilir. Memzûc yöntemin ortaya çıkışındaki en önemli etkenlerden birisi, bazı Hanefî usulcülerin "külfî usûl ilkeleri veya aklî ilkeler" konusunda fukahâ yönteminde hissettikleri görece eksiklikler ve bu, mütekellimîn eserlerinden istifade edilerek giderilmeye çalışılmıştır. Nitekim memzûc yöntemin temel özelliklerinden birisi Hanefî usûlüne mantık dilini hâkim kılmaktır. İbnü's-Sââtî'nin yaşadığı dönem ve hemen öncesinde muhtelif ilmî disiplinleri mezcetme veya bunlar arasında sıkı irtibatlar ve ortak dil tesis etme tecrübesinin de memzûc metodun ortaya çıkışında etkili olduğu söylenebilir. Bu yöntemin ortaya çıkışında, usûl ilkelerini kelâmî ilkeler üzerine inşâ etme; sünnî mezhepler arasında ortak paydalar arama ve uzlaşma çabası ile orijinallik arayışının etkili olduğunu en azından *Nihâyetü'l-vüsûl* için kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

Nihâyetü'l-vüsûl'ün ana bölüm ve alt başlıklarının teşkilinde büyük oranda *el-İhkâm* belirleyici olduğundan, eserin konu tertibinde esas itibariyle bir mezc işleminden bahsedilemez. Ancak yer yer *Usûlü'l-Pezdevî*'nin konu diziminin de dikkate alındığını gösteren örnekler vardır. Muhteva açısından bakıldığında ise *Nihâyetü'l-vüsûl*'de yapılan, müellifin kendisinin de belirttiği gibi *Usûlü'l-Pezdevî* ve *el-İhkâm*'ın içeriklerini - ikincisine daha fazla ağırlık vererek- muhtasar bir şekilde birleştirmektir. Bu ihtisar birçok yerde anlamı ihlal edecek seviyeye ulaşır. *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün konu dizimi, içerik ve yönteminde *el-İhkâm*'ın çok fazla belirleyici oluşu, eserin mütekellimîn metoduna daha yakın olmasına sebebiyet vermiştir denebilir. Esere daha çok mütekellimîn usulcülerin şerh yazmaları da bunun bir sonucu yahut göstergesi olarak değerlendirilebilir. *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün içeriğindeki *el-İhkâm*'ın belirleyiciliği ve İbnü's-Sââtî'nin konuları incelerken benimsediği yöntem, bu eserin yer yer Hanefî usûlündeki meseleleri tam olarak aktarmasını ve Hanefî usûlünü temsil etmesini engellemektedir.

Nihâyetü'l-vüsûl yer yer, *Usûlü'l-Pezdevî*'den ihtisar edilen kısımlarda fukahâ metodunun *el-İhkâm*'dan özetlenen bahislerde ise mütekellimîn metodunun özelliklerini taşır. Ancak memzûc metoda ilişkin modern dönemdeki "önce şerî delillere dayalı soyut usûl ilkelerinin tespit edildiği,

¹⁴⁵ Bazı örnekler için bk. İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 206-207, 252-253, 263.

daha sonra bunların fûrûa tatbik edildiğini” şeklindeki yaygın tasvirin, eserin bütünü için geçerli olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Diğer bir deyişle İbnü’s-Sââtî’nin eseri, fukahâ ve mütekellimin yöntemlerinin karakteristik bütün özellikleri kitabın tamamında geçerli olacak şekilde birleştirmekten uzaktır. Esasen fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerinde var olduğu ileri sürülen bütün özelliklerin tek bir eserde birleştirilmesini beklemek de gerçekçi değildir

Nihâyetü’l-vüsûl’de özellikle karşıt deliller tartışılırken ve tanımlar yapılırken mantık dili ve terimleri kullanılmıştır. Eserin aşırı derecede muhtasar oluşu *el-İhkâm*’da izlenen tahkîk yönteminin esere yansıtılmasına imkân vermemiştir. *Nihâyetü’l-vüsûl*’deki tanımlarda Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’in bariz bir belirleyici söz konusudur. Bu nedenle tanımlar konusunda mezcden ziyade mütekellimîn usûlünün tercih edildiği söylenebilir. Kanaatimizce bu tavrın en önemli sebebi İbnü’s-Sââtî öncesi Hanefî usûl eserlerine nazaran mütekellimîn usûl eserlerinde, tanımlama ameliyesinde tanım tekniğine ve mantık ilmi kurallarına daha fazla dikkat edilmesidir. Bu noktada her ne kadar İbnü’s-Sââtî isim zikretmese de eserin muhtevasında ve özellikle ıstılahların tanımında İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasarü’l-müntehâ*’sının da etkili olduğu, mezc işlemine bu eserin de dâhil edildiği belirtilmelidir. Öte yandan İbnü’s-Sââtî’nin bazen aynı ıstılahı tanımlarken hem adı geçen iki usulcünün hem de Pezdevî’nin tanımları dikkate alması ve bunları eserinde yansıtmaya çalışması, *Nihâyetü’l-vüsûl*’de sistematik ve tutarlılık açısından bazı sorunlara neden olmuş gözükmektedir.

İbnü’s-Sââtî fukahâ ve mütekellimîn usûlcülerinin ihtilaf ettikleri meseleleri aktarmakta tereddüt etmez. Onun ihtilafı konuları görmezden gelerek veya en aza indirerek bir mezc hedeflemediği açıktır. Buna ilaveten ilke bazında, iki yöntem arasında arabuluculuk, sentez gayreti yahut üçüncü bir yol bulma arayışı içerisinde de değildir. İhtilafı konularda İbnü’s-Sââtî daima Hanefî usûlcülerin görüşünü savunur. Bu konuları incelerken çoğu zaman *el-İhkâm*’ın içeriğini özetlese de bu içeriği Hanefîlerin görüşlerini destekleyecek ve onları tercih ettiğini gösterecek şekilde düzenler.



KAYNAKÇA

ABDÜLAZİZ EL-BUHÂRÎ, Alâeddin. *Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

EL-ÂMİDÎ, Seyfüddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli’l-*

- ahkâm*. Thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- APAYDIN, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*, 3. Baskı. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- ATAR, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*, 5. Baskı. İstanbul: İfav, 2002.
- EBU'L-HUSEYN EL-BASRÎ, Muhammed b. Ali. *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Nşr: Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dımaşk, 1964.
- BEDİR, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- BEDİR, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013): 65-97.
- EL-CESSÂS, Ebû Bekr er-Râzî. *el-Füsûl fî'l-usûl*. Nşr. 'Uceyl Casim en-Neşemî. 2.Baskı. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye, 1994.
- EL-CÜVEYNÎ, İmâmü'l- Haremeyn Ebû'l-Meâlî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmîatü Katar, 1399.
- ED-DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- EBÛ SÜLEYMAN, Abdülvehhâb b. İbrahim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dârü's-Şurûk, 1983.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.s.
- EL-ENSÂRÎ, Muhammed b. Nizâmüddin. *Fevâtihu'r-rahamût Şerhu Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Bulak, 1322.
- EL-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Bulak, 1322.
- GÜL, Mutlu. *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: İfav, 2018.
- HALLÂF, Abdülvehhâb. *İlmi usûli'l-fikh*. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.s.
- HUDARÎ Bey, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. 6. Baskı. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, t.s.
- İBN ABDİŞŞEKÛR, Muhibbullah. *Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Bulak, 1322.
- İBN AKÎL, Ebu'l-Vefâ. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İBN HALDÛN, Abdurrahman. *Mukaddime*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2003.
- İBNÛ'L-HÂCİB, Ebû Amr Osman. *Muhtasaru'l-Muntehe'l-usûlî*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İBNÛ'L-HÛMÂM, Kemâlüddin. *et-Tahrîr*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Halebî, 1351. (Emir Padişah'ın *Teyşîru't-Tahrîr*'i ile birlikte.)
- İBNÛ'S-SÂÂTÎ, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*.

Nşr. Sa'd b. Ğarîr Mehdî es-Sülemî. 2 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1418.

İLTAŞ, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname*, XVII, 2009/2: 65-95.

İSMAİL, Şaban Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. Riyad: Dârü'l-Merîh, 1981.

KAHRAMAN, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüp ve'l-fünûn*. Nrş. Şerafettin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.

KÖKSAL, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

KÖKSAL, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 14/27 (2016): 101-132.

KÖKSAL, Asım Cüneyd- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

EL-LÂMİŞÎ, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbün fî usûli'l-fıkh*. Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.

MOLLA FENÂRÎ, Muhammed b. Hamza. *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâ'i*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

MOLLA HÜSREV, Muhammed b. Feramuz. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.

ÖZEN, Şükrü. "Tenkîhu'l-usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 454-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

EL-PEZDEVÎ, Ebu'l-'Usr Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed. *Usûl*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997. (Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte).

EL-PEZDEVÎ, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. Thk. Abdülkadir b. Yasin el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

ER-RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddîn. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. Thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

SADRUŞŞERÎA, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh*. Nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.

- ES-SEMÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- ES-SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâeddin. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. Thk. Muhammed Zekî Abdü'l-Berr. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1984.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- SEYYİD BEY, *Usûl-i fikh*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- ŞABAN, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. 5. Baskı. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- TAŞKÖPRİZADE, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtü'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1985.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *et-Telvîh ale't-Tavdîh*. Nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.
- TOPALOĞLU, Bekir. *Kelam İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, ts.
- EL-ÜSMENDÎ, Ebu'l-feth Alâeddîn. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Nşr. Muhammed Zeki Abdülber. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992.
- YEŞİLYURT, Temel. "Matüridilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilişi", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017): 9-23.
- YIGIN, Adem. "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:24 (2003/1): 65-105.
- YIGIN, Adem. *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.
- ZEYDAN, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.



A RESEARCH ON THE MAMJŪC METHOD IN WRITING OF USŪL AL-FIQH:

The Example of Ibn Al-Sā'ātī's Nihāyat al-Wuṣūl Ilā 'ilm al-Uṣūl

© Seyit Mehmet UĞUR^a

Extended Abstract

It is accepted that there are three methods in writing of usūl al-fiqh: Fuqahā, mutakallimīn and mamjūc method/tarīqa al-cem'. It is claimed that one of the main differences between the methods of fuqahā and mutakallimīn is related to the attitude of writers of usūl al-fiqh towards theological and fiqh issues. Accordingly, in the tarīqa al-mutakallimīn, theological terms and issues are handled a lot, but the issues related to fūrū al-fiqh are excluded. On the other hand, in the tarīqa al-fuqahā, theological issues are avoided to be dealt, while the fūrū al-fiqh issues are touched on more frequently. However, it can be said that it is not a difference in an essence but a degree. Because the authors writing the usūl al-fiqh by using the mutakallimīn method also complains about the discussion of the delicate theological issues in usūl al-fiqh books. For example, Abu'l-Huseyn al-Basrī, the author of *Kitāb al-Mu'temed fī usūl al-fiqh* which is accepted as one of the four main Works of this method, aspires not to touch on "the delicate theological issues" in his Work as well. In addition, though not as much as in the Works of the mutakallimīn, it is seen that the theological subjects are mentioned in the Works written with the method of fuqahā too. The other difference that is claimed to be between the two methods is about the method and purpose of the determination and justification of principles' usūl al-fiqh. A number of features related to this difference are mentioned in many studies in the modern period. It can be said that some of the features attributed to these two methods are disputable.

The first book of usūl al-fiqh written by mamjūc method (the tarīqah al-cem')

^a Asst. Prof., Eskisehir Osmangazi University, seyitmehmetugur@gmail.com

is Muzaffer al-dīn Ibn al-Sā'ātī's book called *Nihāyat al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl*. Ibn al-Sā'ātī has written his Work on the basis of *Usūl al-Pezdevī* and Āmidī's *al-Īhkām*, which are the basic texts of the methods of fuqahā and mutakallimīn. Ibn al-Sā'ātī says that he has prepared his book by summarizing *al-Īhkām* and adorning it with the valuable information available in *Usūl al-Pezdevī*. After pointing out the outstanding characteristics of both Works, he states that he has brought these two Works together for the reader, introduced the methods and terms of them and he made them suitable for use thanks to his book.

In an atmosphere in which there was a dispute between the fiqh madhhabs on many issues about furū and usūl al-fiqh and, the madhhabs have gained stability in the furū and usūl al-fiqh, and an inter-sectarian legal reasoning is not acceptable; the questions such as “why mamjūc method emerges in a theoretical discipline such as usūl al-fiqh”, “What the purpose of this method is”, “at what points and how the majc/combination occurs” are awaiting to be replied.

One of the most important factors in the emergence of the mamjūc method is the relative deficiency that some Hanafi scholars have about the “plenary principles of usūl” or “rational principles” in the fuqahā method. For example, according to Ibn al-Sā'ātī, the characteristic of *al-Īhkām* is that it includes the plenary principles of usūl, the characteristic of *Usūl al-Pezdevī* is that it contains the detail issues of furū al-fiqh. When this depiction is read from opposite aspect, it can be claimed Pezdevi's Work is not considered competent in terms of the plenary principles of usūl- at least as much as *al-Īhkām*- and this situation reveals a necessity of writing a new Work on usūl al-fiqh combining the successful aspects of the both. In fact, one of the main features of the mamjūc method is making the language of logic dominant over Hanafi usūl.

It is known that during and before the period of Ibn al-Sā'ātī, there were attempts to combine various scientific disciplines or establish close connections and common language between them. It is seen, at the end of the process initiated by Ghazālī, theology (kelam) and philosophy have been combined, philosophical-theology has emerged, logic has become the scientific language of Islamology. In our opinion, in the emergence of mamjūc method in writing usūl al-fiqh, the wish to apply this combination (mezc) process in the other Islamic sciences to usūl al-fiqh writing has been influential. On the other hand, - at least for Ibn al-Sā'ātī's book called *Nihāyat al-wuṣūl* - it does not seem possible to accept that the search for constructing

the principles of usūl al-fiqh on the adopted theological (kelāmī) principles, seeking the common grounds among the Sunni madhhabs; and the effort of reconciliation and the search for originality have been effective.

Since *al-Īhkām* is largely determinant within the formation of the main chapters and subtitles of *Nihāyat al-wuṣūla*, for the most part, the combination process is out of question in the subject sequence of the work. However, there are some examples showing that *Usūl al-Pezdevī* has been also taken into consideration in in this connection. When considered within the contents, it is seen that the process done in *Nihāyetü'l-vūsūl*, as the author himself expresses, is to combine the contents of *Usūlū'l-Pezdevī* and *el-Īhkām* –by focusing on the latter one more– compendiously. This summation reaches a level distorting meaning in various parts of it. It can be said that *al-Īhkām*'s being much more determinant in the subject sequence, content and method in *Nihāyat al-wuṣūl*, has caused the Work to be closer to the mutakallimīn method. Mostly mutakallimīn scholars of usūl al-fiqh's writing explanations on *Nihāyat al-wuṣūl* can be commentated as a result or an indicator of it. *Al-Īhkām*'s being so much determinant in the content of *Nihāyat al-wuṣūl* and the method used by Ibn al-Sā'ātī during examination of the topics prevents the Work from conveying the issues in the Hanafi's usūl al-fiqh completely and representing Hanafi's usūl al-fiqh.

Nihāyat al-wuṣūl includes partly the characteristics of the fuqahā method in the sections summarized from *Usūl al-Pezdevī* and the characteristics of mutakallimīn method in the sections summarized from *al-Īhkām*. However, it is not possible to approve the widespread description in the modern period about mamjūc method that “firstly the intangible principles of usūl al-fiqh were determined from the Shari sources and later these principles were applied to the furūl al-fiqh” is valid for the whole Work. In other words, Ibn al-Sā'ātī's Work is far from combining all the characteristic features of the methods of fukahā and mutakallimīnin in all parts of the book. In fact, it is not realistic to expect all the features claimed to be in the methods fukahā and mutakallimīn to be combined in a single work.

In *Nihāyat al-wuṣūl*, languages and terms of logic are used especially on discussing contradictory documents and making definitions. The Work's being too much compendious has not enabled “tahrīk method” to be reflected in it. In the definitions in *Nihāyat al-wuṣūl*, there is an obvious decisiveness of Āmidī and Ibn al-Ḥājjib. Therefore, it may be stated that the method of the mutakallimīn is preferred rather than combining the two methods within defining the terms. In our opinion, the most important

reason for this is the fact that the definition technique and the rules of logic are paid more attention as compared with the Hanafi usūl al-fiqh Works written in pre-Ibn al-Sā'ātī period. Although Ibn al-Sā'ātī does not advert the name, it should be expressed that also Ibn al-Ḥājjib's *Mukhtaṣaral-Muntahā* has been effective in the definition of the terms and it has been incorporated into the combining process. On the other hand, it seems that while defining the same term, Ibn al-Sā'ātī's taking the definitions of both scholars and Pezdevī and trying to reflect them in his work has caused some problems with regards to the system and coherency in *Nihāyat al-wuṣūl*.

Ibn al-Sā'ātī does not hesitate to convey the issues disputed by the scholars of fukahā and mutakallimīn in his Work. It is clear that he does not aim to make a combination by ignoring or minimizing the contradictive issues. Additionally, he does not strive to reconcile and synthesize between the usūl al-fiqh principles of these two methods or search for another way. He always advocates the views of Hanafi scholars on controversial issues. Analyzing these issues, although he generally summarizes the content of *al-Ihkām*, he arranges it in a way presenting he supports the opinions of the Hanafis and prefers them.

Keywords: Islamic Law, The mamjūc method/the tarīqah al-cem', Ibn al-Sā'ātī, *Nihāyat al-wuṣūl*, *Uṣūl al-Pezdevī*, *Āmidī*, *al-Ihkām*.



تبدُّل سبب الملك والآثار المترتبة عليه

© Soner DUMAN^a

© İbrahim ALBAKKAR^b

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة النَّاس اليومية؛ لا سيَّما في معاملاتهم الماليَّة وعلاقاتهم الاجتماعيَّة فيما بينهم، وهي مسألة تبدُّل سبب الملك، وما ينتج عن هذا التبدُّل من الأحكام. مثال ذلك ظاهرة الكسب الحرام؛ حيث ينتقل فيها المال من ملكيَّة الكاسب إلى ملكيَّة جديدة بطريق الوراثة أو بصورة من صور العقود النَّاقلة للملكيَّة كالبيع والهبة وغير ذلك، فهل هذه الحرمة هي صفة عارضة تقتصر على ذمَّة الشَّخص الَّذي اكتسب المال بطريق محرَّم؟ أم أنَّها صفة ملازمة للمال تنتقل معه إلى المالك الجديد؟ من خلال دراسة مسألة تبدُّل سبب الملك يتَّضح أنَّ للأسباب الشَّرعيَّة أثرًا على الأشياء كما للأسباب الواقعيَّة، فبالرَّغم من أنَّ المال لم يتبدَّل في حقيقته إلاَّ أنَّ تبدُّل سبب تملكه جعله متبدِّلاً حكمًا وكأنَّ ذات العين قد تغيَّرت.

لقد سار هذا البحث في دراسة تبدُّل سبب الملك والآثار المترتبة عليه من خلال دراسة القاعدة الفقهيَّة: "تبدُّل سبب الملك يقوم مقام تبدُّل الدَّات" والصَّيغ الأخرى لها، ومقديَّاتها، ومستنداتها الشَّرعي، وحججها عند الفقهاء، ودُكر بعض الصُّور الَّتِي بُنيت على هذه القاعدة في العبادات والتَّبرعات والمعاملات الماليَّة؛ لاسيَّما معاملة الأفراد الَّذين يكسبون الحرام، ثمَّ انتقل البحث بعد ذلك إلى ذكر مجال تطبيق هذه القاعدة الفقهيَّة في المعاملات المعاصرة؛ ومن أهم تلك الصُّور الَّتِي يمكن أن نطبِّق عليها هذه القاعدة: الكسب النَّاشئ عن الاستغلال الوظيفي، وتحوُّل المؤسسات الماليَّة التَّجاريَّة إلى مؤسسات ماليَّة إسلاميَّة، والكسب الحاصل من التَّعامل مع المصارف التَّجاريَّة، والكسب الحاصل من عقود التَّأمين، و الكسب النَّاشئ عن المعاملات المشبوهة.

هذا وتكمن أهميَّة هذه الدِّراسة في عدم وجود دراسة سابقة مفردة تربط هذه القاعدة بالتَّطبيقات الفقهيَّة؛ لا سيَّما المعاصرة منها، ودخول القاعدة في الكثير من الفروع الفقهيَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: الفقه - تبدُّل - ملك - كسب - معاملات ماليَّة .



^a الأستاذ المشارك، جامعة صكاريَا duman@sakarya.edu.tr

^b طالب دكتورَة، ealbakkar81@gmail.com

MÜLKİYETİN SEBEBİNİN TEBEDDÜLÜ VE BU TEBEDDÜLÜN ETKİLERİ

Bu çalışma insanların günlük hayatlarıyla, özellikle birbirleriyle kurdukları malî ilişkilerle güçlü bir bağlantısı olan bir konuyu ele almayı hedeflemektedir. Çalışmanın konusu “mülkiyet sebebinin tebeddülü ve bu tebeddülün fikhî hükümlere etkisi”dir. Buna örnek olarak haram kazanç, bir malın mülkiyetinin satış, hibe vb. gibi mülkiyet intikal yollarından biriyle yeni bir kişiye ait hale gelmesi gibi hususlar zikredilebilir. Çalışmada “mülkün sebebinin tebeddülü zâtının tebeddülünün makâmına kâimdir” kaidesinin anlamı, hukuki dayanakları ve fıkıhçılar açısından ne şekilde hüccet olarak kullanıldığı incelenmektedir. Aynı şekilde çalışmada; söz konusu kuralesas alınarak oluşturulan bazı yöntemler ve fıkıhçıların haram kazanç elde eden kişilerle kurulan ilişki hakkındaki görüşleri, aktarılarak ortaya konmaktadır. Yine bu fıkıh kaidesinin çağdaş dönemdeki malî konularda kullanım alanları incelenmiştir. Günümüzde bu kaidenin uygulanabileceği en önemli örnekler şunlardır: Görevi kötüye kullanmaktan kaynaklanan kazanç, konvansiyonel mali-ticari kuruluşların İslami kuruluşlara dönüşümü. Çalışma, bu kaideyi özellikle de çağdaş fıkıh uygulamalarıyla ilişkilendiren ve bu kaideyi fıkıhın birçok alt kolunda tatbik eden müstakil bir çalışmanın bulunmuyor olması nedeniyle önem arz etmektedir.

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



TRANSFORMATION OF OWNERSHIP AND ITS CONSEQUENCES

This study aims to discuss an important issue that is directly related to the daily life of people, in particular, during their financial transactions and their social life. In detail, the article is discussing the method of transferring the ownership and its consequences such as illegal or forbidden earning that transfer the ownership from an owner to a new owner in a form of contract, for instant, selling or giving away. The research will also talk about the concept of transferring ownership, its legitimate reference and the argument of scholars about it. Moreover, in attempt to illustrate its significance, this study will mention some important examples of this concept as well as opinions of some scholars about how to treat individuals who illegally earn. One of the most important examples that matches this concept is the revenue that comes from the exploitation of occupation and transferring the financial-commercial organizations to Islamic-financial organizations. To the best of our knowledge, no previous researchers connect this concept with the jurisprudential applications, especially the recent ones and its interference with other jurisprudential branches.

[The Extended Abstract is the end of article.]



مُقَدِّمَةٌ

يعتبر المال أحد الضَّرُورَاتِ الخمس التي دعت الشَّرِيعَةُ إلى حفظه، وذلك بتنميته وتداوله بين النَّاسِ. فالإنسان بطبيعته لا يستغني عن التَّعامل مع غيره، وهذا يتطلَّب من الأفراد أن يكونوا حذرين في تعاملاتهم الماليَّة، بالسَّعي إلى تحصيل المال بطريقٍ جائزٍ شرعاً، لكن في بعض الأحيان قد يكون التَّمَلُّك جبرياً كما في الميراث؛ إذ ينتقل المال من المورث الذي ربَّما اكتسب المال بطريقٍ غير شرعيٍّ إلى الوارث الذي يحرص على تقوى الله عزَّ وجلَّ، أو يكون انتقال المال اختيارياً كما في العقود الشَّرعيَّة النَّاقلة للملكيَّة، ولكن المالك للمال ربَّما يكون قد اكتسبه بطرق غير مشروعة أيضاً، فيقع الحرج والمشقَّة على من انتقل المال إليه، فجاء هذا البحث ليكشف عن أثر تبدُّل سبب الملك في معرفة الأحكام المتعلِّقة بالمال الذي وصل إليه بطريقٍ مشروعٍ.

معنى قاعدة (تبدُّل سبب الملك قائم مقام تبدُّل الذات) ومستنداتها الشَّرعي:

معنى القاعدة:

السَّبب لغة: هو كلُّ شيء يُتَّوَصَّلُ به إلى غيره.¹ وفي الاصطلاح: ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته،² وسبب الملك: أي علته.³ وأسباب تملك الأعيان التي يتغير الحكم بتغيُّرها هي الخَلْفِيَّة؛ كأن يخلف شخصٌ شخصاً آخر في ملكه؛ وذلك بطريق الوارثة أو العقود النَّاقلة للملكيَّة سواء أكانت تلك العقود معاوضةً أم تبرُّعاً.⁴ قائم مقام تبدُّل الذات: ذات الشيء نفسه وعينه.⁵ ومعنى "قائم مقام تبدُّل الذات" أي: عامل عمله.⁶

المعنى الإجمالي للقاعدة:

إنَّ الأعيان تتغيَّر أحكامها من حيث الخَلِّ والحرمة تبعاً لتغيُّر صفاتها؛ سواء أكان هذا التغيُّر حقيقياً أو حكماً، فمثال التَّحوُّل الحقيقي: انقلاب العين النَّجسة إلى عين أخرى، كانقلاب الخمر إلى خَلِّ، وهو ما يُسمى بالاستحالة. ومثال التغيُّر الحكمي - وهو موضوع بحثنا - تبدُّل سبب الملك؛ أي أنه إذا تبدُّل سبب تملك شيء ما، يُعدُّ ذلك الشيء

1 محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط. 5، (بيروت: المكتبة العصرية، 1999م)، ص 140.
2 محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي (ابن النجار)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد، ط. 1، (مكة: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1408هـ)، 455/1.
3 أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ط. 2، (دمشق: دار القلم، 1989م)، ص 467.
4 لجنة من العلماء، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ط. 1، (بيروت: المجموعة الطباعية، 2013م)، 11/14.
5 علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط. 1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ)، ص 143.
6 أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 467.

مُتَبَدِّلًا حَكْمًا، وَإِنْ لَمْ يَتَبَدَّلْ هُوَ حَقِيقَةً.⁷

ومعنى هذا الكلام؛ أَنَّ السَّبَبَ الَّذِي يَقْتَضِي حَكْمًا مَا فِي عَيْنٍ مَعْيَنَةٍ إِذَا تَغَيَّرَ، كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ تَغْيِيرِ ذَاتِ الْعَيْنِ وَتَحْوِيلِهَا إِلَى عَيْنٍ أُخْرَى تَخْتَلِفُ عَنِ الْعَيْنِ الْأُولَى فِي أَحْكَامِهَا، حَيْثُ تَأْخُذُ حَكْمًا غَيْرَ الْحَكْمِ الَّذِي كَانَ ثَابِتًا لَهَا أَوَّلًا قَبْلَ تَبَدُّلِ السَّبَبِ، وَإِنْ كَانَتْ فِي الْحَقِيقَةِ هِيَ ذَاتِ الْعَيْنِ الْأُولَى.

الصَّبِيغُ الْأُخْرَى لِلْقَاعِدَةِ:

قاعدة "تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات" وردت بهذا اللفظ في العديد من كتب القواعد الفقهية.⁸ ومنهم من عبر عنها بألفاظ أخرى ك: "اختلاف الأسباب بمنزلة اختلاف الأعيان."⁹ و"العين الواحدة يختلف حكمها باختلاف جهة الملك."¹⁰

كما وردت هذه القاعدة في عدد من كتب الفقه الحنفي تعليلاً بألفاظٍ أخرى، منها: "تبدل الملك كتبدل العين"،¹¹ و"تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً"¹²، و"العين تختلف باختلاف أسباب الملك حكماً وإن كانت عيناً واحدةً حقيقةً"¹³، و"اختلاف الملكين بمنزلة اختلاف العينين".¹⁴ فهذه الألفاظ جميعها تفيد أنه إذا تبدل سبب الملك اعتبر ذلك تبدلاً حكماً للعين وإن لم يتبدل هي حقيقةً.

مَقِيدَاتُ الْقَاعِدَةِ:

هذه القاعدة شأنها شأن الكثير من القواعد الفقهية بأنها ليست على إطلاقها، وإنما إعمالها مقيدٌ بشروط:

1- أن لا يرد دليل خاص في المسألة يدل على عدم اعتبار تبدل السبب فيها، مثال ذلك بيع العينة؛ حيث يقوم فيها البائع ببيع شيء من آخر بثمن مؤجل ثم يشتريه منه مرةً أخرى نقداً بأقل من ذلك الثمن. فهذه الصورة وبالرغم من تبدل سبب الملك فيها إلا أنها غير جائزة عند جمهور الفقهاء، لأن العينة محرمة بالنص.¹⁵

7 لجنة من العلماء، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 11/14. محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط.4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م)، ص345.

8 لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هوايني، (كراتشي: كارخانہ تجارت کتب)، ص28. محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص345. أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص467.

9 علي حيدر أفندي، درر الحکام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، ط.1، (بيروت: دار الجيل، 1991م)، 98/1.

10 لجنة من العلماء، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 10/14.

11 انظر: محمد بن فرامرز الشهير بملا خسرو، درر الحکام شرح غرر الأحكام، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية)، 222/2. محمد

أمين ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ط.2، (بيروت: دار الفكر، 1412هـ - 1992م)، 554/5.

12 كمال الدين محمد السيواسي (ابن المهام)، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر)، 379/5.

13 علام الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط.2، (بيروت: دار الفكر، 1986م)، 146/4.

14 المرجع السابق، 129/6.

15 لجنة من العلماء، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 12/14.

2- "لا يُبالي باختلاف الأسباب عند حصول المقصود." هذه القاعدة ذكرها الحنفية بألفاظٍ متقاربةٍ في مقام التعليل،¹⁶ ومعناها: أنه إذا حصل المقصود لم يعد لتبدُّل سبب الملك أثر في إنزاله منزلة اختلاف الأعيان، "لأنَّ الأسباب غير مطلوبة لأعيانها بل لمقاصدها"¹⁷ وذلك إمَّا يكون إذا تعلَّق الحقُّ بالعاقدين. أمَّا إذا تغيَّر أحد العاقدين فحينها تطبَّق القاعدة ويعتبر تبدُّل الأسباب بمنزلة تبدُّل الأعيان، مثال ذلك: إذا باع شخصٌ بيعةً فاسدًا، وقبض المشتري المبيع، ثمَّ وهبه للبائع فلا يضمن قيمته؛ لحصول المقصود، بخلاف ما لو عاد المبيع إلى البائع من جهة غير المشتري فحينها لا يبرأ المشتري من الضَّمان.¹⁸

3- أن تكون العين التي وقع عليها تبدُّل سبب الملك قد ملكها صاحبها بطريق شرعيٍّ، ومعنى ذلك: لو تملك شخصٌ عينًا بطريق غير مشروع -كالسرقة- ثمَّ تبدَّل سبب ملكية تلك العين إلى سبب مشروع، كأن تملكها شخص آخر بطريق التبرُّع أو المعاوضة؛ فإن تبدَّل سبب الملك لا يكون قائمًا مقام تبدُّل الذات، بل تبقى تلك العين عينًا مسروقة.¹⁹

المستند الشرعي للقاعدة:

تستند هذه القاعدة إلى مجموعة من الأحاديث النبوية التي تُعد أصلًا لها، ومن هذه الأحاديث ما يأتي:

1- حديث أنس رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بلحم تُصدَّق به على بريرة، فقال: «هو عليها صدقة، وهو لنا هديَّة»²⁰، وفي ذلك إشارة إلى أنَّها قد صارت حلالًا بانتقالها من باب الصدقة إلى باب الهدية.²¹ ولهذا قبلها النبي صلى الله عليه وسلم لصحة ملك بريرة لها، مع أنَّ العين هي ذاتها وقد ملكتها بريرة بطريق الصدقة، إلَّا أنَّها تحوَّلت إلى هديَّة في حقِّ النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا يدلُّ على أنَّ تبدُّل سبب الملك قائم مقام تبدُّل الذات، يقول السندي: إنَّ العين الواحدة تختلف حكمًا باختلاف جهات الملك.²²

2- حديث أمِّ عطية الأنصارية رضي الله عنها قالت: دخل النبي صلى الله عليه وسلم على عائشة رضي الله

¹⁶ ينظر: علي المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: إحياء التراث العربي) 162/33. عثمان

الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط.1، (القاهرة: المطبعة الأميرية)، 147/2.

¹⁷ محمد بن أحمد السرخسي، المسبوط، (بيروت: دار المعرفة، 1414هـ - 1993م)، 65/6.

¹⁸ لجنة من العلماء، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 14:12. محمد بن سليمان (ناظر زاده)، ترتيب الآلاتي في سلك الأمالي،

تحقيق: خالد آل سليمان، ط.1، (الرياض: الرشد ناشرون، 2004م)، 940-937/2.

¹⁹ لجنة من العلماء، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 12/14.

²⁰ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير ناصر، ط.1، (المدينة المنورة: دار طوق النجاة، 1422هـ)،

رقم: (1493)، 128/2. مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث

العربي) رقم: (1074)، 755/2.

²¹ علي بن خلف ابن بطل، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط.2، (الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ)، 444/3.

²² أحمد ياسين القرالة، القواعد الفقهية وتطبيقاتها الفقهية والقانونية، ط.1، (عمَّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2014م)، ص391.

عنها فقال: «هل عندكم شيء؟» فقالت: لا، إلا شيء بعتت به إلينا نُسبية من الشاة التي بعثت بها من الصدقة، فقال: "إنها بلغت محلها".²³

فقوله "بلغت محلها" أي زال عنها حكم الصدقة، لأنَّ الصدقة إذا قبضها من رجل له أخذها، ثمَّ تصرّف فيها زال عنها حكمها، وجاز لمن خرّمت عليه سابقاً أن يأخذها بطريق آخر من طرق انتقال الملكية.²⁴

3- حديث عطاء بن يسار رضي الله عنه أنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "لا تحلَّ الصدقة لغني إلاَّ لخمسة: لغازٍ في سبيل الله، أو لعاملٍ عليها، أو لغارمٍ، أو لرجلٍ اشتراها بماله، أو لرجلٍ كان له جازٌ مسكين فتصدّق على المسكين، فأهداها المسكين للغني".²⁵

ففي هذا الحديث دليل على أنَّ الزكاة والصدقة إذا ملكها الآخذ من المُرَكَّب عليه بأيِّ سبب من أسباب الملك تغيرت صفتها، وزال عنها اسم الزكاة، وتغيّرت الأحكام المتعلقة بها.²⁶ فعلى سبيل المثال لو تملك الغني هذه الصدقة بطريق المعاوضة أو الإهداء، يكون تملكه هذا صحيحاً لأنَّ الصدقة خرجت عن صفتها الأساسية بسبب تبدل سبب الملك.

4- حديث معن بن يزيد الذي يقول فيه: بايعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنا وأبي وجدي، وخطب علي، فأنكحني وخاصمت إليه، وكان أبي يزيد أخرج دنانير يتصدّق بها، فوضعها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها، فأتيت بها فقال: والله ما إيّاك أردت، فخاصمته إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: "لك ما نويت يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن".²⁷

ففي هذا الحديث رجوع المال الذي تصدق به يزيد إليه، و لكنّه حصل على ثواب الصدقة، و ما ذلك إلاَّ لتبدل الملك بتبدل سببه؛ إذ لو لم يتبدل الملك لما حصل الثواب.

تطبيقات هذه القاعدة عند الفقهاء:

أولاً: في العبادات والتبرعات:

- جواز شراء المُرَكَّب زكاته ممن دفعها إليه، فلو أنَّ (أ) أعطى زكاته ل (ب)، ثمَّ أراد (أ) بعد ذلك أن يشتري

23 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، رقم: (1494)، 2/122.

24 أحمد ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة)، 5/204.

25 أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية)، رقم:

(1635)، 2/119.

26 محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 1413هـ)، 4/201.

27 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، رقم: (1422)، 2/111.

ذات العين التي أخرجها بنية الزكاة من (ب) جاز له ذلك، لأن: "تبدل الملك كتبدل العين".²⁸

- عَوْدُ الكفارة إلى من أخرجها بأحد الطُّرُق النَّاقلة للملكية، فلو أخرج (أ) كفارة فدفعها إلى (ب)، ثمَّ قام (ب) بمهبة هذا المال أو بيعه إلى (أ) مرَّة ثانية، فأثما تحلُّ لـ (أ)، مع أنَّ العين ذاتها لم تتغيَّر؛ إلاَّ أنَّ سبب الملك قد تبدَّل. فكأنَّ العين قد تبدَّلت بتبدل سبب الملك.²⁹

- انقطاع الحول في الزكاة بالمبادلة أو البيع، وذلك عندما يتبادل رجلان الأموال التي يمتلكانها والتي يجب فيها الزكاة وذلك قبل حولان الحول، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما يبدأ حولًا جديدًا؛ لأنَّ سبب الملك قد تبدَّل فقام مقام تبدُّل العين.³⁰

- رجوع الصَّدقة إلى من أخرجها بطريق الإرث: ذهب الفقهاء إلى عدم جواز رجوع المتصدِّق بصدقته بعد قبضها.³¹، ولكن إذا تصدق رجل على قريبه أو أعطاه زكاة ماله ثمَّ مات المتصدِّق عليه، فعادت الصَّدقة للمتصدِّق بالوراثة، ملكها وما ضاع ثوابه، مع أنَّه قد ورث المال الذي تصدَّق به، إلاَّ أنَّه قد اختلف سبب الملك، فيقام ذلك مقام تبدل العين.³²

- رجوع الموصي في وصيته: لو أوصى شخصٌ لآخر، ثمَّ قام الموصي بعد ذلك ببيع الشَّيء الموصى به أو هبته لشخصٍ آخر، اعتبر ذلك رجوعًا منه عن الوصية، فلو عاد بعد ذلك هذا الشَّيء إلى ملك الموصي مرَّة أخرى بإحدى الطُّرُق النَّاقلة للملكية—كالبيع مثلاً— فإنَّ الوصية لا تعود إلاَّ بتجديدها مرَّة أخرى؛ لأنَّها قد بطلت بالبيع، لأنَّ تبدُّل الملك قائم مقام تبدُّل العين.³³

- رجوع الواهب في هبته: إذا وهب شخصٌ لآخر هبة وتمَّ قبضها من قبل الموهوب له قبضًا صحيحًا، ثمَّ قام الموهوب له بالتصرف بها عن طريق البيع أو الهبة، ثمَّ عادت تلك العين إلى ملكية الموهوب له مرَّة ثانية بإحدى الطُّرُق النَّاقلة للملكية، لم يجز للواهب الأوَّل أن يرجع في هبته، على الرَّغم من وجود العين قائمة بذاتها؛ لأنَّ العين الموهوبة قد انتقلت إلى الموهوب له الثَّاني أو المشتري تمَّ عادت إلى الموهوب له الأوَّل، فصارت كأنَّها عين ثانية. وكذلك الحال فيما لو مات الموهوب له وانتقلت العين الموهوبة إلى الورثة، فلا يجوز للواهب الأوَّل الرجوع في هبته، لأنَّ انتقالها للورثة صارت

²⁸ زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط. 2، (دار الكتاب الإسلامي)، 264/2.

²⁹ سحنون التنوخي، المدونة، ط. 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 599/1.

³⁰ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (بيروت: دار الفكر)، 364/5.

³¹ محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، 12:92. شهاب الدين الفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (بيروت:

دار الفكر، 1995م)، 154/2.

³² السرخسي، المبسوط، 92/12.

³³ علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 379/7.

بمنزلة عين ثانية، لتبدل سبب الملك الذي يقوم مقام تبدل العين.³⁴ مثال توضيحي: إذا وهب (أ) ل (ب) مالا وسلمه إياه، فباع (ب) المال الموهوب ل (ج)، ثم توفي (ج) فورث (ب) ذلك المال، ففي هذه الحالة لا يجوز ل (أ) الرجوع في الهبة لأن سبب الملك قد تغير، فسبب تملك (ب) للعين في الحالة الأولى هو الهبة، وفي الحالة الثانية هو الميراث؛ لذلك تعتبر العين المملوكة بالميراث غير العين المملوكة بالهبة، وبالتالي لا يجوز ل (أ) أن يرجع في غير العين التي وهبها.³⁵

ثانياً: في المعاملات: من صور تطبيقات هذه القاعدة في المعاملات:

- ثبوت حق الشفعة بعد الإقالة لمن تنازل عنه قبلها: صورة المسألة: (أ) و (ب) شركاء في عقار، باع (أ) حصته ل (ج)، ففي هذه الحالة يثبت ل (ب) حق الشفعة، وحق الشفعة يقبل الإسقاط، فإذا أسقط (ب) حقه في الشفعة سقطت، ولكن إذا تقابل (أ) و (ج) البيع، فرجعت ملكية العقار ل (أ) هل يعود حق الشفعة مرة ثانية ل (ب)؟ الجواب على هذا السؤال مرتبط بمعرفة التكيف الفقهي للإقالة، حيث يختلف باختلاف هذا التكيف، ويمكن عرض خلاف الفقهاء بإيجاز على النحو الآتي: الرأي الأول: تعتبر الإقالة بيع جديد في حق العاقدين وغيرهما، إلا إذا تعذر جعلها بيعاً فتجعل فسحاً للضرورة. وهذا مذهب المالكية والإمام أبي يوسف رحمه الله ورواية عن الإمام أحمد.³⁶ الرأي الثاني: الإقالة فسح، وهو مذهب الشافعية والحنابلة في الرجح من الرواية، ومحمد بن الحسن من الحنفية، إلا إن تعذر جعلها فسحاً.³⁷ الرأي الثالث: ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنها فسح في حق المتعاقدين وبيع في حق غيرهما.³⁸ وبني على هذا الاختلاف العديد من المسائل الفقهية، ومنها مسألة هذا البحث المتعلقة ببقاء حق الشفعة بعد الإقالة إن كان قد تنازل صاحب الشفعة عن حقه قبلها، فمن يرى أن الإقالة عبارة عن بيع جديد يثبت حق الشفعة لمن تنازل عنها قبل الإقالة، وكان المبيع بعد الإقالة هو غير المبيع قبلها، ومن يرى أن الإقالة فسح في حق الجميع فلا يثبت الشفعة بعد الإقالة لمن أسقط حقه هذا قبلها.³⁹

- الاطلاع على عيب كان موجوداً عند البائع الأول: كما هو معلوم أن الأصل عند الفقهاء ثبوت خيار العيب للمشتري إذا كان العيب ثبت عند البائع قبل العقد ولا يعلم به المشتري، ولكن لو باع (أ) إلى (ب) سلعة، ثم باعها (ب) إلى (ج)، ثم اشترى (ب) هذه السلعة مرة ثانية من (ج)، فوجد فيها عيباً كان موجوداً في السلعة، ففي هذه الحالة

³⁴ محمود بن أحمد العيني، البناء شرح الهداية، ط. 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ)، 193/10.

³⁵ أحمد القرالة، القواعد الفقهية وتطبيقاتها القانونية، ص 392.

³⁶ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر)، 491/3. ابن قدامة المقدسي، المغني، (القاهرة: مطبعة القاهرة، 1968م) 92/4. ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 112/6.

³⁷ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (بيروت: دار الفكر)، 188/9. ابن قدامة المقدسي، المغني، 92/4. ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 112/6.

³⁸ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 112/6.

³⁹ المرجع السابق، 112/6. وذكر نحوه الدسوقي في حاشيته، ينظر: محمد ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 491/3.

لا يملك (ب) الرِّدَّ على من اشتراها منه أولاً وهو (أ)؛ لأنَّ هذا الملك غير مستفاد من جانبه؛ فقد تبدُّل سبب الملك ل(ب)، وتبدُّل سبب الملك قائم مقام تبدُّل العين، فكأنَّها عين جديدة.⁴⁰

- شراء البائع المبيع قبل قبض الثَّمَن بواسطة مُشترٍ آخر: كأن يقوم (أ) ببيع سلعة بثمن إلى أجل معلوم إلى (ب)، ثمَّ يبيع (ب) هذه السلعة إلى (ج) نقدًا - وغالبًا ما يكون هذا الثَّمَن أقلَّ من الثَّمَن الَّذِي اشتراه بها- ثمَّ يقوم (ج) ببيعها إلى (أ). ففي هذه المسألة كان اختلاف السَّبَب وهو الشراء بمنزلة اختلاف الأعيان، فكأنَّ (أ) -وهو البائع الأوَّل و المشتري الثَّاني- قد اشترى سلعة أخرى غير الَّتِي باعها من (ب)، فلذلك جاز عند بعض الفقهاء دون كراهة؛ لأنه يبيع مستوفٍ لشروطه وأركانها، وكرهه بعضهم الآخرون واعتبروه من صور بيع العينة.⁴¹

ثالثًا: حكم معاملة من يكسب الحرام:

جمع المال من الأمور الَّتِي توافق الفطرة، ولقد أجاز الإسلام حياة المال المتقوِّم شرعًا إذا حيز بطريق شرعي، ومنع من حياته بطريق محرِّم، وبالتالي فإنَّ هذا المال المتقوِّم الَّذِي أجاز الشرع الانتفاع به إذا كسبه المرء بطريق محرِّم فإنَّ هذا المال يصبح مذمومًا ولكن ليس لذاته؛ وإنما للطريقة الَّتِي تمَّ جمعه وتحصيله من خلالها. أمَّا عن حكم معاملة من يكسب المال الحرام، فلا خلاف بين الفقهاء أنَّ المال الحرام الخالص الَّذِي له مالك مخصوص، وأخذ من مالكه بغير رضاه على وجه السرِّقة، أو الغصب، أو غير ذلك من الأوجه المحرِّمة، وكان البائع، أو المستأجر، أو المشتري يعلم بذلك المال أنَّه من حرام فلا يحلُّ له ذلك؛ لأنَّ هذا المال يرجع لمالكه، وكلُّ تصرُّف فيه باطل.⁴²

أمَّا إذا كان المال حرامًا وقد أخذ برضا من مالكه، كالرَّشوة، وبيع أدوات اللهو والغناء، وأموال الرِّبَا وغيرها من الأموال المحرِّمة، وكان المشتري أو الدَّائن أو الموهوب له والمهدى له يعلم بذلك، ففي هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: قول محمَّد بن الحسن: جواز قبض ثمن المبيع من المشتري، ووفاء المدين بالقرض للدَّائن، وقبض الأجرة من المستأجر، وذلك الجواز قضاء لا ديانة.⁴³

الثَّاني: قول جمهور الفقهاء: جواز أخذ هذا المال والانتفاع به وأداء الديون إذا كان الحلال غالبًا فيه.⁴⁴ واستدلَّ على ذلك بفعل الصَّحابة حيث كانوا يشترون من الأسواق وكان يباع فيها دراهم الرِّبَا، وغلول الغنائم، ولم يرد عنهم

40 ابن نمازَه محمود بن أحمد، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم الجندي، ط.1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 6/558.

41 محمد أمين عابدين، رد المختار على الدر المختار، 273/5.

42 إبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 21/2. محمد ابن جزبي، القوانين الفقهية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، ص720.

43 نظام الدين البلخي وآخرون، الفتاوى الهندية، ط.2، (بيروت: دار الفكر، 1310هـ)، 349/5.

44 زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ط.1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص212. محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعارف، 1990م)، 32/5. يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، 178/13.

السؤال.

الثالث: قول الحنابلة وأصبع وابن وهب من المالكية: عدم جواز أخذ المال الحرام مطلقاً، وعدم قبول هديته

وهبته.⁴⁵

وهذا الرأي الأخير إنما هو من باب الورع، إذ إنَّ الأخذ بهذا القول يغلق باب التعامل بين النَّاس، ويوقع الحرج والمشقة في حياتهم، إذ لا يلزم من التعامل مع الغير بالبيع والبيراء البحث، والتفتيش عن مصدر هذا المال؛ لأنَّ البحث والتفتيش هو من باب التَّنطُّع المذموم، والمسلم لا يكلف في البحث والسؤال عمَّا لم يظهر له بالبيِّنة أو العرف. قال ابن العربي - وهو مالكي المذهب -: "وهذا غلو في الدين، فإنَّ كل ما يتميز بالمقصود منه ماله لا عينه، ولو تلف لقام المثل مقامه، والاختلاط إتلاف لتميزه، كما أن الإهلاك إتلاف لعينه."⁴⁶

والذي نرجحه من هذه الأقوال هو جواز المعاملة؛ لأنَّ النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصحابته الكرام عندما كانوا يدخلون الأسواق يعاملون اليهود وغيرهم بيعة وشراء، ويأكلون ممَّا يقدِّمونه من الهدايا وهم أكلة الربا، ولم يكونوا يفتشون ويسألون عن مصادر الأموال التي تصل إلى أيديهم، فالشَّرْع لم يلزم المسلم إذا عامل غيره، أن يسأله عن مصدر ماله، ولا كيفية اكتسابه له، إلَّا أن يكون الرَّجل معروفًا بالحرام؛ فإنَّه تُترك معاملته ورعاً، وأمَّا مستور الحال فلا شبهة في جواز معاملته، ولأنَّ تبدُّل سبب الملك يقوم مقام تبدُّل الذات. وهنا لا بدُّ من الإشارة إلى أنَّ القول بجواز معاملة من يكسب المال الحرام لا يعني إضفاء صفة المشروعية على هذه الأموال، بل حرمة الانتفاع والتَّصرف فيه باقية، ومُكتسبه يستحقُّ العقوبة؛ لأنَّ في هذا القول فتح الباب أمام مكتسبي المال الحرام في استباحة أموال الناس، ثمَّ إخفاء وسائل اكتسابها عن طريق أساليب الخداع والتَّضليل. ولكن البحث المقصود في المسألة: لو انتقل هذا المال الحرام من يد مُكتسبه - وقد يكون مستور الحال - إلى يد أخرى فهل يتغير الحكم أم لا؟

رابعاً: التَّطبيقات المعاصرة لهذه القاعدة: قد يصعب التَّحرز عن التَّعامل مع أصحاب الكسب الحرام؛ بسبب انتشار الفساد في معظم نشاطات المجتمع، مما دفع بعض الأفراد إلى ترك كثير من المعاملات للتَّورع عن معاملة من خالط ماله الحرام بأيِّ شكل من أشكال المعاملات المالیة. ويمكن الوقوف هنا على صور معاصرة متعدِّدة لطرق الكسب غير المشروع في الإسلام، ومن هذه الصُّور:

الاستغلال الوظيفي: طرق الاستغلال الوظيفي وأقسامه كثيرة، منها:

1. الكسب الحرام النَّاشئ عن استخدام الموظَّف أساليب التَّسويق والمماطلة في إنجاز المعاملة ليحصل على ما يريد تحت أيِّ مسمَّى كان (عمولة أو رشوة، أو هديّة..).

⁴⁵ علي بن سليمان المرادي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 239/8. أحمد بن

إدريس القراني، الذخيرة، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، 317/13.

⁴⁶ محمد بن عبد الله (ابن العربي)، أحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 491/1.

2. الكسب النَّاشئ عن قيام بعض الموظفين بالتَّلعب بالأرقام والحقائق.
3. الكسب النَّاشئ عن قيام موظفي القِطَاع الخاص بتزوير الايصالات للتَّهرب من دفع الضَّريبة.
4. الكسب النَّاشئ عن الحصول على مرتبات ومكافآت من الدَّولة من دون القيام بأيِّ عمل يستحقُّ هذا العوض المالي.

5. استغلال آليات الدَّولة ومعدَّاتها في قضاء الحاجات الشَّخصيَّة.

نلاحظ في جميع هذه الصُّور أنَّ هناك استغلالاً من قبل الموظَّفين لوظائفهم، وهذا الاستغلال محرَّم؛ لأنَّه من أنواع الاختلاس، عملاً بقوله صلَّى الله عليه وسلَّم: "من استعملنا منكم على عمل، فكتمنا مخبطاً فما فوقه كان غلولاً يأتي به يوم القيامة"⁴⁷ إلا أنَّ هذه الحرمة مقتصرة على من اكتسبها، ولا تنتقل إلى غيره، ويؤيِّد هذا قول يوسف عليه السَّلَام لإخوته عندما طالبوه أن يأخذ أحدهم مكان أخيه الَّذي سرق لِيُسجن، قال تعالى: "قالوا يا أَيُّها العزيزُ إنَّ لهُ أبا شيخاً كبيراً فخذُ أحدنا مكانه إننا نراك من المحسنين"⁴⁸ فكان جوابه لهم أنَّه من الظُّلم أن ننقل إثم وعقوبة الجريمة من الشَّخص الَّذي ارتكبها إلى شخصٍ آخر،⁴⁹ قال تعالى: "قال معاذ الله أن تأخذ إلّا من وجدنا متاعنا عنده إننا إداً لظالمون"⁵⁰

فلا ينتقل إثم من اكتسب هذه الأموال إلى من انتقلت إليهم، فإذا انتقلت هذه الأموال من مالكيها الَّذين حصلوا عليها باستغلال الوظيفة المسندة إليهم إلى ورثتهم بالميراث، أو إلى غير الورثة بالهبة والوصيَّة، أو البيع فهي حلال على من انتقلت إليه؛ إذ لا علاقة لهم بمصدر المال الَّذي انتقل إليهم؛ لأن انتقالها إليهم بسبب من أسباب التَّملك المشروع، عملاً بالقاعدة الشَّرعية تبدل السبب قائم مقام تبدل الملك.

ثانياً: تحول المؤسسات الماليَّة التجاريَّة إلى مؤسسات ماليَّة إسلاميَّة:

تسعى المصارف التجاريَّة إلى تحقيق الأرباح من أيِّ مصدر يُتيح لها تحقيق هذا الهدف، وقد تبيح لها القوانين والأنظمة هذا الكسب عبر السَّماح لها بممارسة الاستثمار في أوجه استثماريَّة تتعارض مع مبادئ الشَّرعية، فما حكم هذه الأموال التي اكتسبتها المصارف التجاريَّة من الأنشطة المحرَّمة؟ للإجابة عن هذا السؤال نميز بين الحالتين الآتيتين:

الحالة الأولى: أن تنتقل ملكيَّة المؤسسة إلى مالكيين جُدد: ونعني بهذه الحالة أن ملكيَّة المؤسسة الماليَّة الرِّبويَّة قد انتقلت إلى مالكيين جُدد، وأراد هؤلاء المالكون تحويل نشاط المؤسسة الماليَّة من الأنشطة والمعاملات المخالفة لأحكام الشَّرعية وإبدالها بالأنشطة الَّتِي تتفق مع مبادئ الشَّرعية وتشريعاتها ومقاصدها.

⁴⁷ الإمام مسلم، الجامع الصحيح، رقم (1833)، 1465/3.

⁴⁸ سورة يوسف، 79/12.

⁴⁹ محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، ط.3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999م)، 491/18.

⁵⁰ سورة يوسف: 79 / 12.

ففي هذه الحالة نجد أنَّ ملكيَّة المؤسسة قد انتقلت، وهذا النَّقل سواء أكان بالبيع والشِّراء، أم بالهبة والوَصية والميراث فلا مانع شرعيّ من هذا الانتقال بأيّ عقد من العقود النَّاقلة للملكيَّة بوصفها حقوقاً ماليَّة مباحة شرعاً. أمَّا فيما يتعلق برأس مال هذه المؤسسات والذي يغلب عليه الكسب غير المشروع نتيجة للأنشطة الاستثماريَّة التي كانت تمارسها فقد دخل في ملكيَّة من انتقلت إليه، وهذه ملكيَّة جديدة وهي مشروعة له؛ لأنَّها انتقلت بعقد مشروع، وتبدُّل سبب الملك قام مقام تبدُّل العين، مع العلم بأنَّها ذات الأموال، فتكون هذه الأموال حلالاً يستثمرها في الأنشطة الاقتصاديَّة المشروعة.

ويستدل لهذا الحكم بما ورد عن التَّابعين؛ عن ابن شهاب أنَّه قال: فيمن كان على عمل، فكان يأخذ منه الرِّشوة، والغلول، والخمس، وفيمن كانت أكثر تجارته الرِّبا: أنَّ ما ترك من الميراث سائغ لورثتهما، بميراثهم الذي فرضه الله لهم، علموا بحيث كسبه أو جهلوه، وإثم الظُّلم على جانبيه،⁵¹ فهذا القول صريحٌ فيمن يكسب الحرام بالرشوة والغلول، أنَّه حرام على من اكتسبه وحلالٌ لورثته. فكذلك الأمر فيمن انتقلت إليه ملكيَّة المؤسسة الماليَّة بعقد مشروعٍ حرامٍ على من كسبه حلالٌ لمن انتقلت إليه؛ لتبدُّل سبب الملك الذي قام مقام تبدُّل الذات.

كما روي عن الحسن البصري أنَّه دخل على عبد الله بن الأهمم يعود في مرضه، فجعل عبد الله يصوِّب النَّظْر إلى صندوقٍ في بيته، فقال له: يا أبا سعيد، هذه مائة ألف، لم أوِّدِّ منها زكاة، ولم أصل منها رحماً، فقال الحسن لولده، بعد موته: أتاك هذا المال حلالاً، فلا يكن عليك وبالألأ، أتاك، عفواً صفواً، ممن كان له جموعاً منوعاً، من باطل جمعه، ومن حقٍّ منعه،⁵² وفي هذه الرواية دليل على جمع المال مع عدم أداء حقوقه المقررة من الزكاة والصدقات، ممَّا أدَّى إلى مضاعفة هذه الأموال، فقد وقع الإثم على من جمعه، وانتقل إلى وارثه بصفةٍ شرعيَّةٍ فهو حلال له؛ لتبدُّل سبب الملكيَّة الذي قام مقام تبدُّل الذات.

الحالة الثَّانية: بقاء ملكيَّة المؤسسة الماليَّة بيد مالكيها: ونعني بهذه الحالة أنَّ مالكي المؤسسة الماليَّة يرغبون في تحويل نشاط مؤسستهم، وأن يكون أسس العمل بها وفق أحكام الشريعة الإسلاميَّة. والملاحظ في هذه الحالة أنَّ مالكي هذه المؤسسة هم أنفسهم لم يتغيروا، والمؤسسة هي نفسها التي كانت تُمارس أنشطتها الاستثماريَّة وفق عقود وصيغٍ تُخالف مبادئ الشريعة الإسلاميَّة، ثمَّ أصبحوا يرغبون بالتَّحول إلى نشاطٍ وصيغٍ إسلاميَّة.

فالأموال التي يمتلكها أصحاب هذه المؤسسات قد خالطها الحرام، والمالكون لهذه الأموال لم يتغيروا، فلا تنطبق عليهم قاعدة "تبدُّل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات"، لأنَّ الملكيَّة لم تنتقل إلى أناس آخرين كما في الحالة الأولى.

ثالثاً - الكسب الحاصل من التَّعامل مع المصارف التجاريَّة:

تقدِّم المصارف التجاريَّة لعملائها مجموعةً من الخدمات المصرفيَّة، ومن أهمِّها:

51 محمد بن أحمد ابن رشد، مسائل أبي الوليد الجدي، تحقيق: محمد التيجاني، ط. 2، (بيروت: دار الجيل، 1993م) 563/1.

52 المرجع السابق، 563/1.

1 - القروض: حيث تقوم المصارف التجاريَّة بتقديم القروض لعملائها بناءً على طلبهم، مقابل نسبةٍ مَعنويَّةٍ يدفعها العميل للمصرف سنويًّا، وضماناتٍ يطلبها المصرف من العميل ليحفظ حَقَّهُ.⁵³

2- الاعتماد المستندي: وهو الاعتماد الَّذي يفتحه المصرف بناءً على طلب شخصٍ يُسمَّى "الأمر" لصالح عميلٍ لهذا الأمر، ومضمون مجازة المستندات الممثلة لبضاعة في الطَّرِيق، أو معدَّة للإرسال.⁵⁴

والاعتماد المستندي الَّذي تقوم به المصارف التجاريَّة محرَّم؛ لأنَّ فتح الاعتماد للعميل لا يتمُّ إلَّا مقابل عمولة يتقاضاها المصرف من العميل، كما أنَّ المصرف يقوم بشراء البضاعة للعميل ويكون ذلك قرَضًا بفائدة. إضافةً إلى أنَّ العلاقة بين المصرف في البلد المصدِّر والمصرف في البلد المستورد هي علاقة ربويَّة.⁵⁵

3 - خطاب الضَّمان: هو تعهدٌ كتابيٌّ صادر من البنك، بناءً على طلب العميل، يلتزم فيه لصالح هذا العميل بدفع مبلغٍ نقديٍّ معيَّن أو قابل للتَّعيين إلى شخصٍ ثالثٍ "المستفيد" خلال مدَّة الخطاب.⁵⁶ فخطاب الضَّمان يتضمَّن معنى الكفالة، إذ إنَّ الغاية منه مساعدة العميل على تقوية مركزه الائتماني. ونلاحظ أنَّ خطاب الضَّمان يمثِّل علاقة شخصيةً مباشرة ولا يجوز تداوله؛ فليست له قيمة ذاتيَّة، ولذلك لا يجوز للمصرف أن يدفع قيمته إلَّا للشَّخص المستفيد أو وكيله. فإذا عجز العميل عن سداد قيمة الضَّمان، يقوم المصرف بالسداد عنه بدون إخطار منه. ثمَّ يرجع على العميل بما دفع عنه مع زيادة على المبلغ الَّذي دفع عنه.

ومن الأصول المقرَّرة في الإسلام؛ ألا يؤاخذ إنسان ولا يُسأل عن ذنب غيره، قال تعالى: "ولا تزر وازرةٌ وزرَ أخرى"⁵⁷، فهذه الآية تقرِّر أنَّ الإثم لا ينتقل إلى غير من اكتسبه، لأنَّ القول بانتقال الإثم من ذمَّة إلى أخرى يخالف قواعد العدالة، وتطبيق ذلك على المال الحرام، نجد أنَّ الحرمة ليس في المال بل في وسيلة اكتساب هذا المال، فالحرمة إمَّا لحِقَّت من اكتسب المال فقط.⁵⁸

ومن الملاحظ أنَّ جميع هذه الخدمات الَّتِي تقدِّمها المصارف لعملائها لا تُعد من قبيل التَّبرعات وبدون مقابل، بل هي قروض بفائدة. فغاية المصرف من هذه الخدمات هو تحقيق الرِّبح عبر الفوائد الَّتِي يحصل عليها من العملاء. فتكون هذه الأموال الَّتِي حصل عليها العملاء عبر عقود محرمة في الشَّريعة الإسلاميَّة أموالاً حراماً؛ لوجود الرِّبا الظَّاهرة في معاملاتهم. فإذا انتقلت هذه الأموال من أيدي هؤلاء العملاء الَّذين تعاملوا مع المصارف التجاريَّة إلى مالكيها جُدد بالبيع، والشَّراء، والوصيَّة، والهبة، والميراث، فتنتفي صفة الحرمة وتصبح حلالاً في أيدي من وصلت إليهم، فيحل لهم

53 رفعت العوضي، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، (القاهرة: دار السلام، 2013م)، 157/13.

54 غريب الجمال، المصارف وبيوت التمويل، (جدة: دار الشروق، 1398هـ)، ص100.

55 محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، (عمان: دار النفائس، 2007م)، ص283.

56 وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ط.1، (دمشق: دار الفكر، 2002م)، ص468.

57 سورة الإسراء: 15/17.

58 عباس محمد الباز، أحكام المال الحرام، ط.2، (عمان: دار النفائس، 1424هـ)، ص232.

الانتفاع بها بسائر وجوه الانتفاع، والإثم على المالك الأوّل؛ لأنّه قد تبدّل سبب الملك، فقائم مقام تبدّل العين ذاتها. كما لو استقرض المدين قرضاً بفائدة ربويّة من المصرف لسداد دينه، فإنّ الحرمة تقع على المدين، ولا شيء على الدائن الذي قبض هذه الأموال المستقرضة من المصرف بفائدة من قبل المدين.

رابعا - الكسب الحاصل من عقود التّأمين: الكسب الحاصل من عقود التّأمين:

عقود التّأمين لها صور وأنواع متعدّدة تختلف باختلاف طبيعة التّأمين والمؤسّسات القائمة عليها، كالتّأمين الاجتماعي والتّأمين التعاوني والتّأمين التجاري، إلّا أنّ التّأمين التجاري هو المراد عادة عند إطلاق كلمة التّأمين،⁵⁹ لهذا فإنّ التعريفات المتداولة للتّأمين تُطلق عليه، ويُعرّف بأنّه: عقد يتعهّد بمقتضاه شخصٌ يُسمّى المؤمن بأن يُعوّض شخصاً آخر يُسمّى المؤمن له عن خسارة احتماليّة تعرّض لها هذا الأخير مقابل مبلغ من التّقود وهو القسط الذي يدفعه المؤمن له إلى المؤمن.⁶⁰

ولقد اختلف في حكم هذا النوع من التّأمين، فذهب جمهور العلماء المعاصرين إلى تحريمه⁶¹، وبالمقابل هناك من ذهب إلى جوازه⁶² مع التّحفظ على بعض الأساليب التي تتبّعها شركات التّأمين، وفي هذا يقول مصطفى الزرقا: "وَحُكْمُنَا بِالْمَشْرُوعِيَّةِ عَلَى النَّظَامِ فِي ذَاتِهِ لَيْسَ مَعْنَاهُ إِقْرَارُ جَمِيعِ الْأَسَالِيبِ التَّعَامَلِيَّةِ وَالْاِقْتِصَادِيَّةِ الَّتِي تَلْجَأُ إِلَيْهَا شَرِكَاتُ التَّأْمِينِ، وَلَا إِقْرَارُ جَمِيعِ مَا يَتَعَارَفُ بَعْضُ النَّاسِ فِي بَعْضِ الدُّوَلِ أَوْ الْأَمَاكِنِ مِنَ التَّأْمِينِ فِيهِ."⁶³ هذا وقد استدل كل من المجريز والمنايعين بأدلة لا يناسب ذكرها هنا خشية الإطالة.

وبناءً على قول من ذهب إلى تحريم التّأمين التجاري من العلماء فإنّ قيام الأفراد بإجراء عقود تأمينيّة مع شركات التّأمين التجاري وحصولهم على مبلغ التّأمين منها عند تحقّق الخطر هو أمر محرّم، وهذه الأموال التي دخلت ملكهم هي أموال محرّمة لا يباح لهم الانتفاع بها. ولكن إذا انتقلت هذه الأموال من أيدي هؤلاء الأفراد إلى مالكيين جُدد بأحد العقود التّافئة للملكيّة فإنّها تكون حلالاً لمن انتقلت إليهم؛ عملاً بقاعدة "تبدّل سبب الملك قائم مقام تبدّل العين".

خامساً - الكسب الناشئ عن المعاملات المشبوهة: يلجأ بعض الأفراد إلى ممارسة بعض النّشاطات الاقتصاديّة التي تحقّق له أرباحاً وفيرة إلى جانب النّشاط الاقتصاديّ المباح، فيختلط المال الحلال بالمال المشبوه، فلا مجال للتمييز بين

59 وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ص271.

60 شوكت العليان، التّأمين في الشريعة والقانون، ط.2، (الرياض: دار الرشيد، 1401هـ)، ص16.

61 ومن أبرز العلماء الذين ذهبوا إلى تحريمه محمد نجيب المطيعي، ومحمد أبو زهرة، وهبة الزحيلي وغيرهم، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي، ينظر: محمد الشنقيطي، التّأمين التجاري ضمن كتاب دراسات شرعية، ط.2، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1422هـ)، ص498/2. وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ص264. قرار رقم 9 (2/9) بشأن التّأمين الصادر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني 1406هـ-1985م.

62 ومن أبرز العلماء الذين ذهبوا إلى جواز التّأمين التجاري مصطفى الزرقا، وعلي الخفيف، ومحمد عبد السلام مذكور، ينظر: مصطفى الزرقا، نظرية التّأمين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415هـ)، ص8. محمد الشنقيطي، التّأمين التجاري، 499/2.

63 مصطفى الزرقا، نظرية التّأمين، ص59.

المالين، لتداخل النشاطات الاقتصادية، ومن صور هذه النشاطات الاقتصادية المشبوهة:

1- الامتناع عن أداء الواجبات المالية التي تفرضها الدولة "التهرب الضريبي". فإن ذلك يؤدي إلى زيادة ثروة المكلف.

2- الأرباح المحققة عبر الدخول بالمناجزة بالعملات، أو البيع والشراء في أسواق الأوراق المالية التي لا تبيحها الشريعة كالسندات، وعقود المستقبلات أو المشتقات المالية، حيث نجد أن شبهات الميسر والزيا والغرر والجهالة تدور حولها، إلى جانب الأرباح المحققة من النشاطات المشروعة كبيع وشراء الأسهم في هذه الأسواق.

3- الكسب عبر الاتجار بالبئع التي يثار حولها الشبهات، كالأطعمة الفاسدة، والتبغ (الدخان)، والأغذية التي لا يعلم مصدرها، وآلات اللهو.

أما الاتجار بالمواد المحرمة فلا خلاف في حرمة التَّكسب منها كالتيجارة بالخمور والمخدرات.

ونلاحظ في الصور السابقة أن هناك كسب حرام خالط الكسب الحلال، ولا يمكن أن يُمَيَّز بينهما، فالشخص الذي يقوم بهذه الأنشطة المحرمة يقع عليه الإثم؛ للقيام بأعمال تتعارض مع مبادئ الشريعة، فمادام هذا المال في يده فإنه حرام، لكن إذا انتقلت من ملك من اكتسبها إلى غيرهم فإنها تحل لهم، يقول ابن نجيم: "من غلب على ظنه أكثر بيعات أهل السوق لا تخلو عن الفساد، فإن كان الغالب هو الحرام تنزه عن شرائه، ولكن مع هذا لو اشترى يطيب له." ⁶⁴ فهذه الأموال لا يحكم على أخذها بأنه آخذ للمال الحرام؛ لأنَّ الحرام المختلط بالحلال غير متعين، فإذا انتقل هذا المال من يد المالك إلى الورثة، أو إلى غيرهم عن طريق العقود الناقلة للملكية كالبيع والهبة والصدقة؛ فإنهم غير مسؤولين مطلقاً عن مصدر هذه الأموال التي وصلت إليهم منه، فإنهم في ذمة من اكتسبه، وهي حلال لمن انتقلت إليه، لتبدُّل سبب الملك الذي قام مقام تبدُّل هذه الأعيان.

النتائج:

بعد هذا العرض لهذه القاعدة الفقهية من خلال ربطها بالتطبيقات الفقهية لا سيما المعاصرة منها، يمكن أن نصل إلى النتائج الآتية:

1. أنه إذا تبدَّل سبب تملك شيء ما فإن ذلك الشيء يُعدُّ متبدلاً حكماً، وإن لم يتبدَّل هو حقيقةً.
2. دخول قاعدة "تبدُّل سبب الملك يقوم مقام تبدل الذات" في الكثير من الفروع الفقهية.
3. لم يلزم الشرع في أثناء ممارسة المعاملات المالية البحث والتفتيش عن مصدر مال الطرف المقابل، ولا كيفية اكتسابه له، بل يعامله على أساس أنه من حرَّ كسبه.
4. انتقال المال الحرام من مكتسبه إلى ورثته، أو إلى غيرهم، لا يزيل الإثم عنَّ اكتسابه، بل تبقى ثابتة في ذمته؛

⁶⁴ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 97.

فتطبيق قاعدة "تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات" يكون على من خالط ماله الحرام، ثم انتقل هذا المال من يده إلى ورثته، أو إلى من وهبه، أو أوصى له به.. فيحل لمن انتقل إليهم.

5. لا إثم على الدائن الذي استرد دينه من مدينه الذي اقترض قرضاً ربوياً لسداد الدين، وهذا المال يطيب للدائن.



المصادر والمراجع

- ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
- ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط.2، الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ.
- ابن جزى، محمد، القوانين الفقهية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، ط.2، بيروت: دار الفكر، 1992م.
- ابن مآز، محمود بن أحمد بن عبد العزيز، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط.2، دار الكتاب الإسلامي.
- آل بورنو، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط.4، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م.
- الباز، عباس محمد، أحكام المال الحرام، ط.2، (عمان: دار النفائس، 1424هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير ناصر، ط.1، المدينة المنورة: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- البلخي، نظام الدين وآخرون، الفتاوى الهندية، ط.2، بيروت: دار الفكر، 1310هـ.
- التنوخى، سحنون عبد الوهاب بن سعيد، المدونة، ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط.1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ.
- الجمال، غريب، المصارف وبيوت التمويل، جدة: دار الشروق، 1398هـ.
- حيدر أفندي، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، ط.1، بيروت: دار الجيل، 1991م.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط.5، بيروت: المكتبة العصرية، 1999م.

- الرازقي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط.3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999م.
- الزحيلي، وهبة، المعاملات المالية المعاصرة، ط.1، دمشق: دار الفكر، 2002م.
- الزرقا، أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ط.2، دمشق: دار القلم، 1989م.
- الزرقا، مصطفى، نظرية التأمين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415هـ.
- الزبلي، عثمان، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط.1، القاهرة: المطبعة الأميرية.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
- السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1993م.
- السبواسي، كمال الدين محمد (ابن الهمام)، فتح القدير، بيروت: دار الفكر.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت: دار المعارف، 1990م.
- شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة، عمان: دار النفائس، 2007م.
- الشنقيطي، محمد، التأمين التجاري ضمن كتاب دراسات شرعية لأهم العقود المالية المستجدة، ط.2، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1422هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، ط.1، القاهرة: دار الحديث، 1413هـ.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.
- العسقلاني، أحمد ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة.
- العليان، شوكت، التأمين في الشريعة والقانون، ط.2، الرياض: دار الرشيد، 1401هـ.
- العوضي، رفعت، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: دار السلام، 2013م.
- العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ.
- الفتوح، محمد بن أحمد (ابن النجار)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد، ط.1، مكة: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1408هـ.
- القراي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، ط.1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- القرالة، أحمد ياسين، القواعد الفقهية وتطبيقاتها الفقهية والقانونية، ط.1، عمان: الأكاديميون، 2014م.
- القرطي، محمد بن أحمد ابن رشد، مسائل أبي الوليد الجد، تحقيق: محمد التيجاني، ط.2، بيروت: دار الجيل، 1993م.

- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط.2، بيروت: دار الفكر، 1986م.
لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هواويني، كراتشي: كارخانه تجارت كتب.
لجنة من العلماء، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ط.1، بيروت: المجموعة الطباعية، 2013م.
المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط.2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
المرغيناني، علي، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: إحياء التراث العربي.
المقدسي ابن قدامة، المغني، القاهرة: مطبعة القاهرة، 1968م.
ملا خسرو، محمد بن فرامرز، درر الحكام شرح غرر الأحكام، بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
ناظر زاده، محمد بن سليمان، ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، تحقيق: خالد آل سليمان، ط.1، الرياض: الرشد ناشرون،
2004م
النفراوي، شهاب الدين، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت: دار الفكر، 1995م.
النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بيروت: دار الفكر.
النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي..



MÜLKİYETİN SEBEBİNİN TEBEDDÜLÜ VE BU TEBEDDÜLÜN ETKİLERİ

© Soner DUMAN^a

© İbrahim ALBAKKAR^b

Geniş Öz

İnsanın yeryüzündeki imtihanının en önemli noktalarından birisini “mal” ile ilişkisi oluşturmaktadır. Mal, insanın varlığını sürdürebilmesi için zorunlu olan unsurlardan birisi olduğu için İslam’ın koruma altına aldığı beş temel değerden birisi kapsamında değerlendirilmiştir. İnsanlar arasındaki temel anlaşmazlık noktalarından birisi de mal konusudur. İnsanın mal ile ilişkisini ifade eden kavram “mülkiyet” kavramıdır. Mülkiyet, tarih boyunca bireysel ve toplumsal mücadele ve savaş sebeplerinin en önemlilerinden biri olduğu gibi toplumsal düzen, ekonomik rejim ve hukuk nizamlarını birbirinden ayıran en önemli konulardan birisi mülkiyet konusundaki tavır ve tutumlardır.

İslam, mülkiyetin ilk olarak kazanılmasından başlamak suretiyle geliştirilmesi (nemalandırılması) ve nakli için birtakım kurallar belirlemiştir. İnsan davranışlarının dinî hükmünü belirlemeye çalışan fıkıh ilmi de daha ilk kuruluşundan itibaren İslam’ın mal ve mülkiyete ilişkin ortaya koyduğu düzenleme ve genel ilkelerin tek tek insan davranışlarına nasıl yansıdığını araştırmış ve fıkıh literatüründe malî konulara ilişkin muazzam bir birikim oluşmuştur. Fıkıh kitaplarında malî muamelata ilişkin hususlar hacimce oldukça geniş bir yekün tutmuştur.

Fıkıh literatüründe insanın mal üzerindeki hakimiyetini ifade eden mülkiyetin meşru sebepleri üzerinde durulmuş, bu konuda çeşitli hüküm ve kurallar ortaya konulmuştur. Bu kurallardan birisi de bu çalışmada ele alınan “mülkiyetin tebeddülü (el değiştirmesi)” konusu ile ilgili kuraldır.

Çalışmamızda ele aldığımız fıkıh kaidesinin cevap bulmaya çalıştığı temel

^a Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, duman@sakarya.edu.tr

^b Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, ealbakkar81@gmail.com

soru şudur: Bir kimsenin bir mal üzerindeki mülkiyetini elde etme yolu, söz konusu malın mülkiyetinin başkasına devredilmesi durumunda meşruiyete etki eder mi?

Söz gelimi bir kimseye zekât olarak verilmiş olan bir mal, o kimse tarafından başkasına hediye ya da hibe edildiğinde zekât olma özelliğini sürdürür mü?

Bir kimsenin gayri meşru yol ve yöntemlere başvurarak elde ettiği bir mülkiyet bir başkasına geçtiğinde veya devredildiğinde söz konusu gayri meşruluk vasfı devam eder mi?

Ele aldığımız kuralın ortaya koyduğu temel düşünce şudur: “Malların haramlık ve helallik yönünden hükümleri malların sıfatlarındaki değişime bağlı olarak değişkenlik gösterir.” Bir malın sıfatındaki değişim hakiki olabileceği gibi hükmî de olabilir. Mesela şarabın sirkeye dönüşmesi malın sıfatındaki hakiki bir değişimdir. Bizim ele aldığımız mesele bu türden bir değişim değildir. Buna karşılık bir kimseye zekât olarak verilmiş bir malın o kimse tarafından bir şahsa hediye edilmesi malın sıfatındaki hükmî bir değişimdir. Zira ilk şahıs için “zekât” sıfatı taşıyan mal, ikinci şahıs için “hediye” sıfatı taşımaktadır. İşte malın sıfatındaki bu değişim ve dönüşüm malın bizzat kendisinin değişmesi ve dönüşmesi gibi kabul edilmekte ve yeni hüküm de buna göre belirlenmektedir.

Bu kuralın işletilmesi birtakım kayıtlarla sınırlandırılmış olup sınırsız değildir. Buna göre kuralın geçerli olabilmesi için özel bir delilin sebebin değişimini malın değişimi yerine koyma kuralını geçersiz kılmaması gerekir. Söz gelimi “bir kimsenin bir malı bir şahsa vadeli olarak bir fiyata satıp sonra da aynı malı peşin olarak daha ucuza alması” anlamına gelen bey’u’l-îne uygulamasında bunu yasaklayan özel bir hadis bulunduğu için malın mülkiyetinin el değiştirmesi, malın değişmesi olarak görülmemiş ve bu durumun meşruiyeti temin etmeyeceği kabul edilmiştir. Yine bir maldan amaçlanan şey elde edildiğinde artık o malın mülkiyet sebebinin değişmesine itibar edilmez. Söz gelimi bir kimse fasit bir satım akdi ile elde ettiği malı tekrar satıcıya hibe etse, müşteri malın değerini tazminle yükümlü olmaz; çünkü amaç gerçekleşmiş, fasit satımla geri verilmesi gereken mal tekrar sahibine dönmüştür. Kuralı kayıtlayan üçüncü durum ise şudur: Bir kimse herhangi bir akde dayanmaksızın hırsızlık ve gasp gibi bir haksız fiille bir malın mülkiyetini ele geçirip başkasına devrettiğinde bu devir işlemi sonucunda malın yeni maliki açısından meşruiyet oluşmaz. Mal, ilk sahibinin mülkiyetinde kalmaya devam eder.

Malın mülkiyet sebebinin değişmesini bizzat malın değişimi gibi kabul eden kuralımızın şer’î dayanaklarını Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir takım

hadisler oluşturmaktadır. Bu kapsamda en çok bilinen ve zikredilen örnek, Hz. Peygamber'in, Berîre adlı cariyeye zekât olarak verilmiş bulunan hurmayı yemesidir. Bilindiği üzere zekât, Hz. Peygamber ve yakınlarına haram kılınmıştı. Bununla birlikte Hz. Peygamber, Berîre'ye zekât olarak verilmiş olan hurmanın, onun tarafından peygamberimize hediye edilmesini malın değişimi gibi değerlendirmiş ve o hurmadan yemekte bir sakınca görmemiştir.

Fıkıh literatüründe bu kuralın çok farklı alanlarda işletildiği görülür. Bunlar arasında ibadetler, bağış türünden tasarruflar bulunduğu gibi bedelli mali akitler, miras gibi konular da bulunmaktadır. Çalışmamızda buna dair örneklerle yer verilmiştir.

Çalışmamızda ayrıca söz konusu kuralın günümüzdeki malî ilişkiler alanında nasıl işletilebileceği üzerinde fikir yürütmek suretiyle günümüzde gayri meşru kabul edilen bir takım yol ve yöntemlerle edinilmiş mülkiyetin başkalarına devredilmesi halinde bu gayri meşruluğun yeni mâliklere sirayet edip etmeyeceği hususlarını da araştırdık. Bu bağlamda "haram yolla elde edilmiş kazançtan nasıl kurtulunabilir?" sorusuna da cevap bulmaya çalıştık. Kuralın ortaya koyduğu düşünce doğrultusunda "kazanç yolu itibarıyla haram olan mülkiyetin, başkasına devri halinde haramlığın sirayet etmemesi" genel kuralının yalnızca yeni mâlik için söz konusu olduğunu, o mülkü haram yolla elde eden açısından günah ve sorumluluğun kalkmadığını tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tebeddül, Mülk, Kazanç, Mali Muamelat.

TRANSFORMATION OF OWNERSHIP AND ITS CONSEQUENCES

✉ Soner DUMAN^a

✉ İbrahim ALBAKKAR^b

Extended Abstract

Money is considered one of the main five necessities the Islamic Jurisprudence called for its fair saving, which is via investment and daily exchange with people. Man is considered always part and parcel of his society, thus individuals should be careful in dealing with saving their monetary transactions. Money, however, can only gained in the rightful way, which working on a business. But sometimes, money can be inherited, and even if it were evil in essence, the new owner might be virtuous and straight forward. The new owner might find himself in dilemma of the result of having this fortune and how to deal with it from an Islamic perspective, as he, the new owner, knows quite well, the given money or inheritance is not a result of approved transactions and dealings. Jurisprudential Science came to find out a solution for this perplexing question and show the right procedures to be followed.

Jurisprudential Science is considered one of the most important sciences as it focuses on facilitating the daily transactions of people, make them flexible to accommodate with each era and keep up with the new emerging issues. Therefore, this study aims to clarify one of the jurisprudential rules and connect them to the modern developments. This rule talks about the transformation of ownership. The significance of this research is shown in the attempt of answering some questions about the treatment of individuals whose money is suspected of interfering with the forbidden or suspicious money. The importance of this research also lies in the interference of this rule with many branches of jurisprudence, such as acceptance of charity and gift from those who earn forbidden money, or the transfer of wealth through

^a Assoc. Prof., Sakarya University, duman@sakarya.edu.tr

^b PhD. Student, Sakarya University, ealbakkar81@gmail.com

inheritance, etc.

Therefore, the question is, since the word “forbidden” is an adjective that describes the person who acquires money through prohibited methods and it is not directly related to the earned money, is it correct to describe a person’s income with the same adjective just because he deals with the suspected person or this adjective is only for the person who earns money through forbidden ways?

This study is trying first to explain the meaning of the jurisprudential rule “Reasons of changing ownership”, its legitimate reference, the related rules and the opinion of scholars in the application of this rule in the acts of worship and donations. Then, the research is attempting to clarify the effect of this rule on the daily transactions of people, in particular, the way of treating the individuals who earn and acquire money through illegal ways. Finally, the article mentions the contemporary applications of this rule through the exploitation of occupation, the transformation of financial-commercial organizations to Islamic-financial organizations and the profit from dealing with commercial banks, insurance contracts and suspicious transactions.

The research concluded the following results:

If the reason of possessing something is changed, then the judgment of this thing based on the Islamic law is changed.

The interference of the jurisprudential rule “Reasons of changing ownership” with many branches of jurisprudence.

In the course of financial transactions, the Islamic law states that it is not necessary to search for the source of money, nor the method of earning this money, but rather deal with it as it come from legal methods.

The transfer of illegal money from the person who acquired it to his heirs, or to others, does not remove the sin from him and it remains in his debt.

There is no sin on a creditor who has recovered his debt from a debtor who has borrowed a loan to repay the debt.

Keywords: Fiqh, transformation, ownership, earn, financial transactions



خُرُوجُ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَّةِ عَنِ الْأَصْلِ / دراسةٌ نحويةٌ بلاغيةٌ

© Zekeriya KASAP^a

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى رصد ما حكم عليه معظم النحويين والبلاغيين في باب الحال الجملة بأنه خروج عن الأصل، وذلك انطلاقاً من مصطلح (الأصل)، وما رأوا أنه (خروج عن الأصل) من أنواع الجملة الحالية التي حكموا عليها بذلك أو اکتفوا بتأويلها، وتبيان مسلكهم في درسه وتحليله، وما نتج عن ذلك من أحكام وقضايا ما زالت موضع تساؤل وخلاف لدى العلماء قديماً وحديثاً. وقد انتهجتُ نهجاً وصفيّاً تحليلياً؛ يتبع العدول عن الأصل في الجملة الحالية في أبرز أحوالها -على قدر المستطاع- تبتُّعاً يكشف ما فيها من جوانب إبداعية في النصوص الأدبية، أو إعجازية في القرآن الكريم. وتوقفتُ عند آراء بعض العلماء الذين اجتهدوا في تأويل ما خرج عن الأصل، وبيّنت أثر مفهومي المضارعة والمقارنة في ذلك. وانتهيتُ إلى أنّ المقام يجب أن يكون الحكم في صحّة أو شذوذ ما أثبتته السماع من طواهر لغوية خرجت عن الأصل، لا الصنعة النحوية، وإن كان ما جاد به بعض العلماء الأجلاء من آراء واجتهادات في تأويل ما عدل به عن الأصل في الجملة الحالية، له مسوغاته الفكرية، وله وجه في العربية يعتد به، لكن يبقى الفرق كبيراً بين النهجين، أعني نصح النظر إلى الحدث اللغوي بما يمليه المقام، ونصح النظر إليه بحسب النظام النحوي الشائع والمألوف، وهنا يبرز الجانب التطبيقي في إبراز الفروق الدقيقة بين هذين النهجين. وذلك أنّ التهجّج الأوّل المعنى فيه هو الأساس والحكم، أمّا الثاني فيعتمد القاعدة وما فيها من أطراد أساساً له، ولا يلتفت إلى المعنى في السياق الذي يرد فيه.

ويمكن تلخيص أهم أفكار البحث المراد مناقشتها في هذا البحث فيما يأتي:

1- اتّخذ بعض العلماء من مصطلح (الأصل) وسيلةً لتحقيق الأطراد في النظام النحوي عبر ردّ أنواع الجملة الحالية التي خرجت عن الأصل إلى أصلها الراجح أو الشائع، في حين جعله آخرون مقياساً أو معياراً قاسوا بوساطته فزادة بعض أنواع الجملة الحالية التي خرجت عن الأصل، واستطاعوا تحديد الفروق الدلالية بينها، وسيناقش الباحث ميزات كل طريقة في الوصول إلى المعنى المراد أو في ضبط القاعدة، وإن يكن على حساب المعنى. ثم سينظر إذا كان مسلك العلماء في سلوك إحدى الطريقتين أخذ اتجاهًا عامًا، أو أنه كان هو الغالب، وإذا كان في كلّ اتجاه بعض العلماء الذين تفرّدوا برأي خالفوا فيه الجمهور، وكان رأيهم هذا هو الأصوب.

^a دكتور، جامعة آفيون فوجه تيبه، zkassab@aku.edu.tr

2- سيناقي الباحث اضطراب بعض أحكام النحاة والبلاغيين في تحديد (الأصل) وما خرج عنه، وتأويلهم المفرط لبعض أنواع الجملة الحالية التي خرجت عن الأصل؛ باحثًا عن أسبابه ونتائجه. وسيتم التركيز على بعض المفاهيم والمصطلحات التي اختلف العلماء من نحاة وبلاغيين في تحديد دلالتها من نحو مفهوم المضارعة، أعني مضارعة الفعل المضارع لاسم الفاعل في الزمن، وفي الدلالة على الحدث وفاعله، ومضارعة اسم الفاعل للفعل المضارع في العمل. وكذا مفهوم المقارنة، أي مقارنة مضمون الحال لما جعلت قيدًا له في الزمن، وهذا لا يكون -عند بعضهم- إلا في اسم الفاعل، وفي الفعل المضارع المشبه لاسم الفاعل، لدلتهما على الزمن الحاضر المناسب للحال من دون غيره من الأزمنة. وما نتج عن ذلك من مشكلات في التأويل أدت لاستبعاد كثيرٍ من الأساليب الفصيحة. وإذا كان التأويل نَحْوًا أصيلاً في الفكر اللغوي عند النحاة والمفسرين والبلاغيين عمومًا، لا يجاريهم فيه أحد، لا سيما في تأويل القرآن الكريم، كان المقبول منه ما لا يكون على حساب المعنى، وقيمتها الفنية، لا سيما أن بعض هذه التأويلات تتضاد فيما بينها، على نحو لا يمكن القبول به. من نحو الحذف من دون أن يتطلب المقام ذلك.

3- هل كان كلٌّ ما جاد به العلماء في درسه لظواهر خروج الجملة الحالية عن الأصل لا علاقة له بالمقام، أو أنّ بعضهم جعل إنتاج الدلالة في الجملة الحالية متعلقًا بالمقام، وكان لديهم تحليلات عميقة في الموضوع الذي ترد فيه، واستطاعوا المفاضلة بين المعاني المختلفة بحسب تشكيل العبارة، ووصلوا إلى نتائج عظيمة في تحليلاتهم؟ هذا ما ستحاول هذه الدراسة الكشف عنه.

4- يمكن لهذه الدراسة أن تفتح الباب على إعادة النظر في كثير من تأويلات التحوين التي لا تتسجم مع مقتضيات المقام، وذلك في تأويلاتهم للقرآن الكريم والشعر العربي، وغير ذلك من فنون القول المختلفة. وقل مثل ذلك فيما ذهب إليه كثير من البلاغيين والمفسرين، الذين سلكوا مسلك النحاة في تأويل النصوص المختلفة؛ لتطرد لهم القاعدة، أو بسبب التعصب لجماعة بعينها، كما هو الحال في النحاة البصريين والكوفيين، فالتَّمَذُّبُ النَّحْوِيُّ سببٌ للانغلاق على ما تقوله كلُّ جماعة، والالتزام بما يقولونه حذو القُدَّةِ بِالْقُدَّةِ. وتكاد لا تجد من يخرج من العلماء على أقوال جماعته في التفسير والتأويل إلا ما ندر. وعليه يجب الانفتاح على إعادة قراءة ما أنتجه القدماء من تراثٍ علميٍّ ولغويٍّ خاصَّةً، والاستفادة من الشروح والحواشي المختلفة؛ إذ إنّ بعض الشراح استطاعوا نقد كثيرٍ من التخريجات اللغوية المتوارثة، وتقديم تحليلاتٍ فنيَّةٍ لغويَّةٍ على درجةٍ كبيرةٍ من الأهمية، وذات صلةٍ بالمقام الواردة فيه. وعليه أفتتح على الدارسين إعادة النظر في أحكامهم على هذه الحواشي على أنّها من التراث البالي، من دون أن يقفوا عندها درسًا وتحليلًا، ويعيدوا النظر في هذا الموروث التحليلي اللغويّ التقدي الذي لا نظير له. وهذا ما ستيبته هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، النحو، البلاغة، الجملة الحالية، الخروج عن الأصل.



HÂL CÜMLESİNİN KURAL DIŞI KULLANIMI: NAHİV VE BELAGAT AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, birçok nahiv ve belagat âliminin "hâl" cümlesi konusunda kural dışı kullanım olduğuna hükmettiği meselelerin incelenmesini hedeflemektedir. Bu da öncelikle kuralın ne olduğunu belirtmekle ve âlimlerin, hâl cümlesi

türlerinden hangilerini kural dışı kullanım olarak nitelediklerini ya da kural dışı olarak tevil ettiklerini, ayrıca onların araştırma ve tahlil metotlarını incelemekle mümkün olacaktır. Bu konu ile ilgili ulaşılan hüküm ve önermeler hem erken dönem hem de geç dönem âlimleri arasında ihtilâfıdır. Çalışmada incelemeci bir metot kullanılmıştır. “Hâl” cümlesinin kural dışı kullanımının en belirgin örnekleri mümkün olduğunca araştırılmış ve bu kullanımın, Kur’ân-ı Kerîm’deki İ’câzî yönleri ile edebî metinlerdeki sanatsal yönlerinin tespit edilmesine uğraşmıştır. Ancak bazı âlimlerin kural dışı kullanımın teviline dair içtihadlarında tevakkuf edilmiştir. Meselelerin izahında “benzerlik” ve “karşılaştırma” terimlerinin etkisi açıklanmıştır. Çalışmayla aslında konunun, kural dışı olan ancak Arapların kullandığı dil olgularının doğruluğu ya da yanlışlığının tespit edilmesine dayandığı sonucuna ulaşılmıştır.

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



THE CHANGE IN CURRENT SENTENCE STRUCTURE: A RHETORICAL AND LINGUISTIC STUDY

This study aims at examining the most important linguistic phenomena of sentence change, according to what grammarians and rhetoricians call the terms of “origin” and “off origin” showing their methods in analysis and the resultant problematic issues. The study follows the grammatical problem, it is genesis, directions. And it is final resolution. Many different distortion, excesses and aberrations in the interpretation and analysis of problem, both modern and old, are shown. Given examples from the Quran, poetry and proverbs are substantiated to clarify and point this grammatical change. This study shows how context is to be considered the canon for what could be considered correct, rather than the grammatical craftsman.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



مُقَدِّمَةٌ:

عُني بعضُ النُّحاةِ والبلاغيِّينَ في درسيهم بتحديد الفروق الدلالية للكلام في وجوهه المختلفة، وأغراضه المتعدِّدة، وتجاوز هؤلاء في إجراءهم التركيزَ على القاعدة وما فيها من إطرادٍ أو شدوذٍ، إلى الوقوف على الأغراض والمقامات التي تحفَّ بالكلام في سياقاته. وكان بابُ الحال مفردًا وجملًا من الأنواع المهمة التي وقفوا عندها، واختلفت فيها آراؤهم، ونتج عن ذلك ثراءٌ لغويٌّ ودلاليٌّ وفكريٌّ. ولأنَّ الحالَ المفردة تشبه الخبر والتعت والتميز في جوانبٍ بعينها، انبرى بعضُ العلماء لإظهار الفروق الدقيقة بينها، وكان الحالُ الجملَةُ منها، فمثلًا نجدُ أنَّ فرقًا بينَ الخبر مفردًا وجملًا، نجدُ أيضًا فرقًا بين الحال مفردًا وجملًا، وقسْ على ذلك في الوصل والفصل والتقديم والتأخير، وغيرها. وبرَّرَ في أثناء ذلك مصطلحَ له أثر

كبير في تحديد التصور الذي انطلقوا منه في درّسهم لها، بلّة ما فيها من معاني خاصّة تميّزها، وتجعل منها نبيّة فريدة، لا يمكن غيرها أن تحلّ مكانها؛ إنّه مصطلح (الأصل)؛ وذلك أنّه كثيراً ما تردّد في كلامهم: (الأصل في الحال أو الجملة الحالية كذا) و (هذا خروج عن الأصل). ولأنّ الأصل عندهم يختلف بحسب استقرار كلّ واحدٍ منهم لكلام العرب، ولأنّهم يتفاضلون فيما بينهم في الفهم والتحليل، تباينت آراؤهم في أحيانٍ كثيرة، لكنّهم لم يفوتوا الغوص في بلاغة المعنى بحسب ما يقتضيه الحال أحياناً، وكانت لهم آراءٌ سديدةٌ في التفريق بين الأصل وما خرج عنه. وأراد الباحث إلقاء الضوء على هذه الظاهرة اللغوية؛ لأهميتها في الدرسين اللغويّ والبلاغيّ، ولما أثارته من مسائل، ونتج عنها من قضايا وأحكام، ما زال بعضها محلّ خلافٍ.

تمهيد: دلالة مصطلح (الأصل) و (الخروج عن الأصل) عند اللغويين والنحاة والبلاغيين:

تدور معاني كلمة (الأصل) في المعاجم العربيّة على أساس الشّيء¹ وقاعدته² وما يستند وجود ذلك الشّيء إليه.³ ثمّ أصبح في معناه الاصطلاحيّ يعني ضرباً مختلفاً من الدلالة والأحكام، ومنها: القانون والقاعدة المنطبقة على الجزئيات، وعلى الدليل، وعلى الحقيقة في مقابل المجاز، وعلى الزّاجح بالنسبة إلى المرجوح،⁴ وعلى الكثير، وعلى الوضع اللغويّ في مقابل الاستعمال⁵. وعليه، لا يمكن مع هذا التعدّد الدلاليّ إلّا النظر في السياق الذي ترد فيه الكلمة، فسيبويه-مثلاً- يستعمل (الأصل) بمعنى (حالة الوضع الأوّل للفظ)، وذلك في معرض حديثه عن التخلص من التّقاء الساكنين بكسر الأوّل عندما يكون لامّ الفعل، فيقول: (فإنّ جمّت بالألف واللام وبالألف الخفيفة كسرت الأوّل كلّ؛ لأنّه كان في الأصل مجزوماً، لأنّ الفعل إذا كان مجزوماً فحرّك لالتقاء الساكنين كسّر، وذلك قولك: اضرب الرّجل واضرب ابنك، فلما جاءت الألف واللام والألف الخفيفة ردّته إلى أصله، لأنّ أصله أن يكون مسكّناً على لغة الحجاز).⁶ أمّا (الخروج على الأصل) فيأتي عنده بمعنى (حالة الوضع الأوّل للفظ)، وذلك في سياق كلامه على إلقاء ضمة الياء على ما قبلها في (مخبوط) و (مبيوع)، ثمّ كسّر ما قبل الياء قبل حذفها لتسلم الياء، ثم حذف الياء لاجتماع الساكنين، فتقلب واو مفعول ياء للكسرة التي قبلها، فيقول: (وبعض العرب يُخرجه على الأصل، فيقول: مخبوط ومبيوع)⁷. فالمراد من مصطلح الخروج على الأصل هنا ضمّ الياء وترك الإعلال، أي حالة الوضع الأوّل للفظ، إذ إنّه يصير بعد الإعلال

¹ أبو الحسين أحمد بن فارس، "أصل"، معجم مقاييس اللّغة، الناشر عبد السلام هارون، (القاهرة: دار الفكر، بلا تاريخ)، 1: 109.

² أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصبهاني، "أصل"، مفردات ألفاظ القرآن، (دمشق: دار القلم، 1992)، 1: 79.

³ أحمد بن محمد الفيومي، "أصل" المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، بلا تاريخ)، 1: 16.

⁴ أيّوب بن موسى الكفوي، "أصل"، الكليّات معجم في المطلحات والفروق اللّغوية، الناشر عدنان درويش - محمّد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ)، 124-1: 123.

⁵ محمّد بن عليّ التّهانوي، "أصل"، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الناشر د. علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان، 1999)، 213: 1.

⁶ سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، الناشر عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 3: 532.

⁷ سيبويه، الكتاب، 4: 348.

(محيط) و (مبيع)، وأبان سيبويه ذلك قبلاً في قوله: (إذ كان من كلامهم أن يقبلوا الواو ياءً، ولا يتبعوها الضمة فرازاً من الضمة، والواو إلى الياء لشبهها بالألف).⁸ ويقول ابن جني في باب القول على الاطراد والشذوذ: (أصل مواضع (ط ر د) في كلامهم التتابع والاستمرار ... وأما مواضع (ش ذ ذ) في كلامهم، فهو التفرق والتفرد ... هذا أصل هذين الأصلين في اللّغة)،⁹ أي هذا أساس هذين الجذرين في اللّغة. أما مصطلح (الخروج عن الأصل)، فورد عنده بمعنى العدول عن الأكثر إلى الأقل استعمالاً، أو عن العام إلى الخاص؛ وذلك نحو العدول عن استعمال (فعليل) إلى (فُعَال) في باب الصفة، و (فعليل) في هذا الباب هي الأكثر استعمالاً، يقول في ذلك: (ونحو من تكثير اللفظ لتكثير المعنى العدول عن معتاد حاله. وذلك فُعَال في معنى (فعليل)، نحو طُول، فهو أبلغ معنى من طويل، وعُرَاض؛ فَإِنَّهُ أبلغ معنى من عريض. وكذلك خُفَاف من خفيف، وقُلَال من قليل، وسُرَاع من سريع. ففُعَال -أعمري- وإن كانت أخت فعليل في باب الصفة، فإنّ فعلياً أخصُّ بالباب من فُعَال، ألا تراه أشدَّ انقيادا منه، تقول: جميل، ولا تقول: جُمَال، وتقول: بطيء، ولا تقول: بُطَاء ... فلما كانت فُعَال هي الباب المطرّد، وأريدتِ المبالغة عُذِلتْ إلى فُعَال. فضارعت فُعَالُ بذلك فُعَالاً، والمعنى الجامع بينهما خروج كل واحدٍ منهما عن أصله، أما فُعَالُ فبالزيادة، وأما فُعَالُ فبالانحراف عن فعليل).¹⁰ وإذا أنعما التّظّر في دلالة المصطلح عند بعض البلاغيين وجدنا دلالاتٍ مختلفةً، فمثلاً يستعمل الجرجانيّ (الأصل) بمعنى (الكثير الغالب)، فيقول: (أصلُ الحالِ أن يكونَ صفةً، وأصلُ التّمييز أن يكونَ اسمًا).¹¹ وأما في باب التّقديم والتأخير، فيستعملها بمعنى (القاعدة والقانون)، فيقول: (واعلم أنا لم نجدْهُمُ إعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل غيرَ العناية والإهتمام).¹² ويأتي (الأصل) عنده بمعنى (حالة الوضع الأول للتركيب)، فيقول: (وسورة أيام حَزَزُنْ إلى العظم)¹³ الأصل فيه لا محالة: (حَزَزُنْ اللَّحْمَ إلى العظم).¹⁴ وقد يستعمل مصطلح (الأصل) و (الخروج عن الأصل)، كما في كلامه على الحال الجملة الاسمية، فيقول: (القياس والأصل أن لا تجيء جملة من مبتدئ وخبرٍ حالاً إلا مع الواو، وأما الذي جاء من ذلك فسيبيلُه سبيلُ الشّيء يخرجُ عن أصله وقياسه والظاهر فيه بضربٍ من التّأويل، ونوعٍ من التّشبيه)¹⁵. فالقياس والأصل هنا بمعنى، والمراد بمما (الكثير الراجح)، ومعنى (يخرج عن أصله وقياسه والظاهر فيه) أي: يخرج عن الكثير الراجح فيه. وعرض المغربي شيئاً

⁸ سيبويه، الكتاب، 4:348.

⁹ أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا تاريخ)، 98-1:97. وقد فصل ابن جني القول في السماع والقياس والاستعمال في أحوالها المختلفة من اطراد وشذوذ في هذا الموضوع.

¹⁰ ابن جني، الخصائص، 3:270.

¹¹ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح، الناشر د. كاظم بحر المرجان، (العراق: وزارة الثقافة، 1982)، 1:676. وهذا الكتاب في النحو، لكن المؤلف اشتهر بأنه بلاغي، فالفهم استعمال المؤلف للمصطلح.

¹² أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، الناشر محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، 1992)، 107.

¹³ هذا شطر بيت للبحرّي أوله: (وَكَمْ دُذْتُ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَدَابِثِ)، الجرجاني، دلائل الإعجاز، 171.

¹⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 171.

¹⁵ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 218.

من هذا التعدّد الدلالي لمصطلح الأصل عند شرحه لقول القزويني: (أصل الحال المنتقلة)¹⁶، فقال: (يعني الكثير الرّاجح فيها، كما يُقال: أصلُ الكلام الحقيقية، أي: الكثير الرّاجح أن يكونَ حقيقةً، والمرجوح أن يكون مجازًا. ولم يُردُّ بالأصل القاعدة والدليل أو غير ذلك ممّا يُرادُ في غير هذا الموضوع. والأولى أن يُراد بالأصل¹⁷: (مقتضى الدليل) ويُستَمَى على هذا مقتضى الدليل أصلًا، لابتناؤه على الأصل الذي هو الدليل)¹⁸. وبينَ الدسوقي أنّ مقصودهم (بالكثير) الشائع، و (بالرّاجح) الموافق للقواعد والاستعمال¹⁹. وأما (ما خرج عن الأصل) وبعضهم يسمّيه (ما جاء على خلاف الأصل) فأدخلوه في باب القليل والتّادر²⁰، أو العارض، أو العدول، أو الشّاذ، أو الضّرورة²¹، والكثير منهم أوّله ليتّسق مع الأصل، وآخرون قبلوا به ما جاء في فصيح الكلام. والخلاصة: أنّ مصطلح (الأصل) في دلالاته المختلفة، يمثّل لدى البعض مقياسًا أو معيارًا تقاس بوساطته فزادة الظواهر اللّغويّة - ومنها الجملة الحالّيّة - في سياقاتها المتعدّدة، بمقدار ما فيها من عدولٍ أو خروجٍ عن الأصل، وبه يُتوصّل إلى إبراز الفروق الدلاليّة بين الأصل وما خرج عنه، هذا من جانبٍ، وهو وسيلة لتحقيق الاطراد في النّظام التّحوّيّ عبر ردّ الظواهر اللّغويّة التي خرجت عن الأصل إلى أصلها الرّاجح أو الشائع، من جانبٍ آخر. لكنّ الفرق كبيرٌ بين التّهجين؛ إذ إنّ الأوّل ينظر إلى الحدث اللّغويّ بما يملّيه المقام أو الموقف، أمّا الثّاني فينظر إليه بحسب ما هو مألوفٌ وشائعٌ في النّظام التّحوّيّ.

العرض: خروج الجملة الحالّيّة عن الأصل:

أشار بعض النّحاة والبلاغيّين إلى عددٍ من المواضع التي خرجت فيها الجملة الحالّيّة عن الأصل، ويمكن ضبط بابٍ ما خرج عندهم عن الأصل في الجملة الحالّيّة في الظواهر اللّغويّة الآتية:

1- التقييد بالحال المفردة وبالحال الجملة:

الأصل في الحال هو المفرد، أمّا الجملة فهي خروجٌ عن الأصل؛ لأنّها فرغٌ منه؛ ويرى التّفنّازاني أنّ السّبب في ذلك (عراقفة المفرد في الإعراب، وتطّقل الجملة عليه، لوقوعها في موقعه).²² والأصالة بهذا المفهوم ذات أصولٍ عامليّةٍ لا دلاليّةٍ، فالجملة الحالّيّة لما حلّت محلّ المعمول، أي الاسم المفرد، أُعطيت حكمه في المحلّ على سبيل الفرعيّة، لا الأصليّة،

¹⁶ جلال الدّين محمد بن عبد الرّحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، الناشر: د. عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ)، 142:3.

¹⁷ يقصدُ هنا في هذا الموضوع، لا في كلّ موضع.

¹⁸ ابن يعقوب أحمد بن محمّد المغربي، مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح، (بيروت: دار الإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ)، 3:117.

¹⁹ محمّد بن أحمد الدسوقيّ، حاشية الدسوقيّ على شرح السّعد على تلخيص المفتاح للقزويني، (بيروت: دار الإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ)، 3:117-124.

²⁰ فخر الدّين محمد بن عمر، تحاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الناشر نصر الله حاج مفتي أوغلو، (بيروت: دار صادر، 2004)، 206.

²¹ القزويني، الإيضاح 3:147؛ والدسوقيّ، حاشية الدسوقيّ، 3:134.

²² سعد الدّين مسعود بن عمر التّفنّازاني، المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم، الناشر د. عبد الحميد هندواوي، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2013)، 468.

وغني عن التأكيد أنّ الأصالة العامليّة غير ذات شأنٍ في الدلالة. وعَلَّ الرضّي جواز كون الحال جملةً، فقال: (مضمونُ الحال قيدُ عاملها، ويصحّ أن يكون القيدُ مضمونَ الجملة، كما يكونُ مضمونَ المفرد).²³ وأمّا العلة التي لأجلها أُدخلتِ الحالُ في حيزِ الإثباتِ فلائها (زيادةٌ في الخبر، فإذا قلت: (جاء زيد ركبًا) فقد خبّرت عن مجيئه، وزدت في الكلام خبرًا بركوبه، فعلمت بهذا أنّ الحالَ زيادةٌ فائديّة).²⁴ ولذا جعلها عبد القاهر خبرًا في الحقيقة، من حيث إنك تثبت بها المعنى لذي الحال، كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفاعل للفاعل، فيقول: (ألا تُراك قد أثبتت (الركوب لزيد) في قولك: جاء زيدٌ ركبًا؟)²⁵. ويظهر ممّا عرضه ابن السراج في الفرق بين الخبر والحال، أنّ القصد هو الحكمُ في جعل موضع الكلمة يكون حالًا أو خبرًا، فإذا قلنا: (زيدٌ في الدار قائمًا فننصب (قائمًا) بمعنى الفعل الذي وقع في الدار؛ لأنّ المعنى: استقرّ زيدٌ في الدار، فإن جعلت (في الدار) للقيام، ولم تجعله لزيدٍ قلت: (زيدٌ في الدار قائمٌ)؛ لأنك إنما أردت: زيدٌ قائمٌ في الدار، فجعلت (قائمًا) خبرًا عن (زيد). وجعلت (في الدار) ظرفًا لقائم)²⁶. وحكم الجملة كالمفرد، أي لا بد أن يكون القصد إليها في المقام الذي ترد فيه، وإلا يكون استعمالها لغوًا؛ ولأنّها تؤوّل بالمفرد، أو قريبًا منه في الغالب، يقول الدسوقي: (الأصل والغالب في الجملة التي لها محلّ من الإعراب أن تكون واقعةً في موضع المفرد؛ وإنما قلنا: الأصل ذلك؛ لأنّ الجملة المخبر بها عن ضمير الشان لها محلّ من الإعراب، وليست في محلّ مفرد)²⁷. وعليه، فقد رأى بعض من النحاة والبلاغيين أنّه يجوز أن تُقيم اسم الفاعل مقامَ الفعل المضارع خاصّةً²⁸، أي تؤوّل الفعل المضارع الذي هو فرع باسم الفاعل الذي هو أصل، إذا كان في معناه، وكنت إنما تريد به الحال المصاحبة للفعل، فتقول: (جاءني زيدٌ يضحك) أي: ضاحكًا²⁹. وذهب السبكي إلى أنّ كلّ جملةٍ حاليةٍ لا بد أن ينحلّ منها مفردٌ، لكنّه يقرب أو يبعد، أي بحسب سهولة التأويل أو صعوبته، فليس كلّ تأويلٍ ممكنًا، ومن ثمّ جعل تأويل بعضهم لقول العرب: (كلمته فوه إلى في)³⁰ (مشافهةً) من قبيل أنّه لما كثر استعمالها حتّى علّم منه معنى المشافهة، من غير نظرٍ إلى التفصيل، حتّى يفهم ذلك من لا تحضّرُ بِئالِه مفرداتها،

²³ رضي الدّين محمّد بن الحسن الأستراباديّ، شرح الرضّي لكافية ابن الحاجب، الناشر د. حسن حفطي، (السعودية: وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام، 1996)، 2: 673.

²⁴ أبو عليّ الحسن بن أحمد الفارسيّ، المسائل المنثورة، الناشر مصطفى الحدري، (دمشق: مجمع اللغة العربيّة 1986)، 30.

²⁵ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 173.

²⁶ أبو بكر محمد بن السراج، الأصول في النحو، الناشر عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، 1: 216.

²⁷ الدسوقي، حاشية الدسوقي، 3: 7.

²⁸ وهذا الرأي مبني على أصول عامليّة ترى أنّ الأصل في الأفعال أن تكون مبنية، وإنما أعرب الفعل المضارع لمضارعه الاسم، فسبويه مثلاً يرى أنّ الرفع والجر والتّصّب والجزم لحروف الإعراب. وحروف الإعراب للأسماء المتمكنة، وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين... وإنما ضارعت أسماء الفاعلين أنك تقول: إنّ عبد الله ليفعل، فيوافق قولك: لفاعل، حتّى كأنك قلت: إنّ زيدًا لفاعلٍ فيما تريد من المعنى. سبويه، الكتاب، 1: 13-14. وحاشية الدسوقي، 3: 133.

²⁹ ابن السراج، الأصول، 1: 216.

³⁰ سبويه، الكتاب، 1: 391.

صارت كالمفرد)³¹. ويشرح المغربي رأي القائلين بتأويل الفعل المضارع باسم الفاعل ونحوه، فيرى أنه إذا جاز لنا قياس ما هو فرعُ (الجملة)، على ما هو أصلُ (المفرد)، أو قياسُ الشَّيْءِ على شَيْئِهِ، فالفعل المضارعُ هو الأُوْلَى بالمقارنة مع المفرد (اسم الفاعل) من دون غيره؛ لشدَّة شَبْهَةٍ به لفظًا، في عدد الحروف والحركات والسكنات، ومعنى؛ إذ إنّ كلاً منهما يصحُّ أن يُستعمل مكان الآخر مضيًّا، وحالًا، واستقبالًا³². وغرضهم من ذلك - والله أعلم - بيان سهولة تأويل الفعل المضارع الواقع حالًا بالمفرد (اسم الفاعل)، لا أنّها في معناه. والسؤال إذن ماجدوى تأويلهم الفعل المضارع بالاسم المفرد (اسم الفاعل) ماداموا يدركون أن المعنى مختلف؟ يبدو الغرض التعليمي واضحًا في مثل هذا التأويل، ويضاف إليه مضارعة الفعل المضارع لاسم الفاعل في الدلالة على الحدث وفاعله وزمنه، وكذا مضارعة اسم الفاعل للفعل المضارع في العمل، ويوضح سببويه هذه العلاقة بينهما في نحو قولك: هذا ضاربٌ زيداً غداً. فيرى أنّ معناه وعمله مثلُ هذا يَضْرِبُ زيداً غداً³³. وعليه، فيجب التمييز بين مضارعة الفعل المضارع لاسم الفاعل، ومضارعة اسم الفاعل للفعل المضارع، وهي ذات أصولٍ عامليّة³⁴ في جانب منها، وبين دلالة كلِّ واحدٍ منهما في السياق الذي يرد فيه بحسب القرائن المقاميّة، وهي دلالة لغويّة. والحق أنّ هذه المقارنة بين الحال الاسم المفرد، والفعل المضارع الواقع حالًا، لاجدوى منها عندهم، إلّا لأجل منع اقتران الفعل المضارع بالواو، كما سنرى في موضعه. وذلك أنّ مشابَهة المضارع للحال المفردة في التجرد والمقارنة، لا يَحْتَضِرُ المضارع وحده، بل (هما لازمان لكلِّ جملةٍ هي حال؛ لأنّ الحال المفردة لا يلزمها ذلك لكونها مفردة، بل أفرادها من حيث الوضع يقتضي خلاف ذلك، لأنّ المفرد اسم، والاسم يدلّ على الثبوت³⁵، وإنّما لزمها ذلك لكونها حالًا، وهذا وصفٌ لا يفارِقُ الجملةَ الحاليّةَ أبدًا، أمّا المقارنة فلأنّ كلَّ حالٍ يستحيلُ إلّا تكونَ مقارنةً³⁶). وبيان ذلك أن قولنا: (جاء زيد ركبًا أو جاء زيدٌ ركب أو جاء زيدٌ سيركب أو جاء زيدٌ هو ركبٌ) لا فرق بينها في دلالتها على حصول صفةٍ غير ثابتةٍ هي (صفة الركوب) فهي صفةٌ متجدّدة، وليست دائمةً لصاحبها، لوقوعها حالًا، والحال يجب أن تكونَ متجدّدة، وفي مقارنة معنى هذه الصفة زمنيًا لمضمون الفعل الذي جعلت قيدًا له في فاعلٍ أو مفعولٍ، سواءً أكان الحال اسمًا مفردًا أم فعلًا، فإذا كان زمانُ العامل في الحال تارةً يكون ماضيًا وتارةً يكون حاليًا، وتارةً يكون استقباليًا، كان أعمّ من زمانِ التكلّم، الذي يدلّ عليه الفعل المضارع الواقع حالًا، وحينئذٍ فلا يكون للمضارعة دخولٌ في إفادة المقارنة المرادة هنا، فكون المضارع للحال، إنّ أريدَ لوقوعه حالًا، فكلُّ حالٍ كذلك، وإن أريدَ لكونه مضارعًا فقط،

³¹ بهاء الدّين السبكي أحمد بن علي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، الناشر. عبد الحميد هندواوي، (بيروت: المكتبة العصرية، بيروت، بلا تاريخ)، 568:1.

³² الدسوقي، حاشية الدسوقي، 133:3.

³³ سيبويه، الكتاب، 164:1.

³⁴ يعيش بن علب بن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، الناشر إميل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 102:4.

³⁵ المراد في أصل الوضع، وهذا ما وجدته عند الجرجاني وأبي حيان والسمين الحلبي والطاهر ابن عاشور والسامرائي، وغيرهم كثير. في حين يرى آخرون أنّ اسم الفاعل يدلّ على الحدوث: ينظرالصفحة 12 من هذا البحث.

³⁶ السبكي، عوس الأفراح، 558:1.

فذلك إن سلم فبالوضع، لا لكونه ألحق بالحال المفردة³⁷. وانطلاقاً مما سبق، يمكن الاستئناس بكلام الجرجاني على الفعل والاسم، وأن (موضوع الاسم على أن يُثبت به المعنى للنشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء). وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء³⁸. وذلك بحسب القرائن المقامية، ومثال ذلك قول الشاعر:

أَوْ كَلَّمَا وَرَدَتْ غُكَاظَ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ³⁹

الفعل (يتوسّم) وقع حالاً من المفعول به (عريفهم)، والعامل في الحال هو الفعل (بعثوا)، والأصل: بعثوا إلى عريفهم متوسّماً، أي: في هذه الحال، والقرينة التي جعلت النظم يطلب الفعل المضارع من دون الاسم الحالية، تتوافق مع حركة التنفس في انفعالها؛ للتحقق والتثبت، وترداد مرةً فمرةً مع كل حركة تصحح وتفرض للوجه، هذا من جهة، وإذا ما علمنا أن المقام هنا فخر واعتزاز بشجاعة الشاعر، كان الفعل المضارع هو الأنسب لتأكيد ذلك من جهة ثانية، فكأنه يريد أن يقول لذلك الذي يريد قتله: إن فعلك المتكرر هذا لا طائل وراءه، ولن يخيفني، فتصمّحوني كيفما تريدون أيها القوم؛ مما نجده في البيت الآتي:

فَتَوَسَّمُونِي إِنِّي أَنَا ذَاكُمْ شَاكٍ سِلَاحِي فِي الْحَوَادِثِ مُغْلِمٌ⁴⁰

ولو حصل ذلك بالاسم لم يتحقق هذا الغرض؛ لأنه يكون قد أثبت صفة التوسّم للعريف من غير أن يفيد فعلاً يُفعل؛ مما يتطلبه المقام. ومثله قوله تعالى: (اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ (17) إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (18) وَالطُّبْرِ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ (19) - سورة ص - حيث وقع الفعل (يُسَبِّحْنَ) حالاً من المفعول به (الجبال) وكذا وقع الاسم (محشورة) حالاً من المفعول به (الطبر) والعامل في الحالين الفعل (سَخَّرْنَا)، أي سَخَّرْنَا الجبال والطير في هذه الحال، وهي حال ممتدة من الزمان الماضي إلى الحال الآن، وفي هذا يتشابه الفعل (يسبحن) والاسم (محشورة)، وفي تقيدهما بالفعل (سَخَّرْنَا)، لكنهما يفتقران من جهة أن فعل التسييح يتجدد فيه الحدث آنأ بعد آن، أما اسم المفعول (محشورة) فدلالته ثابتة، ليس فيها فعل يُفعل، وإذا ما علمنا أن الجبال يسبحن مع تسييح داود، وأن هذا الفعل يحصل في الأوقات المختلفة (العشي والإشراق)، ولا يكون دائماً، وأن حصوله من الجبال في الأوقات المختلفة أعجب في التأكيد على قدرة الله في طواعية الجماد له، وتشخيصها كائنًا حيًا يتكلم، وكأننا نسمع أصوات ابتهاجاتها المختلفة إلى الله من وقت إلى آخر، أدركنا مناسبة الفعل (يسبحن) للمقام، وكذا الاسم (محشورة) جاء بمذه الصيغة؛ لأنها الأنسب للمقام في الدلالة على الثبات الدال على قدرة الله الحاشر لها، على ما فيها من خفة وكثرة

³⁷ السبكي، عروس الأفراح، 1: 558؛ والمغربي، مواهب الفتح، 3: 132؛ والدسوقي، حاشية الدسوقي، 3: 132.

³⁸ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 174.

³⁹ الشعر لطريف بن تميم العنبري. انظر أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصبغي، الأصبغيات، الناشر أحمد محمد شاكر - عبد السلام هارون، (مصر: دار المعارف، 1993)، 127. والرواية فيه (رسولهم يتوسّم).

⁴⁰ الأصبغي، الأصبغيات، 128.

وتعدّ في أجناسها، وذلك أنّ الأصل في الحشر أن يكون من الله دُفعةً واحدةً، وليس في الأوقات المختلفة كحال التسييح من الجبال وداود؛ لأنّ ذلك أدلّ على قدرته تعالى. ويظهر أنّ الحاليّة في جملة (يسبحن) أقوى من الاستئناف، لأنّ في الحاليّة تعليقاً لفعل التسييح بالتسييح، أي سخرناها في هذه الحال، ولمناسبة الحال بعدها (محشورةً)، وبالاستئناف يفوت ذلك؛ إذ تكون جملة (يسبحن) بياناً لجملة (سخرنا)⁴¹. والخلاصة: أنّ الفعل المضارع يشبه اسم الفاعل في كونه قيداً لعامله، لذا جاز تنزله منزلة المفرد، فإذا قلت: (جاء زيدٌ يركب) كان في تقدير: (جاء زيدٌ راكباً)، فالمثبت هو المحيي في حال الركوب، لا محييٌ مقيّدٌ بإثباتٍ مستأنفٍ للركوب، كما هو مقتضى أصل الجملة الحاليّة، فلا يُستأنف لها إثباتٌ زائدٌ على إثبات العامل، بل تُضاف إليه كما في المفردة⁴². أمّا العدول إلى الفعل المضارع، فيكون لتعلّق الغرض بمُناده، كأنّ يكون المقام مقامَ فخرٍ مثلاً، فيُعدّل إليه؛ لأنّه (أقوى في الدلالة على ثبوته)⁴³. ولا يخفى أهمية القرائن المقاميّة في تعيين كلّ هذه الدلالات، فقول بعضهم: إن الاسم يفيد الثبوت، وإنّ الفعل يفيد التجدد⁴⁴، فلما رُدّ بما في أصل الوضع، والمقصود عندهم بالثبوت والتجدد: الحصول⁴⁵، ما دامت القرائن المقاميّة غيرَ موجودةٍ. ويضاف إلى ذلك أن ما ذهب إليه الجرجاني من دلالة الاسم على الثبوت، وتابعه فيه معظم البلاغيين ومنهم الزمخشري⁴⁶ وأبو حيان من النحويين، لم يوافق عليه عدد من النحويين القدماء والمحدثين⁴⁷، فذهبوا إلى أن اسم الفاعل يدل على الحدوث؛ لذا لا بد من اعتماد القرائن والمقام في دلالة كل من الفعل المضارع واسم الفاعل وتجنّب إطلاق الأحكام، وأعتقد أنّ المشكلة يمكن حلّها انطلاقاً من تحديد الدلالة الأصلية لاسم الفاعل والفعل المضارع وما قد يخرج عنها⁴⁸. وليس من المقبول القول: إنّ الدلالة فيهما واحدةً، وإن جاز تأويل الفعل المضارع باسم الفاعل، ولو تتبنا بعض الأمثلة في القرآن الكريم لوجدنا دقة استعمال كلّ واحد منهما في موضعه، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (18) أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَىٰ

⁴¹ أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، الناشر د. أحمد الخراط، (دمشق: دار القلم، بلا تاريخ)، 185:8؛ إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرّ في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ)، 351:16.
⁴² الدسوقي، حاشية الدسوقي، 3:152. ولأجل ذلك منع معظم النحويين والبلاغيين اقتراح هذه الجملة بالواو، وقدروا ما جاء من شواهد في فصيح الكلام على أنّها جملة اسميّة لا فعليّة، أو أنّها جملة فعليّة ماضويّة جاءت بصيغة المضارع على سبيل الحكاية؛ وهذا سيأتي بيانه في موضعه من هذا البحث إن شاء الله.

⁴³ المغربي، مواهب الفتاح، 3:153.

⁴⁴ أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر الشكّاكي، مفتاح العلوم، الناشر نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987)، 207.

⁴⁵ السبكي، عروس الأفراح، 1: 319-355؛ و الدسوقي، حاشية الدسوقي، 2:22؛ وأحمد بن إبراهيم الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، الناشر د. يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية، بلا تاريخ)، 66؛ وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، (دمشق: دار القلم، 1994)، 1:213.

⁴⁶ محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1420)، 4:78؛ وأبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، الناشر صديقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420)، 9:145.

⁴⁷ جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، الناشر يوسف البقاعي، (بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ)، 3:181؛ عباس حسن، النحو الوافي، (مصر: دار المعارف)، 3:239.

⁴⁸ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 8:146-155.

الطير فوقهم صافات وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرِّجْمُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ (19) - الملك - ثلاث أحوال تتوالى أولها الظرف فوقهم وثانيها اسم الفاعل صافات، وثالثها الفعل المضارع يقبضن، وصاحب الحال واحد الطير، وقد جيء بالظرف أولاً؛ لأنه جعل الرؤية متجهةً إليه، أو لكون بسط الجناح في الأعلى، فالطير فوقهم، أو باسطة أجنحتها فوقهم، ثم لما كان الصف أكثر أحوال الطير، ناسبه اسم الفاعل صافات الدال على الثبات، وهو ثابت لا يتصف بالديمومة، لكنه بالنظر إلى كثرته، وبالقياس إلى وصف آخر أقل منه، عُذَّ وصفاً يدل على الثبات، وأما الفعل المضارع يقبضن الدال على التجدد فقد جيء به؛ لأنَّ فعلَ القبض من الطير طارئٌ على البسط، فقدّم ما هو أصلٌ أو كثيرٌ على ما هو فرعٌ أو قليلٌ، على معنى أتمَّ صافاتٌ ويكون القبض منهنَّ تارةً⁴⁹. وقد يُقال: إنَّ الغرض من المضارع يقبضن هو استحضر تلك الحال العجيبة، لكون العامل في الحال (أولم يروا) ماضياً، أي ألم يروا إلى الطير في هذه الأحوال، وهذا لا ينفي صفة التجدد عن الفعل المضارع⁵⁰، ولا يجعل هذه الأحوال خاصةً بالزمن الماضي، فهي أوصاف للطير تكون في الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا يعني أنَّ زمن المضارع واسم الفاعل يُحدِّدان بحسب السياق الذي يردان فيه، وليس يجب أن يكون زمنهما هو الزمن الحالي أو زمن التكلّم. والقول بأن الفعل المضارع يقبضن في تأويل قابضاتٍ؛ لذا جاز عطفه عليه، على أساس أنَّ صافات حال، وأصل الحال أن يكون اسماً، فيقبضن مؤول بقابضات⁵¹، أو على تأويل صافاتٍ بـ (يصفن) ليناسب يقبضن⁵²، ليس بشيءٍ، إلا من جهة شدة ارتباط الحال بعاملها.

2- التقييد بالجملة الحالية بواو وبلا واو:

إذا كانت الحال المفردة لا تدخلها الواو، مثلها مثل الخبر والتعت، فالجملة ليست كذلك؛ لأنّها مستقلةٌ بالإفادة، فالأصل فيها أنّها تحتاج إلى ما يربطها بصاحبها، وكلّ واحدٍ من الضمير والواو صالحٌ للربط، وإنَّ كان الأصل الضمير، بدليل الاقتصاد عليه في جملة الخبر والصلة والصفة⁵³، وأما الجملة الحالية، فلأنّها زيادةٌ في الخبر، ولكون ما قبلها يتم من دوماً، فقد احتاجت إلى فضلٍ ربطٍ⁵⁴، فكانت الواو لمزيد الربط⁵⁵، أي لمزيد تأكيد ارتباط الجملة الثانية بالأولى، وهذا

⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، 4: 581؛ أبو حيان، البحر المحيط، 3: 156؛ والسمين الحلبي، الدرّ المصون، 3: 198.

⁵⁰ ابن عاشور، 29: 39.

⁵¹ بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، الناشر عبد الرحمن علي سليمان، (بيروت: دار الفكر العربي، 2008)، 2: 1034. وابن مالك، 3: 356.

⁵² ينظر تعليق السمين الحلبي في كتابه الدرّ المصون على تأويل أبي البقاء العكبري اسم الفاعل صافات بالفعل يصفن، حيث يقول: (لا حاجة إلى تقديره يصفن ويقبضن؛ لأن الموضوع للاسم فلا تؤوله بالفعل)، 10: 390. وأقول أيضاً من باب قياس الشبيه على شبيهه: إذا كان الموضوع للفعل فلا تؤوله بالاسم.

⁵³ القزويني، الإيضاح، 3: 143.

⁵⁴ ينظر الرضي، شرح الكافية، 2: 673.

⁵⁵ عصام الدّين إبراهيم بن محمد بن عريشاه، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، الناشر د. عبد الحميد هندناوي، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001)، 2: 25.

تعليلٌ منطقيّ، ولاسيّما أنّ الواو تدلّ في أصل وضعها عليه⁵⁶. لكن هل من معنى آخر للواو في الجملة الحالّيّة غير الرّبط؟

معاني الواو الحالّيّة:

ذهب أبو عليّ الفارسيّ إلى أنّ الواو معناها الجمعُ، ومعنى الجمع في الواو أعظم من معنى العطف؛ إذ إنّ الفرق بين الواو العاطفة والواو الجامعة: أنّ العاطفة يدخل ما بعدها في إعراب ما قبلها، نحو: أتاني زيد وعمرو، والجامعة لا يُفعل بها ذلك، ولهذا المعنى الذي فيه من الاجتماع والمصاحبة، وقعت الجملة بعده موقع الحال، ولو وقع غير الواو من حروف العطف هذا الموقع لم يجر؛ لأنّ هذا المعنى غير موجود إلّا في الواو⁵⁷. ويمكن أن نفرّق بين الجملة الحالّيّة والمعطوفة من خلال هذا المثال الذي ذكره ابن الأنباري: (لم أضرب عبد الله ولم يضربني زيد)⁵⁸، فهذا يحتل معنيين: التّقيّ على أنّه ما كان ذا وما كان ذا، والإثبات على أنّه كان هذا حين كان ذلك، فالأول على أنّ الواو عاطفةٌ، يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها، والثاني على أنّها حالّيّة، أفادت الجمع بين الجملة الثانية (لم يضربني زيد)، وعاملها في الجملة الأولى (لم أضرب عبد الله)، والتقدير: لم أضرب عبد الله حالّ عدم ضرب زيد لي. وقد فسّر ابن الأنباري الواو بـ (حتّى) وبـ (لما)، فقال: (لم أضرب عبد الله حتّى ضربني زيد، فوقع ضربي بعد الله لما ضربني زيد)⁵⁹، من باب تعليق الثّانية بالأولى في الحدث والزمن؛ لأنّ الأولى مسبّبةٌ منها. وعليه يكون اختيار العطف أو الحالّيّة بحسب الغرض، فمما لا تكون الواو فيه إلّا للحال؛ لأنّ الغرض يفوت بالعطف قول الفرزدق:

بأيدي رجالٍ لم يثبتموا سيوفهم ولم تكثرت القتلى بما يوم سلّت⁶⁰

ذلك أنّ العطف يقتضي التّقيّ، أي أنّهم لم يثبتموا سيوفهم، ولم تكثرت القتلى، وهذا يقلب المدح ذمّاً⁶¹، والحالّيّة تقتضي الإثبات، أيّ شاموا سيوفهم وكثرت القتلى، فالأولى مسبّبةٌ من الثّانية، والثّانية سببٌ للأولى، أي انتفت إعادتهم السيوف إلى الأعماد في حال عدم كثرة القتلى. وهذا يعني أنّهم شاموها إذ كثرت القتلى أو حتّى كثرت القتلى أو وقد كثرت القتلى، أو بعد أن كثرت القتلى⁶²؛ فهم يفسّرون (الواو) بظرفٍ أو بأداةٍ تقيّد ما قبلها بما بعدها، ولا يريدون أنّها

⁵⁶ ابن عريشاه، الأطول، 2:25.

⁵⁷ أبو عليّ الحسن بن أحمد الفارسي، التعليقة على كتاب سيويوه، الناشر د. عوض بن حمد القوزي، (السعودية: مطبعة الأمانة 1990)، 1:172؛ 4:244.

⁵⁸ أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، الأضداد، الناشر محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، 1987)، 259.

⁵⁹ ابن الأنباري، الأضداد، 259.

⁶⁰ عبد الله إسماعيل الصّاوي، شرح ديوان الفرزدق (همام بن غالب)، (مصر: مطبعة الصّادي، 1936)، 1:139. والظاهر أنّ يثبتموا هنا بمعنى: يُغمدوا.

⁶¹ جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، الناشر د. عبد اللطيف محمد الخطيب، (الكويت: 2000)، 4:399.

⁶² أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعاني الكبير في أبيات المعاني، الناشر د. سالم الكرنكوي، عبد الرحمن بن يحيى بن عليّ اليماني، (الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1949)، 2:1081؛ أبو إسحاق إبراهيم بن السّريّ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه،

بمعنى أحدهما⁶³. وكان سيبويه من السابقين إلى مثل ذلك التأويل للواو الحالية؛ إذ نجدته يتكلم على معنى الواو في قوله تعالى: (يعشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم)ـ آل عمران154_ فيقول: (فإنما وجهه على أنه يعشى طائفة منكم، وطائفة في هذه الحال، كأنه قال: إذ طائفة في هذه الحال، فإنما جعله وقتاً، ولم يرز أن يجعلها واو العطف، وإنما هي واو الابتداء)⁶⁴. فهو هنا يشبهها ب (إذ) في تقييدها لما قبلها، لا أنها بمعنى وقت، وما تأويلها ب (وقت) إلا لأجل التقييد المذكور، وفي أنه لا يأتي بعدها إلا جملة كأنك تستأنف بما معنى؛ مما جعله يسميها واو الابتداء أيضاً. وذلك أن الجملة بعدها غير داخلية في إعراب الاسم الذي قبلها، فلا صاحب حال تكون منه، ولا عائذ، فيستغنى بالواو عن ذلك⁶⁵. وقد انسرب هذان المعنيان للواو_ أعني معنى الوقت ومعنى الابتداء_ إلى كثير من العلماء، إذ نجد ابن السراج يسميها في موضع من كتابه ب (واو الوقت)⁶⁶، وقال الأصفهاني: (واو الحال، وتسمى: واو القطع وواو الاستئناف وواو الابتداء وواو (إذ) كذا كان يمثلها سيبويه)⁶⁷. وذهب من المحدثين الدكتور فاضل السامرائي إلى أن واو الحال تفيد الوقت كثيراً⁶⁸. والتحقق يقتضي أن نسميها واو الحال؛ لئلا تلتبس بغيرها، ولما فيها من عموم يستوعب المعاني السابقة جميعها، ولأن الوقت ملازم للحال عموماً، سواء اقترنت بالواو أم لم تقترن؛ إذ لا بد من مقارنة الحال في الزمن لما جعلت قيدها له. فقولنا: (جاء زيد ضاحكاً) في معنى: جاء زيد في حال ضحكته، وعلى حال ضحكته، وكذا (جاء زيد والشمس طالعة) أي في حال طلوع الشمس، أو على حال طلوع الشمس، فاستعمال لفظ (في) و (على) يؤنس بالوقت والظرفية⁶⁹، ولا يعني أن الواو معناها الوقت، لأن الحرف لا يردف الاسم⁷⁰. وقد يكون التقدير بغير حرف، فيقال في المثال السابق: جاء زيد طالعة الشمس عند مجيئه أو وقت مجيئه، أو جاء زيد مجامعاً طلوع الشمس. وكل هذه التأويلات إنما هي لتحقيق المقارنة المذكورة سابقاً، والتي هي ملازمة لكل حال، والدليل أننا لو قلنا: (جاء زيد الشمس طالعة)، من دون الواو، فتكون أيضاً في التقدير نفسه، كما سنرى في الفقرة الآتية، وإن اختلف المعنى.

الناشر عبد الجليل شلبي، (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 78:4؛ ابن الأنباري، 259، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، شرح ديوان المتنبي، 58.

⁶³ ابن هشام، مغني اللبيب، 378:4.

⁶⁴ سيبويه، الكتاب، 90:1.

⁶⁵ ينظر في ذلك: أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، الحجّة للقراء السبعة، الناشر بدر الدين قهوجي، بشير جويجايي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1993)، 1:156. وقد أشار ابن خالويه الحسين بن أحمد بن خالويه إلى دلالة الاستئناف في الواو في كتابه: الحجّة في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، (بيروت: دار الشروق، 1401)، 286.

⁶⁶ ابن السراج، الأصول، 256:1.

⁶⁷ أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني، إعراب القرآن، الناشر فائزة بنت عمر المؤيد، (الرياض: 1995)، 32.

⁶⁸ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، (الأردن: دار الفكر، 2000)، 2:301.

⁶⁹ أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، الناشر د.حسن هندواي، (دمشق: دار القلم، 1985)، 2:644.

⁷⁰ ابن هشام، مغني اللبيب، 378:4.

3- خروج الجملة الاسمية الحالية عن الأصل:

جعل سيبويه إنتاج الدلالة في الجملة الاسمية الحالية يجري على ما يقتضيه المقام، فقال: (وبعض العرب يقول: كَلَّمْتُهُ فُوهُ إِلَى يَوْمٍ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: كَلَّمْتُهُ وَفُوهُ إِلَى يَوْمٍ، أَيْ كَلَّمْتُهُ وَهَذِهِ حَالُهُ. فَالرَّفْعُ عَلَى قَوْلِهِ كَلَّمْتُهُ وَهَذِهِ حَالُهُ، وَالنَّصْبُ عَلَى قَوْلِهِ: كَلَّمْتُهُ فِي هَذِهِ الْحَالِ، فَانْتَصَبَ لِأَنَّهُ حَالٌ وَقَعَ فِيهِ الْفِعْلُ. وَأَمَّا بَايَعْتَهُ يَدًا بِيَدٍ، فَلَيْسَ فِيهِ إِلَّا النَّصْبُ، لِأَنَّهُ لَا يَحْسُنُ أَنْ تَقُولَ: بَايَعْتَهُ وَيَدٌ بِيَدٍ، وَلَمْ يَرِدْ أَنْ يُخْبَرَ أَنَّهُ بَايَعَهُ وَيَدُهُ فِي يَدِهِ، وَلَكِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَقُولَ: بَايَعْتُهُ بِالتَّعَجِيلِ، وَلَا يَبَالِي أَقْرَبًا كَانَ أَمْ بَعِيدًا. وَإِذَا قَالَ: كَلَّمْتُهُ فُوهُ إِلَى يَوْمٍ، فَإِنَّمَا يَرِيدُ أَنْ يُخْبِرَ عَنْ قُرْبِهِ مِنْهُ، وَأَنَّهُ شَافَهُهُ وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا أَحَدٌ).⁷¹

فقوله: (كأنه يقول: كَلَّمْتُهُ وَفُوهُ إِلَى يَوْمٍ) كأنه يرى تقدير الواو في الجملة الاسمية، أو كأن ذلك انسرب إلى بعضهم، فأروا أنَّ الأصل في الجملة الاسمية إذا وقعت حالاً أن تكون واو، وما جاء غير ذلك فهو شاذ⁷². وكان عبد القاهر من أنصار هذا الرأي فقال: (فإن قلت: فقد ينبغي على هذا الأصل أن لا تحيى جملة من مبتدأ وخبر حالاً إلا مع الواو، وقد ذكرت قبل أن ذلك قد جاء في مواضع من كلامهم. فالجواب أن القياس والأصل أن لا تحيى جملة من مبتدأ وخبر حالاً إلا مع الواو، وأما الذي جاء من ذلك فسبيل سبيل الشيء يخرج عن أصله وقياسه والظاهر فيه، بضرب من التأويل ونوع من التشبيه، فقولهم: (كَلَّمْتُهُ فُوهُ إِلَى يَوْمٍ)، إنما حسن بغير واو من أجل أن المعنى: كَلَّمْتُهُ مَشَافَهُ لَه، وكذلك قولهم: (رجع عودته على بدئه) إنما جاء الرفع فيه والابتداء من غير واو؛ لأنَّ المعنى: رَجَعَ ذَاهِبًا فِي طَرِيقِهِ الَّذِي جَاء فِيهِ، وَأَمَّا قَوْلُهُ: (وَجَدْتُهُ حَاضِرًا الْجُودُ وَالكَرْمُ)⁷³؛ فَلَأَنَّ تَقْدِيمَ الْخَبَرِ الَّذِي هُوَ (حَاضِرًا)، يُجْعَلُهُ كَأَنَّهُ قَالَهُ: (وَجَدْتُهُ حَاضِرًا عِنْدَهُ الْجُودُ وَالكَرْمُ). وليس الحمل على المعنى، وتنزيل الشيء منزلة غيره، بعزير في كلامهم، ... ويدل على أن ليس محيى الجملة من المبتدأ والخبر حالاً بغير الواو أصلاً، قلته، وأنه لا يحى إلا في الشيء بعد الشيء. هذا، ويجوز أن يكون ما جاء من ذلك إنما جاء على إرادة (الواو) كما جاء الماضي على إرادة قد)⁷⁴. فالجرجاني، كما يتضح لي، يتابع سيبويه في جواز تقدير

⁷¹ سيبويه، الكتاب، 1:391.

⁷² محمد بن عبدالله ابن مالك الطائي، شرح تسهيل الفوائد، الناشر د. عبد الرحمن السيد - د. محمد بدوي المختون، (هجر: للطباعة والنشر، 1990) 2:361. وفيه يرى أن جماعه الواو للضمير في الجملة الاسمية أكثر من انفراده. وانظر جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مع الهوامع شرح جمع الجوامع، الناشر عبد العال سالم مكرم، (الكويت: دار البحوث العلمية)، 4:47. وفيه يذكر آراء أخرى تجيز خلو الجملة الاسمية من الواو والضمير معاً، لكن القائلون بهذا الرأي قلّة، وذكر منهم ابن مالك وابن جني الذي يرى تقدير الضمير في كل جملة خلت منه. والضابط فيما نحن فيه هو ما حكم عليه العلماء أو معظمهم أن هذه الجمل الاسمية الواقعة موقع الحال قد خرجت عن الأصل، ومن ثمَّ قدّروا الواو فيها. وذلك أنَّ جمهور العلماء ذهبوا إلى أنَّ الضمير يكفي رابطاً للجملة الاسمية، وليس بلازم أن تكون معه الواو فيها. وينظر في ذلك أيضاً: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، الناشر د. حسن هندراوي، (دمشق: دار كنوز إشبيلية، بلا تاريخ)، 9:175.

⁷³ هذا الشطر الثاني من بيت شعر أوله: (إذا أتيت أبا مروان تشأله)، ينسب للأخطل وليس في ديوانه الجرجاني، دلائل الإعجاز، 204

⁷⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 219. وهذا الذي ذهب إليه هو مذهب الفراء، ومذهب الزمخشري في أحد قوله. وأبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل، 9:174. والرازي، نهاية الإنجاز في دراية الإعجاز، 206. وأبو سعيد خليل بن كيكليدي الدمشقي، الفصول

الواو في الجملة الاسمية الواقعة حالاً؛ إذ قدرها سيبويه في (كلمته فوه إلى في) ب (وفوه إلى في)، وفي تأويل ما خلا منها من الواو بالمفرد؛ نحو تأويله الجملة السابقة ب (مشافهًا). لكنّه هنا، على ما أظنّ، قد جانبه الصّواب؛ لأنّ سيبويه لم يؤوّل الجملة الاسميّة في هذا الموضع ب (مشافهًا)، بل في موضعٍ آخر، وفي روايةٍ أخرى جاءت فيها الحال اسمًا جامدًا معرفة؛ يقول: (واعلم أنّ هذه الأشياء لا ينفرد منها شيءٌ دون ما بعده، وذلك أنّه لا يجوز أن تقول: كَلَّمْتُهُ فاه حتّى تقول إلى في، لأنّك إنّما تريد مشافهةً، والمشافهة لا تكون إلّا من اثنين، فإنّما يصحّ المعنى إذا قلت إلى في)⁷⁵. وقد فشا ذلك، أعني تقدير الواو والتأويل بالمفرد، فشوّ كثيرًا في مثل هذا النوع من الجملة الاسمية الخالية الحالية من الواو، مع أنّ الضمير فيها رابط، وعلى كثرهما، وليس كما ذهب الجرجانيّ إلى أنّها قليلة؛ إذ يقول أبو حيان: (مذهب الجمهور، وهو جواز انفرد الجملة الابتدائية بالضمير، وهو فصيحٌ كثيرٌ في لسان العرب)⁷⁶، ويقول في موضعٍ آخر: (وقال الكوفيون كلّهم: يجوز كَلَّمْتَنِي عبد الله فوه إلى في، وقالوا: «إلى» خير «فوه»، وعلة رفعه أنّ معه واؤًا مضمرةً، أيّ وهذه حاله، فلو أدخلت الواو لم يجز النَّصْبُ. وهذا الذي أجازوه الكوفيون حكاه سيبويه عن العرب، وما قالوه من أنّ علة رفعه أنّ معه واؤًا مضمرةً لا يحتاج إلى هذه العلة، ولا يحتاج إلى تقدير واوٍ مضمرةٍ، بل يجوز الرفع على الابتداء دون الواو؛ لأنّ في الجملة ضميرًا يعود على ذي الحال)⁷⁷. وإن كان الأكثر في الاستعمال أن تكون الواو مع الضمير؛ لأنّها، كما يقول ابن يعيش، أدلّ على الغرض⁷⁸، وأظهر في تعليق ما بعدها بما قبلها⁷⁹. لكن يبقى أنّ هؤلاء جميعًا، وغيرهم لم يجدوا ضميرًا في تأويل مثل هذه الجمل الاسمية بالمفرد؛ إذ يقول الزمخشريّ مثلًا عند قوله تعالى: (اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ) البقرة 36: (وَبَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ في موضع الحال، أيّ متعادين)⁸⁰. بل حتّى الجملة الاسميّة المقترنة بالواو، والخالية من الضمير نجد بعضهم يؤوّلها بالمفرد، فقولنا: (جاءت هندٌ وعمروٌ ضاحكًا) في تقدير: جاءت هندٌ ضاحكًا عمروٌ في وقت مجيئها، ومذهب ابن جنيّ أنّه لا بدّ من هذا التقدير، حتّى يعود من الجملة التي هي حال ضميرٍ على صاحب الحال⁸¹. والخلاصة: أنّ دخول الواو في الجملة الاسمية يفيد التقييد، أيّ تقييدها بعاملها، و الربط في حال عزيت من الضمير، أو مزيدًا من الربط في حال وجوده. هذا من حيث اللفظ، أما إذا نظرنا إلى المعنى، فنجد معنى الجمع بين الجملة الخالية وما جعلت قيدًا له في الحدث والزمن، وإن كان ثمة تفاوتٌ بينها وبين المفردة أو الخالية من الواو في

المفيدة في الواو المزيدة، الناشر حسن موسى الشاعر (عمان: دار البشير، 1990)، 177. وفيه ينتقد جمع عبد القاهر بين تقدير

الواو، والتأويل بالمفرد، فيقول: (وفي هذا نظرٌ لا يخفى، والأولى تأويله بالمفرد، لأنّ الأصل فيه حينئذٍ ألا تكون فيه واؤ).

⁷⁵ سيبويه، الكتاب، 1:392.

⁷⁶ أبو حيان الأندلسي، التذيل والتكميل، 9:175.

⁷⁷ أبو حيان الأندلسي، التذيل والتكميل، 9:21.

⁷⁸ ومقصوده هنا أنّها أكثر تأكيدًا في الربط من الضمير؛ لأنّها تدلّ عليه في أصل وضعها.

⁷⁹ الزمخشري، شرح المفصل لابن يعيش، 2:26.

⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، 1:264.

⁸¹ ابن جني، سر صناعة الإعراب، 2:644. و شرح المفصل 2:25. ، وأبو حيان، البحر المحيط 6:569.

درجة الاقتران، فقولنا مثلاً: (جاء زيدٌ راكبًا أو يركبُ) يفيدُ أنّ الركوب هو وصفٌ لزيدٍ في حال المجيء، فلا بدّ أن يكون المجيء حاصلًا في وقت الركوب، ليس قبله، وليس بعده، وأمّا قولنا: (جاء زيدٌ وعمروُ راكب) فالركوب لعمروٍ مقدّمٌ على المجيء لزيدٍ، وليس مقارنًا له في وقت مجيئه، وإنّما هو وصفٌ ثابتٌ لعمروٍ في نفسه. فإن أردنا جعل ركوب عمروٍ مقارنًا تمامًا لمجيء زيدٍ، كان ذلك بضربٍ من التّأويل، فنقدّر في الجملة الاسميّة: جاء زيدٌ وقت ركوب عمروٍ أو موافقًا ركوب عمروٍ أو مصاحبًا ركوب عمروٍ. وهذا يعني أنّ الثانية متحقّقةٌ في نفسها أوّلاً، وأنّ الواو جمعت بينها وبين عاملها في الجملة الأولى في الحدث والزمن، وإن كان بضربٍ من التّأويل، ولكون الاستئناف قويًا، كانت حاجة الجملة الحالية إلى الواو أكثر، لذا أصّر بعض العلماء على تقديرها أو وجوبها، وإن كان الضمير رابطًا، ولا سيّما في الجملة الاسميّة. ونظرا لاختلاف التّأويل بحسب السّياق، وما فيه من احتمالات، اتخذت الجملة الحالية حالاتٍ متعدّدةً من الاقتران- وهذا دأب الجملة أبدًا- كما في قوله تعالى: (اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌ ولكم في الأرض مُستنقروٌ ومَتاعٌ إلى حين) - البقرة 36- فالمراد أنّ مصيرهم أنّ يكونوا متعدّين إمّا وقت الهبوط إنّ كانت مقارنّةً، أي اهبطوا في هذه الحال، أو بعده إن كانت مقدّرةً⁸²، أي اهبطوا وهذه ستكون حالكم. وهذا جعل بعضهم يميّز بين نوعين من الحال: الحال الحقيقيّة التي تدلّ على المقارنة في نفسها بلا تأويلٍ، والحال المجازيّة التي تحصل فيها المقارنة بضربٍ من التّأويل⁸³. ويبقى أنّ الفارق بين الجملة الحاليّة الاسميّة المقترنة بالواو وحدها، والمقترنة بالضمير وحده، هو فارقٌ في التّأويل، إذ إنّ العدول عن الواو- كما يقول المغربي- يكون (لضربٍ من التّشبيه بالمفرد كما في قولك: (كلّمته فوه إلى فيّ) يُتبادر منه أنّ المعنى مشافهًا، وما يلزم من ذلك من معنى القرب، وكذلك قوله تعالى: (اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌ) -البقرة 36- أي متعدّين)⁸⁴؛ وذلك أنّ التّعادي وإن كان مقتصرًا على البعض فمآله إلى الكلّ. ممّا يعني شدّة ارتباط الجملة الحاليّة بعاملها حتّى كأنّها وقعت موقع المفرد، وهنا تسقط الواو، ويكتفى بالضمير، وأمّا نحو (جاء زيدٌ والشّمس طالعةً) إذا كانت في تقدير (مصاحبًا طلوع الشمس) فإنّما لا تستغني عن الواو، لغياب الضمير الرّابط فيها، ولشبهة الاستئناف الموهم لانفصالها عمّا قبلها، فإذا اجتمع الواو وضميرٌ ذي الحال، أو دُكر موضع الضمير اسمٌ أجنبيٌّ في الجملة الاسميّة، كما في قولنا: (جاءني زيدٌ وهو يسرّع أو وهو مسرّع) و (جاءني زيدٌ وعمروُ يسرّع أمامه)، كانت الحاجة إلى الواو أشدّ؛ لأنّ شبهة الاستئناف تكون أقوى، وبطل التّأويل بالمفرد (مسرّعًا)؛ لأنّه يفوّت الغرض الذي لأجله اجْتُلب ضميرٌ ذي الحال، أو الاسم المبتدأ، وهو استئناف السّرعة لهما⁸⁵، والتّأكيد الناتج عن تكرار ضمير صاحب الحال، أو عن بناء الفعل على اسم⁸⁶، ولذا قيل: (إنّ إسقاط الواو فيه حبيثٌ، وذلك لأنّ التّأويل فيه ليس باستخراج معنىٍ من الجملة، يعبر عنه بالمفرد، قد باح به

⁸² السبكي، عروس الأفراح، 1: 544.

⁸³ السبكي، عروس الأفراح، 1: 557.

⁸⁴ المغربي، مواهب الفتاح، 3: 151.

⁸⁵ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 216.

⁸⁶ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 136.

السياق، فُعِدَلْ عنه لمعنى في الجملة، كالتصريح بعداوة بعضهم بعضاً المفيد للتفريع على التعادي من الأبعاض، مع شمول الجنس لهم، بخلاف قولنا: متعادين، فليس صريحاً في ذلك، ولو اقتضاه، وإنما التأويل بإسقاط الضمير الذي هو كالتكرار، فلا فائدة للإتيان به، ثم تأويله بالإسقاط⁸⁷. وإذا كان تأويل الجملة الحالية للمفرد ممكناً اقتترنت بالواو أم لم تقتزن، فكيف يتحقق كون بعضها فيها استئنافاً نسبة، والاستئناف موجب للواو، وبعضها فيها مشابهة للمفرد المسقط للواو؟ فالجواب عنه أنّ ذلك بحسب السياق وما يقتضيه، فإن كان المراد فيها هو النسبة لا المفرد، أو لم تُشعر بذلك المؤول؛ لصعوبة استخراجها منها، تكون أولوية الجملة فيها محققة، بإثبات مستأنف بها، والتي سهّل تأويلها، للدلالة السياق عليه وعلى قصده، لا يظهر الاستئناف فيها، فقربت من حال المفرد، وهو عدم الاستئناف⁸⁸. ويمكن التمثيل لذلك بقوله تعالى: (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مُسْوَدَّةً) - الزمر 60- الأصل: ترى وجوه الذين كذبوا على الله مُسْوَدَّةً يوم القيامة، فحذف المضاف (وجوه)، وأقيم المضاف إليه (الذين) مقامه، ثم سلب الفعل (ترى) على الجملة الاسمية (وجوههم مسوودة)، لتعلق الغرض بمفادها، وهو رؤيتهم الثابتة على هذه الحال في ذلك الوقت، زيادة في تحقيرهم وتفظيح حالهم، مما يتطلبه المقام. ولما كانت (الوجوه المسوودة) جزءاً من الذين، وفيها يظهر السواد، واليهما ترنو الأبصار، وقد وقعت حالاً من الذين، والرباط فيها الضمير، والعامل فيها الفعل (ترى)، أي تراهم في هذه الحال، إما وقت الرؤية، أو تراهم مثلّسين بهذه الحال، مما يشعر بتحققها قبل الرؤية، كان لا داعي لتقدير الواو، لأنّ السواد، وإن كان يظهر في الوجه، فمآله إلى الجسد كله؛ إذ إنه انعكاسٌ لنفس صاحبه بما يهونها ويحزنها، مما يعني شدة ارتباط الجملة الحالية بعاملها وبصاحبها، وقد عدل عن الواو، لأنّ الجملة الاسمية في تأويل ما يلزم عن السواد، أي محزونين ومكروبين، أو بحسب الأصل مُسْوَدِّين، من ذكر الكل (الذين) وإرادة الجزء (الوجوه)، وذلك على سبيل المسامحة والتجوز، وإلا فلا يمكن للمفرد أن يقوم مقام الجملة الاسمية في أي حال.

والمثال الثاني قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جَنَابًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) - النساء 43- فوَقَعَت الجملة الاسمية من المبتدأ (أنتم) والخبر (سكارى) الحالية، والعامل فيها الفعل (لا تقربوا)، وصاحب الحال الفاعل (أنتم)، والرباط (الواو) والضمير معاً، والأصل الضمير، وجيء بالواو لحاجة الجملة إلى مزيد ارتباط، مع إيهام الاستئناف الناتج عن تكرار ضمير ذي الحال، وصعوبة استخراج المؤول، إذ به يفوت الغرض، لأن المراد النسبة. والأصل فيها: لا تقربوا الصلاة سكارى ولا جنباً حتى تغتسلوا إلا عابري سبيل، فعدّل عن الاسم إلى الجملة الاسمية، لتعلق الغرض بمفادها، فليس المراد لا تقربوا الصلاة في هذه الحال، مما يفيد الاسم، بل لا تقربوا الصلاة وهذه حالكم، أي مجامعين لهذه الحال، وفرق بين الحالين، وذلك أنّ الأولى تعني النهي عن شرب الخمر في وقت الصلاة، ليس قبله وليس بعده، وأما الجملة الاسمية المقترنة بالواو، فتنفيذ أنّ الشارب يأتي إلى الصلاة مثلّساً بهذه

⁸⁷ المغربي، مواهب الفتاح، 3: 151.

⁸⁸ المغربي، مواهب الفتاح، 3: 153.

الحال من السكر، ففيها استئناف إثبات، يُشعر بتحققها قبل عاملها، وتأويل الجملة بالاسم يجعل تكرار الضمير لغوًا، وهو إنما أتى به توكيدًا، زيادةً على تأكيد الجملة الاسمية؛ إشعارًا بوجود تركهم لهذا الفعل الملازم لهم في أحوالهم المختلفة، فلا يمكن للاسم المفرد أن يحمل محلها، والدليل أنه عطف الحال المفرد (جنبًا) عليها، وكان يمكن أن يقول: (وأنتم جنبٌ)، فعدل عن ذلك، لأنه ليس المراد التهي عن الاقتراب من الجنازة قبل الصلاة، كما هو حال السكر، لِمَا له من نتائج سلبية في الصلاة، في حين أنّ فعل الجنازة قبل الصلاة لا يفعل ذلك، فكان الاسم هو الأنسب في هذا الموضع، فالمقصود: لا تُصلُّوا في حال الجنازة حتى تغتسلوا، وقلّ مثل ذلك في (عابري سبيل). ومّا خرج عن الأصل، فجاءت فيه الجملة الاسمية بلا ضمير ولا واو قول الشاعر:

نَصَفَ النَّهَارُ، الْمَاءَ غَامِرُهُ ... وَرَفِئُهُ بِالْعَيْبِ لَا يَدْرِي⁸⁹

الإشكال في رواية الرفع للنهار؛ لأنّ جملة الحال المكوّنة من المبتدأ (الماء) والخبر (غامره)، تكون بلا رابطٍ يربطها بصاحب الحال، فلا بدّ من تقدير الواو حينها، أمّا على رواية نصب النهار فيكون صاحب الحال الضمير المستتر (هو) في (نصف) العائد على الغواص، أي نصف الغواص النهار الماء غامرُهُ، وأوله ابنُ جَنِّيّ بالمفرد (غامرًا له الماء) كما أنّك إذا قلت: (جاء زيد وجهه حسنٌ) فكأنّك قلت: (جاء زيد حسنًا وجهه)⁹⁰، وعلى مثل ذلك نحا عبد القاهر حين أول قوله: (وَجَدْتُه حَاضِرًا الْجُودُ وَالْكَرْمُ)⁹¹، فأولها بالمفرد (حاضرًا عنده الجود والكرم)⁹²، وهذا يجعل ارتباط الجملة الحالية بعاملها قويًا، فلا حاجة لتقدير الواو، اكتفاءً بالضمير، ولسهولة التأويل وسلاسته، فضلًا عن أنّ ثمة علاقةً بين غمر الماء والغواص، إذ الماء هو المحلّ الذي يحمل فيه الغواص، وكذا الجود والكرم هما جزءان من صاحبهما، لذا اتّحد مضمومهما، فالأولى على معنى: نصف النهار وهذه حاله، ممّا يُشعر أنّها وصفٌ ثابتٌ له، وقد وافقت العامل في الحدث، وأما المقارنة فنجد أنّ لها تحققًا بنفسها قبل عاملها، والثانية كذلك على معنى أنّ الجود والكرم لهما تحققٌ ووجودٌ ثابتٌ عنده، وهذا أنسب للمقام وأليق بغرض المدح. وقد أشار الشهاب إلى هذه الميزة للجملة الاسمية الحالية، فقال إنّها: (تقتضي التحقق في نفسها والتلبس بها، وربما أشعرت بوقوعها قبل العامل واستمرارها معه)⁹³.

4- خروج الجملة الحالية المضارعة عن الأصل:

⁸⁹ شعر المسيّب بن علس: الناشر د. عبد الرحمن الوصيفي، (القاهرة: مكتبة الآداب، بلا تاريخ)، 81.

⁹⁰ ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، 642.

⁹¹ ينسب للأخطل وليس في ديوانه، والشطر الأول منه: (إِذَا أُتِيَتْ أَبَا مَرْوَانَ تَسْأَلُهُ)، الجرجاني، دلائل الإعجاز، 204.

⁹² الجرجاني، دلائل الإعجاز، 204.

⁹³ شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي المصري، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الرّاضي، (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ)، 2:137، و4:149 و5:97. وينظر أيضًا شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير

القرآن العظيم والسبع المثاني، الناشر علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 6:355.

يكاد النحاة والبلاغيون يجمعون على لزوم عدم اقتتان الجملة المضارعة بالواو⁹⁴، وهذا الحكم خاص بالحالات التي حكموا عليها أنّ الأصل فيها أن تكون بلا واو، فما جاء منها في فصيح الكلام مقترناً بالواو يكون خارجاً عن الأصل؛ وذلك لأنّ الواو تكون لازمة مع المضارع المقترن بقدر مثلاً⁹⁵، حتى لا يعترض عليّ معترض في ذلك. وأبان السكاكي عن ذلك بقوله: (الضابط فيما نحن بصدده هو أنّ الجملة متى كانت واردة على أصل الحال، وذلك أن تكون فعلية لا اسمية، لأنّ الاسمية - كما تعلم - دالة على الثبوت، وعلى نهمها أيضاً بأن تكون مثبتة، فالوجه ترك الواو جرياً على موجب الحال، نحو جاءني زيد يسرع أو يتكلم أو يعدو فرشه، ولذلك لا تكاد تسمع نحو: جاءني زيد ويسرع⁹⁶. إلاّ أنّه وقع في كلام أبي موسى الجزولي ما ظاهره يقتضي أنّ الواو تدخل على المضارع قليلاً⁹⁷، ويكادون يجمعون على عدّ ما ورد من ذلك خارجاً عن الأصل، وعلى وجوب تأويله، لا سيما أنه سهل سائغ⁹⁸. والحق أنّ في سلوكهم هذا المسلك نظراً لوروده في فصيح الكلام، ولأنّه وإن كان التّأويل سهلاً مستساغاً، فإنّ العدول عن الجملة الفعلية إلى الاسمية، أو عن المضارعة إلى الماضية يجب ألا يكون من مقتضيات الصنعة التحوية فقط، بل ممّا يتطلّبه المقام. وعليه، فإنّك لا تعدّم أنّ تجد رأياً مخالفاً لصنيع هؤلاء العلماء، والشّاهد المشهور في هذا الباب قول ابن همام السّلولي:

فلمّا حشيت أظفيريّه فحوت وأزهنهم مالكا⁹⁹

فدخلت فيه الواو على الفعل المضارع (أزهنهم) الذي وقع حالاً من الفاعل (أنا) في الفعل (فحوت)، ومثله قول بعض العرب: (فمت وأصك وجهه)¹⁰⁰، جاءت فيه الواو مع الفعل المضارع (أصك) الذي وقع حالاً من الفاعل في

⁹⁴ أبو حيان الأندلسي، التذيل والتكميل، 9: 168. والسكاكي، مفتاح العلوم، 274.

⁹⁵ جلال الدين السيوطي، همع الوامع في شرح جمع الجوامع، الناشر عبد العال سالم مكرم، (الكويت: دار البحوث العلمية، 1979)، 46:4.

⁹⁶ السكاكي، مفتاح العلوم، 274.

⁹⁷ أبو موسى عيسى بن عبد العزيز، المقدمة الجزولية في النحو، الناشر شعبان محمد، السعودية: مكتبة لسان العرب، بلا تاريخ، 91. وأبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي، منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، الناشر سدي جلفبر نيوهافن، (الجمعية الشرقية الأمريكية 1947)، 212.

⁹⁸ أبو حيان، منهج السالك، 212.

⁹⁹ شعر عبد الله بن همام السّلولي: الناشر، وليد محمّد السراقبي، (أبو ظبي: مركز جمعة الماجد)، 1996، 85. على رواية الرفع في (أزهنهم)، وهي رواية الأصمعي، أمّا الرواية الأخرى (وأزهنهم مالكا). والظاهر استحسان نعلب رواية الأصمعي، وتابعه في ذلك بعض اللغويين منهم: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، "رهن" الناشر أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، بلا تاريخ)، 5: 2128. وفيه يقول الجوهري عن رواية الأصمعي وتوجيه الواو على أنّها حالبة (وهو مذهب حسن). وأبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسّي، المخصّص، "رهن" الناشر خليل إبراهيم جفّال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996)، 4: 346. وأبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني، مجمع الأمثال، الناشر محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة)، 2: 342.

¹⁰⁰ حكاة الأصمعي ولا يعرف قائله، الميداني، مجمع الأمثال، 2: 342. والمرادي، توضيح المقاصد، 2: 719.

الفعل (قمتُ)، أي (أنا)، ولما كان المضارع عندهم مشبهاً لاسم الفاعل¹⁰¹ (الاسم المفرد) لم يستسيغوا دخول الواو عليه، فأول بعضهم الواو فيهما، فذهب الجرجاني إلى أن الواو ليست للحال، وليس المعنى (نجوتُ رهنًا مالًا) و (قمتُ صاغًا وجهه)، ولكن (أرهنُ) و (أصلكُ) حكاية حالٍ في معنى (رهننت) و (صككت)¹⁰². والآفة أن استحسان ثعلبٍ لرواية الأسمعي في (أرهنهم)، قياسًا على (أصلك)، إنما أتى بالنظر إلى أن الواو حاليةٌ، وأن الفعلين في تأويل (راهننا) و (صاغًا)¹⁰³.

ولا يخفى أن الظاهر من المعنى في الجملتين يقتضي الحالية لا العطف؛ إذ ليس المراد كان هذا وكان هذا، بل كان هذا حين كان ذلك، أو كان هذا مجامعًا ومصاحبًا لذلك، أي نجوت منهم بنفسي حالة كوني رهنًا لهم مالًا، وقمت حالة كوني صاغًا وجهه، ولذا جزم المغربي أن جملة (وأرهنهم) جملةٌ حاليةٌ مصدريةٌ بالمضارع المثبت، وقد رُبطت بحسب الظاهر بالواو، وزيادةً على الضمير¹⁰⁴. كذلك نقل الدسوقي عن العدوي اعتراضه على كلام الجرجاني، فقال: (إن كان هناك قرينةٌ على أن المعنى ليس على الحالية، فكلامه مسلّم، وإلا فلا يتم؛ إذ المتبادر من الكلام الحالية، ففعل الشبخ أطلع على دليلٍ آخر حتى جزم بالتفي)¹⁰⁵. وذهب آخرون إلى أن الواو حاليةٌ، لكنها دخلت على جملةٍ اسميةٍ لا فعليةٍ، فقد روا مبتدأً محذوفًا¹⁰⁶، أي (وأنا أرهنهم، وأنا أصلك)، ولا يخفى فساد هذا التأويل؛ لأنهم جعلوا الجملة الفعلية في تقدير الاسمية، هذا من جهة، وأما من جهة السماع، فقد ورد في الشعر والقرآن الكريم ما يقوي الجواز، وإن كان قليلًا. وأما القياس، فكما تقع سائر الجمل الفعلية حالًا فكذلك هذه، وكما تُقدّر الجملة الاسمية ذات الواو بغير واو، وكذلك تُقدّر الجملة الفعلية ذات الواو بغير واو¹⁰⁷. وإذا كان صحيحًا أن التحوي يبني قواعده على الأكثر، وأنه يرفض الأقل، فله ذلك، أما أن يتأول هذا الأقل تأولًا لا ينسجم مع متطلبات المعنى، والسباق الحالي أو المقالي، فليس مقبولًا منه ذلك؛ إذ إن ذكر المسند إليه مقدمًا على المسند الفعلي يفيد ضررًا من التأكيد أو التخصيص، فكيف يكون حذفه جائزًا في هذا المقام، إن صح؟ وعليه، فإن المعنى هو الذي ينبغي أن يكون الحكم في توجيه الإعراب، لا ما يُخَدِش الصناعة التحوية، وإن كان اللفظ قليلًا في السماع، فليس من المستحسن مثلًا ترجيح العطف على الحالية في قوله تعالى: (هَأَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّوهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأُنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا

¹⁰¹ جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، شرح الكافية الشافية، الناشر: عبد المنعم أحمد هريدي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بلا تاريخ)، 2:763.

¹⁰² الجرجاني، دلائل الإعجاز، 206.

¹⁰³ الجوهري، "رهن"، 5:2128.

¹⁰⁴ المغربي، مواهب الفتاح، 3:133.

¹⁰⁵ الدسوقي، حاشية الدسوقي، 3:134.

¹⁰⁶ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج2، 762. وأبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 3:360.

¹⁰⁷ أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، الناشر د. عياد بن عيد النبتي، (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 2007)، 3:499.

بِعَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)119-آل عمران- وإذا كان المقام مقام توبيخ للمؤمنين على خطيئهم، وقلة حرصهم في تعاملهم مع المنافقين، كان المعنى بالعطف توبيخهم على فعلهم كذا وكذا من الأمور، أي أنتم تحببهم وتؤمنون بكتابتهم، وهم يبغضونكم ولا يؤمنون بشيء من كتابكم، وفي هذا إيهام أن إيمانهم بكتابتهم خطأ، وهو محض صواب، ولا شك أن التقيد بالحال أصوب وأبلغ في هذا المقام؛ لأنه لا يخطئ إيمان المؤمن بكتاب المنافقين، وفيه تأكيد لجهة إعراضهم عنهم، وعدم محبتهم لهم، فإذا كانوا لا يحبونكم في حال إيمانكم بكتابتهم، وعدم إيمانهم بشيء من كتابكم، فأولى لكم أن تبغضوهم، وقد ذهب الزمخشري إلى معنى الحالية من دون تأويل¹⁰⁸، وكذلك نقل السيوطي والألوسي قول التفتازاني في تعليل استحسان الزمخشري تقدير الحالية لا العطف قائلاً: (ولم يجعله عطفًا على (يحبونكم) مع ظهوره؛ لأن ذلك في معرض التخطئة، ولا كذلك الإيمان بالكتاب كله، فإنه محض الصواب، والحمل- على أنكم تؤمنون بالكتاب كله، وهم لا يؤمنون بشيء منه، لأن إيمانهم كلاً إيمان، فلا يجمع المحبة- سديد في تقدير الحالية دون العطف)¹⁰⁹. وكذا استحسان أبو حيان كلام الزمخشري إلا أنه رأى فيه من الصناعة النحوية ما يحدسه، أي دخول واو الحال على الفعل المضارع، لذا قدم العطف، أو التأويل بالجملة الاسمية¹¹⁰. ويقال مثل ذلك في قوله تعالى: (وَلَا تَحْنُوا فِي اتِّبَاعِ الْقَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ تَأْمِنُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْمِنُونَ كَمَا تَأْمِنُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا)104-النساء- أي تألمون والحال أنكم ترجون نواب الله، ولا يرجو الكافرون شيئاً منه، فأولى لكم أن تصبروا وتقبلوا على قتالهم. ولا شك أن الأمل في حال الطمع بالنواب- وهي حال تخص المؤمنين، وتنتمي عن أعدائهم- مما يقوي العزيمة، ويدفع إلى التناول، فكانت الجملة الحالية تقريراً لجهة قلة تصبرهم، وتقريباً لهم على التواني في القتال¹¹¹، في حين أن العطف لا مزية فيه سوى القول أنكم تفعلون كيت وكيت من الأمور، وهم يفعلون كيت وكيت، ويوهم أن لديهم رجاء من الله غير رجاء المؤمنين، وكذا الاستئناف يقطع جملة (ترجون) مما قبلها. والخلاصة: أن عدم تجويز هذا الأسلوب في الكلام، أو قصره على السماع الذي يحفظ ولا يقاس عليه¹¹²، لا يتناسب مع ما تقتضيه بلاغة الكلام، والصياغة في أحوالها المختلفة، وإن كان خروجاً عن الأصل. وأمّا الفرق بين جملة المضارع المقترن بالواو، وغير المقترن به، فهو أن الأولى تقتضي التحقق في نفسها والتلبس بها، وربما أشعرت بوقوعها قبل العامل واستمرارها معه. في حين أن الثانية تقتضي المقارنة، والتحقق في وقت حصول عاملها.

¹⁰⁸ الزمخشري، الكشاف، 1:406.

¹⁰⁹ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار=حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، 2005)، 3:52. والألوسي، روح المعاني، 2:255.

¹¹⁰ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 3:319. وشرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الزيب (حاشية الطيبي على الكشاف)، الناشر د. جميل بيبي عطا، (دي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، 4:236. وذهب إلى أن الحال مقررة لجهة الإشكال، في حين أنه لم يذكر للعطف مزية.

¹¹¹ عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الناشر محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1481)، 2:95.

¹¹² عباس حسن، النحو الوافي، (القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ)، 2:399.

5- خروج الجملة الحالية الماضية عن الأصل:

إذا كانت المشابهة، أعني مشابهة المضارع لاسم الفاعل سبباً لنفور معظم التّحاة والبلاغيين من دخول واو الحال عليه، فضلاً عن قلّة السّماع، كانت المقارنة التي لا تتحقّق في وقوع الماضي المثبت حالاً مسوّغاً لعدم القبول به حالاً في الأصل؛ لأنّه لا على نهج الاستعمال¹¹³، وإن جاد السماع به¹¹⁴، فالرأي عند هؤلاء العلماء أنّ (حكم الحال أنّ تكون مصاحبةً لذّي الحال، ومجامعةً له في وقت حديثك عنه، فلماذا لم يميزوا وقوع الفعل الماضي موقع الحال في نحو: (جاء زيدٌ ضَرَبَ)، كما أجازوا: (جاء زيدٌ يَضْرِبُ)، وقالوا في تقدير: (مَرَزْتُ برجلٍ معه صقرٌ صائداً به غداً) أنّ معناه: مقدّرُ الصَّيْدِ به الآن؛ لأنّ الحال لا تكون المستأنفَ ولا الماضي، بل هي خلافهما)¹¹⁵. ولذا اشترط بعضهم لقبول ما أورده السّماع من ذلك أن تدخل (قد) على الماضي مقدّرةً، فيكون الأصل في قولنا: (جاء زيدٌ ركب)، أي (جاء زيدٌ قد ركب)، أي ركباً، ويكون مجيء (قد) هنا؛ لتقريب الرّكوب من الزّمن الحالي، وجعله متوقّعا، وفي ذلك يقول ابن السّراج: (فتأتي ب (قد) ليُعلّم أنّه قد ابتدأ بالفعل، ومرّ منه جزء، والحال معلومٌ منها أنّها تتطاول، فإنّما صلح الماضي هنا لاتّصاله بالحاضر، فأغنى عنه، ولولا ذلك لم يجز، فمتى رأيتَ فعلاً ماضياً قد وقع موقعَ الحال، فهذا تأويله، ولا بدّ من أن يكونَ معه (قد) إمّا ظاهرةً، وإمّا مضمرةً، لتؤدّن بابتداء الفعل الذي كان متوقّعا)¹¹⁶. وكان الفراء من أوائل العلماء الذين رأوا تقدير (قد) مع الماضي المراد به الحال مطلقاً، وأعني بالحال الزمان الحالي، لا الحال التّحوية فقط، لذا رأى وجوب تقديرها في نحو قوله تعالى: (إن كان قميصه قد من دُبرٍ فكذبت وهو من الصادقين) -27 يوسف- فقال: (المعنى-والله أعلم- فقد كذبت. وقولك للرجل: أصبحت كثر مألوك، لا يجوز إلا وأنت تريد: قد كثر مألوك؛ لأنهما جميعاً قد كانا)¹¹⁷، أي أنّ الفعلين (أصبحت) و (كثر) حصلوا في الزمن الماضي وانتهيا، فلذلك يجب عنده تقدير (قد) لتقريبهما إلى الحاضر، ومثل ذلك نراه يرّد قراءة الحسن البصري في قوله تعالى: (أو جاؤوكم حصرةً صدورهم) -90 النساء-، فيقول: (كأنّه لم يعرف الوجه في أصبح عبد الله قام أو أقبل أخذ شاةً، كأنّه يريد: فقد أخذ شاةً)¹¹⁸. وذلك لأنّ الفعل الماضي عند البصريين لا يدلّ على الحال، فينبغي ألاّ يقوم مقامه، ويصلح أن يوضع موضع الحال ما يصلح أن يقال فيه الآن، فلمّا لم يجز دَلّ

¹¹³ السكاكي، مفتاح العلوم، 275.

¹¹⁴ أبو حيان الأندلسي، التذيل والتكميل، 189:9. وفيه يرى جواز مجيء الفعل الماضي حالاً من دون الحاجة لتقدير قد، وذلك لكثرة، وأنّ تأويل الشيء الكثير ضعيف جداً. والضابط في هذه المسألة هو ما حكم عليه العلماء أنه خروج عن الأصل في الجملة الحالية الماضية، فقدروا فيه قد، أو الواو وقد.

¹¹⁵ أبو علي الفارسي، التعليقة، 244:4. وجلال الدين السيوطي، مع الهوامع، 49:4.

¹¹⁶ ابن السّراج الأصول، 216:1.

¹¹⁷ أبو زكريّا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، الناشر أحمد يوسف نجاتي، محمّد عليّ التّجار، (القاهرة: دار الكتب، 1955)، 24:1.

¹¹⁸ الفراء، معاني القرآن، 24:1. وأبو الفتح عثمان بن جيّ الموصليّ، المختصّب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، (قطر: وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999)، 249:1. وفيه يرى أن التقدير في قراءة عكرمة (دخّلوا الجنة) في قوله تعالى: (أهلّوا الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة أدخلوا الجنة) -49 الأعراف- فقد دخلوا الجنة.

على أنّ الفعل الماضي لا يقع حالاً¹¹⁹. وهذا الكلام - كما يقول المغربي- وهمي محض¹²⁰؛ لأنّ الحال التي هي بيان الهيئة، لا يجب أن يكون حصولها في الحال التي هي زمان التكلّم¹²¹؛ والفعل الماضي الواقع حالاً دالٌّ على مقارنته أو مقارنة الوصف به لزمن عامله، فإذا قلت: (جاء زيدٌ ركب) فالجاء مقارنٌ لزمن الركوب، أي جاء على هذا النحو في ذلك الوقت؛ وهو الزمن الماضي لا الزمن الحاليّ الآن. أمّا لو قلنا: (جاء زيدٌ أمس وقد ضرب عمرًا)، فإنّ (قد) هنا بوصفها تفيد تقريب الفعل الماضي من الزمن الحاضر - كما يدّعي البعض - تُبعدُ الماضي الواقع حالاً عن مقارنة مضمون عامله؛ لأنّ مجيئه أمس في حال الضرب الآن يتنافيان¹²²، وإنّما جيء به (قد) في هذا الموضع لتحقيق معنى الضرب وتأكيده في معرض الشكّ فيه. وكذا لو قلنا: (يجيء زيدٌ غداً يركب)، سيكون الركوب في المستقبل متناقضاً مع الحال في الزمن الحاضر؛ لتنافي الحاضر والمستقبل، بالرغم من أنّ جملة (يركب) في موضع الحال. والخلاصة: أنّ المقارنة المرادة من الجملة الحالية هي مقارنة مضمون الجملة الحالية لما جعلت قيداً له، أي ما تدلّ عليه من هيئة لزمن عاملها ماضياً كان أو مضارعاً أو مستقبلاً. هذا، وإنّ هذه المقارنة تختلف في المفرد عنها في الجملة؛ إذ إنّ التقارن في الزمن متحقّقٌ تحقّقاً تامّاً في الحال المفردة، وأمّا في الجملة فهو تقارن نسبيّ، وذلك أنّ مضمون الجملة الحالية أيّا كانت فعليةً أو اسميةً، ماضيةً أو حاضرةً أو مستقبلةً، قد يكون مقارناً لزمن العامل، وقد يكون سابقاً له ومتحقّقاً قبله، لكنّه قارنه في ذلك الوقت. فعلى سبيل المثال إذا قلنا: (جاء محمدٌ ضارباً)، أي أنّ مجيئه كان في هذه الحال لا قبلها ولا بعدها، والضرب مقترنٌ بالجاء تماماً، وإذا قلنا: (جاء محمدٌ يضرب)، فهو ضربٌ اقترنٌ بالجاء، واستمرّ معه، وأمّا إذا قلنا: (جاء محمدٌ ضربت) فهو ضربٌ اقترنٌ بالجاء في الزمن الماضي، وقد يكون سابقاً له؛ لأنّ الماضي ممتدٌّ في كينونته، والسبب يسمح بتأويل الفعلين بالاسم في الموضعين، وإنّ اختلفت الدلالة في كليّ منهما، فنقول: جاء محمدٌ ضارباً، ويكون سهلاً مستساغاً؛ أمّا المضارع، فلسهولة تأويله بالاسم، أعني اسم الفاعل؛ لاشتراكهما في الدلالة على الزمن الحاضر، وفي الدلالة على الحدث وفاعله، وكثرة عطف أحدهما على الآخر، حتى يُظنّ أنّ أحدهما محلّ مكان الآخر. وأمّا الماضي، فلكون الموصوف بالماضي وُصفَ بأمرٍ قد ثبت واستقرّ فهو قويّ، ولذلك ذهب قومٌ إلى أنّ إطلاق اسم الفاعل من الماضي حقيقة¹²³. أمّا إذا قلنا: (جاء محمدٌ ويركب أو وركب)، فالتأويل أصعب؛ لأنه يجعل الواو بمضيّعةٍ، وتكون الجملة الحالية أقرب إلى تحقّقها بنفسها أولاً، وقد جاءت متلبّسةً مع عاملها. وقس على ذلك في الجملة الاسمية المجزّدة من الواو والمقتزنة بالواو؛ فهذه

¹¹⁹ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين التحويين البصريين والكوفيّين، المكتبة العصرية، 206:1. وجلال الدين السيوطي، مع الهوامع 4:49. وفيه ينص على وجوب اقتران الماضي الحالي من الضمير وغير التالي بإلا والمتلو بأو بالواو وقد، وإن كان مثبتاً وفيه الضمير وجبت قد ظاهرة أو مقدرة، وهذا الضابط فيما نحن فيه، من دون غيره.

¹²⁰ المغربي، مواهب الفتاح، 3:143.

¹²¹ التفتازاني، المطول، 472.

¹²² التفتازاني، المطول، 472. و المغربي، مواهب الفتاح، 3:143. والدسوقي، حاشية الدسوقي، 3:142.

¹²³ السبكي، عروس الأفراح، 1:559. ولابّة من التنويه إلى أنّ التأويل بالاسم لا يعني أنّه حلّ مكان الجملة، بل أنّه السبيل لتحقيق اقتران الجملة الحالية مع عاملها.

كلّها تتحقّق فيها المقارنة، لكن بنسبٍ متفاوتةٍ، وبحسب قابليتها للتأويل السهل أو لا، فما كان تأويله سهلاً يكون اقتارانه بعامله قوياً، وما كان تأويله صعباً يكون اقتارانه بعامله أضعف، ولذا اختار بعض العلماء أنّ كلّ حالٍ يستحيل ألا تكون مقارنة¹²⁴، وهو الحقّ؛ لأنّها، وإن كان لها تحقّق قبل عاملها، فلا بدّ أن تقترن معه، فهي قيدٌ له، وهو مقيدٌ لها. وإذا كان الحال كذلك كان دخول (قد) على الماضي وعدم دخولها؛ لأغراضٍ تتصل بمقامات الكلام، فقله تعالى: (قَالَ رَبِّ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَانْتَرَبْتُ غَافِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ) -40آل عمران- أيّ كيف يولد لي ولدٌ في المستقبل، وهذه حالي من الكبر؟! فالمقام مقام شكٍّ وريبةٍ وتساؤلٍ، يتناهي فيه الطرفان: العامل (يكون) ومقيدته (قد بلغني)، دلاليًا وزمانيًا؛ لاستحالة الجمع بينهما عقلاً، فناسب تأكيد الجملة في الطّرف الثاني بأسلوب القلب، وب (قد)، لمزيدٍ من لفت الانتباه إليها، وأنّه من الصّعب حصول الأوّل بسببٍ منها. ولو كان الغرض من (قد) التّقرّب إلى الزمن الحاضر، لفسد الكلام، لتناهي الاستقبال والحال. ونلاحظ أنّ الجملة الحاليّة من الصعب تأويلها بالمفرد في هذا السياق، لاسيّما مع اقتارنها بالواو و (قد)، ولذلك كان اقتارنها بعاملها ضعيفاً، لكنّه حاصلٌ لا محالة، وإن اختلف زمنهما، وكان للحال تحقّقٌ في نفسها قبل عاملها، واستمرارها معه.

أما في قوله تعالى: (وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَحُذَرُهُمْ وَأَفْئَلُهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (89) إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْفُؤا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) -90النساء- فقد حدث الاقتران بين العامل (جاءوكم) ومقيدته (حصرت) في الزّمان، والمعنى: جاءوكم في هذه الحال، وصحيحٌ أنّ تقدير (قد) هنا لا يُفسد المعنى، ويقرّب الفعل من الزّمن الحاليّ، لكن عدم التقدير أنسب للمقام؛ إذ يمنح الفعل إمكان التّحقّق مع العامل أو قبله، و الراجح هنا أن يكون قبله؛ لأنّه-أي الفعل (حصرت)- ليس وليد اللحظة الزاهنة، بل هو راسخٌ في الزّمن، ولا يحتاج إلى تأكيدٍ؛ لأنّه شيءٌ تبوح به النفس. ولما كان التأويل بالاسم سهلاً مستساغاً، كان ارتباط الحال بعاملها قوياً.

خاتمة:

يمكن تلخيص أهمّ نتائج هذا البحث فيما يأتي:

1- اتّخذ بعض العلماء من مصطلح (الأصل) وسيلةً لتحقيق الاطراد في النظام التحويليّ عبر ردّ أنواع الجملة الحالية التي خرجت عن الأصل إلى أصلها الراجح أو الشائع، في حين جعله آخرون مقياساً أو معياراً قاسوا بوساطته فزادة بعض أنواع الجملة الحالية التي خرجت عن الأصل، واستطاعوا تحديد الفروق الدلالية بينها.

2- أظهرت الدراسة اضطراب بعض أحكام النحاة والبلاغيين في تحديد (الأصل) وما خرج عنه، وتأويلهم المفرط لبعض أنواع الجملة الحالية التي خرجت عن الأصل؛ حرصاً منهم على الصّناعة التحويلية، ولو على حساب المعنى،

¹²⁴ السبكي، عروس الأفراح، هنداي، 1:558.

وما يقتضيه المقام، وما نتج عن ذلك من استبعادهم لبعض الأساليب الفصيحة التي يتطلّبها المقام، نحو المضارع المقترن بالواو، أو الزّجّ بألفاظٍ وأدواتٍ يلفظها السّيق، ولا ييوح بها المعنى، ويأياها المقام، نحو تقدير (قد) مع الماضي، وتقدير مبتدأٍ مع المضارع المقترن بالواو، وتقدير الواو في الجملة الاسميّة. وكان مفهوم المضارعة، أعني مضارعة الفعل المضارع لاسم الفاعل في الزمن، وفي الدلالة على الحدث وفاعله، ومضارعة اسم الفاعل للفعل المضارع في العمل. وكذا مفهوم المقارنة، أي مقارنة مضمون الحال لما جُعِلت قيّدًا له في الزمن، وهذا لا يكون -عند بعضهم- إلا في اسم الفاعل، وفي الفعل المضارع المشبه لاسم الفاعل، لدلالتهما على الزمن الحاضر المناسب للحال من دون غيره من الأزمنة، من أهم المفاهيم المشكّلة التي جعلت بعضهم يسلك هذا المسلك في التأويل والاستبعاد للفصيح من الأساليب.

3- ربط بعض التّحاة والبلاغيّين إنتاج الدّلالة في الجملة الحاليّة بالمقام، وكان لديهم تحليلات عميقة لها في الموضوع الذي ترد فيه.



ثبت المصادر والمراجع

- الأستراباديّ، رضيّ الدّين محمّد بن الحسن، شرح الرّضيّ لكافية ابن الحاجب، أربعة مجلدات، الناشر د. حسن حفطي، السّعوديّة: وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام، 1996/1417
- الأصبهاني، أبو القاسم إسماعيل بن محمد، إعراب القرآن، الناشر د. فائزة بنت عمر المؤيد، 1995 1416.
- الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب، الأصمعيّات، الناشر أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، مصر: دار المعارف، 1993/1352.
- الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، الناشر د. محمد محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، بلا تاريخ.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ستة عشر مجلدًا. الناشر علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1994/1415.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، مجلدان. بيروت: المكتبة العصرية، 2003/1424.
- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، الأضداد، الناشر محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، 1987/1407.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور، اثنان وعشرون مجلدًا. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الناشر: محمد عبد الرحمن المرعشلي،

- خمسة مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997/1418.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم، الناشر: د. عبد الحميد هندراوي، بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.
- التّهانوي، محمد بن علي، "أصل" كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الناشر: د. رفيق التّجم، د. علي دحروج، مجلدان. بيروت: مكتبة لبنان، 1999/1420.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز في علم المعاني، الناشر محمود شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، جدّة: دار المدني، 1992/1413.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح، الناشر: د. كاظم بحر المرجان، مجلدان. العراق: وزارة الثقافة، 198/1402.
- الجزولي، أبو موسى عيسى بن عبد العزيز، المقدمة الجزولية في النحو، الناشر شعبان محمد، السعودية، مطبعة أم القرى، بلا تاريخ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، مجلدان. الناشر: د. حسن هندراوي، دمشق: دار القلم، 1985/1405،
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ثلاثة مجلدات. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا تاريخ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، الناشر علي النجدي ناصف، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مجلدان. مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1994/1415.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، "رهن" الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ستة مجلدات. الناشر أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407.
- جبنّكة، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، مجلدان. دمشق: دار القلم، 1994/1415.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، الناشر صدقي محمد جميل، عشرة مجلدات. بيروت: دار الفكر، 1999/1420.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، التذيل والتكميل، ثلاثة عشر مجلداً. الناشر: د. حسن هندراوي، دمشق: دار كنوز إشبيلية، بلا تاريخ.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، الناشر سدي جلفبر نيوهافن، نيوهافن: الجمعية الشرقية الأمريكية، 1947/1366.

- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع، الناشر د. عبد العال سالم مكرم، بيروت: دار الشروق، 1981/1401.
- الخفاجي، شهاب الدّين أحمد بن محمد، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الرّاضي، ثمانية مجلدات. بيروت: دار صادر، بلا تاريخ.
- الدّسوقيّ، محمّد بن أحمد، حاشية الدّسوقيّ على شرح السّعد على تلخيص المفتاح للقزويني (ضمن شروح التلخيص)، أربعة مجلدات. بيروت: دار الإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ.
- الرازي، فخر الدّين محمّد بن عمر، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الناشر نصر الله حاج مفتي أوغلو، بيروت: دار صادر، 2004/1425.
- الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد، "أصل"، المفردات في غريب القرآن، دمشق: دار القلم، 1992/1413.
- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّريّ، معاني القرآن وإعرابه، الناشر عبد الجليل شلي، خمسة مجلدات. بيروت: عالم الكتب، 1988/1409.
- الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، أربعة مجلدات. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987/1406.
- السامرائي، د. فاضل صالح، معاني التّحو، أربعة مجلدات. الأردن: دار الفكر، 2000/1421.
- السبكي، بهاء الدين أحمد بن علي، عروس الأفرح في شرح تلخيص المفتاح (ضمن شروح التلخيص)، أربعة مجلدات. الناشر د. عبد الحميد هندواوي، بيروت: المكتبة العصريّة.
- ابن السراج، أبو بكر محمد، الأصول في التّحو، الناشر عبد الحسين الفتلي. ثلاثة مجلدات. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1352.
- السّكّاكيّ، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، الناشر نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987/1407.
- السّمين، أحمد بن يوسف، الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، أحد عشر مجلداً. الناشر د. أحمد الخراط، دمشق: دار القلم، بلا تاريخ.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، أربعة مجلدات. الناشر عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1409.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصّص، "رهن" الناشر خليل إبراهيم الجفّال، خمسة مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996/1417.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي (رسالة دكتوراه)، ثلاثة مجلدات. المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، 1426/2005.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، الناشر عبد العال سالم مكرم، الكويت، سبعة مجلدات. دار البحوث العلمية، الكويت 1977/1399.

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، الناشر د. عياد بن عيد الثبيتي، عشرة مجلدات. مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 2007/1428.

الصاوي، شرح ديوان الفرزدق، الناشر، عبد الله إسماعيل الصّاوي، مصر: مطبعة الصّادي، 1936/1355
الطبيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطبيبي على الكشاف)،
سبعة عشر مجلدًا. الناشر د. جميل بني عطا، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013/1434.

ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير. ثلاثون مجلدًا. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984/1404
عباس، حسن، النَّحو الوائِي، أربعة مجلدات، القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ.
ابن عربشاه، عصام الدّين إبراهيم بن محمد، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، الناشر د. عبد الحميد هندواي.
مجلدان. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001/1422.

ابن عُلّس، المسيّب بن علس، شعر المسيّب بن علس: الناشر د. عبد الرحمن الوصيفي، القاهرة: مكتبة الآداب، بلا تاريخ.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، "أصل". معجم مقاييس اللّغة، الناشر عبد السلام هارون، ستة مجلدات، دار الفكر،
1997/1399.

الفارسي، أبو عليّ الحسن بن أحمد، التعليقة على كتاب سيبويه، ستة مجلدات. الناشر: د. عوض بن حمد
القوزي، 1990/1420.

الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الحجّة للقراء السبعة، سبعة مجلدات. الناشر بدر الدين فهوجي،
بشير جويجاوي، عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، دمشق: دار المأمون للتراث، 1993/1413 .

الفارسي، أبو عليّ الحسن بن أحمد، المسائل المنثورة، الناشر مصطفى الحدري، دمشق: مجمع اللّغة
العربيّة، 1986/1406.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، الناشر أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي،

ثلاثة مجلدات. القاهرة: دار الكتب، 1955/1375.

الفيومي، أحمد بن محمد، "أصل" المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية، بلا تاريخ.
ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، المعاني الكبير في أبيات المعاني، الناشر د. سالم الكرنكوي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني، ثلاثة مجلدات. الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1949/1368.

القرويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة: الناشر د. عبد المنعم خفاجي، ثلاثة مجلدات. بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ.

الكفوي، أيوب بن موسى، "الأصل". الكليات (معجم في المطلحات والفروق اللغوية)، الناشر عدنان درويش - محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ.

ابن كيكلدي، صلاح الدين أبو سعيد خليل الدمشقي، الفصول المفيدة في الواو المزينة، الناشر حسن موسى الشاعر، عمان: دار البشير، 1990/1411.

ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، خمسة مجلدات. الناشر عبد المنعم أحمد هريدي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بلا تاريخ.

المرادي، حسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ثلاثة مجلدات. الناشر عبد الرحمن سليمان، القاهرة: دار الفكر العربي، 2008/1429.

المغربي، أحمد بن محمد بن يعقوب، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح (ضمن شروح التلخيص)، أربعة مجلدات. بيروت: دار الإرشاد الإسلامي، بلا تاريخ.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم، مجمع الأمثال. الناشر محمد محيي الدين عبد الحميد، مجلدان، بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.

المهاشمي، أحمد بن إبراهيم، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدع، الناشر د. يوسف الصميلي، بيروت: المكتبة العصرية، بلا تاريخ.

ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، الناشر: يوسف البقاعي، أربعة مجلدات، دار الفكر، بلا تاريخ.

ابن هشام، جمال الدين عبد الله، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، الناشر د. عبد اللطيف محمد الخطيب، سبعة مجلدات. الكويت: السلسلة التراثية، 2000/1421.

ابن همام، عبد الله بن همام، شعر عبد الله بن همام، الناشر وليد محمد السراقبي، أبو ظبي: مركز جمعة الماجد،

.1996/1417

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، شرح ديوان المتنبي، بلا تاريخ.

ابن يعيش، محمد بن علي، شرح المفصل للزمخشري، ستة مجلدات. الناشر إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب

العلمية، 2001/1422.



HÂL CÜMLESİNİN KURAL DIŞI KULLANIMI: Nahiv ve Belagat Açısından Bir Değerlendirme

© Zekeriya KASAP^a

Geniş Öz

Bu alıŐma, birçok nahiv ve belagat aliminin “hâl” cümleri konusunda kural dışı kullanım olduğuna hükmettiği meselelerin incelenmesini hedeflemektedir. Bu da öncelikle kuralın ne olduğunu belirtmekle ve alimlerin, hâl cümleri türlerinden hangilerini kural dışı kullanım olarak nitelediklerini ya da kural dışı olarak tevil ettiklerini, ayrıca onların araştırma ve tahlil metotlarını incelemekle mümkün olacaktır. Bu konu ile ilgili ulaşılan hüküm ve önermeler hem erken dönem hem de geç dönem alimleri arasında ihtilâfıdır. Çalışmada incelemeci bir metot kullanılmıştır. “Hâl” cümlerinin kural dışı kullanımının en belirgin örnekleri mümkün olduğunca araştırılmış ve bu kullanımın, Kur’ân-ı Kerim’deki İ’câzî yönleri ile edebî metinlerdeki sanatsal yönlerinin tespit edilmesine uğraŐılmıŐtır. Ancak bazı alimlerin kural dışı kullanımın teviline dair içtihadlarında tevakkuf edilmiştir. Meselelerin izahında “benzerlik” ve “karşılaştırma” terimlerinin etkisi açıklanmıştır. Çalışmayla aslında konunun, kural dışı olan ancak Arapların kullandığı dil olgularının doğruluğu ya da yanlışlığının tespit edilmesine dayandığı sonucuna ulaşılmıştır. Her ne kadar bazı büyük alimlerin hâl cümlerinin kural dışı kullanımının teviline dair, sağlam bir fikrî alt yapı ile Arap dilinde makbul dayanağa sahip olan isabetli görüş ve içtihadları bulunsa da nahiv kurallarına dayanmadığı kanaatine varılmıŐtır. Bununla birlikte kullanıldığı yer gereği Arap kullanımına dayanan dil olgularını merkeze alan metot ile yaygın ve aliŐılmıŐ olan nahvî yöntemi dikkate alan metot arasında büyük bir fark bulunmaktadır. İki metot arasındaki ince farkların ortaya koyulabilmesi için de meselenin uygulama yönü ön plana çıkmaktadır. Nitekim birinci metodun temelinde anlam bulunurken anlama hiç önem vermeyen ikinci metodun dayanağı kural ve

^a Öğr. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, zkassab@aku.edu.tr

kuralın sürekli uygulanmasıdır.

Bu çalışmada tartışılan önemli fikirler aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1- Bazı nahiv âlimleri kural terimini, nahiv sisteminin sürekliliğini gerçekleştirmek için araç saymıştır. Bu şekilde kural dışı kullanılan “hâl” cümlesini tercih edilen ve yaygın olan aslına geri döndürmeye çalışmıştır. Bazıları ise bu terimi ölçü kabul etmiş ve bununla “hâl” cümlesinin kural dışı kullanılan bazı türlerinin başka örneği bulunmayan tek kullanım olduğuna hükmetmiştir. Yine bu kuralla diğer “hâl” türleri arasındaki farkların sınırını çizmeye çalışmıştır. Bu çalışmayla her iki grup âlimlerin murad edilen manaya ulaşma yöntemlerinin özellikleri araştırılmıştır. Âlimlerin bu iki yöntemden hangisine genel olarak yöneldiği ya da cumhura muhâlefet eden kimi âlimlerin nereye yöneldiği ve hangi görüşün daha doğru olduğu üzerinde durulmuştur.

2- Kuralın ne olduğu ve kural dışı kullanımın sınırı hakkında bazı nahiv ve belagat âlimlerinin hükümleri arasında çelişki bulunup bulunmadığı da bu çalışmada tartışılan konulardan biridir. Nitekim “hâl” cümlesinin kural dışı kullanımının bazı türleri hakkında bir kısım âlimin aşırı yorumları bulunmaktadır. Çalışmada bunun neden ve sonucu üzerinde durulmuştur. Özellikle “ism-i fâil”in “fiil-i muzari”ye zaman, hadese delâlet ve fâili açısından benzerliği ile “fiil-i muzari”nin “ism-i fâil”e amel etme açısından benzerliği demek olan “benzerlik” terimi gibi nahiv ve belagat âlimleri arasında ihtilâflı olan bazı terim ve kavramlar, konunun merkezinde yer almaktadır. “Hâl” cümlesinin içerdiği anlamın, “hâl”in kaydı ile zamansal olarak karşılaştırılması demek olan “karşılaştırma” terimi de böyledir. Zira bu sadece “ism-i fâil” ve “fiil-i muzârî”de söz konusu olabilir. Çünkü her ikisi de “şimdiki zaman” anlamı içermektedir ve “hâl”e uygun olan zaman, diğer zamanlar değil, “şimdiki zaman”dır.

Sonuçta fasih üsluplardan birçoğunun yanlış uygulanmasına yol açan tevillle ilgili birtakım sorunlar meydana gelmiştir. Tevil; nahiv, belagat ve tefsir âlimlerinden hiçbirinin geri durmadığı dil ilminin temel bir metodu olduğuna göre, özellikle “Te’vîlü’l-Kur’ân”da mananın hiç hesaba katılmadığı ve sanatsal değerinin göz ardı edildiği tevil şekilleri bulunmaktadır. Özellikle bazı âlimlerin tevillerinde kabul edilemeyecek derecede zıtlıklar bulunmaktadır. Makam gerektirmediği hâlde yapılan “hazıf” tevilleri buna örnek olarak zikredilebilir.

3- Bu çalışmayla cevap bulunması istenen sorulardan biri de şudur: Âlimlerin “hâl” cümlesinin kural dışı kullanımına dair tespitleri cümlenin makamıyla irtibatlı mıdır? Veya âlimlerin bir kısmı “hâl” cümlesinin içerdiği anlam ile

makam arasında bağlantı kurmuş mudur? Bu hususta derin tahlilleri bulunmakta mıdır? İbare oluştururken farklı manalar içinden tercihte bulunabilmişler midir? İncelemelerinde önemli sonuçlara ulaşmışlar mıdır?

4- Bu çalışmayla birlikte nahiv âlimlerinin, makamın gerektirmediği birçok tevilinin, özellikle Kur'ân-ı Kerîm, Arap şiiri ve diğer ilmî yazılarla ilgili tevillerinin tekrar düşünülmesine kapı açılması mümkün olacaktır. Öte yandan bu tarz yanlış teviller, farklı metinlerin tevilinde nahiv metodunu kullanan birçok belagat ve tefsir âliminin tevilinde az bulunmaktadır. Bunun nedeni ya kuralı sürekli olarak uygulamaları ya da belirli bir grup nahiv âlimine taassup derecesinde bağlılıktır. Nitekim Basra ve Kufe nahiv âlimlerinin durumu böyledir. Nahiv konusunda belirli bir mezhebi taklit etmek ve onların belirttiğine tıpatıp uymak, fikri gelişimin kapanmasına sebep olmuştur. Metinlerin tevil ve tefsirinde tabi olduğu nahiv ekolünün dışına çıkan az sayıda âlim vardır. Bu nedenle erken dönem âlimlerin ortaya koydukları dil ilmi ile ilgili mirasın yeniden okunması gerekmektedir. Tabii ki, farklı şerh ve hâşiyelerden istifade edilmelidir. Çünkü bazı şârihler bize kadar miras olarak gelen dilsel çıkarımları tenkid etmiş, çok önemli derecede sanatsal dil tahlilleri sunmuşlardır.

Yukarıda sayılan nedenlerden ötürü bu çalışmayla araştırmacıların, âlimlerden kendilerine miras kalan hükümleri yeniden düşünmesi ve iyice tahlil etmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, Belagat, Hâl Cümlesi, Kural Dışı Kullanım.

THE CHANGE IN CURRENT SENTENCE STRUCTURE: A Rhetorical and Linguistic Study

● Zekeriya KASAP^a

Extended Abstract

This study aims at examining the most important linguistic phenomena of sentence change, according to what grammarians and rhetoricians call the terms of "origin" and "off origin" showing their methods in analysis and the resultant problematic issues. The study follows the grammatical problem, it is genesis, directions. And it is final resolution. Many different distortion, excesses and aberrations in the interpretation and analysis of problem, both modern and old, are shown. Given examples from the Quran, poetry and proverbs are substantiated to clarify and point this grammatical change. This study shows how context is to be considered the cannon for what could be considered correct, rather than the grammatical craftsman.

The main findings of this research can be summarized as follows:

1- Some scholars have taken the term "origin" as a way to achieve the regularity of the grammatical system through the response of the current types of sentence that have emerged from the origin to their most common or common origin, while others have made it a criterion or a criterion that measured the uniqueness of some of the current sentence types, And were able to identify the differences between them.

2- The study showed that some of the grammar and grammar of the grammarians and grammarians have been disrupted in the determination of the original and what is out of it, in the interest of the grammatical industry, even at the expense of the meaning, and what is required by the maqam and

^a Lecturer, Afyon Kocatepe University, zkassab@aku.edu.tr

the consequent exclusion of some of the explicit methods required by the maqam , Or to add words and tools uttered by the context, and does not reveal the meaning, and aborts the place, towards the assessment (may) with the past, and the assessment of the beginner with the present associated with the wow, and appreciation of the wow in the nominal sentence. It was the concept of wrestling, ie, the foreplay of the present verb of the actor's name in time, the significance of the event and its effect, and the rivalry of the actor's name for the act at hand. As well as the concept of comparison, ie the comparison of the content of the case has not made it a constraint in time, and this is not - in some - except in the name of the actor, and in the current act similar to the name of the actor, to show them on the present time appropriate for the situation without the other times, I have made some of them behave this course in the interpretation and exclusion of the rhetoric of the methods. If the interpretation is an original approach in the linguistic thought of the grammarians, interpreters, and philosophers in general, no one can compete with them, especially in the interpretation of the Holy Qur'an, it is acceptable to him not at the expense of the meaning and its artistic value, especially since some of these interpretations are contradictory among themselves. Towards an unacceptable. From about the deletion without requiring the title to do so.

3- Deep in the place in which they appear and were able to trade different meanings according to the composition of the phrase and reached great results in their analysis.

4- This study can open the door to reconsider many of the interpretation of the grammarians that do not fit with the requirements of the place, in their interpretations of the Koran and Arabic poetry, and other arts of different say. This is the case with many of the linguists and interpreters, who took the course of the grammarians in interpreting the various texts; to expel them from al-Qa'idah, or because of the intolerance of a certain group, as in the case of the visual and the Caucasian, The grammatical approach is the reason for the closure of what each group says, and the commitment to what they say is the same as the powerful force. And almost do not find out from the scholars on the words of his group in the interpretation and interpretation only rare. Therefore, openness should be opened to the rereading of the ancient scientific heritage of the ancients, and to the use of various annotations and annotations. Some commentators have been able to criticize many inherited linguistic interpretations and to provide linguistic technical analyzes of great importance and relevance to the denominator contained therein. Therefore, I suggest that the scholars reconsider their rulings on

these footnotes as a matter of pale heritage, without having to study and analyze them, and reconsider this uncritical critical linguistic heritage.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Grammar, Rhetoric, Current Sentence, Change.



KUR'ÂN-I KERİM'İN ANLAŞILMASINDA İ'RÂB-BAĞLAM İLİŞKİSİ

Adil BOR^a

Öz

İlk günden itibaren Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması hususunda birbirinden farklı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Rivâyet, dirâyet, fıkıh, kelâm ve işarî tefsirlerin yanında belâgat, nahiv ve i'râb ağırlıklı tefsirlerin de varlığına şahit olunmaktadır. Ancak çalışmamıza konu edindiğimiz Kur'ân'ın edebi yönüne ağırlık veren bir kısım tefsir ve İ'râbu'l-Kur'ân kitaplarında bir âyette yer alan kelime veya cümle ile ilgili birbirinden farklı i'râb vecihlerinden ve bunları oluşturan âmillerden bahsedilmesine rağmen doğru olan i'râb vechinin ve âmilin tespitinde önemli bir etkinliğe sahip olan bağlamın üzerinde yeteri kadar durulmamıştır. Bundan dolayı bu makalede, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında ve muhatap kitleye doğru takdim edilmesinde âyetlerin bağlamının etkinliğinin ve i'râbı meydana getiren âmilin, örnek âyetler üzerinden doğru bir şekilde tespit edilerek ortaya konulması hedeflenmiştir. Aynı şekilde bağlamla irtibatı olduğu anlaşılacak konuşmacının maksadının, dilbilgisi kurallarının, metinde gerçekleşen haziflerin, takdim ve te'hirlerin ve edatların, seçilen örnek âyetlerin i'râb vecihlerinden ve muhtemel âmillerden hangisinin doğru olduğu hususundaki etkileri irdelenmiştir. Buna bağlı olarak mananın anlaşılmasında i'râb mi etkindir yoksa anlam mı i'râbın ortaya çıkarılmasında etkin olduğu konusu tartışılmıştır. Ayrıca klasik ve çağdaş kaynaklardan i'râb ve bağlamla ilişkili verileri elde etme, bu verilerin analizlerini yaparak bir sonuca varma şeklinde takip edilen yöntem neticesinde, bağlamın i'râbın ve âmilin tayin edilmesinde etkin olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsîr, Kur'ân-ı Kerîm, İ'râb, Bağlam, Maksat.



THE RELATIONSHIP BETWEEN İ'RAB AND CONTEXT IN THE INTERPRETATION OF THE QUR'AN

Different studies have been conducted from an early period onwards for the correct understanding of the Quran. In addition to riwayat (narration-based),

^a Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, adilbor@hotmail.com

dirayah (opinion-based), fiqh-oriented, kalam-oriented, and ishaari tafsirs, there were tafsirs that focused on issues of balaghah (eloquence of the Quran), grammar, and i'rab. However, some of the literary-oriented tafsirs and i'rab oriented tafsirs that are examined in the present study failed to pay sufficient attention to context, which plays an important role in identifying the correct version of i'rab and the corresponding operator ('amil), even though they discussed the different grammatically possible i'rab versions and the operators that would give rise to them. Therefore, the present study aims to demonstrate the important role played by the context and the operator responsible for a specific i'rab version in achieving and presenting a correct understanding of the Quran, by focusing on sample verses. The study also examines other textual elements related to the context -such as the intent of the speaker, rules of grammar, particles, and omitting, postponing or moving forward parts of the text-, and the role they play in selecting from among the multiple grammatically possible operators and identifying the correct version of i'rab. It also discusses whether i'rab comes first and gives rise to meaning, or vice versa. Following a methodology based on collecting data on i'rab and context from classical and contemporary sources and making inferences based on an analysis of these data, the study concludes that context plays a critical role in identifying the correct operator and thus i'rab.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, hidâyet kitabıdır. İhtiva ettiği insanî ve ahlâkî değerleriyle dünyada erdemli bir yaşantıyı ve ahirette ebedî mutluluğu vadetmektedir. Ancak bunların gerçekleşebilmesi için Kur'ânî değerlerin, insanın gücü nispetinde, doğru anlaşılması ve yaşanması gerekmektedir. Aksi takdirde insanın mutluluğu (saadet) için indirilen Kur'ân, onun mutsuzluğuna (şakâvet) da sebep olabilir. Kur'ân'ın ilk muhatabı olan sahabe nesli, Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlama ve yaşama hususunda bizden daha çok imkân sahibiydiler. Çünkü onlar, bir sorun yaşadıklarında doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat ederek sorunlarını çözebiliyorlardı. Örneğin, Kur'ân kıraatıyla ilgili bir hususta tartışan Hişam b. Hakîm ile Hz. Ömer, durumu hemen Hz. Peygamber'e bildirmişler ve O da her ikisini dinledikten sonra okuma şekillerinin doğru olduğunu beyan etmiş ve böylece sorun çözülmüştür.

Kur'ân-ı Kerîm'in, Allah'ın kelâmı oluşundan ve insanlara rehberlik etme misyonundan dolayı, sahabe neslinden itibaren doğru anlaşılmasıyla

İlgili çalışmalar yapılmıştır. İlk aşamada, Kur'ân'ın yanlış anlaşılmasını önlemek maksadıyla Kur'ân'a hareketler konulmuştur. Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili rivâyetlerin bir araya getirilip muhafaza edilmesinin yanında, Kur'ân'ın dilbilgisel yapısıyla ilgili nahiv, sarf, belagat, i'râbu'l-Kur'ân ve kelimelerinin sözlük anlamlarının tespiti yönünde çalışmalar gerçekleşti. İkinci asrın başlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan i'râbu'l-Kur'ân türü edebî tefsir çalışmaları da bu çabaların bir sonucudur. Ancak Kur'ân'ın doğru anlaşılması maksadıyla ortaya çıkan ve konunun anlaşılması için yeterli miktarda incelenen i'râbu'l-Kur'ân ve tefsir türü kitaplardan Kur'ân'da yer alan bazı kelime ve cümleler ile ilgili birden fazla i'râb vechinin zikredildiği ve genelde bu vechiler arasında bir tercihe gidilmediği görülmektedir. Bu i'râb vechileri, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması hususunda zaman zaman zihinsel karışıklığa sebebiyet vermesine rağmen çoğu zaman bu vechilerin arasında bir tercihte bulunulmamakta ve söz konusu zihin karışıklığını giderebilecek bazı kurallar ortaya konulmadığı söylene abartı sayılmaz. Bu durumda doğal olarak acaba söz konusu i'râb vechilerinden birinin diğerine tercih edilmesinde bir karine veya delil var mıdır? Başka bir ifadeyle cümlede yer alan kelimelerin i'râbını veya i'râbı meydana getiren âmili tespit ederken dil kuralları ve bağlam gibi karinelerin bir rolü var mıdır, gibi bir takım sorular akla gelebilir. Ancak genel anlamda dilsel karinelere bahsedilmesine rağmen, bağlam karinesi üzerinde gerektiği kadar durulduğunu söylemek zordur.

Yapılan kaynak araştırmasında lafız-mana ilişkisinde i'râbın ve âmilin tespitinde bağlamın rolü ile ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu nedenle Kur'ân'daki kelimelerin i'râbının ve âmilin tayininde bağlamın etkisi, araştırmamızın ana konusu olarak belirlendi. Konunun işlenmesinde yöntem olarak öncelikle farklı vechilerle i'râb edilen bazı âyetlerin tespiti yapılacaktır. Daha sonra konunun anlaşılması için ihtiyaç duyulduğu kadar i'râbu'l-Kur'ân ve tefsir kitaplarından söz konusu âyetlerde zikredilen i'râb vechilerinden sibâk-siyâka uygun olanı tercih edilecektir. En önemlisi Kur'ân-ı Kerîm'in doğru tefsir edilmesinde i'râb-anlam ilişkisinde bağlamın etkisinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

A. İ'râb-Anlam İlişkisi

İ'râb , bir şeyi ortaya çıkarmak,¹ beyan etmek, net bir şekilde ortaya çıkmak ve otların yenmesi neticesinde meydana gelen hastalığı tedavi etmek

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Emîn Muhammed Abdulvehhâb (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî: 1997), 9: 134.

anlamlarına gelmektedir.² Terim olarak i'râb, İbn Cinnî'nin de (ö.392/1002) belirttiği gibi, lafızlar ile manayı ortaya koymaktır.³ Başka bir deyiş ile i'râb, cümlelerin muhtevasını, konuşmacının maksadını ortaya koymada ve bir cümlelerin dilsel açıdan doğru olup olmadığını belirtmek hususunda önemli bir kıstastır.⁴ Dolayısıyla i'râb, bir ismin, cümlede, fâil, meful veya muzâfun ileyih olduğunu ortaya koyan önemli bir göstergedir şeklinde⁵ tanımlanabilir. Yapılan bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, i'râb, manaya delalet eden ve cümlelerin yanlış anlaşılmasını önleyen en güçlü karinelere biridir.⁶ İ'râbın bu özelliğinden olmalı ki bir kısım nahivciler, i'râbı, nahiv ilmiyle özdeşleştirmişlerdir.⁷ Ancak belirtmek gerekir ki, nahiv ile i'râbı aynı tutmak doğru değildir. Çünkü nahiv ilmi bir bütün olarak dil kurallarını ifade ederken, i'râb, bu kuralların cümle unsurlarını belirtmektedir. Dolayısıyla i'râb, dil kurallarının aynısı değil, onların bir sonucudur.⁸ “*İhyâu'n-Nahv*” kitabının sahibi İbrahim Mustafa (ö.1937) da bu hususa dikkat çekerek şunları söylemektedir: “Arapçanın temel özelliklerinden biri, mananın i'râb ile ortaya konulmasıdır. Buna göre cümlede sonu ötre (zamme) olan isim, münedün ileyih, esre (kesre) olan ise muzafun ileyihdir.”⁹ Bütün bunlar, i'râbın, mananın ortaya konulmasında önemli bir karine olacağını göstermektedir.

İ'râbın manaya delalet ettiğini, başka bir ifadeyle manayı ortaya koyanın i'râb olduğunu iddia eden görüşün aksine i'râbın manaya tabi olduğunu savunanlar da vardır. Buna göre Kur'ân'ın anlaşılması için yapılması gereken ilk şey, cümlede yer alan kelime ve cümlelerin i'râbı tespit edilmeden önce söz konusu kelime ve cümlelerin manasının bilinmesi

² Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmîrâî (Yy: ts.) 2: 128. Ayrıca bk. Takiyyuddin Ebû'l-Hayr Mansûr b. Felâh el-Yemenî, *el-Muğnî fî'n-nahv*, thk. Abdurrazak Abdurruhman (Bağdâd, Dâru's-Şuûni's-Sekâfeti'l-'Amme, 1999), 1: 212-213.

³ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth, Osman, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1952), 1: 35.

⁴ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Muhammed Reşid Rıza, 3.Baskı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2001), 38.

⁵ Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli, *Netâicu'l-fiker fî ilmi-n-nahvi*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcût ve Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 66

⁶ Muhammed Alî et-Tennuhî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-'Acem (Beyrut: Mektebetü Lubnan, 1996), 233.

⁷ Bu hususta detaylı bilgi için bk. Abdusselâm es-Seyyid Hâmid, *eş-Şeklu ve'd-delâle* (Kahire: Dâru'l-Garîb, 2002), 61

⁸ Yûsuf b. Halef el-İsâvî, *İlmu irâbi'l-Kur'an* (Riyâd: Dâru's-Semî'î, 2008), 22.

⁹ İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahvi* (Mısır: Matbaatü Lecnetu't-Te'lif ve 't-Tercüme ve'n-Neşr, 1937), 48.

gerekmektedir. Çünkü bunlara göre cümlede asıl olan manadır. İ'râb ise manayı ortaya koyan bir araçtır. Sûrelerin başındaki mukata'a harflerinin anlamları bilinmediği için i'râbı yapılmaz"¹⁰ görüşü de bunu desteklemektedir. Bu, aynı zamanda Kur'ân'daki kelime ve cümlelerin i'râbı yapılmadan önce de manasının bulunduğu şekilde özetlenebilecek bir öngörüdür. Bu görüşün haklılık payının bulunmasıyla birlikte i'râbın da Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında önemli bir etkisinin söz konusu olduğunu¹¹ kabul etmek gerekir. Sonuç itibarıyla i'râb-mana, anlam-i'râb ve bağlam ilişkisini dikkate almadan Kur'ân'nın doğru anlaşılması gerçekleşmeyebilir. Bundan dolayı i'râbı etkeleyen unsurların göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

B. İ'râbı Etkileyen Unsurlar ve Bağlam

Kur'ân-ı Kerîm, her ne kadar kendine has bir dizimi olsa da, Arap dilinde yazılmış bir metnin sahip olduğu bütün özellikleri taşımaktadır. Beşerî metinlerde olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması için de i'râbının doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Kur'ân tefsir edilirken bazı hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Kısaca bu hususlar müellifin maksadının, dil kurallarının, metinde gerçekleşen haziflerin, takdim ve te'hirlerin, kelimelerin i'râb vecihlerinin, edatların anlamlarının ve en önemlisi de i'râbı yapılan kelime ve cümlelerin bağlamının bilinmesi şeklinde ifade edilebilir.¹² Bu hususlar iyi anlaşılması takdirde cümle ve cümlede yer alan kelimelerin i'râbının ve dolayısıyla söz konusu metnin manasının doğru anlaşılması zor olacaktır.

İ'râb tespitinde ilk önce i'râbı yapılan âyette, Allah'ın muradının ne olabileceği üzerinde durulması lazımdır. Çünkü herhangi bir metnin doğru anlaşılması ve yorumlanabilmesi için öncelikle metin sahibinin muradını anlamaya çalışmak önem arz etmektedir.¹³ Buna göre i'râbın tespitinden önce söz konusu edilen i'râbın, konuşmacının maksadına uygun olup

¹⁰ , Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, 5.Baskı (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1: 576.

¹¹ Nâsirüddîn Ebû Saîd Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî), 1: 20. Ayrıca bk. Muhammed Ahmed Hadîr, *el-İ'râbu ve'l-mana fî'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetu el-İncelu'l-Mısıryye), 26. Ayrıca bk. Ahmed Süleyman Yakût, *Zâhiretu'l-ir'âb fî'n-nahvi'l-'arâbi ve tatbikuhâ fî'l-Kur'an-i'l-Kerîm* (İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-câmi'yye,1994), 17.

¹² Detaylı bilgi için bk. Emrullah Ulgen, "Kur'an'da İ'râb Farklılıklarını Ortaya Çıkartan Faktörler ve Bunların Anlam Üzerindeki Etkisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2015): 13-15.

¹³ Muhammed el-Mübarek, *İstikbâlu'n-nass inde'l-'arab* (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiye, 1999), 9.

olmadığı üzerinde durulması gerekir. Bu durum aynı zamanda bağlamın göz önünde bulundurulması açısından da önem arz etmektedir. Aksi takdirde âyetlerin yanlış yorumlanması her zaman imkân dâhilindedir. Örneğin, قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَابُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ *“Medyen halkı: Ey Şuayb! Atalarımızın öteden beri tapındığı putlardan veya malımızı dilediğimiz gibi alıp satmaktan vazgeçmemizi gerçekten senin namazın mı emrediyor.”* (Hûd, 11/ 87). âyetinde Zeccâc (ö. 311/923), أَنْ نَفْعَلَ cümlesinin, أَنْتَ تَأْمُرُكَ cümlesine atıf olabileceğini iddia etmektedir. Bu takdirde âyetin manası, *“Ey Şuayb! Namazın, atalarımızın öteden beri taptığı putlarda veya mallarımızda dilediğimizi yapmayı mı emrediyor.”* şeklinde olur ki, bu da âyetin bağlamıyla pek uyumlu değildir. Çünkü bu âyetin bağlamında alışverişlerde yapılan haksızlıklardan vazgeçilmesi talep edilmektedir. Şuayb peygamberin kavminin tepkisi de bundandır.¹⁴ Zira Hz. Şuayb’in kavmi için ataların taptikları putları terk etmek ve mallarında istedikleri gibi tasarruf haklarından mahrum bırakılmak onlar için kabul edilmeyen iki husustu. Bundan dolayı onlar tepkisini istihza ifade eden istifhâm üslubuyla ortaya koymaktaydılar. Konuşmacının maksadı dikkate alınmadan yapılan i’râbın yanlış olabileceğine,

وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا *“Ben bu dünyadan göçüp gittikten sonra yakınlarımın yanlış işler yapmasından endişe ediyorum. Üstelik karım da kısır. Rabbim sen bana bir halef lütfeyle.”* (Meryem, 19/5). âyetini örnek vermek mümkündür. bazı tefsirciler, bu âyette geçen مِنْ edatının, خِفْتُ fiiline veya الْمَوَالِيَ kelimesinden anlaşılan يُؤَالُونَ fiiline taalluk edebileceğini¹⁵ söylemekte ve bunun anlam bozukluğuna sebep olmayacağını iddia etmektedir. Buna mukabil Zemahşerî (ö. 538/1144.) ve onun gibi düşünen tefsirciler, مِنْ kelimesinin, خِفْتُ fiiline mutaallık olmasının anlam açısından doğru olmayacağını¹⁶ söylemektedirler. Bu takdirde âyetin anlamı şöyle olur: “Ölümden sonra amcaoğullarımdan korkarım.” Ölümden sonra herhangi birinin dünyada olan birisinden korkması söz konusu değildir.¹⁷

¹⁴ Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim, *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 6: 373.

¹⁵ Ebû Zehra, Muhammed Ahmed Mustafa, *Zehretu't-tefâsîr*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî), 9: 4610.

¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhin (Beyrut, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2015), 3: 4.

¹⁷ Nizâmuddin Hasan b. Hüseyin Nisâbûrî, *Garâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-Furkân*, thk. İbrahim Atve, (Mısır, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1965), 6: 37.

Üstelik aklen de böyle bir şey imkânsızdır.¹⁸ Kanaatimizce مِنْ kelimesinin, الْمَوَالِیْ kelimesinden anlaşılan یُوَالُونَ fiiline taalluk etmesi bağlam açısından daha doğrudur. Bu takdirde âyette söz konusu olan korkma ahirette değil, dünyada gerçekleşmiş olur ve âyetin anlamı şöyle olur: “Benden sonra yerime geçeceklerin dürüst davranmaları hususunda endişe ediyorum.” Bütün bunlar, i'râbın tespitinde konuşmacının maksadının dikkate alınmasının ne denli önemli olduğunu göstermektedir

İ'râbın tespiti için Kur'ân'daki haziflerin de göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Hazifler, yapısı gereği i'râb farklılığına ve dolayısıyla anlamın da değişmesine sebep olabilmektedir.¹⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de yoğun bir şekilde hazif bulunmakta ve dilsel bir olgu olarak varlığı kolaylıkla hissedilmektedir. Hazif, aynı zamanda Kur'ân'ın icâz ve i'câzının da önemli bir göstergesidir. Örneğin, وَإِسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ، “Sana yetim çocuklara nasıl davranılacağı, mallarının nasıl kullanılacağı hakkında soruyorlar. De ki, “Onlara sahip çıkıp durumlarını düzeltmek elbette hayırlıdır. Şâyet onları himayenize alır, onlarla birlikte yaşarsanız, bilin ki onlar sizin kardeşlerinizdir.” (el-Bakara, 2/220). âyetinde geçen إِخْوَانُكُمْ terkinin bir cümle olduğu hususunda görüş birliği vardır. Ancak bu cümlenin yapısı, hafzedildiği düşünülen kelimeye göre değişebilmektedir. Söz konusu bu terkip merfû okunduğunda, ondan önce هُمْ zamiri mübteda olarak takdir edilmekte ve böylelikle bu cümle isim cümlesi olmaktadır. Şâyet إِخْوَانُكُمْ terkihi mansûp olarak okunursa, kendisinden önce mahzûf olarak varsayılan تُخَالِطُونَ fiilinin mefulü²⁰ olur ve bu durumda bu cümle fiil cümlesi olmuş olur. Buna göre yukarıdaki cümlede هُمْ zamiri takdir edildiğinde, söz konusu cümle isim cümlesi olmakta ve bu kardeşliğin sabit ve değişmez olması gerektiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan söz konusu terkipten önce تُخَالِطُونَ fiili olduğu için, bahsedilen cümle fiil cümlesine dönüşmüş olur ve bu kardeşliğin oluşturulmasında bir sorun bulunmadığına

¹⁸ Muhammed Hüseyin et-Tabâtâbâî, *el-Mizân fî tesîri'l-Kur'an*, (Beirut: Müessesetu'l-A'lemî, 1998), 14: 8,

¹⁹ Abdullatîf Muhammed Hammase, *mine'l-i'câzi'l-Kur'an'ıyyi ta'adüdü evcuhi'l-i'râb fî'l-cümle*, (Kahire: Mektebetü İmâm el-Buhârî, 2009), 19. Ayrıca bu konu ile ilgili bk. Mehmet Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi 2004), 275-276.

²⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 141.

işaret eder.²¹

Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve i'râbının doğru tespiti için dil kurallarının da göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Aksi takdirde âyetlerin bağlamıyla pek de uyuşmayan tutarsız manalar söz konusu olabilir. Bu duruma, *“Allah yolunda niçin savaşmayalım ki! Üstelik yurdumuzdan sürülmüş, çoluk çocuğumuzdan ayrı düşmüşüz, demişlerdi.”* (el-Bakara 2/246). âyeti örnek verilebilir. Bu âyet, tefsir edilirken dil kurallarına dikkat edilmediği takdirde bazı meallerde yapıldığı gibi *“Biz ve çocuklarımız yurtlarımızdan sürülmüşken Allah yolunda neden savaşmayalım.”*²² şeklinde yanlış bir tercüme de yol açabilir. Çünkü bu âyetin tefsirinde dilbilgisi kurallarına dikkat edilseydi, âyette geçen وَأَبْنَانَا kelimesinin دِيَارِنَا terkibine atfedilmesi gerekliliği²³ fark edilecekti ve söz konusu yanlış tercüme de yapılmayacaktı. Çünkü bahsedilen yanlış tercümede وَأَبْنَانَا kelimesi, أَخْرَجْنَا fiilinin failine atıf yapılmakta ve *“Biz ve çocuklarımız yurtlarımızdan sürülmüşken...”* şeklinde bağlamla da pek uyumlu olmayan bir tercüme ortaya çıkmaktadır.

Dil kurallarına dikkat edilmediği için yapılan yanlış tercüme وَأَنَّهُ أَهْلَكَ وَتَمَّوَدَ فَمَا أَتَى *“Şüphesiz O, önce gelen 'Ad kavmini ve Semûd kavmini helâk etti ve hiç kimseyi bırakmadı.”*²⁴ âyeti örnek olarak verilebilir. Ancak bu âyetteki kelimeler dilsel açıdan birbirleriyle ilişkisi dikkate alınmadığı için Semûd kelimesi, فَمَا أَتَى fiilinin mefulü olarak düşünülmekte ve âyet, *“Ve gerçekte O öldürüp yok etti önceki Ad toplumunu ve Semûd toplumunu da hiç bırakmadı.”* şeklinde tercüme edilmektedir.²⁵ Bu yanlış tercümenin sebebi, nefîy edatı olan مَا' dan sonra gelen fiilin kendinden önceki kelimelerde amel edemeyeceği şeklinde özetlenen nahiv kuralının²⁶ ve âyetin bağlamının dikkate alınmamasıdır.

Keza, nahiv kurallarına dikkat edilmediği için hatalı olarak tercüme

²¹ Abdullatîf Muhammed Hammase, *mine'l-i'câzi'l-Kur'an'ıyyi*, 20.

²² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 74.

²³ Semîn el-Halebî, *ed- Dürü'l-masûn*, 2: 518.

²⁴ Diyanet, *Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 522.

²⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meâli* (İstanbul: Akçay Yayınları, 2006), 548. Ayrıca bk. Ümit Şimşek, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul, Zafer Yayınları, 2005), 634.

²⁶ Ebussuûd, *İrşâdu akli's-selîm*, 6: 232.

yapılan âyetlerden biri de *كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يُخْرِجُوا مِنْهَا مَنْ عَمَّ أَعْبَدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ* “Onlar dayanılmaz acı ve ızdıraptan dolayı ne zaman cehennemden çıkmaya yeltenseler, kendilerine, “Bu yakıcı olan ateşin/yangın azabını çekmeye mahkûmsunuz.” denilerek tekrar cehenneme itilecekler.” (el-Hac 22/22). âyetidir. Bu âyette geçen, *عَذَابَ الْحَرِيقِ* “yakıcı olan yangın azabını” terkihi birçok mealde sıfat tamlaması olarak düşünülmüş ve söz konusu terkip bazı meallerde, “yakıp kavurucu azabı tadın bakalım!”²⁷ şeklinde tercüme edilirken, diğer bazı meallerde “Tadın bu yakıcı azabı!”²⁸ şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak *عَذَابَ الْحَرِيقِ* terkihi sıfat tamlaması olmayıp, izafet yoluyla gerçekleşen bir tamlamadır ve tercümesinin “yangın azabı” şeklinde olması gerekir.²⁹ Çünkü buradaki *الْحَرِيقِ* kelimesi her ne kadar mübalağa kalıbından ismi fail ve ismi meful manasına gelse de tutuşmuş ateşin ismidir³⁰ veya *الْحَرِيقِ* kelimesi ismi fail anlamındadır. Buna göre bu terkihin anlamı “yakıcı olan ateşin azabı” şeklinde olur.

Ayrıca cümledeki kelimelerin muhtemel irâb vecihlerinin tespit edilmesi hem doğru i'râbın hem de mananın anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu takdirde i'râb vecihlerinden âyetin bağlamıyla uyumlu olanın seçilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde âyetin doğru i'râbı ve dolayısıyla manasının ortaya konulması zor olur. Konunun daha iyi anlaşılması için birkaç âyeti daha zikredeceğiz. Kiyâme Sûresi'nde geçen, *بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ*, “Hatta insan kendi aleyhine tanıklık edecek.” (el-Kiyâme 75/14). âyetinde birkaç i'râb vechivechi söz konusu edilmiştir. Birincisi, *الْإِنْسَانُ* kelimesinin, mübteda olup, *بَصِيرَةٌ* kelimesinin haber olmasıdır. Bu takdirde *عَلَىٰ نَفْسِهِ* terkihindeki harfi cer, *بَصِيرَةٌ* kelimesine müteallik olur ve âyetin manası yukardaki şekilde olur. Buna göre *بَصِيرَةٌ* kelimesi, şahitlik manasındadır. Bu âyetin başka bir i'râb vechivechi ise, *الْإِنْسَانُ* kelimesinin mübteda olup, *بَصِيرَةٌ* kelimesinin ise mahzûf bir mevsûf olarak var sayılan *عَلَىٰ* kelimesinin sıfatı olması ve ikinci mübteda olmasıdır. Bu takdirde *عَلَىٰ نَفْسِهِ* terkihi, *بَصِيرَةٌ* kelimesinin haberi olur ve hep birlikte *الْإِنْسَانُ*

²⁷ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 643.

²⁸ Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâlî* (İstanbul, İşaret Yayınları, 2011), 529.

²⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meâlî*, 333.

³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'anî*, 2: 141.

kelimesinin haberi olurlar.³¹ Bu i'râb vechivechinevechine göre âyetin manası şöyle olur: *"Bilakis insanda kendisini denetleyen bir göz vardır."* Ancak bu vecihlerden, insanın kendi aleyhine şahitlik etmesi anlamını ifade eden tevilin bağlamla daha uyumlu olduğu görülmektedir. Çünkü âyetin bağlamında insanın hasaba çekileceği gün ve orada meydana gelecek olaylardan bahsedilmektedir.

Aynı şekilde, *إِنَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* "İşte bu Kur'ân ilâhî bir kelimedir. Bunda hiçbir şüphe yok! Bu kitap tevhit inancını kabul etmek isteyenler için bir rehberdir." (el-Bakara 2/1) âyeti farklı i'râb vecihlerine örnek verilebilir. Bu âyette geçen, *إِنَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ* sıfat-mevsûf tamlaması olarak mübtedadır ve *لَا رَيْبَ فِيهِ* cümlesi onun haberidir. Ancak sûrenin başındaki mukattaa harfleri olan *الم*, sûrenin ismi olarak düşünüldüğünde bu harfler birinci mübteda olur. İşaret ismi olan *ذَلِكَ*, ikinci mübteda, *إِنَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ* ise bunların haberi olur. Bu i'râb vechivechine göre âyetin anlamı, *"Bu kitap, mükemmel bir kitaptır."*³² şeklinde anlaşılır. Bu son i 'râb vechi bağlamla daha çok uygunluk arz etmektedir. Çünkü bu âyetin bulunduğu bağlamda Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı bir kitap olduğu ifade edilmekte ve dolayısıyla en mükemmel kitap olduğuna işaret edilmektedir.

Kur'ân'da yoğun bir şekilde kullanılan edatların cümlede ifade ettikleri manaların bilinmesinin de i'râbın tespitinde ve Kur'ân'ın doğru yorumlamasındaki etkisi inkâr edilemez. Edatlar, hakiki ve mecâzî anlamlarda kullanılabilir. Kur'ân'ın i'râbında ve tefsirinde edatların bu özelliği dikkate alınmadığı takdirde, âyetin yanlış tefsir edilmesi her zaman mümkün olabilir. Örneğin, *وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ* "Şüphesiz senin rabbın, işledikleri zulümlerle birlikte insanlara karşı yine de engin hoşgörü sahibidir." (er-Ra'd 13/6). âyetinde geçen *عَلَى* kelimesinin, hakikî ve aslî anlamı fiziki olarak bir şeyin üstte olmasıdır. *عَلَى* kelimesinin bu manası esas alınıp âyetin tercümesi yapıldığında, *"Şüphesiz senin rabbın, insanların zulüm üzerine binmelerine rağmen onlara karşı yine de engin hoşgörü sahibidir"* şeklinde doğru olmayan bir tercüme ortaya çıkar. Bu yanlış tercüme, *عَلَى* edatının mecâzî anlamı olan birliktelik (maiyyet) anlamının göz ardı edilmesinden

³¹ Ebû Abdillâh Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Riyâd, Mektebetü'n-Nasr el-Hedîyse), 8: 386.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 30-31.

kaynaklanmaktadır. Oysa ki عَلَى edatı mecâzî olarak “zulüm ile birlikte” anlamını da zaman zaman ifade etmektedir ve bu anlam aynı zamanda âyetin bağlamıyla da uyumludur. Tefsirlerde de bu mecâzî manaya dikkat çekilmiştir.³³

Aynı şekilde وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِنَتَا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا “Yine onlar, yiyeceği sevmeleriyle birlikte yoksul, yetim ve esirleri doyuruyorlar.” (el-İnsan 76/8). âyetinde geçen عَلَى edatı da mecâzî olarak birliktelik anlamındadır.³⁴ Keza, وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَهْيٍ ضَلَالٍ مُّبِينٍ “Hâlbuki onlar daha önce düpedüz dalalet içindeydiler.” (Âlı-İmrân 3/164). âyetinde de إِنَّ edatının manaları göz önünde buldurulmadığı takdirde âyetin yanlış tercüme edilmesi mümkündür. Arapçada genel anlamda إِنَّ edatı şart, nefî, şeddeli olan إِنَّ'nin muhaffef hali ve zâid anlamlarında kullanılmaktadır.³⁵ Bu âyette geçen إِنَّ edatı, şeddeli olan ان edatının muhaffef halidir. إِنَّ edatından sonra gelen lam (ل) da bunun bir göstergesidir. Çünkü nefî anlamında olan إِنَّ, tekit manasında olan lam ile birlikte kullanılmaz.³⁶ Edatın bu özelliği göz önünde bulundurulmadığı takdirde, nefî anlamında olan إِنَّ ile karıştırılabilir. Böyle bir i'râb vechi aynı zamanda âyetin bağlamıyla da pek uygunluk arz etmez.

Edatların kullanıldığı bağlamda ifade ettikleri manaya, فَالْتَّطَّطُءُ عَالٌ فُرْعَوْنَ “Firavun ailesinden biri bebeği bulup aldı. Ne var ki buldukları çocuk sonunda onların düşmanı ve üzüntü kaynağı oldu.” (el-Kasas 28/8). âyeti de örnek verilebilir. Asıl manası itibariyle لِيَكُونَ fiilinin başındaki lam, ta'lîl ifade etmektedir. Ancak bu âyette mecâzî olarak bir şeyin neticesi ve semeresi anlamındadır. Çünkü söz konusu bebeğin alınmasından, evlat edinmek suretiyle çocuk sevgisini tatmak amaçlanmıştır.³⁷ İbn Atiyye bu âyette geçen lamın sonuç (akıbet) anlamında olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.³⁸

³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dâru Suhnûn, 1997), 7: 83; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 494.

³⁴ Muhammed Cemâlüddin Kasimî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9: 375; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14: 384.

³⁵ Detaylı bilgi için bk. İbn Hişâm, *el-Muğni'l-lebîb*, 1: 29-32

³⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1: 87.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 380.

³⁸ İbn Atiyye, *el-Muhararu'l-vecîz*, 4: 277.

Aslında Kur'ân'ın farklı anlaşılması sadece söz konusu i'râbtan ve dilsel yapıdan kaynaklanmamaktadır. İtikadî ve mezhebî ön yargılarla Kur'ân'a yaklaşmak da insanı doğru i'râba ve dolayısıyla doğru bir yoruma götürmeyebilir. Bu çerçevede mezheplerin itikadî anlayışını veya fikhî görüşünü teyit ve haklılığını ispat maksadıyla bir kısım âyetlerin i'râbının bu yönde yapıldığı nakledilmektedir. İbn Kayyim (ö.751/1350) bu hususta şunları söylemektedir: "Bütün gruplar, Kur'ân'ı kendi mezhebine ve anlayışına göre yorumlamaya çalışmaktadırlar. Mutezile kendi anlayışına göre, Cehmiyye kendi reyine göre, Kaderiye ve Şia da kendi itikadî kriterlerine göre Kur'ân âyetlerini tevîl etmekte ve kendi anlayışlarını Kur'ân'a söyletmektedirler."³⁹

Sonuç itibariyle bahsedilen durumların hepsi, i'râbın tespiti ve âyetlerin doğru tefsir edilmesi için önemlidir. Bunlarla birlikte i'râbın ve âmilin tespitinde bağlamın etkinliği de göz ardı edilemez. Hatta i'râb ve âmilin tespitinde bağlamın etkisinin daha fazla olduğunu düşünmekteyiz..

C. İ'râb, Âmil ve Bağlam İlişkisi

Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan cümle ve kelimelerin i'râbının tespiti, Kur'ân'ın anlaşılması açısından önemlidir. Ancak i'râbın doğru tespit edilmesinde yukarıda bahsedilen durumlar arasında bağlamın daha çok belirleyici bir faktör olduğunu söylemek mümkündür. Zira bağlam, kapalı olan lafızların açıklanmasında ve muhtemel manalardan birinin tercih edilmesinde önemli bir göstergedir.⁴⁰ İbn Cüzey'in de (ö. 741/1340), belirttiği gibi Kur'ân'ın doğru yorumlanması için dil ve sarf kurallarının bilinmesinin yanında, âyetin siyakının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.⁴¹ Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, ilk hitap çevresinde kullanılan dilin yeniden nazmedilmesi ve bu dizimde yer alan kelimelere yeni anlamların yüklenmesiyle oluşmuştur. Bu yeni dilin inşasında, kelimeler, cümleler ve sûreler belli bir anlam örgüsü çerçevesinde gerçekleşmiştir ki buna bağlam (kontekst) denilmektedir. Bağlam da yapısı itibariyle peş peşe gelen cümlelerin mana itibariyle birbiriyle ilişkisini ifade etmektedir.⁴² Kur'ân açısından bağlam ise herhangi bir âyetin kendinden önce ve sonra

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed, *es-Sevâi'ku'l-mursele*, thk. Alî b. Muhammed er-Rahîl (Riyâd: Dâru'l-Asîme), 2: 454.

⁴⁰ İzzuddin Abdulazîz b. Abdusselâm es-Sülemî, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1987), 159.

⁴¹ İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gurnâtî, *et-Teshîl li ulûmi'l-tenzîl* (Karihere: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1973), 11.

⁴² Musennâ, Abdulfettâh Mahmud Mahmud, *es-Siyâku'l-Kur'anî ve eseruhu fî't-tercîhi'd-delâli*, (Doktora Tezi, Câmîatü Yermûk, 2005), 18. Ayrıca bk. Muhammed Ahmed Hadîr, *el-İ'râbu ve'l-ma'nâ fî'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-İncilû, 2001), 6.

gelen âyetle ilişkisini ifade eder.⁴³ Bahsedilen metin içi bağlam, âyetin anlaşılması için ne kadar önem arz ediyorsa, metin dışı bağlam olarak ifade edilen esbâbü'n-nüzûl ve kültürel bağlam da o kadar önemlidir.⁴⁴ Bu güçlü irtibattan dolayı, âyetlerin bağlamı iyi bilinmeden, âyetlerin i'râbının tespiti ve dolayısıyla tefsirinin doğru yapılması zor olacaktır.⁴⁵ Bütün bunlar i'râb-bağlam ve mana ilişkisini akla getirmektedir.⁴⁶

İ'râbu'l-Kur'ân ve bir kısım tefsir kitaplarında Kur'ân'daki bazı kelime veya cümlelerle ilgili birden fazla i'râb vecihleri zikredilmektedir. Ancak burada dikkat çeken şey, genel anlamda bu i'râb vecihleri arasında herhangi bir tercihin yapılmamasıdır. Bununla birlikte bazı i'râbu'l-Kur'ân ve tefsir kitaplarında i'râb vecihleri arasında tercihin yapıldığı ve bu hususta bağlama da işaret edildiği görülmektedir. Biz de herhangi bir i'râb vechinin tercih edilmesinde bağlamın etkisini bazı örnek âyetler üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Bakara sûresinde geçen, وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ "Kıyamet gününün azabına karşı tedbirinizi alın; çünkü o gün kimsenin kimseye en ufak bir faydası bile dokunmayacak, hiçbir şefaaf kimseye fayda sağlamayacak, hiç kimseden günahların affı için herhangi bir fidiye kabul edilmeyecek ve günahkârlara asla yardım eli uzatılmayacaktır." (el-Bakara 2/48). âyetinde geçen يَوْمًا kelimesinin i'râbıyla ilgili farklı vecihler vardır. Genelde يَوْمًا kelimesinin zarf olduğu ve dolayısıyla يَوْمًا kelimesinin âyette geçen وَأَتَّقُوا fiilinin mefulün fihi olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte يَوْمًا kelimesinin mefulün bih de olabileceğini söyleyenler olmuşsa da bunlar arasında bir tercihte bulunulmamıştır. Ancak يَوْمًا kelimesi zarf olarak düşünüldüğünde ondan önce عَدَابَ kelimesinin takdir edilmesi bağlama daha

⁴³ Muhsin Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 172.

⁴⁴ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında ve Yorumlamasında Çok Anlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2015), 247-248. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Necmettin Gökkr, "Tefsir Usulünde Lafız-Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi, Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü" (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 339.

⁴⁵ Temmâm Hassan, *el-Luğatu'l-'arabiyye*, 181.

⁴⁶ Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1:64. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Temmâm Hassan, *el-Luğatu'l-'arabiyye: manâhâ ve mebnâhâ* (Mağrib: Dâru's-Sekâfe, Mağrib, 1994), 364.

uygundur.⁴⁷ Böyle bir te'vile göre عَذَابٌ kelimesi mefulün bih, يَوْمًا kelimesi ise zarf anlamında muzâfun ileyh olur. Bu i'râb vechine göre âyetin manası, “Şefaatin fidyenin ve yardımın olmadığı bir günde gerçekleşecek azaptan kendinizi koruyunuz.” şeklinde olur. Aynı şekilde يَوْمًا kelimesi mefulün bih olarak da düşünüldüğünde anlam açısından عَذَابٌ kelimesi takdir edilmekte ancak âyetin anlamı, “şefaatin, fidyenin ve yardımın yapılmadığı bir günün azabından kendinizi koruyunuz.”⁴⁸ şeklinde olmaktadır.

İlgili âyette geçen يَوْمًا kelimesinin mefulün fih değil, mefulün bih olduğunu belirten Ukberî (ö. 616/1219), buna gerekçe olarak ahiret hayatında takva ile emrolunmanın mümkün olamamasını göstermektedir. Çünkü takva, dünyada İslam'ı yaşamak olduğundan, ahiret ile bir ilgisi yoktur.⁴⁹ Görüldüğü üzere Ukberî, söz konusu i'râbı tercih ederken âyetin bağlamını dikkate almaktadır. Zira âyetin bağlamında ahirette beklenen şefaath ve fidyeye gibi olaylardan bahsedilmektedir. Ancak bu i'râb vechileriyle birlikte hiçbir takdire gidilmeden يَوْمًا kelimesinin zarf olarak düşünülüp mefulün fih olması da mümkündür. Buna göre يَوْمًا kelimesi, takvayı ifade eden fiilin mefulün fihi değil, جِيئُوا مُتَّقِينَ şeklinde bir takdirde bulunularak, جِيئُوا fiilinin mefulün fihi olur. Böyle bir i'râb vechivechine göre de takvanın yaşanmasının ahirette değil, dünyada talep edildiği ifade edilmektedir.⁵⁰ Bu i'râb vechivechine göre âyetin anlamı, “Fidyenin ve şefaatin fayda vermeyeceği ahiret hayatına İslam'ı (takva) yaşayarak gelin!” şeklinde olur. Ancak bütün bu i'râb vechileri mümkün olmakla birlikte يَوْمًا kelimesinin mefulün fih değil, mefulün bih olması âyetin bağlamıyla daha uyumludur. Zira zarfiyeti ifade eden يَوْمًا'nın kelimesinin bulunduğu bağlamda, وَأَتَّقُوا cümlesi zikredilmektedir. Biraz önce de ifade edildiği üzere takva ise dünyada yaşanacak bir hayat biçimidir.

Başka âyetlerde de kıyamet günü anlamında geçen يَوْمًا kelimesi, mefulün bih vechini desteklemektedir. Örneğin, يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاحْشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٌ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا “Ey insanlar! Rabbinizin emir ve yasaklarını çiğnemekten sakının ve hiçbir babanın evladına en ufak bir fayda

⁴⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 189.

⁴⁸ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 1: 235.

⁴⁹ Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, 1: 76.

⁵⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1: 139.

sağlayamayacağı, hiçbir evladın da babasına en küçük bir yardımda bulunamayacağı kıyamet ve hesap gününe karşı tedbirinizi alın.” (Lokman 31/33). âyetinde geçen يَوْمًا kelimesinin, mefulün bih olduğunu gösteren bağlamdır. Zira bu âyette, kıyamet gününün bizzat kendisinden değil, o gün meydana gelecek korkutucu olaylardan korunması istenmektedir. Ayrıca bu âyette, muhatap kitlenin yeniden dirilmeyi inkâr ettiği, oysa yeniden dirilmenin gerçek olduğuyula ilgili mesaj verilmektedir.⁵¹ Dolayısıyla âyette zikredilen takvanın ahirette değil, dünyada gerçekleşmesi talep edilmektedir. Bu da يَوْمًا kelimesinin mefulün bih olmasının âyetin bağlamına daha uygun olduğunu göstermektedir.

İ'râb-bağlam ilişkisini örneklemesi açısından şu örnek de dikkat çekicidir. فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقَاتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ مُتَابًا يَمَّا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ نَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ *“İmanları uğrunda hicret edenler, sırf mümin oldukları için yurtlarından kovulanlar, benim yolumda zulme uğrayanlar, yine bu yolda kâfirlerle çarpışanlar ve çarpışırken öldürülenler var ya, işte ben onların kusurlarını yok sayıp affedeceğim. Üstelik onları içinde derelerin çağıldadığı cennetlere yerleştireceğim. Böylece onlar Allah katında çok büyük bir mükâfata nail olacaklar.”* (Âl-ı İmrân, 3/195). Âyette geçen نَوَابًا kelimesinin i'râbıyla ilgili bir kısım tefsir ve i'râbu'l-Kur'ân kitaplarında farklı i'râb vecihlerinden bahsedilmektedir. Bu kelime, kendinden önce gizli olan لَأُتَيْبَنَّهُمْ fiilinden mefulün mutlak olabileceği gibi,⁵² جَنَّاتٍ kelimesinden anlaşılan مُتَابًا يَمَّا veya لَأُدْخِلَنَّهُمْ cümlesindeki هُمْ zamirinden مُتَابِينَ şeklinde hal de olabilir. Keza, نَوَابًا kelimesi, جَنَّاتٍ kelimesinden bedel, kendinden önce mukadder olması muhtemel olan لَأُعْطِيَنَّهُمْ fiilinin mefulün bihi veya ondan temyiz olması da mümkündür.⁵³ Bütün bu i'râb vecihleri anlam açısından mümkün olmakla birlikte, âyette günahların affi ve cennete girmekten bahsedilmesi,⁵⁴ bu kelimenin, لَأُتَيْبَنَّهُمْ fiilinden⁵⁵ mefulün mutlak olması bağlama daha uygun

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10: 193.

⁵² Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tusî, *et-Tibyân fi tkefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3: 89.

⁵³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2: 146. Daha detaylı bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 1: 1026.

⁵⁴ Ebussuûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm*, 2: 213.

⁵⁵ Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, 1: 323.

olduğunu göstermektedir.⁵⁶ Bu takdirde âyetin anlamı “*Muhakkak onları mükâfatlandıracağım.*” şeklinde olur.

Bağlamın i'râbın tayininde etkin olduğunu gösteren âyetlerden biri de, *فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* “*En güzel yaratıcı Allah, yüceler yücesidir.*” (Müminun, 23/14). âyetidir. Bu âyette geçen أَحْسَنُ kelimesinin, anlam açısından Allah lafzından sıfat, bedel veya mahzûf bir mübteda olan هُوَ zamirinden haber olabileceği ifade edilmektedir.⁵⁷ Ancak أَحْسَنُ kelimesinin anlam açısından sıfat olması mümkün değildir. Çünkü âyette ism-i tafdil olarak geçen أَحْسَنُ kelimesinin, anlam olarak مِنْ harfini gerektirmesi, أَحْسَنُ kelimesinin izafetle marife olmasını engellemektedir. Ayrıca أَحْسَنُ kelimesinin Allah lafzından bedel olması da uygun değildir. Zira türetilen (müştak) kelimelerin dilsel açıdan bedel oluşu pek yaygın değildir.⁵⁸ Bu durumda, أَحْسَنُ kelimesinin bulunduğu bağlamda insana verilen nimetlerden bahsedilmesi, bu kelimenin mahzûf olan هُوَ zamirinden haber olması, bağlam açısından daha uygundur. Çünkü bu takdirde, *أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* isim cümlesi olur. İsim cümleleri de yapıları gereği sübuta ve devama delalet ettiklerinden, Allah'ın yaratmasının sürekli olduğuna işaret etmektedir.⁵⁹ Bütün bu örneklerden anlaşılıyor ki i'râb ve mananın tespitinde bağlam etkin bir karinedir.

Ayrıca bağlam, âmilin tespitinde ve cümlenin maksadının anlaşılmasında önemli bir karinedir. İ'râbın tayininde etkin olan bağlam, cümlenin temel bir unsuru olan âmilin belirlenmesinde de etkindir. Cümledeki bu önemine rağmen genel anlamda, tefsir ve i'râbu'l-Kur'ân eserlerinde âmilin tayininde bağlamın rolünden açık bir şekilde bahsedilmediği söylenebilir. Ancak zaman zaman bu konuya işaret edildiği de görülmektedir. Örneğin, *وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَيُّدَا كُنَّا تُرَابًا أَيُّدَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَحْمَتِ اللَّهِ* “*(Ey Peygamber!) Allah'ın kudretini gösteren bunca delile rağmen o müşriklerin hâlâ putlara tapmalarına şaşırıyorsun. Bil ki asıl şaşılacak şey, onların “Ya! Demek biz ölüp toprağa karıştıktan sonra yeniden diriltileceğiz.”*

⁵⁶ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-Beyân fî ğaribi i'râbi'l-Kur'an*, thk. Abdulhamîd Taha (Kahire: el-Heyetu'l-Mısıryyetu'l-Amme, 1980), 1: 237.

⁵⁷ Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 398.

⁵⁸ Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2015), 28: 37.

⁵⁹ Abdulkahir el-Cürcanî, *Delâli'l-i'câz*, 124.

demeleridir. İşte onlar rablerine karşı nankörlükte direnenlerdir.” (er-Rad, 13/5). âyetinde geçen اذا edatının âmili ile ilgili farklı görüşler nakledilmiştir. Bunlardan birisi, اذا kelimesinin, نُحْشِرُ، نُبْعَثُ ائِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ cümlesinden anlaşılan نُحْشِرُ، نُبْعَثُ veya نُعَادُ fiillerinden birine müteallik olmasıdır. Bu takdirde اذا kelimesi, şart edatı değil, sadece zarf manasında mefulün fihtir. İsmi işaret olan اَوَّلِيكَ nin dikkat çektiği şahısların yeniden dirilmeyi inkâr etmeleri ve küfürle nitelenen kişiler olmaları da اذا'nın âmilinin söz konusu fiillerden birisi olduğunun kanıtıdır.⁶⁰ Bu i'râb vechine göre ائِنَّا كُنَّا تُرَابًا cümlesi, bir bütün olarak نُعَادُ، نُبْعَثُ cümlesinden bedel⁶¹ veya نُحْشِرُ، نُبْعَثُ terkinin mefulün bihidir.⁶² Diğer bir i'râb vechine göre اذا kelimesi, نُحْشِرُ، نُبْعَثُ terkinin mefulün fihidir.⁶³ Buna göre اذا kelimesinin, kendinden sonra gelen خَلْقٍ جَدِيدٍ terkinine veya kendisinden sonra gelen كُنَّا fiiline müteallik olabileceğini akla getirirse de, dilsel açıdan bu mümkün değildir. Zira كُنَّا cümlesi dilsel açıdan اذا'nın muzâfun ileyhidir. Tabiatı gereği muzâfun ileyh kendi amili konumunda olan muzâfta amel etmez.⁶⁴ Dolayısıyla söz konusu âyette geçen اذا kelimesinin amilinin, ائِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ifadesinden anlaşılan نُحْشِرُ، نُبْعَثُ veya نُعَادُ fiillerinden birisinin olması bağlam açısından daha uygundur. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere bu âyetin bağlamında ilk muhatap kitlenin yeniden dirilmeyi inkâr etmesinden bahsedilmektedir.

Ayrıca âmilin tayininde bağlamın etkisine dair, اَفَلَا يَعْلَمُ اِذَا بُعِثَ رَءَسًا فِي الْقُبُورِ، “Acaba o bilmiyor mu ki, kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı ve kalplerdeki ortaya konulduğu zaman, işte o gün onların Rabbi kendilerinin her hâlimden mutlaka haberdardır.” (el-Âdiyât, 100/9-10-11). âyeti de örnek verilebilir. Âyette geçen اذا kelimesinin âmili hakkında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bazılarına göre bu kelimenin âmili kendinden önce zikredilen يَعْلَمُ fiili veya kendinden sonra gelen حَيِّرٍ ismidir ki bu i'râb

⁶⁰ Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 365.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 493.

⁶² Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 6: 194.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî eş-Şevkânî el-Yemenî, *Fethu'l-ğadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Amire, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1997), 3: 92.

⁶⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 7: 16.

şekli anlam açısından mümkün değildir. Çünkü iddia edildiği gibi bu edat doğrudan *يَعْلَمُ* fiiline müteallik kabul edilirse,⁶⁵ insanların dirileceği zamanı bilmelerinin talep edildiği anlamına gelir ki böyle bir anlam âyetin bağlamıyla da uyumlu değildir.⁶⁶ Aynı şekilde bahsedilen edat, *حَيْبٍ* ismine taalluk ettiğinde, Allah'ın bilgisinin malum gün ile sınırlanması anlamı ortaya çıkar ki bu da inanç açısından sorunludur. Keza, *إِذَا*'nın âmilinin kendinden hemen sonra gelen *يُغَيِّرُ* fiilinin olabilmesi için,⁶⁷ *إِذَا*'nın zarf anlamını değil, şart manasını taşıması gerekmektedir. Bu durumda *إِذَا* edatı *يُغَيِّرُ* fiilinin mefulün bihi olabilir. Mefulün kendi âmiline tekaddüm etmesi, dilsel açıdan da bir sorun oluşturmamaktadır. Bütün bu i'râb vecihlerinin yanı sıra bu edatın âmilinin, *يَعْلَمُ* fiilinden anlaşılan *مَالَهُ* ifadesinin mefulü de olabileceği iddia edilmekte⁶⁸ ve bu i'râb vechinin bağlamla daha uyumlu olduğunu düşünmekteyiz. Bu takdirde âyetin anlamı, “Acaba, kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı ve kalplerde olanlar ortaya konulduğu zaman, onların Rabbi kendilerinin her hâlimden mutlaka haberdar olacaktır. İşte bu zaman insan kendi akibetini, bilmez mi” şeklinde olur.

Ayrıca, *وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ* “Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse” (en-Nisâ, 4/25). âyetinde geçen *أَنْ يَنْكِحَ* cümlesinin âmili hususunda birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır. Buna göre *أَنْ يَنْكِحَ* cümlesinin âmili, *طَوْلًا* kelimesi olabilir. Ancak bu durumda âyetin takdiri, *وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ* “Hür kadınların nikâhına ulaşma imkânı olmayan” şeklinde olur ve *طَوْلًا* kelimesi, bir şeyi elde etmek manasında olan *يَنْكِحَ* fiilinin anlamındadır. Veya *أَنْ يَنْكِحَ* cümlesi, *طَوْلًا* kelimesine sıfat olan mahzûf bir mutallaka taalluk eder. Bu takdirde cümlelin asıl yapısı, *وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ غَيًّا مُوصِلًا*, *إِلَى نِكَاحِهِنَّ أَوْ لِيُنْكِحَهُنَّ* “Her kim hür kadınların nikâhına ulaştıracak güce veya nikâhlanmaları için bir imkâna sahip olmazsa”⁶⁹ şeklinde olur. Bu te'vilde *طَوْلًا*

⁶⁵ Ukberî, *İ'râbu'l-Kur'an*, 2: 1300.

⁶⁶ Mekkî b. Ebû Talib el-Kaysî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, thk. Hatem Salih ed-Damîn, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 836.

⁶⁷ Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yûnus en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 5: 174.

⁶⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 8: 505.

⁶⁹ Âlûsî, *Râhu'l-ma'ânî*, 5: 450.

zenginlik (غِنَى) anlamında ve يَنْكِحُ أَنْ cümlesi, mahzûf olan مُوصِلاً'nin sıfatı konumunda olur. Ayrıca, يَنْكِحُ أَنْ cümlesi, طَوْلًا kelimesinden bedel de olabilir. Bu i'râb vechivechine göre, يَنْكِحُ أَنْ terkihi, يَنْتَطِعُ fiilinin mefulüdür. Bu yoruma göre nikâh ve tavl kelimleri kuvvet anlamındadır.⁷⁰ Ancak bu i'râb vecihlerinden bağlama en uygun olanın, يَنْكِحُ أَنْ cümlesinin âmilin, طَوْلًا kelimesine sıfat olan مُوصِلاً kelimesinin olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere bu i'râb vechivechine göre âyetin manası, “ Her kim hür kadınların nikâhına ulaştıracak güce veya nikâhlanmaları için bir imkâna sahip olmazsa.” şeklinde olur. Zira bu takdire göre طَوْلًا zenginlik manasındadır ki hür kadınlarla evlenmek büyük oranda mali imkânlara bağlıdır.

Bağlamın, amilin belirlenmesinde etkin olduğunu gösteren âyetlerden biri de إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ “Şüphesiz Allah'ın, bütün sırların açıkça ortaya konulacağı günde onu tekrar diriltmeye gücü yeter.” (et-Tarık,86/9). âyetidir. Bu âyette geçen يَوْمٌ kelimesinin âmili ile ilgili farklı i'râb vecihleri zikredilmektedir. Bazılarına göre bu kelime, رَجَعِهِ mastarına müteallik olurken,⁷¹ diğer bazılarına göre يَوْمٌ kelimesi, رَجَعِهِ mastarından anlaşılan يَرْجِعُهُ fiiline müteallik olur.⁷² Bunların yanı sıra يَوْمٌ kelimesinin, لَقَادِرٌ ismine taalluk edebileceğini iddia edenler de olmuştur.⁷³ Ancak bu âyetin bağlamı ve dilsel yapısı dikkate alındığında, bunun رَجَعِهِ kelimesine taalluk etmesi mastarın dilsel açıdan amel yapma (etme) şartlarına uygun değildir. Çünkü mastarın amel etmesi için, kendisi ve kendisinden etkilenen (mamul) arasında herhangi bir fasıla olmaması gerekmektedir. Ancak âyetin metninde de görüldüğü üzere لَقَادِرٌ ismi fasıla olmuştur. Ayrıca يَوْمٌ kelimesinin لَقَادِرٌ ismine müteallik olması da anlam açısından doğru değildir. Zira bu durumda Allah'ın kudretinin kıyamet gününe hasredilmesi söz konusu olur ki bu da Allah'ın zatına münasip değildir.⁷⁴ Dolayısıyla söz konusu kelimenin رَجَعِهِ mastarından anlaşılan يَرْجِعُهُ fiiline müteallik olması, bağlam açısından daha doğrudur.

⁷⁰ Ukberî, *İ'râbu'l-Kur'an*, 1: 348.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 722.

⁷² İbn Âşûr, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 265.

⁷³ Ebû Alî Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabersî, *Mecme'u 'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemşüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 10: 255.

⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, 28: 454.

Bundan dolayı âyetin meali de bağlam dikkate alınarak yapıldı. Zira bu âyet, insanın dirilmesi bağlamında gelmiştir.

Sonuç

Kur'ân'ın doğru tefsir edilmesi için üzerinde durulan dil, belagat ve i'râb alanında önemli tefsirler ve İ'râbü'l-Kur'ân eserleri ortaya konulmuştur. Bu çalışmalarda âyetlerin edebî ve i'râb yönü üzerinde durulmuş, dilsel çözümlenmeler yapılmış ve böylece alana önemli katkılar sunulmuştur. Bu yöntemle yapılan çalışmalarda çoğu zaman cümledeki bir kelimenin i'râbı veya âmilin tespiti ile ilgili birbirinden farklı vecihler ortaya konulmuş ve bunlardan hangisinin tercih edildiği dilsel karinelere dayanarak açıklanmıştır. Ancak Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir etkiye sahip olan bağlamın, i'râbın belirlenmesindeki rolü üzerinde yeteri kadar durulmamış ve bundan dolayı verilmek istenen mesajla uyuşmayan bazı i'râb vecihleri ortaya çıkmıştır. Bu nedenle ilâhî hitabın içerdiği mesajların imkân nispetinde, Allah'ın muradına uygun olarak ortaya konulabilmesi, öncelikle tefsir edilen âyetlerin bağlamının göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Çünkü bağlam, Kur'ân'daki kelimelerin ve cümlelerin birbiriyle anlamsal irtibatının bir ifadesidir ki bu da âyetlerin muhtemel i'râb vecihlerinden doğru olanının tercih edilmesinde önemli bir karinedir. Bu durumun göz ardı edilmesi halinde, âyetlerin yanlış yorumlanması, ilâhî muradın tam olarak anlaşılması ve bunun neticesinde yanlış anlamların meydana gelmesi her zaman mümkündür. Çünkü Kur'ân nazmındaki kelimeler, cümleler hatta sûreler kendi aralarında çok güçlü anlamsal bir ilişkiye sahiptir. Bu da Kur'ân'ın doğru yorumlanmasında âyetlerin anlamsal bağlamının önemini ortaya koymaktadır.

Kuşkusuz bağlam, sadece i'râbın ortaya konulmasında etkin bir kıstas değildir. Aynı zamanda cümlenin önemli bir unsuru olan âmilin belirlenmesinde de etkin bir unsurdur. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında i'râbın tespitinde olduğu gibi âmilin belirlenmesinde de siyâk-sibâk ilişkisinin etraflıca araştırılması gerekmektedir. Aynı şekilde bağlam, konuşmacının maksadı, dilbilgisi kuralları, metinde gerçekleşen hazifler, takdim ve te'hirlere ile edatların ifade ettiği farklı anlamların tespit edilmesinde de göz önünde bulundurulması gereken belirleyici bir unsurdur.

Yukarıda ifade edilen tespitlerden de anlaşılacağı üzere klasik ve çağdaş tefsirler ile İ'râbü'l-Kur'ân eserlerinin, söz konusu doğrultuda incelenmesinin önemi anlaşılmaktadır. Bu sayede Kur'ân'ın muhatap kitleye evren, insan ve toplum ile ilgili vermek istediği mesaj daha net bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır.



KAYNAKÇA

- ABDULVAHHÂB, Ramazan. *Fusûlün fî fikhî'l- 'Arabîyye*. 8. Baskı. Kahire: Mektebetu el-Hâncî, 1999.
- AHFES, Ebû Hasan Saîd b. Mes'ade. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karağa. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.
- ÂLÛSÎ, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Râhu'l-ma'ânî fî tefsîri'l-Ķur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2015.
- BEYZÂVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- CEMHÎ, Muhammed b. Selâm. *Tabakâtu fuhûli's-su'âra*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- CÛRCÂNÎ, Abdulkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Muhammed Reşid Rıza. 3.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2001.
- EBÛ'L-MEKÂRİM. Alî *el-Medhal ilâ Nahvi'l-Arabî*: Kahire: *Dâru'l-Garîb*, 2008.
- EBÛ MUHAMMED, Mekkî b. Ebû Talip el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hatem Salih ed-Damîn. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1984.
- EBÛ HATİM ER-RÂZÎ, Ahmed b. Hamdân. *Kitabu'z-zîne fî'l-kelimâti'l-İslâmiyye el-Arabîyye*, thk. Hüseyin b. Feydullâh el-Hemedânî. San'a: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi el-Yemenî, 1994.
- ENBÂRÎ, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-Beyân fî garibi i'râbi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdulhamîd Taha. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Amme, 1980.
- ESED, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed Ahmed Mustafa. 10 Cilt. *Zehretü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- EBÛ HAYYÂN, Ebû Abdillâh Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîr*. 8 Cilt. Riyât: Mektebetü'n-Nasr el-Hadîyse.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahya b Ziyâd. *Meânî'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- GÜVEN, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında ve Yorumlamasında Çok Anlamlılık*

- Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- GÖKKIR, Necmettin. *Tefsir Usulünde "Lafız-Mana" İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi, Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009.
- İBN ATİYYE, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri Kitâbillah'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İBN MANZÛR. *Lisânü'l-Arab*. thk. Emîn Muhammed Abdulvehhâb. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arab, 1997.
- TAKİYYUDDİN EBU'L-HAYR, Mansûr b. Felâh el-Yemenî. *el-Muğnî fî'n-nahvi*. thk. Abdurrazak Abdurruhman. Bağdâd: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Amme, 1999.
- İBN KAYYIM EL-CEVZİYYE, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed. *es-Sevâi'ku'l-mursele*. thk. Alî b. Muhammed er-Rahîl. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Asime.
- İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutûbi'l-Mısriyye, 1952.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısrî. *Muğnî'l-lebîb an kutûbi'l-e'ârib*. thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamîd. 2. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- İBN CÜZEY, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li ulûmi'l-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İSÂVÎ, Yûsuf b. Halef. *İlmu ir'âbi'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru's-Semî'î, 2008.
- İSLAMOĞLU, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- HALEBÎ, Ebü't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali el-Luğavî. 3 Cilt. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Nahda, ts.
- HAMMÂSE, Abdullatîf Muhammed. *mine'l-i'câzi'l-Kur'ân'ıyyi ta'addüdü evcuhi'l-irâb fî'l-cümle*. Kahire: Mektebetü İmâm el-Buhârî, 2009.
- HADÎR, Muhammed Ahmed. *el-İrâbu ve'l-manâ fî'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-İncilü, 2001.
- KAYA, Mehmet, *İrâb Değerlendirmelerinin Kur'ân Anlaşılmasındaki Rolü*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2004.
- KAYA, Mehmet. *"Farklı İrâb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi"*. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi13/252014

- KÂSİMÎ, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu'te'vîl*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- MUHTAR ÖMER, Ahmed. *el-Bahsu'l-luğavî inde'l-Arab*. 6.baskı. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- MUSENNÂ, Abdulfettâh Mahmud Mahmud. *es-Siyaku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî't-tercihi'd-delâli*. Doktora Tezi, Câmi'atuYermûk, 2005.
- MUSTAFA, İbrahim. *İhyâu'n-nahv*. Mısır: Matbaatü Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1937.
- MÜBÂREK, Muhammed. *İstikbâlü'n-nass inde'l- 'Arab*, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiye, 1999.
- NEHHÂS, Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yûnus. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1421.
- NIYSÂBÛRÎ, Nizâmuddîn Hasan b. Hüseyin. *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. thk. İbrahim Atve. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1965.
- SEMÎN EL-HALEBÎ, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim. *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l- Kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- SEYYÎD HÂMÎD, Abdusselâm. *es-Şeklü ve'd-delâle*. Kahire: Dâru'l-Garîb, 2002.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 5.Baskı. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- SEHLÎ, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdulmelik. *Netâicu'l-fikr fî ilmi'n-nahv*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcût ve Ali Muhammed Mu'avved. Beyrtu: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- SELMÎ, İzzuddin Abdulazîz b. Abdusselâm. *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1987.
- ŞERÎF ER-RADÎ, Muhammed b. Hasan el-İstirâbâdî. *Şerhu'r-radîyyi 'ale'l-Kâfiye*. 3 Cilt. Bingazî: Menşûrâtu Kân Yûnus, 1996.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî: *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman Amire. 2. Baskı. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1997
- ŞİMŞEK, Ümit *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2005.
- TABERSÎ, Ebû Alî Fadl b. Hasan b. Fadl. *Mecme''l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk.

- İbrahim Şemşuddin. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- TENNUHÎ, Muhammed Alî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Refûku'l-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- TEMMÂM, Hassan. *el-Luğatu'l-Arabiyye: Manâhâ ve mebnâhâ*. Mağrib, Dâru's-Sekâfe, 1994, 181.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.
- TABÂTÂBÂÎ, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l- A'lemî, 1998.
- UKBERÎ, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. B.y: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye. ts.
- ÛLGEN, Emrullah. *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İrâbın Rolü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- YAZIR, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili Meali*. İstanbul: Akçay Yayınları, 2006.
- YAKÛT, Ahmed Süleyman. *Zâhîretü'l-i'râb fî'n-nahvi'l-Arabi ve Tatbikuhâ fî'l-Kur'ân-i'l-Kerim*. İskenderiyye: Dâru'l-Marife, 1994.
- ZEMAŞERÎ, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vüçûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- ZECCÂC, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyyî. *Maânî'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şiblî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.



THE RELATIONSHIP BETWEEN I'RAB AND CONTEXT IN THE INTERPRETATION OF THE QUR'AN

Adil BOR^a

Extended Abstract

Al-Qur'an al-Karim, embodying humanitarian and moral values [in it], promises an earthly life where justice, law and trust prevails and also an eternal felicity after death. However, in order for these to transpire, one must gain insight into Al-Qur'an al-Karim and live out the moral and humanitarian values it includes. To this respect, the authentic interpretation of Al-Qur'an al-Karim since the sahabah (companions of the Prophet) generation has always been a topic of discussion. In the first place, harakat (short vowel marks) were used in an attempt to prevent the misinterpretation of the Qur'an without harakat. The fact that the sahabah were witnesses to the revelation and resolved any problems they encountered by consulting personally with the Prophet bestows a privilege upon them. This is evidenced by the behaviour of Hisam ibn Hakim and Omar, who, having discussed about the style of recitation of the Qur'an, informed the Prophet of the situation without any delay, whereupon the Prophet listened to his companions and heralded that both of them were correct in their method of recitation.

Being aware of the personal and social significance of the authentic interpretation of al-Qur'an al-Karim, immediately in the aftermath of the sahabah generation, Muslims carried out important works in the matter of establishing a connection between Qur'an and social life. Initially, in addition to the compilation and preservation of all narrations and parables related to the interpretation of the Qur'an, these Muslims composed crucial works on the subject of identifying the sarf (grammar), nahw (syntax) and balagha (rhetoric), I'rab al-Qur'an and lexical meaning of the words related to the

^a PhD., Presidency of Religious Affairs, adilbor@hotmail.com

linguistic structure of the Qur'an. As of the second century of the Hegira in particular, they composed a new genre of exegesis called I'rab al-Qur'an. Although several versions of I'rab related to the words and sentences in the Qur'an are included in these works, no stance is taken regarding which version should be preferred. This situation gives rise to confusions about the understanding of the Qur'an. The natural question that arises, then, is how to solve this problem. In this case, confusion regarding I'rab can be eliminated by setting forth primarily the I'rab of the words in the sentence and the linguistic and moral evidence that applies to the identification of the operator ('amil) constituting this I'rab. Although there is usually much attention paid to these issues in I'rab books and exegeses, not much emphasis has been put on contextual evidence, which plays a bigger role in identifying the operator and I'rab.

The context serves as an important indicator in interpreting and identifying the i'rab of the verses where multiple i'rab versions are grammatically possible. This is because the context clarifies the semantic relation between the words and sentences of the Qur'an and thus is an important road map in identifying the correct one among the different potential versions of i'rab. As a matter of fact, al-Qur'an al-Karim is a divine address formed by means of a new syntax and new meanings assigned to the words that already existed among its first audience. In this new syntax, the words, sentences and surahs in the Quranic language are associated with one another within a semantic framework. For this reason, the cultural context should also be taken into consideration along with the intratextual and extratextual context of the verses while interpreting the Qur'an. Otherwise, this might give rise to an erroneous choice of i'rab and thus result in the misinterpretation of the verses. Besides, the context is not only effective in the choice of the correct i'rab but also has an important role in identifying the operator (amil), a crucial element of the sentence. Therefore, the relation between the operator and context must be thoroughly analysed for the authentic interpretation of al-Qur'an al-Karim. This also shows the extent of the relationships between i'rab, context, meaning and purpose. In fact, the danger of misunderstanding the Qur'an would always be present in case one of these is overlooked. However, the thing that must be taken into account in this respect is that the i'rab preferred and thus the interpretation that results should be objective and never be influenced by a particular sect or temperament because approaching the Qur'an with prejudices related to one's belief and sect may not be a guide to a correct i'rab and accordingly to a correct interpretation. Observing that sometimes I'rab is assigned with the purpose of confirming

or providing evidence for the truth of a particular sect's view regarding a faith- or fiqh-related issue, Ibn Qayyim (ö.751/1350), says the following in this respect: "All communities strive to interpret the Qur'an in accordance with their own sect and understandings. The Mu'tazilah assign meanings to Qur'an according to their understanding, the Jahmiyya according to their judgment, and the Qadiriyya and the Shia according to their faith criteria, and thus all use the Qur'an to voice their own understandings."

However, it should be immediately noted that it is not enough to take into consideration merely the context of the verses in order to correctly identify the i'rab of any verse and thus interpret these verses correctly. In addition to the context; the intention of the speaker, having a grasp of whether the prepositions used in the sentence are meant to have a real or figurative meaning, the eliminations (hazf) occurring in the sentence and the linguistic rules forming the foundation of the sentence need to be taken into consideration. Especially the eliminations (hazf) attribute a different meaning to the sentence and are an important indicator manifesting the Ijaz ul Qur'an (Inimitability of Qur'an). Therefore, unless analysed thoroughly, it might become a challenge to interpret Qur'an accurately.

In conclusion, all of these are efforts aimed at revealing the will of Allah properly. For this reason, before starting to identify the i'rab of any verse, special attention must be paid to considering whether it would be in accordance with the will of Allah. Otherwise, the risk of misinterpreting the verses always remains. For instance, Zeccâc (ö. 311/923) claims that the phrase *أَوْ أَنْ تَفْعَلَ* in the verse *قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا* *مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ* meaning "Median people: O Shu'ayb, does your prayer command you that we should leave what our fathers worship or not do with our wealth what we please? (Hud, 11/ 87) may refer to the phrase *أَنْتَ تَأْمُرُكَ*. Were this i'rab to be preferred, the meaning of the verse would be "O Shu'ayb, does your prayer command you that we should worship what our fathers did and do with our wealth what we please?", which is not in accordance with the context of the verse at all. This is because the context of this verse is about avoiding injustices in trade, which explains the reaction of the tribe of Prophet Shu'ayb. This, in turn, demonstrates that Zeccâc did not give thorough consideration to the will of Allah in identifying the i'rab of this verse.

Keywords: Tafsir, the Quran, I'rab, Context, Intent.



KEMÂL YOLCULUĞU OLARAK DİNÎ TECRÜBE: GAZÂLÎ ÜZERİNDEN BİR OKUMA *

Abdullah AKGÜL^a

Öz

Din Felsefesinin temel problemlerinden biri olan dinî tecrübe, bir Tanrı kanıtı olarak literatüre girmiş olsa da, mevcut tartışmalar daha çok onun mahiyeti üzerine yoğunlaşmış gözükmektedir. Söz gelimi, onun bir duygu/his tecrübesi, bir algı tecrübesi olduğu ya da aslında yaşanan herhangi bir tecrübenin dinî bir yorumundan ibaret olduğu, öne sürülen belli başlı yaklaşımlardan birkaçıdır. Dinî tecrübenin mahiyetini tartışmalı kılan temel sebep, *din* ve *tecrübe* gibi geniş anlam alanına sahip iki kavramdan oluşmasıdır. Bireylerin ve geleneklerin, bu iki kavrama yükledikleri anlamlar, dinî tecrübe anlayışlarını belirleyicidir. Dinî tecrübenin bir terim olarak kullanılmaya başlanması Protestanlığın ortaya çıktığı dönemlere denk gelir. Aydınlanmanın akıl vurgusuyla birlikte, ilgili terime yüklenen anlamlar indirgenir ve terim; sebebi açıklanamayan, başkalarına aktarılamayan, epistemik değeri tartışmalı, anlık, sıra dışı yaşanmışlıklar olarak literatürdeki yerini alır. Bu makalenin ön kabulü, dinî tecrübe terimine yüklenen anlamların daraltılmış olduğu ve terimin farklı gelenekler için aynı anlamlarda kullanılmasının hatalı olduğudur. Bu makale, okurun probleme ilişkin mevcut tartışmaları bildiğini varsayar ve mevcut tartışmalara cevap yetiştirmek kaygısıyla reaksiyoner bir tavır sergilemek yerine, daha ziyade aksiyoner ve ön açıcı bir yaklaşımla konuyu ele alır. Bu makale, bir Din Felsefesi problemi olarak dinî tecrübenin literatürdekinden farklı bir okumasını sunacaktır. Bu doğrultuda, öncelikle Gazâlî'nin *Tanrı*, *âlem* ve *insan* anlayışı, dinî tecrübenin ontolojik arka planı olarak ortaya konacak; daha sonra, bu ontolojik temel üzerinden dinî tecrübe kavramına ilişkin bir tanım önerilecektir.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Dinî Tecrübe, Gazâlî, Kemâl Yolculuğu.



* Bu çalışma, 2016 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan "Gazâlî'de Dinî Tecrübe" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

^a Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, dinfelsefesi@gmail.com

RELIGIOUS EXPERIENCE AS A JOURNEY TO PERFECTION: AN INQUIRY INTO THE IDEAS OF AL-GHAZALI

Religious experience is one of the fundamental problems of the philosophy of religion. Although it has entered the literature as a proof of God; discussions focus on its nature. The basic approaches to the nature of religious experience are: religious experience as a feeling, religious experience as a perception, religious experience as a comment. The main reason that makes the nature of religious experience controversial is that it consists of two concepts that have a wide range of meaning, such as religion and experience. The meanings that individuals and traditions attach to these two concepts determine the understanding of religious experience. The beginning of religious experience as a term corresponds to the periods of Protestantism. With the emphasis of Enlightenment on the mind, the meanings attributed to religious experience have been reduced and narrowed. In the literature, religious experience is unclear, cannot be transferred to others, instant and extraordinary experiences.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Dinî tecrübenin, din ve tecrübe gibi geniş anlam alanına sahip iki kavramdan oluşması, belirsiz bir atıf çerçevesine sahip olmasına sebep olmaktadır.¹ Bireylerin *din* ve *tecrübe* anlayışları *dinî tecrübe* anlayışlarını belirler. Bir terim olarak felsefe literatürüne girmesi 19. yüzyılı bulan *dinî tecrübenin* terimleşme sürecinin kökenleri Reform dönemine ve o dönemdeki mistisizmden destek alan Katolik eleştirilerine kadar gider.²

Reform, kilisenin inançlarına, ritüellerine ve örgütlü yapısına karşı bireysel vicdanı dile getirmiş, dinî otoriteyi tartışmaya açmış ve birey ile Tanrı arasından kiliseyi çıkarmayı amaçlamıştır.³ Bu sayede ruhban sınıfı ile diğer insanların kutsala erişimde eşitliği sağlanacak, belirli bir sınıfa özgü kabul edilen Tanrı tecrübeleri artık sıradan insanların yaşayabileceği tecrübeler haline getirilecektir. Dönemin ilk zamanlarında, bireylerin Tanrı'ya ilişkin tecrübeleri önemli sayılıp, en geçerli doğrular olarak kabul

¹ Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 91-92.

² Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 23; Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 42.

³ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Kaplan, c. 2 (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013), 32-34; Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 131-32.

edilirken⁴; Aydınlanmanın etkisi ve akıl vurgusu ile süreç, din ve dine ilişkin tecrübelerin, oldukça soyut ve manevi alana itilmesiyle sonuçlanmıştır.⁵

Aydınlanma döneminin dine ilişkin olduğu gibi, tecrübeye ilişkin de indirgemeci bir yaklaşımı göze çarpar. Bütüncül bir insan tecrübesinden bahsetmek yerine, empirizm ile diğer boyutları ihmal edilen *tecrübe*, artık özünde pozitif/pozitivist yanı ağır basan epistemolojik bir soruna indirgenir.⁶

Dinî tecrübenin Batı dünyasında ve bizde gelişen Din Felsefesi geleneğindeki terimleşme sürecini göz önüne aldığımızda hem din hem de tecrübe açısından indirgenmiş ve dar kalıplara sıkıştırılmış olduğunu görmekteyiz.⁷ Dinî tecrübe kavramına, Gazâlî özelinde bir tanım önerebilmek için, öncelikle dinî tecrübenin ontolojik arka planını ortaya koyup, sonra da mahiyetini tespit etmeye çalışalım.

A. Dinî Tecrübenin Ontolojik Arka Planı

Dinî tecrübenin özünde Tanrı-insan ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı'yı tanımayı, O'nun sıfatlarıyla sıfatlanmayı, O'na yakınlaşmayı, en temelde '*kendini bilme*'ye irca eden Gazâlî⁸ söz konusu olduğunda; dinî tecrübe anlayışının temelde, *insan anlayışına* dayandırılabilceği kanaatindeyiz. Bu bakış açısından hareketle, öncelikle Gazâlî'nin *tecrübe* ve *din* anlayışını ve daha sonra da dinî tecrübenin ontolojik arka planı olarak onun Tanrı, âlem ve insan anlayışını kısaca ele alalım.

Gazâlî *tecrübeyi* eserlerinde birçok yerde günlük dildeki "*bilfil yaşanan şey*" anlamında kullanırken; aynı kökten türetilmiş *tecrîbiyyât* [تجربيات] ve *mücerrebât* [مجربات]⁹, kıyasın öncüllerden biri olarak "*duyu ve akıldan elde edilen bilgiler*" anlamında kullanır.⁹ Her ne kadar o, eserlerinde *tecrübeyi* bazen epistemolojik bağlamda kullanmış olsa da dine ilişkin bir tecrübe söz konusu olduğunda, varoluşun tüm boyutlarıyla ilişkili olan bir olgudan bahseder ve dinî tecrübe mefhumuyla ilişkilendirilebilecek *zevk*,

⁴ Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 153-54.

⁵ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 249.

⁶ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 108.

⁷ Abdullah Akgül, "Terim Olarak Dinî Tecrübe: Tarihsel Bir İnceleme", *Social Sciences Studies Journal* 4, sy 21 (2018): 3589, doi:10.26449/sssj.778.

⁸ Ebû Hâmid Gazâlî, *Kimya-i Saâdet - Mutluluk Hazinesi*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 2015), 17.

⁹ Ebû Hâmid Gazâlî, *Mekâsıdu'l-Felâsife* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 49; Ebû Hâmid Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm - İlmün Ölçütü*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 256.

marifet, keşf, fenâ vs. kelimelerine yer verir. Biz de çalışmamızda, *tecrübe* kelimesini kullanırken “*duyu verileri vasıtasıyla üretilen bilgiler*” anlamındaki dar kapsamlı tecrübeyi değil, günlük dildeki anlamıyla kullanılan “*bilfiil yaşanan şey*” anlamındaki tecrübeyi ifade etmiş olacağız.

Gazâlî'ye göre *din*, Tanrı'ya yapılan bir yolculuktur [سفر الى الله]. Bu yolculuğun esasını, kalbin sıfatlarına ilişkin marifet oluşturur. Bu yolculuk vasıtasıyla kişi, dünyada iken Tanrı'ya ilişkin marifet ve ünsiyet kazanıp ahiret yolunu kavrar ve ahirette ebedi mutluluğu kazanır.¹⁰ Görüldüğü gibi, Gazâlî için *din*, kişinin kendi hakikatini tanımamasından başlayıp, Tanrı'yı tanımaya doğru devam eden ve sonunda ebedi mutluluğun kazanılmasına vesile olan bir yolculuk tecrübesidir.

Varlıklar konusuna gelince ise Gazâlî, tüm mevcudatı Tanrı ve O'nun fiillerinden ibaret olarak görür.¹¹ Yani varlıklar kümesi, temelde Tanrı'nın zata, zatıyla kaim sıfatları ve O'nun fiillerinden meydana gelmiştir. Tanrı, *varlık* ismine layık olan yani gerçek manada var olan, varlığı kendinden olandır. Gerçek varlık O'dur ve O'nun dışındaki her şey, kendi nefesine bakan yönüyle yokluk, O'na bakan yönüyle varlık sayılır.¹² O, mutlak kemâl sahibi olandır. Diğer varlıklar için ise O'na yakınlık dereceleri oranında kemâlden söz edilebilir. Tanrı'ya yakınlık-uzaklık, mekânsal değil, rütbe/derece itibariyledir. Varlıklar içerisinde en aşağı kısımda yani mutlak kemâlden en uzak noktada cisimler yer alır.¹³

Gazâlî, Tanrı'ya ilişkin bir takdis ve tenzih anlayışını eserlerinde sürekli gündemde tutar. Ona göre imanın ilk aşaması takdis yani mukaddes bir Tanrı anlayışıdır.¹⁴ Takdis, Tanrı'yı cisim olmaktan ve cisimlerde bulunan özelliklere sahip olmaktan tenzih etmektir.¹⁵ Söz gelimi, O'nun ilmini kişinin kendi ilmi gibi görmesi, O'nun kudretini kişinin kendi kudreti gibi görmesi, insanı tecsime düşürür.¹⁶ Tanrı için cismaniyet muhaldir ve O, bundan

¹⁰ Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 21-718-876; Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Erbaîn fi Usûlü'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 104.

¹¹ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Dımeşk: Matbaatu's-Sabah, 1999), 41; Gazâlî, *İhyâ*, 891-1693-1811; Gazâlî, *el-Erbaîn*, 49; Ebû Hâmid Gazâlî, “İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, içinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.), 337.

¹² Ebû Hâmid Gazâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, içinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.), 293-94; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 44-45.

¹³ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 31.

¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 1423.

¹⁵ Gazâlî, “İlcâm”, 320.

¹⁶ Ebû Hâmid Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, içinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.), 55.

münezzehdir.¹⁷ İnsanlar Tanrı'yı tanımak için kendi sıfatlarından yola çıkarlar ve kendi kemâl niteliklerini Tanrı'ya atfederken, noksan niteliklerini O'ndan tenzih ederler. Hâlbuki Tanrı, her iki nitelemekten de münezzehtir. O, yaratılmışlar için tasavvur edilen tüm sıfatlardan ve bu sıfatların benzerlerinden de münezzehtir ve mukaddestir.¹⁸ Dolayısıyla zat ve sıfatlarının hakikati itibarıyla Tanrı yaratılmışlara benzemekten ve onlar tarafından ihata edilmekten münezzehtir.

Tanrı'ya ilişkin bu güçlü tenzih vurgusuyla birlikte Gazâlî, "O, kula her şeyden daha yakındır" şeklindeki bir açıklamayı yapmayı da ihmal etmez. Tanrı'nın insana ne kadar yakın olduğunu söylerken bile, bu yakınlığın cisimlerin yakınlığına benzemediğini de tekrar hatırlatır.¹⁹ Gazâlî, Tanrı'yı bu kadar takdis ve tenzih ederken, O'nu büsbütün âlemden ve insandan uzaklaştırmaz. Tecrübe sınırlarımız içerisine giren eşyadan münezzehtir ve aşkın olmakla birlikte Tanrı, varlıkların en zahiridir.²⁰ O, cismani olmaktan münezzehtir bir yakınlık ile kullarına her şeyden çok daha yakın olmaktadır.

Gazâlî, Tanrı'nın fiillerinden ibaret gördüğü âlemi ikiye ayırır ve şöyle bir açıklama yapar: "Âlemler, kendi nefisleri bakımından cismanî-ruhanî; gözün idraki bakımından hissî-aklî; birbirlerine nispetle de ulvî-süflîdir. Ayrıca birincisine mülk ve şehadet, ikincisine gayb ve melekût âlemleri de denir."²¹ Ona göre, melekût âlemine nispetle şehadet âlemi, öze nispetle kabuk, ruha nispetle beden, nura nispetle zulmet, yükseğe nispetle aşağı gibidir. Bundan dolayı o, melekût âlemine 'ulvî, ruhanî, nuranî âlem', şehadet âlemine ise 'süflî, cismanî, zulmanî âlem' isimlerinin verilebileceğini söyler.²² Bu ikili ayırmada, birinci sıradakiler duyuları aşan âlemi, ikinci sıradakiler ise duyularla algılanan yani hayvanlar ile insanların idrakte müşterek oldukları âlemi ifade etmektedir.

Gazâlî, duyular âlemi ile duyuları aşan âlem arasında bir benzerlik olduğunu kabul eder ve bu benzerliği açıklamak için, *ayna*, *merdiven* ve *yazı* örneklerini kullanır. O, *İhyâ* adlı eserinde, "*dünya ahiretin aynasıdır*" der. Bu görüşünü açıklarken de dünyanın şehadet âleminden, ahiretin ise gayb âleminden ibaret olduğunu belirtir. Aynadaki suretin, kendisine bakan kişinin suretine tabi olması gibi, şehadet âlemi de gayb âlemine tabidir. Her iki âlem arasındaki benzerliğin ortaya konması açısından ayna örneği yeteri

¹⁷ Gazâlî, "İlcâm", 321.

¹⁸ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 51-52.

¹⁹ Gazâlî, *el-Erbâîn*, 40-41.

²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 1685.

²¹ Gazâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", 298-99.

²² A.g.e., 291.

kadar açık olmakla birlikte Gazâlî, aynaya ilişkin başka bir niteliğe daha dikkat çekerek; “*aynadaki suret, vücut mertebesi olarak ikinci sırada yer alsa da görülme bakımından ilk sırada yer alır*” der. Diğer bir ifadeyle kendisini görmek isteyen kişi, önce aynadaki suretini görür, daha sonra benzetme yoluyla kendi suretine ilişkin bir marifet edinir. Aynı şekilde mülk/şehadet âlemi, gayb/melekût âleminin bir benzeridir.²³ Melekût âlemi varlık mertebesinde önce olup şehadet âlemi onun yansıması olarak sonra gelse de melekût âlemine ilişkin marifet söz konusu olduğunda, şehadet âlemi önce gelmektedir. Dolayısıyla melekût âlemine ilişkin marifetler şehadet âlemine ilişkin tecrübelerden yola çıkılarak elde edilir.

İki farklı seviyeyi birleştiren, aşağıda olan ile yukarıda olan arasındaki bağlantıyı sağlayan merdiven gibi, âlem de Tanrı ile insan arasındaki bağlantıyı sağlayan bir vasıta. “*Hissî âlem, aklî âleme bir merdivendir*” diyen Gazâlî, her iki âlem arasında bir bağ [إتصال] ve uygunluğun [مُناسَبَة] bulunmaması halinde, aklî âleme yükselme yolunun kapanmış olacağı kanaatinde. Bu yolun kapalı olması ise Tanrı’ya yaklaşmayı imkânsız kılacaktır.²⁴

Başka bir yerde de Gazâlî, âlemi akıllı kimselerin kendi dereceleri oranında okuyabildiği, Tanrısal manalar içeren bir yazıya benzetir. Bu yazıyı okumayı da “*her şeyi, konulduğu hikmet üzere anlamak*” şeklinde açıklar.²⁵ Kâtibin yazdığı bir kelimeyi gören kişide, o kâtibin, âlim, kâdir, işiten ve gören sıfatlarına sahip olduğuna ilişkin yakınî bilgi hâsıl olur. Yazılmış bir kelimenin yazarın sıfatlarına şahitlik etmesi gibi, âlem ve içindekiler, kendisini takdir ve tahsis etmiş bir düzenleyiciye şahitlik ederler.²⁶ İçerisindeki sebepleriyle birlikte dünya, kendisi vasıtasıyla Tanrı’ya ulaşılsın diye [صُول] yaratılmıştır ve ona bu amaçla yaklaşılması gerekir.²⁷

Gazâlî’nin insan anlayışına gelince o, âlem için yaptığı ikili ayrımın bir benzerini insan için de yapar ve onun *ruh* ve *bedenden* yaratılmış olduğunu kabul eder. Diğer bir ifadeyle insanı, melekî ve hayvanî niteliklerden müteşekkil görür.²⁸ Gazâlî, burada *ruh* ile *beşerî ruhu* kasteder. Bu ruh, Tanrı tarafından üflenmiş, ilim sahibi olabilen, dinen mükellef sayılan, insanın kendi hakikatini oluşturan kısmıdır. İnsan bedeninin canlılığını sağlayan, his

²³ Gazâlî, *İhyâ*, 1445.

²⁴ Gazâlî, “Mişkâtü’l-Envâr”, 298-99.

²⁵ Gazâlî, “Mi’râcü’s-Sâlikîn”, 54.

²⁶ Gazâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, 114.

²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 1432.

²⁸ Gazâlî, *Kimyâ*, 18.

ve hareketin, şehvet ve gazabın kaynağı olan şey ise hayvanî ruhtur. Hayvanî ruhun ölmesi, bedenın ölmesi demektir.²⁹

İnsanın hakikati olarak gördüğü beşerî ruh için Gazâlî, kalp, ruh, nefis, akıl kelimelerinin kullanılabilceğini, bir açıdan hepsinin aynı anlama referansta bulunduğunu kabul eder.³⁰ Beden, bu ruhun mekânı değildir çünkü bu ruh bedene hulûl etmez; ona bitişik, ya da ondan ayrı değildir. Bedene yönelmiş, ona fayda ve feyz verir.³¹ O, kendi nefsiyle kaim, bir mahalde olmayan ve hiçbir şeye hulûl etmeyen bir cevherdir. Tanrı onu kendisine izafe etmiştir.³² Ruh ve kalp de bozulmaz, yok olmaz, ölmez. Bedenin fesadıyla ondan ayrılır. Bölünmez bir cevher olan ruh, kâmindir, bizatihi diridir, aynı zamanda dinin selameti de fesadı da ondan doğar. İnsana has olan ruh ölmez, sadece hal değiştirir. Bedenin ölmesiyle birlikte, bir menzilden diğer menzile geçmiş olur. İdrak eder, aydınlatıcıdır, faildir, hareket ettiricidir, aletleri ve cisimleri tamamlayıcıdır.³³ *Emr-i rabbanî* olması ve ilahi işlerle [الأمر الإلهية] münasebeti olan gizli bir sırra sahip olması dolayısıyla, insana Tanrısal sıfatlar sevimli gelir ve hatta insana en çok haz veren şeyler bunlardır. İnsan bu yüzden, kemâli arzular. Tanrı'ya yaklaşmak için hakiki kemâl arzusu gerekli olmakla birlikte, insanların çoğu bu kemâli mal ve makam kudretinde ararlar.³⁴

Gazâlî, insanın tamamının âlemlere ve onların parçalarına uyumlu olduğunu düşünür. Ona göre insan, ruhuyla yüce âleme; su, hava, ısı ve topraktan meydana gelen unsurlarıyla yeryüzünün cevherlerine; hayvanî ruhu ile hayvanlara; vücut yapısında, mevcut damarlarla ve gıdalanıp büyümesiyle bitkilere; kemikleriyle de cansız varlıklara [جمادات] benzer. Bunu küllî bir benzeyiş olarak kabul eden Gazâlî; *“eğer insan vücudunun parçaları âlemin her bir parçası ile karşılaştırılsa, aralarında bir benzerlik olduğu görülür”* der.³⁵ İnsanî suretin hem yaratana, hem de âlemdeki harikalara delalet ettiğini savunan Gazâlî; *“Âlemde hiçbir garip ve müşkül iş yoktur ki, insanda onun ilminin anahtarı bulunmasın”* der.³⁶ Ona göre mevcudat idrak edilirken, varlık önce histen hayale, oradan da kalbe aktarılır. Kişiye bu

²⁹ Ebû Hâmid Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniyye”, içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 242.

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, 877-79.

³¹ Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniyye”, 243.

³² Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, 55-56.

³³ Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniyye”, 241-43; Gazâlî, *el-Erbâin*, 311.

³⁴ Gazâlî, *el-Erbâin*, 174-76.

³⁵ Gazâlî, “Mi'râcü's-Sâlikîn”, 58.

³⁶ A.g.e., 60.

şekilde ulaşmayan bir şey asla idrak edilemez. Şayet âlemin tümü için insanın kendisinde birer misal bulunmazsa, insan onun hakkında bir malumat da edinemez.³⁷ İlahi hikmetin insanı her şeyi toplamış [جامع] bir defter kılmasının faydasını gayb için anahtar olması açısından değerlendiren Gazâlî'ye göre insan, kendisinde şahit olduğu şeyleri müşahede edemediği şeylere delil getirir. İlahi hikmet de gaibi şahide kıyas yapıp tümevarım ve temsil yoluyla delil getirebilsin diye insanî suretleri âlemlerin harikaları [عجائب] ve şaşılacak şeylerine [غرائب] benzer tahsis etmiştir.³⁸ İnsanın hacminin küçüklüğüne rağmen, neredeyse bütün âlemin harikalarını kendi şahsında toplamasını Tanrı'nın kullarına rahmeti olarak açıklayan Gazâlî, üzerinde düşünüldüğü takdirde, insanoğlunun âlemin bir özeti şeklinde yaratılmış olmasının Tanrı'yı bilmeye vasıta olabileceği kanaatindedir.³⁹

Sonuç olarak, varlıklar kümesi, Tanrı'nın zatı ve fiillerinden meydana gelir. Tanrı, kendi zatı ve zatıyla kaim sıfatlarıyla, yaratılmışlara benzemekten münezzehtir ve O, hakikatine kendisi dışındakilerin ulaşamayacağı bir varlıktır. Tanrı dışındaki tüm varlıklar, O'nun fiilleridir ve âlem olarak isimlendirilir. Bu âlemin tamamından örnekler taşıyan, onun bir özeti mesabesinde olan varlık ise insandır. İnsanın âlemin tamamından örnekler taşıması, onun öncelikle âlemi tanımasını ve oradan da Tanrı'yı tanımasını sağlar.

B. Dinî Tecrübenin Mahiyeti

Tecrübe konusunu ele alırken, varoluşun tüm boyutlarını kapsayan bütüncül bir insan tecrübesini göz ardı edip, ona parçacı yaklaşmanın problemlili olduğu kanaatimizi öncelikle vurgulayarak; Gazâlî'nin fikirleri doğrultusunda, dine nispet edilebilecek tecrübelerin mahiyetini sorgulayalım.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi din, kişinin kendisini tanımasından başlayıp, Tanrı'yı tanımasına doğru devam eden ve kişiye ebedi mutluluğu kazandıracak olan bir yolculuktur. Yolculuk fenomeni kendi içerisinde; ulaşılması arzulanan bir hedefi, bu hedefe ulaştıracak bir yolu, bu yolda ilerleyecek bir yolcuyu ve bu yolcunun uygulayacağı bir metodu barındırır. Bu kemâl yolculuğunda ulaşılması arzulanan hedef *Tanrı*; kendisi vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşılacak yol *âlem*; bu yolda ilerleyecek olan yolcu *insan* ve bu yolun metodu *mücahededir*. Ontolojik arka planı itibariyle, Tanrı'dan

³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 897.

³⁸ Gazâlî, "Mi'râcû's-Sâlikîn", 54-55.

³⁹ Ebû Hâmid Gazâlî, *Mîzânü'l-Amel* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964), 200.

başlayarak gelen ve insanda özetini bulan varlık silsilesine karşılık; bu yolculuk, insandan Tanrı'yadır.

Gazâlî'ye göre, insan doğumundan itibaren bir gelişim süreci içerisine girer. Onun, önce duyuları, sonra temyiz kuvveti ve en sonunda akıl melekeleri gelişir.⁴⁰ Akıl nuru diye isimlendirilebilecek olan bu melekelerin henüz ortaya çıkmadığı çocukluk yıllarında, insanın kalbinde şehvet ve gazabın hâkimiyeti söz konusudur. İdrakin sadece duyulardan ibaret olduğu bu yıllarda, insanın hayvanî ruh tarafı etkindir. Şöyle ki, hayvanların hareketlerini belirleyen iki temel unsur olan şehvet ve gazap, bu yıllarda çocuğun da hareketlerini belirleyen temel unsurlardır. Daha sonra akıl nuru ortaya çıkar ve kırk yaşına kadar gelişim ve artış gösterir. Bu nur ile birlikte şehvet ve gazaba galebe çalındığı takdirde, insanın meleklik tarafı ağır basacak yani artık hareketlerini belirleyen akıllı olacaktır.⁴¹ Tabii ki bunun sağlanması kolay bir şey değildir. Daha önce kalbi ele geçirmiş olan şehvet ve gazap ile akıl nurunun çatışması, kalbin bir savaş meydanına dönmesine sebep olur.⁴² Gazâlî bu durumu, Tanrı'nın orduları ile şeytanın ordularının savaşı olarak açıklar.⁴³ O, farklı yerlerde farklı isimler saysa da başta şehvet ve gazabı, bunlarla birlikte nefsi, diğer bir ifadeyle hayvanî ruhu ve hizmetçilerini, şeytanın orduları olarak kabul eder. Bunların karşısında da akıllı ve bazı yerlerde ise hayrı ilham eden meleği, Tanrı'nın taifesi ya da melekelerin orduları olarak tanımlar.⁴⁴ Mesele, gazap ve şehvet kuvvetine karşı, akıl kuvvetini galip kılmaktır⁴⁵ ve bu savaş kişi ölünceye kadar devam eder.⁴⁶ Mücadelede galip olan taraf kalbin hâkimiyetini elde etmiş olur ve kalp bazen melekelerin bazen de şeytanın mekânı haline gelir.⁴⁷ Diğer bir ifadeyle, kişiye bazen beşerî ruh, bazen de hayvanî ruh hâkim olur. Bu içsel çatışma hali, ölünceye kadar bireyde varlığını hissettiren varoluşsal bir gerilimi ifade eder. Bu gerilim, tıpkı iple ağaca bağlanmış ve havada asılı duran bir insanın yaşadığı gerilim gibidir. Şöyle ki, onu aşağı çeken bir güç ve yukarıda tutmaya çalışan başka bir güç vardır ve o bu ikisi arasında acı duyar haldedir. Zıtlıkları kendi içinde barındıran yani beşerî ruh ve hayvanî ruhtan

⁴⁰ Ebû Hâmid Gazâlî, "el-Munkızu mine'd-Dalâl", içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.), 598-99.

⁴¹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, 226; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 32.

⁴² Gazâlî, *el-Erbaîn*, 226-27.

⁴³ A.g.e., 249.

⁴⁴ Ebû Hâmid Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn", içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.), 162.

⁴⁵ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 125.

⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 908.

⁴⁷ A.g.e., 904.

müteşekkil olan insan da ölünceye kadar, içsel olarak bu gerilimi ve bu acıyı duymaya devam eder.⁴⁸

Buluğ çağına gelip de akıl nurunun parlamasıyla birlikte başlayan bu varoluşsal gerilim ve acı dolayısıyla insanın hayatı boyunca en çok ihtiyaç duyduğu şey mutluluktur. İnsan sürekli mutluluğu arar ve onun en büyük gayesi budur.⁴⁹ İnsan mutluluğu farklı şeylerde arasa da onu tatmin edecek hakiki mutluluk, bu dünya ile mukayyet olmayıp, mutlak olan uhrevî mutluluktur.⁵⁰ Kişi, imanı ve bu iman sonucu edineceği marifeti oranında mutluluğu elde eder.⁵¹ İman aslında *marifetullah* yani Tanrı'yı tanımaktır.⁵² En büyük mutluluk Tanrı'ya kavuşmak; en büyük mutsuzluk ise O'ndan mahrum kalmaktır.⁵³ Dolayısıyla Gazâlî, insanın en büyük amacı dediği mutluluğu, Tanrı'yı tanımaya bağlar. Tanrı'yı tanımak, âlemin yaratılması, peygamberlerin gönderilmesindeki ana hedef⁵⁴ ve aynı zamanda insan için fitrî bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın karşılanması, kişinin sağlıklı olması demektir.⁵⁵ Tanrı'yı tanımak, kalbin sağlıklı hali iken, O'nu tanımamak, kalp için öldürücü bir zehirdir.⁵⁶ Aynı zamanda Tanrı'yı tanımak, kalp için gıda⁵⁷ ve ışık mesabesindedir.⁵⁸ İnsanı diğer yaratılmışlardan üstün kılan şey olan marifet,⁵⁹ kişinin kurtuluş ve mutluluğu için gereklidir. O, taklit yoluyla edinilebilecek herhangi bir bilgi değil, bizzat tecrübe edilerek kazanılan bir bilgidir.⁶⁰ Herhangi bir bilgi, ateşi görmek ise; *marifet*, ateşe dokunmak mesabesindedir. Sadece parmağın ateşe dokunmasıyla tüm vücudun etkilenmesi gibi, marifetin kalbi sarmasıyla da tüm organlar bundan etkilenir.⁶¹ Dolayısıyla marifet, ilimlerin en şerefli sidir ve insanın kemâl ve mutluluğu ancak Tanrı'ya ilişkin marifet edinmesiyle sağlanabilir.⁶²

İnsanın ebedi mutluluğunu sağlayacak olan marifeti, diğer bir ifadeyle zaman ve mekândan münezze bir Tanrı'ya yapılacak yolculuğu nasıl

⁴⁸ Gazâlî, *el-Erbaîn*, 329.

⁴⁹ Gazâlî, "Mi'râcü's-Sâlikîn", 95.

⁵⁰ Gazâlî, *Mizân*, 304-5.

⁵¹ Gazâlî, *el-Erbaîn*, 53.

⁵² Gazâlî, *İhyâ*, 1678.

⁵³ A.g.e., 1508.

⁵⁴ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 158.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 945.

⁵⁶ Gazâlî, "el-Munkız", 601.

⁵⁷ Gazâlî, *el-Erbaîn*, 292-93.

⁵⁸ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 120-21.

⁵⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 876.

⁶⁰ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Kesf ve't-Tebyîn -Esnâfu'l-Mağrûrîn* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, tı.), 463.

⁶¹ Gazâlî, "Ravzatü't-Tâlibîn", 120.

⁶² Gazâlî, *İhyâ*, 884.

anlamak gerekir? “Tanrı’ya yakınlık, mekân olarak değil kemâl olaraktır” derken Gazâlî, bu durumu öğrencinin hocasını çok sevip, kemâl olarak ona benzeme isteğiyle açıklar. Şöyle ki, öğrencinin kemâli ilimle uğraşmasıyla ve ilim bir defada değil, yavaş yavaş elde edilir. Bunun gibi, Tanrı’ya kemâl yönüyle yakınlaşmak, insanın aşağıların en aşağısından yücelere doğru bir yolculuğa çıkması demektir.⁶³ Başka bir yerde de “mekân yönünden değil de sıfat yönünden Hakk’a yaklaşmak”⁶⁴ tabirini kullanan Gazâlî’ye göre buradaki yolculuktan kastın maddî bir yolculuk olmadığı ve kendisi cisim olmayan Tanrı’ya cisimsel bir yaklaşmanın muhal olduğu açıktır. Ayrıca Tanrı’ya yaklaşmak, insanın kendi kemâlini sağlamasıyla mümkündür. Kulun kemâli ve mutluluğu da Tanrı’nın ahlakıyla ahlaklanması ve mümkün olduğu ölçüde O’nun isimleri ve sıfatlarının manalarıyla süslenmesi yoluyla.⁶⁵

Gazâlî, insanın kemâl yolculuğunu, şehadet âleminden gayb âlemine bir yolculuk olarak da kabul eder. “İnsan olmanın özelliği, şehadet âleminden melekût âlemine yolculuk yapmaktır” diyen Gazâlî, daha aşağı seviyede olduğunu kabul ettiği şehadet âleminde kalıp da bu yolculuğu gerçekleştirmemeyi hayvanlarla eşit olmaya benzetir. Hatta ona göre hayvanların buraya yükselecek kanatları olmadığı yani fitratlarında böyle bir özellik bulunmadığı için, bir insanın şehadet âleminde kalmayı yeğlemesi aslında hayvanlardan aşağı olması demektir.⁶⁶ Dolayısıyla hayvanlarla ortak olduğumuz duyular âleminden duyular üstü âleme olduğu anlaşılan bu yolculuğun diğer bir boyutunun da beden ve ruhtan müteşekkil insanın, kendi bedeninden ruhuna, diğer bir ifadeyle kendisinden yine kendisine yaptığı bir yolculuk olduğu da söylenebilir. Gazâlî’nin “insanîyet âlemine yükselmek”⁶⁷ dediği bu yolculuğa koyulmak, insan olma yolunda ilerlemeyi ifade eder.

Bu yolculukta insanın önünü aydınlatacak, ona doğru yolu gösterecek olan şey vahiydir. Şeriatı bir bina, akli da onun temeli kabul eden; şeriatı harici bir akıl, akli da dâhili bir şeriat olarak tanımlayan ve “akıl göze, şeriat da ışığa benzer”⁶⁸ diyen Gazâlî’ye göre insan aradığı hakikî mutluluğa vahyin ışığında ulaşabilir. Vahyin yol göstericiliğini kabul etmek için öncelikle kişinin iman etmiş olması gerektiği açıktır. Dinî tecrübenin başlangıç

⁶³ Gazâlî, *Mîzân*, 403-4.

⁶⁴ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 30.

⁶⁵ Gazâlî, “Ravzatü't-Tâlibîn”, 137.

⁶⁶ Gazâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 291.

⁶⁷ Gazâlî, *el-Erbâîn*, 320-21.

⁶⁸ Ebû Hâmid Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 73.

noktasının burası olduğu söylenebilir. Her ne kadar iman etmeden önce de kişinin tüm tecrübeleri Tanrı'nın fiilleri sahası içerisinde gerçekleşiyor olsa da iman etmesiyle birlikte bu tecrübeleri başka bir anlam boyutu kazanır. Söz gelimi Gazâlî'ye göre eşyaya natüralist olarak yaklaşan kişilerin dalalet ve şekaveti artarken Tanrı'nın fiili olarak yaklaşan kişilerin hidayeti ve mutluluğu artar.⁶⁹

Vahyin ışığında gerçekleşen bu yolculukta insan *basiret* adı verilen bir göze sahip olur. Bu göz, insanın zahir gözünden farklı olarak gaybı idrak etme yetisidir. Tanrı bir kuluna hayır murat ettiği zaman zâhir gözünün göremediği şeyleri görebilmesi için o kişinin kalbini açar.⁷⁰ Gazâlî'nin, "göz için her şeyin görülebilir olması zâhir nurla olduğu gibi, batını basiret için her şeyin zahir olması Tanrı iledir"⁷¹ sözüyle de basiret sahibi olmak için vahyin gerekliliğine vurgu yaptığı görülür. Şeytan ve meleğin etkisine açık olan kalbin bunlar arasında kararsız kalması ve doğru yolu bulamamasını Gazâlî, gece karanlığında çölde, birçok yolun ortasında kalmış, yolunu seçemeyen bir yolcu benzetmesiyle açıklar. Bu kişinin yolunu bulabilmesi için ancak basîret gözüne ve güneşin ışığına ihtiyacı vardır. "Basîret gözü, takva ile temizlenmiş kalp; güneş ise Allah'ın kitabı ve Rasulünün sünnetinden edinilen ilimdir."⁷² Tüm insanlar zâhir gözleriyle şehadet âlemine baktıkları halde, basiret sahipleri gördüklerinden farklı anlamlar çıkarırlar. Gazâlî bu durumu "i'tibar bakışı [نظر الإعتبار] kendisine kolaylaştırılmış kişi mülk âleminde neye baksa onunla melekût âlemine geçer ve bu geçişine 'ibret' denir" şeklinde açıklar. Ona göre basîreti kör olanlar bu geçişi gerçekleştiremeyip mülk/şehadet âleminde tıkanır kalırlar. Bu durum onlar için cehennem ateşi olur da onun acısını ancak perdelerin kalktığı an olan ölümle birlikte duyarlar.⁷³

Vahiy ışığında ve basiret gözüyle gerçekleştirilen bu yolculukta, insanın gayretiyle ulaşabileceği yolun başlangıcı ve anahtarı Tanrı'nın zikrine gark olmak ve kalbi O'nun dışındakilerden temizlemek; sonu ise Tanrı'da fani olmaktır. İnsanın ihtiyarı ve kesbiyle elde edebileceği kısım buraya kadardır. Ancak, Tanrı'da fani olmak, bunun ötesinde yaşanacaklara nispetle yolun başlangıcı sayılır. Önceki yaşananların hepsi yola giriş koridoru mesabesinde dir.⁷⁴ Dolayısıyla Tanrı'da fani olmak, kemâl

⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 1824.

⁷⁰ Gazâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", 243.

⁷¹ Gazâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", 297.

⁷² Gazâlî, *İhyâ*, 908.

⁷³ A.g.e., 1445.

⁷⁴ Gazâlî, "el-Munkız", 597.

yolculuğunda insanın gayretiyle ulaşabileceği en yüksek mertebeyken bunun ötesinde ulaşılabilecek daha birçok mertebenin varlığı da anlaşılmaktadır. Gazâlî, bundan ötesini sözlerle ifade etmeye çalışmanın hatalar içereceği ve yanlış anlaşılmalara sebep olacağı kanaatindedir⁷⁵ ve bu konuda fazla bir şey söylemez.

Bu yolculukta insanların sıra dışı tecrübeler yaşaması hakkında neler söylenebilir? Burada öncelikle, yolculuk fenomeninin kendi içinde sürekli yeni tecrübelerle açıklığı barındırdığını ve yolculuğa çıkmanın bizzat kendisinin, yolculuğa çıkmamaya göre sıra dışı bir şey olduğunu söylemek gerekir.⁷⁶ Yola koyulup da kendisine marifet kapıları açılmaya başlayan kişilerden bahsederken Gazâlî, bu kişilerden bazılarının marifetin başlangıç noktalarından bir koku alınca şaşkınlığa düşerek bunlarla sevinip garipliklerine hayran olduklarını, böylece maksada ulaşmaktan mahrum kaldıklarını belirtir. Bunun bir aldanma olduğunu ve Tanrı yolunun acayıplıklarının nihayetinin olmadığını söyleyerek bu durumdakileri, sultanın yanına gitmek için yola çıkıp meydan kapısının önündeki bahçenin çiçek ve ışıklarına takılıp görüşme saatini kaçıran kişilere benzetir.⁷⁷ Kemâl yolculuğunda olan insan için yaşadığı her yeni tecrübe, kendisinin bir önceki haline göre sıra dışı gelebilir. Bu yolculuk zaten acayıplıklarla doludur. Kişiye düşen görev, bunlara takılmadan yolculuğuna devam etmesidir. Dolayısıyla kemal yolculuğunda insanın, sıra dışı şeyler tecrübe etmesi normal karşılanırken bunlara takılıp kalması doğru karşılanmaz.

İnsanın ilerleme kaydettiği bu kemâl yolculuğunda yaşadığı her şeyi başkalarına aktarabilmesi mümkün müdür? İlgili yolculuğu sûfler üzerinden betimlerken Gazâlî, onların bu yolun başından itibaren müşahede ve mükâşefeler yaşadıklarını belirtir. Sonra kişinin hali, suret ve misalleri müşahededenden sözle ifade edilemeyecek derecelere yükselir. Bu halini ifade etmeye çalışan kişinin sözleriyse kaçınılması mümkün olmayan apaçık hatalar içerecektir.⁷⁸ Bazı ilimler vardı ki, sadece riyazetle onlara ulaşılabilir. Bu ilimler kitaplarda yazılamaz ve bu konuda herhangi bir nimete erişememiş olanlara onlardan bahsedilemez. Bu ilimler sadece ehliyle paylaşılır.⁷⁹ Demek ki bizzat tecrübe ederek edinilen bilgilerin bazı kısımları anlatılabilir fakat onu ehli olmayana anlatmak, karşıdaki insanın ya anlatılanları yanlış anlamasına ya da söyleyenin hatalı olduğunu düşünüp o

⁷⁵ A.g.e., 597-98.

⁷⁶ Gazâlî, *Kimyâ*, 90.

⁷⁷ Gazâlî, *el-Keşf ve't-Tebyîn*, 477-78.

⁷⁸ Gazâlî, "el-Munkız", 597-98.

⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 29.

kişiyi zarar vermesine sebep olabilir. Söz gelimi, bu ilimleri halka anlatmaya kalkışan kişinin sözleri halkın akıllarını aşar da onu deli ya da kâfir addederler.⁸⁰ Gazâlî'nin bu konudaki yöntemi, insanlardan selamette olmak ve insanların kendisinden hakkıyla istifade edebilmelerini sağlamak için "karşıdakinin akli miktarınca konuşmak"⁸¹ tır. Örneğin Gazâlî, insanın hakikati dediği ruhtan bahsetmez ve bu konuda Peygamberi örnek aldığını belirtir.⁸² O, "şeriat, insana mahsus olan ruhun hakikatinden bahsetmeye izin vermemiştir" der; çünkü herkes bunu kaldırabilecek durumda olmayabilir. "Mahiyetini bilmediğin, henüz ulaşmadığın bir hale ilişkin söylenecek bir söz vasıtasıyla o hale ilişkin bir ilim elde etmen muhaldir" diyen Gazâlî sadece tatmakla ilgili olan şeyler hakkında sözle niteleme yapmanın uygun olmadığı kanaatinde.⁸³ Buradan da anlaşıldığı gibi insanın kemâl yolculuğunda, sözle ifade edemeyeceği bazı tecrübeler yaşaması mümkün olmakla birlikte sözle ifade edebileceği fakat bilinçli olarak anlatmamayı tercih ettiği tecrübeler de vardır.

Bu kemâl yolculuğunda âleme ilişkin tecrübeler, Tanrısal ve dine ilişkin tecrübeler olarak kabul edilebilir mi? Gazâlî'ye göre bu konudaki temel nokta, eşyaya Tanrı'nın fiili olarak bakıp-bakmamakla alakalıdır. Sözelimi, O'nun fiili olarak bakılmadığı sürece, bedeninin sırf tıbbî gayelerle incelenmesinde ya da kâinatın, yıldızlar hakkında hüküm çıkarmak amacıyla incelenmesinde hiçbir kıymet yoktur.⁸⁴ Eşyaya ilişkin marifet aslında Tanrı'nın fiillerine ilişkin bir marifet olması hasebiyle şerefli. Bu marifetle ya O'nun fiilleri bilinmiş olur ya O'na yaklaştıran yollar bilinmiş olur, ya da O'nun marifetine ulaşmayı kolaylaştıracak şeyler bilinmiş olur. Âleme ilişkin bunun dışındaki herhangi bir yaklaşımın ise değeri yoktur.⁸⁵ Dolayısıyla Tanrı'nın marifetinden önceki her marifet, aslında O'nun marifetine bir basamaktır.⁸⁶

İnsan, idrak yetilerinin elverdiği oranda âleme ilişkin birçok tecrübeler edinebilir. Tecrübe edilen ve edilemeyen kısımlarıyla âlemin tamamının Tanrı'nın fiili olduğu hesaba katıldığında, insanın tüm tecrübeleri Tanrı'nın fiilleri sahası içerisinde cereyan etmektedir. "Kim fiilleri, fiil olarak

⁸⁰ A.g.e., 1674-75.

⁸¹ Gazâlî, *Kimyâ*, 72.

⁸² Ebû Hâmid Gazâlî, "Kânûnu't-Te'vil", içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 629.

⁸³ Ebû Hâmid Gazâlî, "Eyyühe'l-Veled", içinde *Mecmûatü Resâilî'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 278.

⁸⁴ Gazâlî, *el-Erbaîn*, 175-76.

⁸⁵ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 69.

⁸⁶ A.g.e., 113.

*bilirse, edineceği şey, faili bilmekten başka bir şey değildir*⁸⁷ diyen Gazâlî'ye göre şayet kişi, tecrübe ettiği şeyin bir şahsın fiili olduğu bilincindeyse, bu tecrübeden edineceği her bilginin aslında faile ilişkin bir bilgi olduğunun farkında olacaktır. Âleme, Tanrı'nın fiili olarak yaklaşan kişi, ona ilişkin her ne öğreniyorsa aslında onun faili olan Tanrı'ya ilişkin bir şeyler öğrendiğini bilir. Dolayısıyla, doğru bakış açısını barındırdığı takdirde, âleme ilişkin her tecrübe Tanrı'ya ulaştırıcıdır ve dinîdir.

Kemâl yolculuğu, mülk âleminden melekût âlemine yapılan bir yolculuk olduğuna göre, melekût âlemine ilişkin tecrübeler, Tanrı'nın zatına ilişkin tecrübeler sayılabilir mi? Gazâlî, ikili âlem ayrımında ayetlerde sıklıkla geçen "*gökler ve yer*" tabirini örnek gösterir.⁸⁸ Burada dikkate değer olan husus, ayetlerde *yerin* tekil, *göklerin* ise çoğul kullanılıyor olmasıdır. Dolayısıyla, hayvanlardan farklı olarak melekût âlemine yolculuk yapabilen insan için, şahadet âlemini aşmak söz konusu olsa da burada, şahadet âlemini aşmanın, melekût âleminin tamamına ulaşmak anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir. Bu ikili ayrım için; "burası ve orası" değil, "burası ve ötesi" tabiri durumu daha iyi açıklayacaktır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki; mülk de melekût da Tanrı'nın fiili olan *âleme* ilişkin bir sınıflandırmadır ve mülk âleminde de melekût âleminde de yaşanan her tecrübe sonuç itibarıyla Tanrı'nın fiilleri sahası içerisinde gerçekleşmektedir ve Tanrı'nın zatı tecrübe edilemez.

Bu yolculukta ulaşılması arzulanan hedef Tanrı'dır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi O, zatı itibarıyla biricik varlıktır ve O'nun dışındaki hiçbir varlık ne bilgi ne de tecrübesiyle O'nu ihata edemez. Bu durumda, insanın kemâl yolculuğu için nihai bir nokta takdir edilebilir mi? Âlemin Tanrı'ya ulaşmak için bir araç kılınmış olduğunu kabul eden Gazâlî, Tanrı'ya ulaşmayı marifet ile ilişkilendirir.⁸⁹ Yani Tanrı'ya yolculuk, O'nun hakkında marifet sahibi olmak yoluyla. İnsanın yolculuğu, âlemden marifetler edinmek suretiyle Tanrı'ya ulaşmaya çalışmaktır. Gazâlî, marifet edinmek konusunda, biri *yetersiz* [فاحصر], diğeri ise *kapalı* [مستدود] olarak nitelendirdiği iki yoldan bahseder. Birincisi, insanın bildiği şeylere benzetme yoluyla Tanrı'nın isim ve sıfatlarından bahsedilmesidir. Söz gelimi, bilen, gücü yeten, hayat sahibi ve konuşan oluşumuzu kendimizden yola çıkarak bilir, sonra Tanrı için de aynı sıfatların olduğunu vahiy ya da delil ile öğreniriz. Söz gelimi, kulakları

⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 753.

⁸⁸ Gazâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", 291.

⁸⁹ Ebû Hâmid Gazâlî, "Minhâcü'l-Ârifin", içinde *Mecmûatü Resâli'l-İmami'l-Gazâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 229.

duymayan birisinin Tanrı'nın işiten olduğunu kavrayamaması gibi insan kendisinde münasebetini kuramadığı şeyleri de kavrayamaz. Gerçekte bir şeye, kendisine benzemeyen başka bir şey ile benzetme yapmak vehim oluşturmaktan öteye gitmez. Dolayısıyla, bizim kendimizden bildiğimiz sıfatlarımız ile Tanrı'nın sıfatları birbiriyle tamamen örtüşemez çünkü hiçbir şey O'nun misli değildir. Marifetin kapalı olan ikinci yoluna gelince bu da kulun, rububiyet sıfatlarının tümünü elde edip rab oluncaya kadar beklemesi ve bizzat rab olmayı tecrübe ederek bilmesidir. Tanrısal sıfatlara Tanrı'nın kendisinden başkasının sahip olması ise imkânsızdır. Hakiki marifetin yolu bu olduğu halde, bu yol Tanrı'dan başkasına kapalıdır. Dolayısıyla, Tanrı'ya ilişkin hakiki marifet kendisi dışındakiler için mümkün değildir.⁹⁰ Bu da bize, bu yolculukta elde edilecek marifetlerin bir sınırının olmadığı ve bundan dolayı da bu yolculuğun bir sonunun olmadığını gösterir.

Sonuç

Sonuç olarak, Gazâlî'nin fikirleri üzerinden bir dinî tecrübe tanımı yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Din, Tanrı'ya yapılan bir yolculuktur ve dinî tecrübe de Tanrı'ya yolculuk tecrübesidir. O'na yolculuk yapmak, O'na yakınlaşmak demektir ve bu yakınlaşma, mekân olarak değil, kemâl olarak gerçekleşir.

İnsanın kemâli, mutlak kemâl sahibi olan Tanrı'nın sıfatlarıyla sıfatlanması yoluyla olur. İlgili sıfatlar, insanın kendi özünde mevcuttur. Kişiye düşen, kendisinde bilkuvve olan bu sıfatları bilfiil hale getirmek için çaba harcamak yani bir yolculuğa çıkmaktır. Bu yolculuk sayesinde kişi, kendi varoluşsal ihtiyacı olan ve içsel olarak sürekli aradığı gerçek mutluluğu elde eder. Mutluluk gibi varoluşsal bir ihtiyacı gidermesi bakımından bu yolculuk da insan için varoluşsal bir ihtiyaçtır. İman etmekle başlayan ve sonu olmayan bu kemâl yolculuğunda, mutlak kâmil olmak, marifetin nihai derecesine ulaşmış Tanrı'nın zatının hakikatini ihata etmek mümkün değildir çünkü mutlak kemâl Tanrı'ya aittir. Özetle, dinî tecrübe, insanın kemâl yolculuğudur ve bu yolculuğa *insan olma yolculuğu* da denebilir.



KAYNAKÇA

AKGÜL, Abdullah. "Terim Olarak Dinî Tecrübe: Tarihsel Bir İnceleme". *Social Sciences Studies Journal* 4, sy 21 (2018): 3584–3590. doi:10.26449/sssj.778.

⁹⁰ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 35-37.

- GAZÂLÎ. *el-Erbaîn fî Usûlü'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- GAZÂLÎ. *el-Keşf ve't-Tebyîn -Esnâfu'l-Mağrûrîn*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ty.
- GAZÂLÎ. *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. Dımeşk: Matbaatu's-Sabah, 1999.
- GAZÂLÎ. "el-Munkızu mine'd-Dalâl". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 578-608. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. "er-Risâletü'l-Ledünniyye". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 239-53. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. "Eyyühe'l-Veled". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 274-86. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- GAZÂLÎ. "İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 319-55. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. "Kânûnu't-Te'vîl". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 623-30. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. *Kimya-i Saâdet - Mutluluk Hazinesi*. Çeviren A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 2015.
- GAZÂLÎ. *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- GAZÂLÎ. *Mekâsıdu'l-Felâsife*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- GAZÂLÎ. "Minhâcü'l-Ârifîn". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 229-39. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. "Mi'râcü's-Sâlikîn". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 50-100. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. "Mişkâtü'l-Envâr". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 286-312. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GAZÂLÎ. *Mi'yâru'l-İlm - İlmin Ölçütü*. Çeviren Ali Durusoy ve Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- GAZÂLÎ. *Mîzânü'l-Amel*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964.
- GAZÂLÎ. "Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn". İçinde *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, 100-174. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ty.
- GÜNDÜZ, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- JAY, Martin. *Deneyim Şarkıları*. Çeviren Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Abdullah AKGÜL

OLGUN, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

REÇBER, Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

TARNAS, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi*. Çeviren Yusuf Kaplan. C. 2. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.

WILLIAMS, Raymond. *Anahtar Sözcükler*. Çeviren Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

YARAN, Cafer Sadık. *Dini Tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.



RELIGIOUS EXPERIENCE AS A JOURNEY TO PERFECTION: AN INQUIRY INTO THE IDEAS OF AL-GHAZALI*

Abdullah AKGÜL^a

Extended Abstract

Religious experience is one of the fundamental problems of the philosophy of religion. Although it has entered the literature as a proof of God; discussions focus on its nature. The basic approaches to the nature of religious experience are: religious experience as a feeling, religious experience as a perception, religious experience as a comment.

The main reason that makes the nature of religious experience controversial is that it consists of two concepts that have a wide range of meaning, such as religion and experience. The meanings that individuals and traditions attach to these two concepts determine the understanding of religious experience. The beginning of religious experience as a term corresponds to the periods of Protestantism. With the emphasis of Enlightenment on the mind, the meanings attributed to religious experience have been reduced and narrowed. In the literature, religious experience is unclear, cannot be transferred to others, instant and extraordinary experiences.

The preliminary acceptance of this article is that the meanings attributed to the term religious experience are narrowed and it is wrong to use the term in the same sense for different traditions. This article assumes that the reader knows the current discussion of the problem. Rather than reacting to the concerns of current debate, it takes a more proactive and pre-opener approach. Rather than reacting to the concerns of the current debate, it takes a more proactive approach to the subject.

This paper will present a different reading of religious experience than the

* This article has been derived from the author's master thesis entitled "Religious experience in Al-Ghazali".

^a Res. Asst., Erciyes University, dinfelsefesi@gmail.com

literature as a problem of the Philosophy of Religion. In this context, the concept of God, universe and human being in al-Ghazali will be firstly revealed as the ontological background of religious experience; then a description of the concept of religious experience will be proposed on this ontological basis.

If you mean an experience related to religion, which is within religious boundaries with religious experience; Islam for a Muslim, that all experiences that cater to all aspects of human existence and religious boundaries cannot be the person to enter into any human experience that is experienced throughout the religious life. Certainly, here we can talk about the experiences that religion has ordered and forbidden, or in other words, experiences that religion regards as positive or negative.

If an experience related to God is meant for religious experience, here are two cases: when the truth comes to the essence and attributes of God, the human experience does not reach there and in this sense, a religious experience is not possible. If the acts of God are mentioned; all the experiences that people live in are religious in this sense, because everything outside of their own is a deed of God, and whatever happens in the world of being, takes place within God's deeds. Here, too, whether or not people are aware of it, can be mentioned in other words, from conscious and unconscious religious experiences, which is the deciding factor. Faith, then, can be regarded as the first step of the conscious religious experience.

If you are referring to experiences that seem to be unusual for those who are religious and have no religious experience, it is an extraordinary experience to go on a journey itself, compared to not going on a journey. That is to say, the faith itself, which is to ascend to a journey to perfection, is an extraordinary experience compared to those who are not on this path, that is, those who do not have it. For instance for children, the experiences of the elders are extraordinary, and therefore being ordinary and extraordinary is a relative concept. It is necessary to acknowledge the differences in conscious religious experiences mentioned above in the meaning of intense and deep living in themselves. There is a deeper and more intense experience that expresses progress in a journey that leads to God in the sense of the strengthening of faith. This is the kind of experience that most people have not experienced in this sense that the task of the person who is experienced in his own journey is not to stick to them and continue on their way. So living out of order for a Muslim is seen as a barrier that must be encountered and which should not be lingered on, while experiencing something

extraordinary has a distinctive place for religious experience in current debates. The issue is not that they cannot be explained but they are not deliberately explained due to the fear of misunderstanding. This can be regarded as a method of education that older adults use to train minors.

As a result, if we would define a religious experience according to al-Ghazali, we can say that religion is a journey made towards God, and religious experience is the experience of traveling to God. Traveling to him means to get close to Him, but this approach is not in spatial means but in perfection means. So, religious experience is the journey to perfection of the man himself. Man's perfection is to have the attributes of God who have absolute perfection. These attributes are present in man's own essence. What a person must do, is to place an effort to make these virtual adjectives real.

This journey is basically an existential necessity as it provides the happiness that is essential to human existence. In this journey, which can be understood as becoming a human being who was born as a human being. It should also be added that it is not possible to be absolutely perfect and to reach the reality of God himself in this endless journey of perfection. Therefore, the absolute perfection belongs to God, and it is necessary to understand the concept of perfect human being as a person who has traveled in the journey to perfection.

Keywords: Philosophy of Religion, Religious Experience, al-Ghazali, Journey to Perfection.



KUR'ÂN'DA GELECEĞE DAİR GAYBÎ HABERLER:

el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri

© Ayşenur FİDAN^a

Öz

Kur'ân'ın cümle yapısında ihbârî ve inşâî olmak üzere iki temel ifade biçimi görülmektedir. Dil otoritelerine göre bu ifade biçimleri nihâî ayrımları ifade etmemekte, zaman zaman birinin bir diğeri kapsamina dahil olabileceği geçişkenlikleri içinde barındırmaktadır. Süreç içerisinde bu geçişkenlikler göz ardı edilmiş, bunun neticesinde gayb, Kur'ânî bir problem haline getirilmiştir. Bu problemin çözümü için üretilen gayb tasnifleri müşterek bir kanaat oluşturamamış, üstelik vahiy ve Allah tasavvurunda sorunlara yol açmıştır. Çoğu zaman ayetlerdeki üslûp dikkate alınmamış, lafızlardaki gelecek kipleri ve tekidli ifadeler Kur'ân'ın ilahîliğinin ve Rasul'ün risaletinin delili sayılmış, bu durum ilerleyen süreçte İcâzu'l-Kur'ân başlıklarının argümanı haline gelmiştir. Bu çalışmada Allah'ın geleceğe dair bilgisi konusuna girilmeden geleceğe yönelik bilgi taşıdığı düşünülen üç ayetin cümle türü üzerinden gaybla ilişkisi ele alınmıştır. Kur'ân'ın gayba ayırdığı yer, birçok yerde aslî bir zeminde değil, muhataplarının gayba ve gaybî bilgi kaynaklarına dair yanlış anlayışlarına cevap üretme zeminindedir. Bu anlamda çalışmamız, gayba dair ihbârî ifadelerin üst formu inşâî bir yapıdan müteşekkil çoğu zaman teselli, teşvik, cesaretlendirme içerikli Kur'ânî bir üslûbun eseri olduğunu temellendirmektedir. Haber formunda fakat inşa nitelikli bu ayetlerin vukuu ise, mucizevî sonuçlar değil, kişilerin kevnî yasalara uygun doğru eylem ve tutumlarının doğurduğu sonuçlardır. Bu anlamda ayetler, nihai olarak bir başarının gerçekleşeceğine işaret etmemekte, "dirayetli olan, sebat gösteren aydınlığa çıkar" minvalinde bir mesajla Allah'ın yaratılış üzerindeki sünnetine vurgu yapmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân dili, Üslûp, Haber, İnşâ, Gayb.



^a Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, aysenurasupha@gmail.com

CONCEALED INFORMATION ABOUT THE FUTURE IN THE QUR'AN:

The Examples of al-Isra 17/79, ar-Rum 30/1-5 and al-Fath 48/27

In the Qur'an, in exchange for ghayb, shahada is used.¹ According to the Qur'an, ghayb is always included in the sphere of the concept of Allah within the big ontic sphere divided into two as Allah and human. The basis of this dichotomy is the ontological difference between Allah as a creator and His creation. Despite this ontological difference between two realms of existence, Allah is the only being that humans, who are limited to the realm of shahada, have the most and constant contact. When it comes to revelation, this ontological difference becomes more of a matter of language than a matter of existence, and it is reflected in the language of the Qur'an. There are strong statements in this language about how the ghayb can only be known by Allah, which makes the ghayb belong entirely to Allah. To express it in the language of the Quran, ghayb can only be known by Allah², on land and in sea, in the darkness of the ground, in the movement of a leaf Allah's knowledge prevails, and the keys of the ghayb already belong to Him.³ Indeed, the fact that the Prophet's emphasis on "I do not know the unseen" as an answer to a number of demands of miraculous things from him indicates that this area is dominated by Allah alone. In this sense, it can be said that whether the ghayb is known or not is not the problem of the Qur'an because this area is already fully dedicated to Allah in the Qur'an. For this reason, it is not possible for human beings, whose permanent place in the realm of existence is among the created, to violate the area which belongs to Allah, who is the absolute creator. And because of this, the Qur'an carries the discussion to the owner of the ghayb, not the knowledge of the ghayb itself. As a matter of fact, on the meaning base of every ayah emphasizing ghayb, there are revelation period addressees who were thinking of a number of human violations against ghayb and the language of Qur'an generates answers to these thoughts with its discourse. Because soothsayers, augurs, and poets in the mindset of jahiliyah's understanding of ghayb could obtain information about the past and the future, and it is believed that the source of this information was jinns.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kabaca, "İnsanın duyu alanının dışındaki her türlü şey" şeklinde tanımlayabileceğimiz gayb, beşeriyet vasfının getirdiği tüm malûliyetleri insana küllî bir biçimde hatırlatabilen belki de tek kavramdır. Nitekim tüm beşerî sınırlılıklardan berî olan Allah da insan nezdinde gayb kapsamındadır. Bu anlamda en büyük gayb Allah'tır ve O'nun kelamı olan Kur'ân, sadece

¹ See al-An'am 6/73; at-Tawba 9/94, 105; ar-R'ad 13/9; al-Mu'minoon 23/92; as-Sajda 32/6; az-Zumar 39/46; al-Hashr 59/22; al-Jumu'a 62/8; at-Taghabun 64/18.

² al-Ma'ida 5/109; Yunus 10/20; an-Naml 27/65.

³ al-An'am 6/59.

lafızlarıyla değil, bütün bir varlığıyla zaten gaybta ve gaybtan gelen bir konuşmadır. Bu gaybı, beşerin idrakine sunmak, ancak beşer idrakinin müşahede ettiği vasıtalarla olabilmektedir. Bu vasıtalar da aslen ontolojik benzerliğe sahip olmayan iki alanın müşterek bir paydada buluşmasını zorunlu kılmaktadır. İşte Kur'ân dili, ilâhî-gaybî alanla beşerî-müşahede alanını müşterek paydada buluşturan yegâne sistemdir. Bu sistemin temel mevcudiyet sebebi Allah-insan arasındaki ontolojik farklılık olunca, Kur'ân'ın aslî bir problem olarak insanoğlunun gaybı bilip bilemeyeceğini ele alması zaten beklenmemelidir. Bu sebeple Kur'ân'ın gayba ayırdığı yer, genellikle aslî bir zeminde değil, muhataplarının gayba ve gaybî bilgi kaynaklarına dair yanlış anlayışlarına cevap üretme zeminindedir. Söz gelimi Cinlerin gökten haber çalmalarının engellenmesi, Lokman Suresi'nde konu edilen yolculuk ve gaybın Allah'a ait olduğuna dair yapılan bilimum vurgu, ilk muhatapların zihin dünyalarındaki problemlere çözüm temin edebilmek gayesiyle yer almaktadır.

Bizim bakış açımızda konu, Allah'ın kudreti ya da bilgisi değil, Rab-muhatap ilişkisidir. Bu sebeple konunun zemini, Allah'ın geleceği bilip bilemeyeceği meselesi değildir. Çünkü O, yegâne kudret sahibidir ve zamandan münezzehtir. Beşerî dilin aciz ifadesiyle O, geçmişi de geleceği de pekâla bilmektedir. Konumuz, geçmiş ve geleceğe her yönüyle hakim olan Rabbin kullarına hitap ederken söz konusu üç ayette bunu bir bilgi nesnesi olarak kullanıp kullanmadığıdır.

Literatürde temel konusu gayb olan çalışmaların sayısı az değildir. Konuyla ilgili çoğunluğu tefsir ve hadis dallarında kaleme alınan pek çok makale ortaya konmuş, fakat bu makalelerde konu gaybî bilgi kaynakları ve tasnifleri, kendisine gayb bilgisi bahşedilen kişiler, Kur'ân'daki gaybî ihbarların mucize delili olarak okunması, Kur'ân'ın ilahiliği ve bilimselliği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla ilgili çalışmaların pek çoğu konuyu epistemolojik bir zeminde ele almıştır. Bizim perspektifimize en yakın çalışma Halis Albayrak'ın "Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi" isimli eseridir. Albayrak'ın çalışması, konuyu epistemolojik zeminden kurtarıp yer yer Kur'ân üslubuna değinmesi hasebiyle bize açılım sağlayan bir kaynak olmuştur.

Çalışmamız, "Gaybın yegâne sahibi olan Allah Teâlâ, nüzul sürecinde bu gayb bilgisini kullarına aktarmış mıdır?" sorusunun cevabına dair bir çabadır. Çalışmamız tam da bu soru/n veçhesiyle diğer çalışmalardan daha farklı bir zeminde durmakta, meseleye gaybın bilinebilirliği açısından değil, Kur'ân'a has dil üslûbu açısından yaklaşmaktadır. Bu yönüyle makalemiz,

geleceğe yönelik ihbârî ifadeler olarak görünen dilsel yapıyı Kur'ânî üslûbun bir parçası olarak okuma teklifidir.

A. Gayb Kavramı ve Anlam Alanı

Gayb kelimesi, غاب/gâbe fiilinin غيبة/gaybe, غياب/gayâb, غيوب/guyûb ve مغيب/megîb şeklinde gelen masdarlarından sadece biridir. Bu kökten türetilmiş tüm kelimeler, gizlilik, uzaklık, duyu sınırlarının dışında kalma gibi anlamlarda birleşmektedir.⁴ Kelime Kur'ân'da Allah Teâlâ terkipli şekilde de kullanılmıştır. Bu kullanımlar, عالم الغيب والشهادة/âlimu'l gayb ve eş-şehâde, غيب علام الغيوب/âlimu'l gayb, علام الغيوب/âlimu'l gayb, علام الغيوب/âlimu'l gayb, علام الغيوب/âlimu'l gayb kullanımlarıdır.⁵ İstilahta ise غيب/gayb, Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) tanımı esas alınır, akıl, duyu ve hisler yanında bâtinî yollarla da bilinmeyen şeye tekabül etmektedir.⁶

Kur'ân'ın gayb ve şehadete dair vurgusu “bütün bir varlık dünyasının görünmesi ve idrak edilmesi açısından insanın sınırlılığı, Allah'ın ise sınırsızlığını ifade etmek amacıyla, tevhid düşüncesinin bir açılımı”⁷ olarak karşımızda durmaktadır. Kur'ân'da gaybın yalnızca Allah tarafından bilinebileceğine dair, gaybı bütünüyle Allah'a ait kılan kuvvetli ifadeler mevcuttur.⁸ Rasul'ün kendisinden istenen bir takım mucizevî şeylere karşı dile getirdiği “Ben gaybı bilmem” vurgusu⁹ da bu alanın yalnızca Allah'ın hakimiyetinde olduğunu ifade etmektedir.

Böyle bir zeminde konuşan Kur'ân, sanıldığı gibi Allah'ın bazı ruhânî varlıklara gaybdan haber vermediğini, hiç kimsenin gayba dair bilgi elde etme yetkisinin olmadığını vurgulamakta, gaybın anahtarlarının Allah'ta

⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, c. 4 (Beyrut: Daru'l-fikr, t.y.), 403; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 43 (Kahire: Daru'l-Mearif, 1119), 3321-23; Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed. Yakub b. Muhammed Firuzabadi, *el-Kamusu'l-muhit*, c. 1 (y.y., t.y.), 111.

⁵ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Daru'l-hadis, 1364), 507.

⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifat* (Kahire: Daru'l-Fadile, t.y.), 137.

⁷ Yaşar Düzenli, *Kur'ân ve Şefaât Üslub ve Semantik Açından*, 2. bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 30.

⁸ en-Neml 27/ 65; Yunus 10/20; el-En'am 6/ 59; el-Maide 5/109.

⁹ eş-Şuara 26/27; el-En'am 6/50; Hûd 11/31.

olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Kur'ân'daki kullanımları esas alınarak gayb; mazi, hal ve istikbal şeklinde tasnife tabi tutulmuştur. Çalışmamız, bu tasnifteki gaybî haberlerin istikbale dair olan başlığıyla ilgilidir. Bu ayetlerin tefsirine bakıldığında ayetlerdeki ifadelerin geleceğe yönelik ihbar ve işarette bulunduğu dair yorumların yapıldığı görülür. Ulemanın, çoğu zaman Kur'ân'ın mucizeliğine ve Rasulullah'ın (s.) risaletine delil saydığı bu cümle yapısı, İcâzu'l-Kur'ân eserlerinin ve usul kitaplarındaki aynı başlığın konusu olmuştur.¹¹ Ayrıca bu ifade biçimleri üzerinden bilimsel tefsire dayanak oluşturulmuş, Kur'ân'ın bilimsel keşif ve bulgulara ters düşmemesi, onun istikbale dair gaybî ihbarlarındaki isabetin ve evrenselliğinin göstergesi sayılmıştır.¹² Bu algının oluşumunda ayetlerde kullanılan geleceğe dair fiil kipinin yanında, tekidli ifadeler de etkili olmuştur. Nitekim ulema da bu denli kesinlik ifade eden haberlerin ancak ne söylediğini bilen ve sözlerini delillendirebilen birinden sadır olacağını düşünerek bunları Kur'ân'ın ilahiliğinin delili saymıştır.¹³

Bizim çalışmamız, gaybın bilinip bilinmeyeceği tartışmasından olabildiğince uzak, zaten gaybın yegâne sahibinin Allah olduğu ve bu vasfından hiç kimseye pay vermediği ön kabulüyle kaleme alınmıştır. Kanaatimizce, Allah'ın gayb bilgisini kullarından kimlerle, ne şekilde paylaştığı konusu cahiliyenin kâhin, arrâf ve şâirlerle örülü bilgi tasavvuruna asırlar sonra tekrar yer açmak anlamına gelmektedir.¹⁴ Bu anlamda konumuz, gaybın yegâne sahibi olan Allah'ın, muhataplarıyla açık konuşması olan Kur'ân'da, gaybî birtakım ihbarlarda bulunup bulunmadığıdır.

¹⁰ İlyas Çelebi, "Gayb", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 407. İlgili ayetler için Bk. el-Maide 5/ 109, 116; el-En'am 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; er-Ra'd 13/9; es-Sebe 34/ 48.

¹¹ Bk. Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2011), 305; Celaluddin Abdurrahman es-Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kuran*, c. 2 (Kahire: Daru'l-hadis, 2006), 303, 306-9; Muhammed Abdülazim ez-Zürkani, *Menahilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2017), 582-92; *Selasu resail fi icâzi'l-Kur'ân: li'r-Rummani ve'l-Hattabi ve Abdülkahir el-Cürçani* (Kahire: Daru'l-Mearif, 1119), 23, 195; Mustafa Müslim, *Mebahis fi icâzi'l-Kur'ân* (Riyad: Daru'l-müslim, 1996), 279-98.

¹² Kara, "Kur'ân'da Gayb", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 1 (1994)68, 69, 87; ilgili yorumun bir örneği için Bk. Gökhan Atmaca, "Kur'ân'ın Evrenselliği Çerçevesinde Gaybî Haberler", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy 16 (2016): 306-326.

¹³ Kara, "Kur'ân'da Gayb", 75, 87.

¹⁴ Kanaatimizi doğrulayan gaybî bilgi tasavvurunun tarihi dönüşüm süreci için Bk. Osman Demir, "Ricalu'l-Gayb İnancı ve Toplum Hayatına Yansımaları" (Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları VI (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II), (İstanbul: İSAV, 2004), 155-166.

B. Arap Dilinde Haberî ve İnşâî Cümle Yapısı

Arapçada haber ve inşâ cümlesi muhatabın durumuna, zamana ve yere yani şartlara uygun söz söyleme sanatı olarak tarif edilen me'âni ilminin konusudur.¹⁵ Mahiyeti itibariyle haber; tasdik ve tehzibe ihtimali olan bilgi şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁶ Haber; ibtidâî, talebî ve inkarî olmak üzere üçe ayrılır. İbtidâî haber, muhatabın bilgi ihtiyacını gideren, muhataba ilk kez duyacağı bir ihbarda bulunan haber çeşididir. Talebî haber, öğrendiğinde muhatapta tatmin değil, şüphe uyandıran haberdır. İnkârî haber ise, muhatabın katıyiyetle reddettiği haberdır.¹⁷

Maksadı itibariyle haber ise ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu tasnifin ilk ögesi olan fâide-i haber, muhatabın tasavvurunda bir bilgi oluşturması itibariyle bilinmeyen bilini hale gelişini ifade eder. İkinci tasnif olan lâzım-ı fâide-i haber ise, gayesi bilgi vermek olmayan haber çeşididir. Bundan maksat, muhatap tarafından zaten bilinmekte olan bir durumun haber formuyla ifadesidir. Dolayısıyla bu cümle yapısı görünen ifadelerin ötesinde başkaca anlamlara matuftur.¹⁸ İnşâ ise, ortaya koymak, oluşturmak gibi anlamlara gelmekte, haberin zıddına, sıdka ve kizbe ihtimali bulunmayan şey manasını taşımaktadır.¹⁹ İnşâ, talebî ve gayr-ı talebî olmak üzere ikiye ayrılır. Talebî inşâ, hitap esnasında muhatapta mevcut olmayan bir şeyi ondan talep etmeyi ifade eder. Emir, nehiy, temenni, istifham ve nida talebî inşâ kapsamındadır. Gayr-ı talebî inşâ ise, muhataba dair yaptırımında bulunmayan, talep içermeyen ifade çeşitleridir. Medh ve zem, kase, teracci ve taaccup kullanımları bu kapsamdadır.²⁰

Haber ve inşâyâ dair yapılan tasnifler bu olmakla birlikte dil alimleri bu tasniflerin nihai olmadığını da ifade etmişlerdir. Haber kimi zaman kendine ayrılan bu tasnifatın dışına çıkabilmekte, mevcut tanımının dışında

¹⁵ Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l ilmiyye, 1987), 161; Nusrettin Bolelli, *Belağat, Arap Edebiyatı*, 5. bs (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 189.

¹⁶ Bk. Celaleddin Suyutî, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'ân*, c. 2 (Kahire: Daru'l-hadis, 2004), 192,193; Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifat*, 84; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 164; Bolelli, *Belağat, Arap Edebiyatı*, 189.

¹⁷ Ahmed Matlub, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belağâ ve tatavvuruha* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2005), 479,480.

¹⁸ Ebu'l-Meâlî Celaleddin el-Hatib Muhammed Kazvini, *el-İzah fî ulumi'l-belağâ* (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1992), 22-26; Matlub, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belağâ ve tatavvuruha*, 479; Bolelli, *Belağat, Arap Edebiyatı*, 195,196.

¹⁹ Bolelli, *Belağat, Arap Edebiyatı*, 190, 229.

²⁰ Kazvini, *el-İzah fî ulumi'l-belağâ*, 130; Matlub, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belağâ ve tatavvuruha*, 195,196; Bolelli, *Belağat, Arap Edebiyatı*, 229.

mecazî boyutuyla kullanılabilir. Bu durum, haberin muktezayı zahirin dışına çıkışı/muktezayı zahirin hilafı şeklinde ifade bulmaktadır.²¹ Kanaatimizce dil alimlerinin mevcut haber ve inşâ tasnifinin nihai bir tasnif olmadığını, bazen inşâ görünümünde haber ve haber görünümünde inşâların olabileceğini belirtmeleri tam da buna tekabül etmektedir. Ayrıca yukarıda aktardığımız haber tasniflerine dahil olmayan fakat literatürde yeri olan el-haber li't-ta'zim, el-haber li'temenni, el-haber li't-tevbîh, el-haber li'l-medh, el-haber li't-teva'ud gibi haber çeşitleri de mevcuttur.²² Bu haber çeşitleri yapının inşâî anlamda, mecâzî şekilde kullanıldığının birer göstergesidir.²³ Nitekim habere izafetle gelen, ta'zim, temenni ve medh gibi kullanımlar aslen inşâ kategorisinin öğelerinden sayılmıştır. Konumuz, haberin, muktezayı zahirinin dışına çıktığı bir zemin olarak Kur'ân'da bulunan istikbale dair ihbar yapısıdır. Bu yapı içerisinde haber formundaki cümleler manen inşâî olabilmekte yani haber, mecâzî bir değer taşımaktadır.

Aslen bir hitap olan Kur'ân'da Allah aktif bir mütekellimdir. Bu aktif mütekellim muhataplarını da hitaba dahil etmekte, bu yönüyle Kur'ân'ın, Dilbilim'de "duygusal iletişim" şeklinde tanımlanan üslubu kullandığı rahatlıkla söylenebilmektedir.²⁴ Nitekim vahye olan itirazlar, vahiyden yana temenni ve meraklar ve dahi vahyin hitabına mukabil geliştirilen davranışlar, muhatapların, ilâhî dilin bu üslubundan etkilendiğinin en bariz göstergesidir.²⁵ Tam da bu yönüyle Kur'ân dilinin, her türlü vasfından önce inşâî bir dil olduğu söylenmelidir.²⁶ Zira Kur'ân muhatabın hem zihnini hem de davranışlarını şekillendirmek istemektedir. Bu bakımdan konumuz olan istikbale ma'tûf ifadeler de muhatapların düşüncelerini yeniden inşaya yönelik cümleler olarak kabul edilmelidir. Nitekim, salt ihbar gibi gözükten haber formundaki ayetlerin zeminine bakıldığında buradaki asıl gayenin

²¹ Matlub, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belağa ve tatavvuruha*, 482,642; Bolelli, *Belağat, Arap Edebiyatı*, 221; Sekkakî, *Miftâhu'l-ulûm*, 168,169,171-174.

²² Bk. Matlub, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belağa ve tatavvuruha*, 481.

²³ Kur'an'da haber ve inşâ cümlelerinin mecazi kullanımlarına dair geniş izah ve örnekler için bk. Avnullah Enes Ateş, "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Haber ve İnşâ Cümlelerinin Mecazi Kullanımları", ed. Mustafa Yiğitoğlu, Aralık 2018.

²⁴ Kur'ân dilinin ele aldığımız üslup özelliğinin geniş izahı için Bk. Vildan Altay, "Hitabî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Sûresi Örneği" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017).

²⁵ Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'ân Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 11 (01 Haziran 2007): 145,146.

²⁶ Gezer, 143-46 İlgili çalışmada yazar, Kur'ân dilinin inşâî özelliğine, yapısının kuvvetine vurgu yapmakta fakat bunun kısmi bir durum olduğunu ifade etmektedir. Bizse yazarın aksine bunun Kur'ân dilinin kısmî bir özelliği olduğu değil, bu dili tamamen kuşatan en üst form olduğu kanaatindeyiz.

bilgilendirme değil, kalpte itmi'nan, zihinde kabul veya red oluşturma olduğu görülecektir. Geceyi gündüzün üstüne örtenin,²⁷ insanı kuru bir balçıktan yaratanın,²⁸ hastalık anında şifa verenin,²⁹ semadan yağmurları indirenin,³⁰ doğunun ve batının rabbinin Allah olduğunun³¹ ihbarı “merak ediyordunuz ya, haberiniz olsun bunların tümünü yapan Allah'tır” demek değil, bu ihbarlarla muhatabın dikkatini, Allah'ın kudretine, şefkatine ve fa'âl oluşuna çekmektir. Kaldı ki mevcut ortamda epistemolojik temelli bir soru ya da merak unsurunun varlığı da vaki değildir. Dolayısıyla yağmurun nasıl yağdığının, insanın nasıl var olduğunun ve geceyle gündüzün nasıl oluştuğunun, Kur'an'ın dünyasında epistemik bir değeri olduğunu söylemek güçtür.³²

Bu noktada Kur'an'ın Allah'ın fiillerine dair ihbarı, ünlü dilbilimci Toshihiko Izutsu'nun (ö. 1414/1993) ifadesiyle bu ilahi metne hakim olan teosentrik (Allah merkezli)³³ dil üslubunun da bir göstergesidir. Bu üslupta her zaman ve her yerde olayların faili yalnızca Allah Teâlâ olmakta, fakat bunun ihbârî ifadesi Kur'an üslubunda inşâî olarak yer almaktadır. Allah merkezli dil üslubunun konumuz açısından yeri şöyle özetlenebilir: Allah merkezli dil, Kur'an'ın hitap biçiminin bir formudur. Bu formda en etken unsur her zaman Allah'tır. Zaten bu dilin kullanılmasının ardındaki temel saik de muhataplar tarafından Allah'ın hakkının başka varlıklara teslim edilmesi problemidir. Bu anlamda geleceğe yönelik ihbarlar kâhin, arrâf, cin gibi unsurlardan medet umulan bir ortamda Allah'ın ortaya koyduğu “onlar değil ben” mesajı, zımnen “onlar bilemez ancak ben bilirim” söylemidir.

Burada “Kur'an'da gayb” çerçevesinde yapılmış neredeyse her çalışmanın ilk referansı haline gelen Lokman suresi 34. Ayete de değinmek gerekir.³⁴ İlgili ayet tarihi bağlamından uzak bir zeminde okunduğunda ihbar içerikli bir yapıda olduğu izlenimi uyandırır. Fakat bağlam, ayetin üst formunun inşâî bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlamda ayetten istinbat edilen muğayyebât-ı hamse “Allah neyi bilir?” “soru”sunun

²⁷ er-Ra'd 13/3.

²⁸ el-Hicr 15/28; er-Rahman 55/14.

²⁹ eş-Şuara 26/80.

³⁰ el-Bakara 2/22; İbrahim 14/32; Nahl 16/10, 65; Taha 20/53.

³¹ el-Bakara 2/115, 142; eş-Şuara 26/28; es-Saffat 37/5; Mearic 70/40; Müzzemmil 73/9.

³² Gezer, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı”, 147,148.

³³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan İslam Düşüncesinde İslah*, çev. Süleyman Ateş (Yeni Ufuklar Neşriyat, 2011), 82,83.

³⁴ 31/Lokman 34: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَنْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

cevabı değil, ortamda mevcut olan gayb bilgisinin sahipleri profilindeki kâhin ve arrâf tasavvurunun ortaya çıkardığı “sorun”ların cevabıdır.³⁵ Tefsir literatüründe çoğu zaman birer zeyl örneği olarak yer bulan ayet sonundaki إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ifadesi de zaten arka plandaki cedel ortamının Kur'ân'ın kullandığı Allah merkezli dil dizgesiyle ifadesidir.

C. Gaybî İhbar Üslubuna Dair Ayet Örnekleri

1. el-İsrâ'17/79. Ayet

İlgili ayeti bulunduğu metin içi bağlamıyla birlikte ele alabilmek için 73-80. ayetler arasını bir bütün halinde ortaya koymak gerekir:

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ لَتَفْتِرِي عَلَيْنَا غَيْرُهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَنْ نَبَيْتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَزَكُّنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (74) إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (75) وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلَّا قَلِيلًا (76) سِنَّةً مِنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (77) أَوَمِ الصَّلَاةِ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (78) وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا (79) وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا (80) وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا

“Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşirtacaklardı. (Eğer böyle yapabilselerdi) işte o zaman seni dost edinirlerdi. Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin. İşte o zaman sana, hayatın da ölümün de katmerli acılarını tattırırdık. Sonra bize karşı kendine hiçbir yardımcı bulamazdın. Seni o yerden (Mekke'den) sürüp çıkarmak için neredeyse seni sıkıştıracaklardı. Bunu yapabilselerdi, senin ardından orada pek az kalırlardı. Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimiz hakkındaki kanun böyledir. Bizim kanunumuzda hiçbir değişme bulamazsın. Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir. Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırsın. De ki: 'Rabbim! (Gireceğim yere)

³⁵ Kanaatimizi destekleyen bir meallendirme için bk. Hasan Elik ve Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı (Özlü Kur'ân Tefsiri)* (İstanbul: Fikir, 2013), 882.

doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Katından bana yardımcı bir kuvvet ver.”

Tertip sırasıyla 17, nüzul sırasıyla 50. sıradaki surenin bazı ayetlerinin Medine’de nazil olduğuna dair bir takım farklı görüşler varsa da genel kabul surenin tamamının Mekki olduğu yönündedir. Konumuz açısından surenin ele alacağımız ilgili ayeti 79. ayettir. Tefsir kaynaklarımızın pek çoğu ayetteki teraccî edatı (عسى) üzerinden yorumda bulunmuş, edat, kullanımı gereği yakın geleceğe işaret etmesine rağmen ahirette Rasullullah’a (s.) bahşolunacak makam yorumuyla, ilgili ifade uzak geleceğe atfedilmiştir. Allah’ın bu ifadelerle rasûlünü teselli ettiği yorumunda bulunulmuştur. Müfessirlerin ayeti geleceğe dair bir ihbar olarak okuduklarının en bariz göstergesi “övlümüş bir makam” (مقاما محمودا) ifadesine yükledikleri manalardır. İlgili ifade tefsirlerin pek çoğunda Rasul’ün şefaate hakkı şeklinde yorumlanmış, bu sebeple de ayetteki ümit ifadesi uzak geleceğe, yani ahirete dair ilahî/gaybî bir müjde olarak değerlendirilmiştir. Bu minvalde başta Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem isimler olmak üzere müfessirlerin pek çoğu makam-ı mahmud ifadesinin şefaate işaret ettiğine dair yorumlarda bulunmuşlardır.

Mukâtil b. Süleyman, bu ifadeyi A’râf ashâbı hakkında Rasul’ün şefaate etme makamı şeklinde tefsir etmiş,³⁶ Taberî, peygamberin mahşer halkını içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarıp feraha kavuşturacağı makam şeklinde yorumlamış,³⁷ Kurtubî (ö. 671/1273) ise bu ifadenin kıyamette Rasullullah’a verilecek livau’l-hamd’in (hamd sancağının) müjdesi olduğunu ifade etmiş, Mâverdî (ö. 450/1058) de aynı görüşü aktarmıştır.³⁸ Son dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1878/1942) da bu makamın, şefaate-i kübra makamı olduğu yorumunda bulunarak, yaygın kanaati benimsemiştir.³⁹ Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) makam/مقام ve

³⁶ Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, c. 6 (Beyrut: Müessesetü’l-Tarihi’l-Arabi, 2002), 546.

³⁷ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tefsiru Taberi, Camiu’l-beyan an te’vili ayi’l-Kur’ân*, c. 5 (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1994), 59.

³⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami’l-Kur’ân*, c. 13 (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 2006), 144; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyun tefsiri’l-Mâverdî*, c. 3 (Beyrut: Daru’l- Kütübü’l ilmiyye, t.y.), 266.

³⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 4 (İstanbul: Diyanet İşleri Reislîği, 1936), 3194.

mahmud/محمود ifadelerinin nekra kullanımlar olduğuna değinmiş, ifadelerin nekra oluşunu Rasul'ün bu makamda elde edeceği nimetlerin ucunun bucağının olmaması şeklinde yorumlamıştır.⁴⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144), bu ifadenin hamde layık her türlü değer için kullanılabilceğini ifade etmiş fakat ardından şefaatin de makam-ı mahmud kapsamında olduğunu dile getirmiş, bunun makam-ı mahmudun sadece bir bölümü olduğunu, bizatihi kendisini temsil etmediğini söylemiştir.⁴¹

Müfessirleri, ilgili ayetin gaybî bir ihbar olduğu kanaatine sevkeden en önemli amil ise ayetteki teraccî edatıdır. Arap Dili'nde teraccî edatı, vukuu mümkün olan ve yakın geleceğe dair temennilerde kullanılmaktadır.⁴² Müfessirler bu edatın Kur'ân dilindeki kullanımına temenni değil, vukuu vacip olan kesin haber anlamı yüklemiş fakat içinde aynı edatın bulunduğu el-İsra 17/8 ve et-Tahrim 66/8. ayetleri oluşturdukları bu kuralın istisnası addetmişlerdir.⁴³ Aslen geleceğe dair bir temenninin ifadesi olan bu edat, müfessirler tarafından Allah için kullanıldığında zorunlu olmayan bir vücubiyet ifadesi olarak değerlendirilmiş ve Allah'ın, Rasûlü'ne yönelik temennisi değil, gaybî ihbar nitelikli bir müjdesi olarak okunmuştur.⁴⁴

İlgili ayetin nüzul zamanı da göstermektedir ki, Rasulullah (s.) ve müminler gerek siyasi gerekse psikolojik olarak müşrikler tarafından şiddetli baskılara maruz kalmaktadırlar. İçinde bulunduğu pasajla birlikte ele aldığımız ayetin öncesindeki ayetlerde de bu ortama dair işaretler bulunmaktadır. 73. ayet Rasulullah'ın, muhalifleri tarafından vahyi değiştirme tekliflerine maruz kaldığını, 74. Ayet bu ısrarlar ve eziyetler

⁴⁰ Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir, Mefatihul-Gayb*, c. 21 (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 32.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucühi't-te'vil*, c. 3 (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 542; Ayrıca Bk. Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr, c. 3 (İstanbul: İnsan, 1997), 130.

⁴² Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*, 2004, 2:516; Celaleddin Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*, c. 3 (Kahire: Daru'l-hadis, 2004), 208; Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furuq fi'l-luğa*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret, 2009), 166.

⁴³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 4 (Kahire: Daru't-turas, t.y.), 288,289; Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*, 2004, 2:516. İlgili ayetler: el-İsra 17/8: "Umulur ki Rabbiniz size merhamet eder. Eğer yine eski duruma dönerseniz, biz de (cezaya)döneriz. Biz cehennemi kafirlere bir zindan yapmışızdır." et-Tahrim 66/8: "Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter, Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlatır, gider. "Ey Rabbimiz! Nurumuzu bizim için tamamla, bizi bağışla; çünkü senin her şeye hakkıyla gücün yeter" derler."

⁴⁴ Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir, Mefatihul-Gayb*, 1981, 21:32.

karşısında sabrının artık tükenmek üzere olduğunu 75. Ayet ise, biraz daha sabretmez, onların taleplerine meylederse akıbetinin ne minvalde olacağını ifade etmektedir. 75. ayette Rasul'üne apaçık tehditte bulunan Allah Teâlâ, 76. ayette bu defa yüzünü inkarcılara dönmekte ve onların hazin sonundan bahsetmektedir. Aynı ayet inkarcıların Rasul'e dair planlarını da ortaya koymakta, onu Mekke'den sürgün etme hedeflerinin olduğunu dile getirmektedir. Sonrasında gelen 77. Ayet Rasul'e, aynı baskı ve sıkıntılara önceki rasullerin de maruz kaldığını hatırlatarak onu teselli etmekte ve akabindeki ayetlerle ona bir eylem planı öngörmektedir.

Rasul'ün içinde bulunduğu ortama ışık tutan bir diğer ayet grubu da hicretin ikinci yılında nazil olup Mekke'deki sıkıntı dönemini tasvir eden el-Enfâl 8/26-30. ayetler arasındadır. Ayetlerde müminlerin az sayıda ve mazlum durumda oldukları zamanlara vurgu yapılmaktadır. Aynı ayetlerde Rasul'e de inkarcıların onu hapsedip bağlamak, öldürmek ve Mekke'den sürmek gibi planlarının olduğu ve Allah'ın kendisini bu planlardan kurtardığı günler hatırlatılmaktadır. Aynı bağlama dikkat çeken ve kanaatimizce makam-ı mahmud'un aslî zeminine işaret eden bir başka ayet de şöyledir:

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَاءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

*"Zulme uğradıktan sonra Allah yolunda hicret edenlere gelince, elbette onları dünyada güzel bir şekilde yerleştiririz. Ahiret mükâfatı ise daha büyüktür. Keşke bilselerdi."*⁴⁵

Kanaatimizce konumuz olan ayet ve bulunduğu pasaj, önce Rasul'e sonra da o Rasul'e tabi olan müminlere külliye bir sabır tavsiyesidir. Rasul'den zikrini arttırması isteğiyle içinden teheccüd namazının istinbat edildiği bir emir zeminine değil, "Rabbine, her zamankinden çok daha fazla dayan, yalnızca O'na tevessül et, asla bir başkasına tevessül etme" diyen sabır telkiniyle dolu bir zemine işaret etmektedir. Bu zeminde makam-ı mahmud, Rasul'ün içinde bulunduğu durumdan çok daha güzel, layık olduğu durumlara vasıl olacağını, her türlü övgüye değen bir konuma geleceğinin ifadesi olmaktadır. Yani ilgili ayetler, güçsüzlüğün ve ümitsizliğin had safhasına varmış Rasule gösterilen bir çıkış yolundan ibarettir.⁴⁶ Ayette geleceğe dair kat'i bir ihbar değil, bir ümit ve eyleme bağlı sonuç ifadesi mevcuttur. Allah'ın bu kelamı, sabır ve salâtle sebat gösterildiğinde, Allah'ın

⁴⁵ en-Nahl 16/41.

⁴⁶ Murat Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, sy 2 (01 Ağustos 2009): 22; Benzer bir değerlendirme için ayrıca Bk. Muhammed Said Ramazan Bûtî, *Fıkhü's-siyre* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1980), 152.

kuluna dosdoğru bir çıkış yolu göstereceğinin ve bu çıkışın mevcut zillet durumunu övülen bir konuma tebdil edeceğinin göstergesidir. Fakat bu şekliyle bile ayet gaybî bir ihbar taşımamakta, ancak kulları ümitvar kılmaya yönelik şartlı bir dil (ıtma') içermektedir.⁴⁷Fakat gerek teraccî edatının kullanılması gerekse makam-ı mahmud ifadesine yüklenen anlamlar ümit telkin eden ayetin ilahî bir vaad gibi algılanmasına sebebiyet vermiştir.⁴⁸

2. er-Rûm30/1-4. Ayetler

İlgili ayetler, Bizans ve Pers imparatorlukları arasında uzun yıllar süren ve hicri 615'te muharebenin had safhaya ulaştığı bir zeminde nazil olmuştur. İki ve üçüncü ayetler geleceğe dair haber kipiyle o gün mağlup olan Ehl-i Kitap Rumların yakın bir zamanda galip olacaklarını ifade etmektedir:

الم (1) غَلِبْتَ الرُّومَ (2) فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) بَنَصْرٍ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعَدَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (6) يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنْ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (7)

"Elif lâm mîm. Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de, sonra da emir Allah'ındır. O gün Allah'ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir."⁴⁹

Kaynaklar, ilgili ayetlerin Bizans İmparatorluğu'nun (Rumlar), Persler (İranlıların) karşısındaki büyük hezimetini konu aldığını aktarmıştır. Rasulullah'ın (s.) bi'setinden yaklaşık sekiz yıl kadar önce başlayan bu savaş hicri 615 yılında Arabistan yakınlarında Rumların Persler karşısındaki mağlubiyetiyle had safhaya varmış, Persler Rumların mabedi olan Mescid-i Aksa'yı tahrip etmiş ve kutsal haçı yerinden söküp Medyen'e taşımışlardı. Sonrasında o gün Bizans toprakları olan Ürdün, Filistin ve tüm Sina Yarımadası'nı geçip Mısır'a ulaşmışlardı.

Konunun Kur'ân diline taşınmasının arka planında ise bu mağlubiyet üzerinden müminleri tahrik eden müşrik zihniyet bulunmaktadır. Çünkü konu edilen mağlubiyet, Mekke'li müminlerin kendileri için artık tam bir zulüm bölgesi halini alan Mekke'den Habeşistan'a hicret ettikleri tarihle aynı zaman dilimine tekabül etmektedir. Müminler gibi kitap ehli olan Rumların

⁴⁷ Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", 22.

⁴⁸ Sülün, 22.

⁴⁹ er-Rûm 30/1-4.

İranlılar karşısındaki hezimetini müşrikler için alay konusu haline gelmiş, onlar gibi kitap ehli olan müminlerin de şirk dinine asla galip gelemeyeceklerini dillendirmeye başlamışlardır. Kaynaklarda müşriklerden Übeyy b. Halef'in İranlıların galip geleceğine Müslümanlardan da Hz. Ebu Bekr'in Rumların galip geleceğine dair iddia içerikli diyalogları aktarılmaktadır.⁵⁰ Mesele, iki büyük imparatorluğun üzerinden sürdürülen bir galibiyet yarışı ve tarafgirlik haline gelince zaten oldukça gergin durumda olan mevcut ortam daha da kızışmış ve müminler ciddi psikolojik baskıya maruz kalmışlardır. Allah Teâlâ, konuyu böyle bir zeminde diline taşımış ve mağlup olan Rumların bu büyük hezimetlerine rağmen, çok yakın zamanda galip geleceklerini ifade etmiştir.⁵¹

Tefsir kaynaklarımızın neredeyse tamamı, ilgili ayetleri geleceğe dair ilahî ihbar şeklinde ele almıştır. Râzî, ayetteki gaybî ihbarın Kur'ân'ın mucizelerinden biri olduğunu dile getirmiş, ayetlerdeki bu icâzı, surenin başındaki mukattaa harflerinin de desteklediğine vurgu yapmıştır. Çünkü Râzî'ye göre, mukattaa harflerinden sonra hep bir mucizeye vurgu yapılmaktadır, bu ayetlerdeki mucize de yakın zamanda Rumların galip geleceği bilgisidir.⁵² Râzî, ayrıca 5. ayetteki cümle yapısına da dikkat çekmekte, iki ve üçüncü ayetteki icâzla bu ayetteki nusret vurgusunu irtibatlandırmaktadır. Râzî'ye göre, masdarın fiilden önce zikredilmesi, Allah'ın bu galibiyetteki nusretine yani müdahalesine vurgu yapmak içindir.⁵³ Kurtubî ise, sadece ilk ayetlerdeki ihbarı değil, sonrasındaki ifadeleri de Kur'ân'ın icâz delili olarak değerlendirmiştir. Ona göre, dördüncü ayette ifade edilen müminlerin sevincinin sebebi, Rasul'ün bugün verdiği bu haberin o gün gerçekleşmiş olmasıdır. Bu da Rasul'ün risaletine apaçık delil teşkil etmektedir.⁵⁴

Beşinci ayet bağlamında Kurtubî, Allah'ın nusretinin boyutunu tartışmış, ayette de ifade edildiği üzere, Allah'ın yardımının ancak dilediği kullarına yani dostlarına olduğunu, düşmanlarının galibiyetinin ise ancak bir ibtila sayılabileceğini dile getirmiştir.⁵⁵ Elmalılı ise surenin tefsirine "Bu

⁵⁰ Bk. Tirmizî, "Tefsiru Sureti Rûm", 31, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 5 (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936), 3797,3798.

⁵¹ Ayetlerin arka planı için Bk. Yazır, 5:3795,3796; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1997, 3:278,279.

⁵² Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir, Mefatihü'l-Gayb*, 1981, 21:96.

⁵³ Râzî, 21:98.

⁵⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, c. 16 (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 397.

⁵⁵ Kurtubî, 16:399,400; Aynı noktaya Maturidi de işaret etmektedir. Bk. Ebu Mansur Maturîdî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, c. 8 (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l ilmiyye, 2005), 251.

surede de Kur'ân'ın her türlü mucizeyi kifayeti anlatılmak için gaybdan haber vererek kat'i mucize olduğu fi'len tebeyyün etmiş bir ayet ile başlanıp âyâtî ilahiyye tafsil olunacaktır" cümlesiyle başlamış;⁵⁶ nusretin Allah'ın meşietine bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Elmalılı'nın yaklaşımından da görüldüğü üzere, ayetteki nusret vurgusu ve meşiet ifadeleri, lafızların gaybî ihbar olarak okunmasını kuvvetlendirmiştir. Bu okuyuşa destek olan bir diğer kullanım ise Allah'ın vaadi vurgusudur. Nitekim Elmalılı bu vurgunun ayetteki gaybî ihbarın vukuunun kesinliğine delalet ettiğini dile getirmiş, bu durumun Rasul'ün risaletini, vahyin ilahiliğini gösteren bir mucize olduğunu söylemiştir.⁵⁸

Son dönem müfessirlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 1431/2010) ise ayete konu olan muharebe sebebinin ilk etapta dini değil, siyasi bir mevzu olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, Kur'ân dilinin Rumlara gösterdiği yakınlık, onların da müminler gibi kitap ehli olmasından öte, müminlerin sığındığı Habeş Kralı'nın Bizans'a bağlılığındandır. Durum böyle olunca müşrik Araplar, Mecusi İranlılardan yana Müslümanlarsa Hristiyan Rumlardan yana tutum sergilemişlerdir. Meseleyi dini boyuta taşıyanlarsa müşrik Araplardır.⁵⁹

Aktarılanlardan anlaşıldığı üzere, kaynakların çoğu ilgili ayetin geleceğe dair ihbar niteliğinde olduğu ve bunun da Kur'ân'ın ilahiliğine, Rasul'ün risaletine delil teşkil ettiği konusunda ittifak halindedir.⁶⁰ Bu ittifakın oluşmasında şüphesiz, mukattaa harfleriyle başlayan girişin, fiillerdeki istikbal kipinin, Allah'ın nusreti ve vaadi vurgularının, yine üç ile dokuz yıl arasında bir süreyi belirten ifadenin kullanımının etkili olduğu görülmektedir. Kanaatimizce, Cabiri'nin konuya yaklaşımı, ayetlerdeki bu ifadeleri değerlendirmede bize alternatif bir yaklaşım sunmaktadır. Cabiri'nin meselenin aslen bir din değil, siyaset meselesi olduğu, bunu dini boyuta taşıyanların ise müşrik Araplar olduğu vurgusu, kanaatimizce aynı zamanda Kur'ân dilinin inşâî üslubuna da yapılmış bir vurgudur. Yani, eğer müşrikler tıpkı Fil Vakıası'ndaki gibi galibiyet ve hezimetini kendisine tapınılan tanrı ile irtibatlandırmış olmasalardı ve bu şekilde mesele bir "din

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1936, 5:3793.

⁵⁷ Yazır, 5:3800,3801.

⁵⁸ Yazır, 5:3801; İlgili ayeti Rasul'ün risalet delili olarak okuyan bir diğer müfessir için Bk. Maturîdî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, 2005, 8:248.

⁵⁹ Muhammed Abid Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakim*, c. 2 (ed-Daru'l-Beyza, 2008), 347,348.

⁶⁰ Aynı minvaldeki bir makale için Bk. Ethem Levent, "Kur'ân-ı Kerim'de Gayb Bilgisi II" 2, sy 13 (1974): 100.

yarışı” boyutu kazanmasaydı, Kur’ân dili belki de Rum ve İranlıların mücadelesine hiç yer vermeyecekti. Nitekim ayetlerin olaya dair tafsîlî herhangi bir bilgiyi barındırmaması da bu savımızı desteklemektedir. Rumların hezimetini müşriklerin galibiyet naraları atmalarına, müminleri tahkir etmelerine, şirk diniyle Muhammed’in (s.) dinini yarıştırmalarına sebebiyet verdiğinde, Allah Teâlâ devreye girmiş, âdetâ sözü üstüne almıştır.

Allah Teâlâ’nın bu zeminde konuşması kanaatimizce müminlere bütünüyle sabır telkin eden, geleceğe dair ufuk vaad eden bir konuşmadır. Çünkü müminler Mekki dönemin son yıllarını yaşamakta, fakat geleceğe dair ümitvâr olamamaktadır. Bu pozisyonda Allah, mevcut tartışma üzerinden olayların görüldüğü gibi olmadığı, galibiyet ve mağlubiyetin insanlar için değişime açık iki ayrı süreç olduğu mesajını vermektedir. Nitekim İbn Âşûr’un(ö. 1879/1973) ilgili pasajın son ayetini bu minvalde yorumladığı görülmektedir. “Dünya hayatının sadece zahirini bilirler, ahiretten ise büsbütün habersizdirler” ifadelerini İbn Aşur, kafirlerin her şeyin ancak görünen yüzüyle ilgilendiklerinin, görünenin ardındakine dair hiçbir kanaatlerinin olmadığını, bu sebeple bugün mağlup olanın yarın galip gelebileceğini idrak etmekte zorlandıklarının ifadesi olarak okumaktadır.⁶¹ “Galibiyet ve mağlubiyet günlerini insanlar arasında döndürür dururuz...”⁶² ayeti de İbn Aşur’un yorumunu destekler niteliktedir.⁶³

Dolayısıyla müfessirlerin vaad, nusret ve meşiet vurguları üzerinden Allah’ın kudretine, dilerse kullarına yardım edeceğine yapılan vurgunun sünnetullahtan bağımsız bir vurgu olmadığı düşünülmelidir. Bu anlamda Al-i İmran 140. ayet, üst bağlamında sünnetullah olan Rum Suresi ilk ayetlerinin anlaşılmasında önemli bir temel teşkil etmektedir. Bu minvalde Allah Teâlâ’nın bu ifadelerinin sünnetullahla ve melikiyyet diliyle örülü bir çerçeveye sahip olduğu söylenmelidir. Yani Kur’ân dilinin bu desteği, kulların eylemlerinden hâli bir dil değildir.⁶⁴ Dilin böyle okunması ise, o dilin barındırdığı, geleceğe dair ufuk oluşturucu, hedef, gaye, cesaret telkin edici yapısından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce bu bir “Yarının ne getireceğini kimse bilemez, fakat amelinde sağlam, eyleminde sebatkar olanın galip

⁶¹ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Aşur, *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir*, c. 21 (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 49,51.

⁶² Al-i İmran 3/140.

⁶³ Al-i İmran 3/140: *إِنْ تَمَسَسْتُمْ فَتَرَحَّ قَوْمٌ مَسَّ الْقَوْمِ فَتَرَحَّ مِثْلُهُ وَتَلَّكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلَهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ*

⁶⁴ Kur’ân dilinin muhatapları şahsî sorumluluk ve eyleme teşvik eden yapısı için Bk. Derya Güney, “Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur’ân’da Dua” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 80-85.

olmaması için hiçbir sebep yoktur. Galibiyet de mağlubiyet de insanlar arasında dönüp durmaktadır” mesajıdır.

3. el-Fetih 48/27

Surenin Hudeybiye Barış Antlaşması'nın dönüş yolunda hicri 6. yılın sonunda nazil olduğu bilinmektedir. İttifakla Medenî bir suredir. Surenin bağlamında ve ayetteki müjdenin arka planında Medine'ye hicret eden müminlerin ana yurtlarına duydukları özlem bulunmaktadır. Ele aldığımız ayet ise, böyle bir özlem içerisinde Rasulullah'ın (s.) gördüğü rüyanın elbet bir gün gerçekleşeceğine dair müminlere ümit vermektedir:

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ
لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا

“Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi.”

Rasulullah (s.), rüyasında ashabıyla birlikte Mekke'ye ihramlı olarak girip Kabe'yi tavaf ettiklerini görmüş, bunun üzerine ashabına umre çağrısında bulunmuştu. Bu çağrıya icabet eden müminler ihramlı şekilde Haram aylardan olan Zü'l-Kâde ayının başlarında, sadece birer kılıç taşıyarak yola çıkmışlardı. Bu hazırlığın haberini alan Mekkeliler ise, Müslümanları engellemek için Halid b. Velid komutasındaki bir orduyla Müslümanlara karşı gelmişlerdi. Bu ordunun haberini alan Rasulullah (s.), Mekke yakınlarındaki Hudeybiye'yi mevzi olarak kullanmış, küçük çaplı taciz hareketlerinin ve uzun bekleyişlerin ardından müşriklerden Süheyl b. Amr başkanlığında bir heyet müminlerle muhatap olmuştu. Bu heyetle Rasulullah (s.) arasında bir barış antlaşması imzalanmış, antlaşma gereğince de müminler o yıl umre ziyaretlerini yapmamak, fakat bir sonraki yıl yapmak üzere geri dönmüşlerdi. Geri dönüş yolunda ise, münafıklar ile aralarında Hz. Ömer'in de bulunduğu bazı müslümanlar bu antlaşmayı sorgulamışlardı. Bunun üzerine nazil olan ilgili ayet, bu rüyanın bugün değilse gelecekte bir şekilde vukuu bulacağına ümidini içermektedir.⁶⁵

⁶⁵ Surenin tarihi arka planı için Bk. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Sahihi Tarihi Taberi*, c. 2 (Dimeşk: Daru İbn Kesir, 2007), 203-28; Bûtî, *Fıkhu's-siyre*, 347,348; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1997, 3:393-402; Ayrıca Bk. Serhan Osmançelebioğlu, “Kur'ân'da Sekine Kavramı Üzerine Bir İnceleme” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 78-83.

Kaynakların çoğunda ayetteki kuvvetli içerik, ilahî gaybî bir ihbar olarak değerlendirilmiş, bu ihbarın bir yıl sonra olan vukuu ise Rasul'ün risaletinin teyidi olarak okunmuştur.⁶⁶ Müfessirler لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ifadesini hazfolunmuş bir kasemin cevabı olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁷ Maturidi ise, bu ifadenin ya bir ilahî vaad ya da İbrahim'in (as) rüyasındaki kurban emri gibi bir emir olma ihtimaline vurgu yapmıştır.⁶⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, ayetteki fiilin tekidli yapısını, Rasul'ün rüyasının kuvvetli yemin ve tekidlerle, sözle ve fiille teyidi şeklinde okumuş, ayetin müminlerin Mekke'ye gireceklerinin açık vaadini verdiğini belirtmiştir. Fiilin başındaki lâm harfinin kase; yani yemin ifade ettiğini, bunun da hem rüyayı açıklama hem de tekrar bir müjde ve ilan olduğunu söylemiştir.⁶⁹

Müfessirlerin, ayet bağlamında değindikleri bir diğer nokta da “إِنْ شَاءَ اللَّهُ” lafzıyla düşülen istisna kaydıdır. Bu istisnayı pek çok müfessir Kehf 23. ayeti de hatırlatarak te'diben getirilen bir kayıt olarak değerlendirmiş,⁷⁰ bazı müfessirler de bu istisnadan kastın ayetin nazil olduğu gün hayatta olan ama Müslümanların emin şekilde Mekke'ye girdikleri gün hayatta olmayan ashabı kapsamak olduğunu dile getirmiştir.⁷¹ Kurtubî “إِنْ شَاءَ اللَّهُ” ifadesindeki “إِنْ” edatının إِذَا anlamında olduğunu, anlamı kuvvetlendirdiğini, birilerinin zannettiği gibi şek, şüphe anlamı taşımadığını, bunun meşiet şartına bağlı bir

⁶⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud Begavî, *Tefsiru Beğavi, Mealimu't-tenzil*, c. 7 (Riyad: Daru Taybe, 1409), 323; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, 2006, 16:337; Ayrıca Bk. Levent, “Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi II”, 102.

⁶⁷ Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envaru't-tenzil ve Esraru't-te'vil*, c. 5 (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.), 131; Ebû'l-Berekat Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Tefsirü'n-Neseî, Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, c. 4, t.y., 1130; Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucühi't-te'vil*, 1998, 3:549.

⁶⁸ Ebu Mansur Maturîdî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, c. 9 (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l ilmiyye, 2005), 312.

⁶⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6 (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936), 4438.

⁷⁰ Begavî, *Tefsiru Beğavi, Mealimu't-tenzil*, 7:323; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 7 (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936), 196; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucühi't-te'vil*, c. 5 (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 549; Beyzâvî, *Envaru't-tenzil ve Esraru't-te'vil*, 5:131; Neseî, *Tefsirü'n-Neseî, Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, 4:1130; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, c. 19 (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 337; Maturîdî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, 2005, 9:312.

⁷¹ Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, 2006, 19:337; Beyzâvî, *Envaru't-tenzil ve Esraru't-te'vil*, 5:131; Maturîdî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, 2005, 9:312.

vaad olduğunu dile getirmiştir.⁷² Elmalılı da ayetteki meşiet vurgusuna dikkat çekmiş, bunun, Mekke'ye girişin Müslümanların kendi güçleriyle değil, ancak Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğine dair bir kullanım olduğunu ifade etmiştir.⁷³ Mevdûdî (ö. 1903/1979) de ayetteki “إِنْ شَاءَ اللَّهُ” vurgusunu Elmalılı'yla aynı minvalde açıklamıştır. Mevdudî'nin ifadeleri şu şekildedir:

“...Mekkeli Kafirlerin Müslümanları umre yapmaktan engelleme düşüncesiyle oynadıkları bütün oyunlar şunun içindi: ‘Biz kimin ne zaman Umre yapmasına izin verirsek, o, o zaman Umre yapabilecek.’ Bunun üzerine Allah bunun, onların arzu ve isteğine göre değil kendi arzu ve isteğine göre olacağını buyurdu. Yani bu sene Umre yapılmaması, Mekkeli kafirlerin yapılmamasını istediklerinden değil, bilakis Allah istemediğinden dolayıdır. Ve gelecekte bu Umre biz istersek olacak, kafirler istesin veya istemesin farketmez. Bununla birlikte bu ifadenin altında, Müslümanların yapacağı Umrenin de kendi güçleriyle değil tamamen Allah'ın irade ve arzusuna bağlı olacağı düşüncesi yatmaktadır. Yoksa Allah'ın iradesinden bağımsız olarak onların gücü kendi kendilerine Umre yapmalarına yetmez, denmek istenmektedir.”⁷⁴

Mevdudî'nin ayete getirdiği yorum, Fahreddin er-Râzi kaynaklı gibi gözükmektedir. Nitekim Râzi de ayeti yukarıda aktardığımız şekilde meşieti Allah'ın kudretiyle izah ederek tefsir etmeyi tercih etmiştir.⁷⁵

Aktarılan yorumlardan görüldüğü üzere, kaynakların çoğu, meşiet ve tekid ifadelerini ilgili ayetteki gaybî ihbarı destekleyen unsurlar olarak değerlendirmiştir. Arap Dili'nde “kad/كاد” edatının mazi fiilin başına geldiğinde tahkik (kesinlik) ifade ettiği bilinmektedir. Nitekim ayette de hem fiilin başındaki “kad-/كاد” edatı hem de tekid nûnu ayrı ayrı vurgu ifade etmektedir. Dolayısıyla ifadeler salt lafzî okunduğunda, ayetin geleceğe dair gaybî bir ihbar taşıdığı pekâla söylenebilir. Fakat ayeti lafızlardan ibaret kılmayan metin dışı bağlam ve metin içi nazım ve üslup, ayeti gaybî bir ihbarla sınırlı düşünmeyi zorlaştırmaktadır.

Kanaatimizce bu ayette de ele aldığımız diğer iki ayetle aynı ortak mesaj söz konusudur. Allah Teâlâ, tekidli, vurgulu, kudret içerikli bu

⁷² Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, 2006, 19:337,338.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1936, 6:4438; Ayrıca Bk. Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir, Mefatihü'l-Gayb*, c. 28 (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 105.

⁷⁴ Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr, c. 5 (İstanbul: İnsan, 1997), 425,426.

⁷⁵ Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir, Mefatihü'l-Gayb*, 1981, 28:105.

ifadelerle bugüne dair silkelenip toparlanma gücünü, yarına dair de ümidini kaybetmiş muhataplarına bir çıkış yolu göstermektedir. Nitekim muhataplar bu ilahî mesaj doğrultusunda gösterdikleri sebat ile çok değil, Rasul'ün rüyasından tam bir yıl sonra mukaddes şehre girmiş ve hac ziyaretlerini yerine getirmişlerdir. Bizim savımız, gerek Rasul'ün rüyasının gerekse rüyayı destekleyen ayetlerin geleceğe yönelik kesin bir ihbar olmadığını ortaya koymaktadır. Salt literal olarak okunmasını doğru bulmadığımız bu ayetler, kanaatimizce zafer için gerekli olan sabır ve sebat sağlandıktan sonra mucizevi değil, tabii bir şekilde zaten gelecek olan neticeleri vaad etmektedir. Dolayısıyla ilgili ayetlerde haber kipi olarak gözükken yapı muktezayı zahirin dışında kullanılmış, Kur'ân diliyle bir lafız olmanın ötesine taşınan bu ifadeler teselli ve teşvik içerikli bir inşaya dönüşmüştür.

Sonuç ve Değerlendirme

Arap dilinde cümleler haber ve inşa olarak ikiye ayrılmaktadır. Haber cümlelerinin inşa anlamı taşıdığı Arap Dili otoriteleri tarafından tespit edilmiş bir durumdur. Bu çalışmada el-İsra 79, er-Rûm 1-5 ve el-Fetih 27. ayetlerin metin içi ve metin dışı bağlamları dikkate alınarak gayb olgusu etrafında haber cümleleri değerlendirilmiştir.

Cahiliye döneminde gaybdan haber alma ve bunları insanlara iletme sosyal hayatta önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum tevhid inancıyla zıtlık teşkil etmekte, Kur'ân tam da bu noktada devreye girip gayb kategorisindeki bu bilgilere yer vermektedir. Genel anlamda gaybî bilgiler muhatapların gayba dair taşıdıkları inanç ve düşüncelerin hakikate tekabül etmemesi ve batıl tasavvurlara yol açması üzerine sevk edilmiştir. Bu nedenle Kur'ân'da gayba dair ifadelerin pek çoğunun arka planında şiddetli bir tartışma ortamının bulunduğu görülmektedir.

Konumuzun örneklerini oluşturan Rumların İranlılara üstün gelmesi, Hz. Peygamber'in makam-ı mahmud'a ulaştırılması ve rüyasının doğru çıkacağına bildirilmesi konuları da bu kapsama girmektedir. Her ne kadar bu durum müfessirlerin çoğu tarafından gaybdan haber veren mucizevi bilgiler olarak kabul edilip i'câzu'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilse de bunları haberî cümle formunda olup manen inşâî muhtevalı ifadeler olarak okumak kanaatimizce daha isabetlidir. Bu minvalde gerek İsra Sûresi'ndeki makam-ı mahmûd müjdesi gerekse Fetih Sûresi'ndeki Mescid-i Haram'a gireceği müjdesi müşrik ve münafıkların türlü muarazalarının ve müminler üzerinde oluşturdukları psikolojik baskının Kur'ân diliyle verilmiş bir cevabı niteliğindedir. Diğer yandan Rumların İranlılara üstün geleceğinin

bildirilmesi her ne kadar haber cümlesi formunda olsa da dönemin siyasi ve dini yapısı, müslümanlarla müşrikler arasındaki tartışmalar insanların zihninde bulunan düşüncelere vahyin müdahale etmesini gerektirmiştir. Bu nedenle Bizans'ın İran'a galip geleceğinin bildirilmesi, esasında müminlere verilen bir umudu, İzutsu'nun tanımıyla Allah merkezli dilin devreye girip müminlerden yana taraf tuttuğu bir zeminin söylemini ifade etmektedir.

Allah'ın meşiet ve kudreti vurgusunu barındıran bu söylemler, müfessirlerin ayetleri gelecekte haber veren bilgiler şeklinde görmelerini desteklemiş, bu ihbar ise Kur'ân'ın ilahiliğinin, Rasul'ün risaletinin delili sayılmıştır.⁷⁶ Bu sebeple de Kur'ân dilinin bu üslubu Kur'ân'ın mucizeleri arasında zikredilmiş, İcâzu'l-Kur'ân başlıklarına örnek teşkil etmiştir.

Kanaatimizce, bir ihbardan öte ihbar yapısındaki inşâî kullanımlara örnek teşkil eden ayetler, gücü tükenmiş, geleceğe dair umudu kalmamış muhataplara teselli ve ümit temin etmeye yöneliktir. Bu minvalde ayetlerdeki ihbarların gerçekleşmesi mucizevî sonuçlar değil, kişilerin kevnî yasalara uygun doğru eylem ve tutumlarının doğurduğu sonuçlardır. Ayetler nihai anlamda bir başarının gerçekleşeceğine işaret etmemekte, "dirayetli olan, sebat gösteren aydınlığa çıkar" minvalinde bir mesajla Allah'ın kevn üzerindeki sünnetine vurgu yapmaktadır. Bu sebeple kulların birtakım neticelere nail olması ihbarın gerçekleşmesi olarak değil, kulun yasaya uygun hareketinin yine aynı yasanın getirdiği sonuçları doğurması olarak okunmalıdır.

Burada ilahî hitabı mucizevî sonuçlar vaad eden bir mekanizma olarak görüp ayetleri gelecekte ihbar içerikli ilâhî müjdeler olarak okumak yanıltıcı olacaktır. Bu şekildeki okuyuş, Bi'ru Maûne gibi Rasul'e derin üzüntü veren, İfk hadisesi gibi toplumu derinden sarsan, Uhud Savaşı'nda okçular tepesinin terkiyle içine düşülen tehlike gibi siyasi hezimet getiren tecrübeleri ve dahi Rasulullah'a kurulan bilumum komploları izah etmeye güç yetiremeyecektir. İlgili ayetlerde geleceğe dair mucizevî ihbarlarla kullarını destekleyen Allah'ın, tarihi süreçte Müslümanların yaşadığı bu elim tecrübelerde niçin sessiz kaldığı sorunu "bir hikmete mebni" olarak

⁷⁶ Rasul'ün risalet delili olarak görülen bir diğer ihbar biçimi olan gayr-ı metluv vahiy düşüncesinin bir değerlendirmesi için Bk. Sevim Gelgeç, "Hz. Peygamber'in (a.s.) Zeynep (r.a.) ile Evliliği -Müşkilu'l-Kur'ân Bağlamında-" (İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1, İstanbul: Ensar, 2017).

açıklanabilecek basit bir sorun değildir. Üstelik bu sorun beraberinde tefsir literatürüne pek çok yönetsel ve ilkesel problemi de taşımaktadır.⁷⁷

Muhatapları eylem değişikliğine sevkeden, onlara bir ufuk bağışlayan ayetlerdeki bu yapı, belağat ilminin de tanımladığı üzere tam bir inşâdan ibarettir. Arap dili açısından haberin muktezayı zahirinin dışında kullanılabilmesi bilgisi de ihbar görünömlü bir yapının inşâ içerikli olabileceğini destekleyen sağlam bir unsurdur. Kanaatimizce bu dil, bugününün tedirginliğiyle geleceğinden ümidini kesmek üzere olan muhataplara seslenen, onlarda kuvvetli bir iman oluşturmayı hedefleyen ilâhî bir teşvik dilidir.



KAYNAKÇA

- ABDÜLBAKİ, Muhammed Fuad. el-Mu'cemu'l müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim. Kahire: Daru'l-hadis, 1364.
- AKDEMİR, Mustafa Atilla. "Kur'an ve İcazû'l-Kur'an (Gaybî Haberler)", 2002.
- ALDEMİR, Halil. Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri. İstanbul: Kitâbî yay., 2013.
- ALTAY, Vildan. "Hitabî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Sûresi Örneği". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- ASKERÎ, Ebû Hilal. el-Furuq fi'l-luğa. Çeviren Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret, 2009.
- ATEŞ, Avnullah Enes. "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Haber Ve İnşa Cümlelerinin Mecazi Kullanımları". Editör Mustafa Yiğitoğlu, Aralık 2018.
- ATMACA, Gökhan. "Kur'an'ın Evrenselliği Çerçevesinde Gaybi Haberler". Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 8, sy 16 (2016): 306-26.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. Tefsiru Beğavi, Mealimu't-tenzil. C. 7. Riyad: Daru Taybe, 1409.
- BEYZÂVÎ, Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. Envaru't-tenzil ve Esraru't-te'vil. C. 5. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.
- BOLELLİ, Nusrettin. Belağat, Arap Edebiyatı. 5. bs. İstanbul: İFAV Yayınları,

⁷⁷ Bk. Halil Aldemir, *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri* (İstanbul: Kitâbî yay., 2013), 85.

2013.

- BÛTÎ, Muhammed Said Ramazan. Fıkhu's-siyre. Dımeşk: Daru'l-Fikr, 1980.
- CÂBİRÎ, Muhammed Abid. Fehmu'l-Kur'ani'l-Hakim. C. 2. ed-Daru'l-Beyza, 2008.
- CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif. Mu'cemu't-ta'rifat. Kahire: Daru'l-Fadile, t.y.
- ÇELEBÎ, İlyas. "Gayb". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 13:404-9. İstanbul: TDV, 1996.
- DEMİR, Osman. "Ricalu'l-ğayb İnancı ve Toplum Hayatına Yansımaları", 155-66. İstanbul: İSAV, 2004.
- DÜZENLİ, Yaşar. Kur'an ve Şefa'at Üslub ve Semantik Açından. 2. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- ELİK, Hasan ve Muhammed COŞKUN. Tevhit Mesajı (Özlü Kur'an Tefsiri). İstanbul: Fikir, 2013.
- FİRUZABADÎ, Ebu't-Tahir Meccüddin Muhammed. Yakub b. Muhammed. el-Kamusu'l-muhit. C. 1. 4 c. y.y., t.y.
- GELGEÇ, Sevim. "Hz. Peygamber'in (a.s.) Zeynep (r.a.) ile Evliliği -Müşkilu'l-Kur'an Bağlamında-", 133-54. İstanbul: Ensar, 2017.
- GEZER, Süleyman. "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6, sy 11 (01 Haziran 2007): 135-53.
- GÜNEY, Derya. "Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- İBN AŞUR, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir. C. 21. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İBN FARİS, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris. Mu'cemu mekayisi'l-luga. C. 4. Beyrut: Daru'l-fikr, t.y.
- İBN MANZUR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. Lisanu'l-Arab. C. 43. Kahire: Daru'l-Mearif, 1119.
- IZUTSU, Toshihiko. Kur'an'da Allah-İnsan İslam Düşüncesinde İslah. Çeviren Süleyman Ateş. Yeni Ufuklar Neşriyat, 2011.
- KARA, Necati. "Kur'an'da Gayb". Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, sy 1 (1994): 54-90.
- KAZVİNÎ, Ebu'l-Meâlî Celaleddin el-Hatib Muhammed. el-İzah fî ulumi'l-belağa. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1992.

- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an. C. 13. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an. C. 16. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an. C. 19. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- LEVENT, Ethem. "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi II" 2, sy 13 (1974): 100-104.
- MATLUB, Ahmed. Mu'cemu'l-mustalahati'l-belağa ve tatavvuruha. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2005.
- MATURÎDÎ, Ebu Mansur. Te'vilatu Ehli's-sünne. C. 8. Beyrut: Daru'l- Kütübü'l ilmiyye, 2005.
- MATURÎDÎ, Ebu Mansur. Te'vilatu Ehli's-sünne. C. 9. Beyrut: Daru'l- Kütübü'l ilmiyye, 2005.
- MAVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdî. C. 3. Beyrut: Daru'l- Kütübü'l ilmiyye, t.y.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Ala. Tefhîmu'l-Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri. Çeviren Muhammed Han Kayanî v.dğr. C. 3. İstanbul: İnsan, 1997.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Ala. Tefhîmu'l-Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri. Çeviren Muhammed Han Kayanî v.dğr. C. 5. İstanbul: İnsan, 1997.
- MÜSLİM, Mustafa. Mebahis fi icazi'l-Kur'an. Riyad: Daru'l-müslim, 1996.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. Tefsirü'n-Nesefi, Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl. C. 4, t.y.
- OSMANÇELEBİOĞLU, Serhan. "Kur'an'da Sekine Kavramı Üzerine Bir İnceleme". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- RAZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. et-Tefsiru'l-kebir, Mefatihü'l-ğayb. C. 21. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- RAZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. et-Tefsiru'l-kebir, Mefatihü'l-ğayb. C. 28. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- SEKKAKÎ, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. Miftâhu'l-ulûm. Beyrut: Daru'l- Kütübü'l ilmiyye, 1987.
- Selasu resail fi icazi'l-Kur'an: li'r-Rummani ve'l-Hattabi ve Abdülkahir el-Cürcani. Kahire: Daru'l-Mearif, 1119.
- SUYUTÎ, Celaleddîn. el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an. C. 2. Kahire: Daru'l-hadis, 2004.
-

- SUYUTÎ, Celaleddîn. el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an. C. 3. Kahire: Daru'l-hadis, 2004.
- SUYUTÎ, Celaluddin Abdurrahman. el-İtkan fi ulumi'l-Kuran. C. 2. 4 c. Kahire: Daru'l-hadis, 2006.
- SÛLÛN, Murat. "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 50, sy 2 (01 Ağustos 2009): 13-38.
- TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. Sahihu Tarihi Taberi. C. 2. Dımeşk: Daru İbn Kesir, 2007.
- TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. Tefsiru Taberi, Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'an. C. 5. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. C. 4. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. C. 5. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. C. 6. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. C. 7. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1936.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucühi't-te'vil. C. 3. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucühi't-te'vil. C. 5. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an. C. 4. Kahire: Daru't-turas, t.y.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin. el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2011.
- ZÛRKANÎ, Muhammed Abdülazim. Menahilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2017.



CONCEALED INFORMATION ABOUT THE FUTURE IN THE QUR'AN: The Examples of al-Isra 17/79, ar-Rum 30/1-5 and al-Fath 48/27

© Ayşenur FİDAN^a

Extended Abstract

In the Qur'an, in exchange for ghayb, shahada is used.¹ According to the Qur'an, ghayb is always included in the sphere of the concept of Allah within the big ontic sphere divided into two as Allah and human. The basis of this dichotomy is the ontological difference between Allah as a creator and His creation. Despite this ontological difference between two realms of existence, Allah is the only being that humans, who are limited to the realm of shahada, have the most and constant contact. When it comes to revelation, this ontological difference becomes more of a matter of language than a matter of existence, and it is reflected in the language of the Qur'an. There are strong statements in this language about how the ghayb can only be known by Allah, which makes the ghayb belong entirely to Allah. To express it in the language of the Quran, ghayb can only be known by Allah², on land and in sea, in the darkness of the ground, in the movement of a leaf Allah's knowledge prevails, and the keys of the ghayb already belong to Him.³ Indeed, the fact that the Prophet's emphasis on "I do not know the unseen" as an answer to a number of demands of miraculous things from him indicates that this area is dominated by Allah alone. In this sense, it can be said that whether the ghayb is known or not is not the problem of the Qur'an because this area is already fully dedicated to Allah in the Qur'an. For this reason, it is not possible for human beings, whose permanent place in the realm of existence is among the created, to violate the area which belongs to Allah, who is the absolute creator. And because of this, the Qur'an carries the discussion to the

^a Res. Asst., Kilis 7 Aralık University, aysenurasupha@gmail.com

¹ See al-An'am 6/73; at-Tawba 9/94, 105; ar-R'ad 13/9; al-Mu'minoon 23/92; as-Sajda 32/6; az-Zumar 39/46; al-Hashr 59/22; al-Jumu'a 62/8; at-Taghabun 64/18.

² al-Ma'ida 5/109; Yunus 10/20; an-Naml 27/65.

³ al-An'am 6/59.

owner of the ghayb, not the knowledge of the ghayb itself. As a matter of fact, on the meaning base of every ayah emphasizing ghayb, there are revelation period addressees who were thinking of a number of human violations against ghayb and the language of Qur'an generates answers to these thoughts with its discourse. Because soothsayers, augurs, and poets in the mindset of jahiliyah's understanding of ghayb could obtain information about the past and the future, and it is believed that the source of this information was jinns.

Speaking on such a bases, the Qur'an emphasized that Allah does not impart the realm of ghayb with ethereal creatures, that no one has the ability to obtain information about the ghayb, and it states that the keys of the ghayb belongs Allah. Despite these statements, some ulama, by looking at some ayahs with adverbs of exception and the differentiation of absolute ghayb and relative ghayb, brought up the questions of to what extent can slaves have a grasp of the ghayb in the historical process, what does relative ghayb means, what did Allah conveyed to His messengers as information from the ghayb, to the agenda. There is no doubt that what led the ulama to these interpretations were literal structure of the most effective operative ayahs; the paratext context, the idiosyncratic language and theocentric wording of the Qur'an were ignored and the expressions in the ayahs were interpreted as pointing out information and signs about the future.

These Qur'anic uses that the ulama most often accepted as the evidence of the Qur'an's miraculousness and the Prophet's risalat were the subjects of Ijaz ul Qur'an works and method books under the same title. Moreover, these wordings were taken as the basis of scientific tafsir; the fact that the Qur'an does not contradict scientific discoveries and findings was considered to be an indication of its accuracy and universality in the reports of the ghayb concerning the future. In addition to the future tense used in the ayahs, expressions with emphasis modes have also been effective in the formation of this perception. As a matter of fact, the ulama, thinking this news expressing such certainty can only emanate from someone who knows what he is saying and can prove his words, considered them as evidence of the divinity of the Qur'an.

Our work is written away from the discussion of whether the ghayb can be known or not, with the thesis that Allah is the only owner of the ghayb and does not impart His quality to anyone including His messengers. In our opinion, taking into consideration the issue of with whom does Allah share the knowledge of the ghayb and in which ways in a scientific manner means paving the way to jahiliyah's understanding of knowledge meshed with soothsayers, augurs, and poets after centuries. In accordance with this opinion, our topic is whether Allah, the sole owner of the ghayb, made some warnings concerning the ghayb in the Qur'an, which is His only open speech to his to His addressees.

Two main expression styles are seen in the Qur'an's sentence structure: informative and constructive. In terms of their purposes, constructive sentences include informative sentences. Within the process, constructive sentence form was ignored as a higher form of informative sentence structure. As a result of this, ghayb (the invisible/unknown world) which has no epistemological value in the Qur'an has become a Qur'anic problem. The classifications of the ghayb put forward to solve this problem could not generate a common opinion, furthermore, it could not provide a sturdy concept of revelation and God. Most of the time, the tone of the verses was ignored. Future tense in the words and the expressions with takid (affirmation) was taken as a proof of the divinity of the Qur'an and the prophecy of the Rasul, and they became the argument of the titles of İcâzu'l-Qur'an.

Our topic is not God's might or wisdom, in other words, it is not whether God can see the future or not. Our topic is whether God who rules the past and the future in every way uses this as an information tool when He is talking to His slaves. In our opinion the place the Qur'an sets for the ghayb is not on a fundamental base, it is on the basis of generating answers for the misunderstandings about the ghayb and resources on it. Our study aims to justify that the constructive expressions, composed of its subform of informative expressions, about the ghayb are a work of the Qur'anic style which most of the time contains consolation, incentive and encouragement.

Keywords: Tafseer, the language of the Qur'an, Wording, Informative, Constructive, Ghayb.



KİTAP TANITIMI

SUDÛR KÖKEN VE SÜREÇ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM

Eyüp Şahin

Yayınevi Yayınları, Ankara, 2017

© İrfan KARADENİZ^a



Düşünce tarihinde önceden beri tartışılan meselelerden birisi yaratıcının varlığı iken, bir diğeri ise çokluğun O'ndan nasıl meydana geldiği meselesidir. Antik felsefede Plotinus'un ortaya atmış olduğu sudûr teorisi bu soruna bir cevap mahiyetindedir. Mezkûr teori İslam dünyasında Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere birçok önemli filozof tarafından ele alınıp incelenmiş, belli yönleriyle savunulmuş, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından da tenkit edilmiştir. İslam felsefesinde Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan teoriler arasında önemli bir yer teşkil eden bu teori hakkında ülkemizde iki tane yüksek lisans çalışması¹ yapılmıştır. Ancak bu çalışmalarda sudûr teorisi islam filozofları üzerinden mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Değerlendirmemize konu olan *Sudûr Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* isimli eser ise kavram merkezli bir inceleme ortaya koymaktadır. Bu eseri yukarıda zikredilen çalışmalardan ayıran en temel nokta kavramın kökenini analiz ederek İslam düşünürlerinin bu kavramı nasıl dönüştürdüklerini göstermeye çalışmasıdır. Bu yönüyle eserin İslam felsefe tarihinde ciddi bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.

^a Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr

¹ Mehmet Ali Yeşil, "Farabi ve İbn Sina'da Sudur Nazariyesi" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005); Hulusi Arslan, "Farabi ve Gazali'ye Göre Sudur ve Yaratma Nazariyelerinin Karşılaştırılması" (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1994).

Üç bölüm üzere tanzim edilen eser “Köken Açısından Sudûr”, “Süreç Açısından Sudûr” ve “Antikiteden İslam Dünyasına: Süreç Açısından Sudûr” şeklindeki ana başlıklardan oluşur. Birinci bölümde Şahin, Hesiodos-Platon-Aristo gibi düşünürlerinin âlem tasavvurlarını mukayeseli olarak ele alır. Burada bir yandan düşünürlerin birbirlerinin fikirlerinden nasıl beslendikleri görülebilirken öte yandan Plotinus’un sudûr teorisini bina ederken etkilendiği düşünürler de görülür. Hesiodos âlemi doğurma süreci şeklinde izah etmiş ve Platon’un âlem anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Platon’a göre ise âlem, Tanrı Demirgue’nin kaos’tan kozmosa çıkarmasıyla meydana gelmektedir. Platon’un dünya ve dünya üzerindeki yıldızlardan oluşan iki farklı küre olarak tasvir ettiği âlem, 15. asra kadar geçerliliğini sürdürecektir olan gök cisimlerinin dünya etrafında döndüğü Aristocu âlem anlayışının doğmasında etkili olmuştur. Aristo ise âlemi izah ederken üç ilke ortaya koymuştur: (1) Öncelikle âlem iç içe geçmiş kürelerden ibarettir. Gök ise dairesel hareket eden bu kürelerden müteşekkil bir yapıdır. (2) Her gezegende bir küre bulunmakta ve kürenin hareketiyle gezegenler de hareket etmektedir. (3) Küreleri hareket ettiren ise İlk Muharrik’tir. Sonraki dönemlerde Ptolemy’nin (Batlamyus) kendinden önceki âlem anlayışlarını yorumlayıp geliştirerek bir sistem kurması yine bu etkileşimin bir ürünüdür. Kısacası her filozofun kendisinden önceki entelektüel mirası tahlil edip onu yeniden tanzim ederek ortaya koymasıyla nihai şeklini alan sudûr teorisi İslam dünyasına bu şekliyle aktarılmıştır.

Helenistik dönem içerisinde Epikurus, Aristo’nun sonlu âlem anlayışını kabul etmeyerek sınırsız ve sonsuz bir âlem fikrini benimser. Tanrı onun düşüncesinde bir takım cisimsel suretlere sahip, insan ve âlemle ilgilenmeyen ve doğa güçlerinin insan zihnine kazandırdığı toplumsal bir uzlaşının ürünü olarak yer alır. Lucretius âlemi Tanrı veya Tanrıların eseri olarak görmez. Dolayısıyla âlemin zaman içerisinde yaratıldığı fikrini tenkit eder. Ona göre âlem, sınırsız sayıda atomların ezeli bir sürece bağlı olarak birbiriyle çarpışıp bu çarpışmadan sonsuz sayıdaki birleşmenin doğmasıyla ortaya çıkar. Şekilsel de olsa Epikurus’un bir Tanrı fikrine sahip olduğu görülürken Lucretius ise ortaya koymuş olduğu âlem fikrinde Tanrı’ya gerek olmadığını benimser. Platon geleneğini devam ettirerek Epikurus’a muhalif bir çizgide olan Laertius ise Tanrı’yı âlemde içkin olarak düşünerek âlem ve Tanrı kavramı arasında bir irtibat kurar. Stoacı nedensellik fikrini yorumlayan İskender Afrodisî ise her şey bir nedene bağlı olsa da nihai olarak nedensiz bir Tanrı fikrinin zorunluluğunu teselsülün imkânsızlığı ile izah eder. İskender Afrodisî’nin bu izahı âlem ve Tanrı arasında zorunlu bir

ilişki ortaya koyar. Nedensellik fikrine getirdiği bu açılımlarla sudûr fikriyle bağlantılı bir şekilde İslam düşüncesi üzerinde etkili olur.

Âleme dair bir teori ortaya atan Plotinus'un yukarıdaki görüşlerden beslendiği ve ciddi bir tahlil sürecinin neticesinde sudûr teorisini ortaya attığı görülmektedir. Düşüncenin sürekliliği açısından Plotinus'un sudûr teorisini inşa ederken önceki filozoflardan beslenmesi dikkate değerdir.

Plotinus'u sudûr teorisini ortaya atmaya sevk eden sebeple İslam dünyasında bu teorinin filozoflar tarafından benimsenme sebebi aynıdır: "Yaratma bir eylemdir ve her eylem bir değişme halini zorunlu kılar. Tanrı ise aşkın olduğu için değişime konu olmaz. Çünkü O her türlü düşünce ve varlığın ötesindedir." Bu pasajın işaret ettiği husus açıktır. Âlemin nasıl meydana geldiği, yaratmayla açıklanamaz. Böyle bir açıklama Tanrı'nın aşkınlığına hâlel getirir.

İkinci bölümde Şahin, Yeni Platonculuğun Plotinus, Iamblichos ve Proclus olmak üzere üç dönemi olduğundan bahsediyor ve Proclus ve John Philoponus'un fikirleri temelinde sudûru süreç açısından ele alıyor. Proclus sudûr'u savunurken âlemin kıdemi meselesini gündeme getirir ve on sekiz delil öne sürerek âlemin kıdeminin neden zorunlu olduğunu ispatlamaya girişir. Bu delillerin hepsini zikretmeksizin birkaçını hatırlamak yeterlidir. Delillerden birinde, Proclus âlem ve Tanrı'nın ezeliği aynı türden ezeli olarak kabul eder ve Tanrı'nın cömertliği sonucunda âlemin meydana geldiğini iddia eder. İkinci bir delilde âlemin kusursuz bir şekilde yaratıldığını ve ezeli olduğunu gösterir. Bu delile göre âlem tesadüfen değil belli bir ezeli model dikkate alınarak yaratılmıştır. Dolayısıyla model alınan şey ezeli ise onun kopyası da ezeli olacağından âlem de ezelidir. Üçüncü bir delil ise Tanrı'nın hareketsiz olması nedeniyle yarattığı âlemin de hareketsiz olması gerektiğidir.

Tanrı hareketsiz ve değişmeyen bir varlıktır. Bu durum değişmez. Bundan dolayı O'nun yarattığı âlem de ezeli olmalıdır. Yazar Proclus'un görüşlerini serdettikten sonra onunla aynı mektepte yetişen John Philoponus'un düşüncelerini ele alıyor ve yaratma düşüncesini benimseyen Philoponus'un sudûr ve âlemin kıdemi meselesindeki tenkitlerine yer veriyor. Philoponus'un önemli tenkitlerinden birisi "sonsuz bilfiil mümkün değildir" düşüncesinden hareketle âlemin kıdeminin mümkün olmadığı sonucuna varmasıdır. İkinci bölümde yer verilen ve dikkat çekici olan bir hususu zikretmek gerekir. Yazar Proclus'un öne sürdüğü on sekiz delilin tamamını ayrıntılı bir şekilde tasvir etmesine rağmen John Philoponus'un sudûr ve âlemin kıdemi hakkındaki tenkitlerini daha sathî bir şekilde ele alır.

“Antikiteden İslam Dünyasına: Süreç Açısından Sudûr” başlıklı üçüncü bölümde Şahin, Proclus ve Philoponus gibi sudûru ve âlemin kîdemini savunanlarla tenkit edenlerin İslam dünyasındaki temsilcilerini ve görüşlerini işliyor. Fârâbî ve İbn Sînâ Proclus gibi sudûru savunurken, Kindî, İbn Rüşd ve Gazzâlî mezkûr teorinin Kur’an’daki yaratma fikriyle çelişmesi nedeniyle karşısında durmuşlar ve tabir-i caizse Philoponus’un safında yer alarak âlemin kîdemi ve sudûr teorisinin sıkı eleştirmenleri olmuşlardır. Kindî ise Bir, İlk sebep ve İlk Muharrrik gibi gerek Yeni-Platoncu gerekse Aristocu kavramları kabul etmesine rağmen âlemin ezeliğini kabulün Tanrı’ya ihtiyaç duyulmamasına yani muattıl bir Tanrı fikrine sebebiyet vereceğinden yaratma fikrini savunmuştur. Varlıkları ilk (el-Evvel), orta (sevânî) ve son (âhir) şeklinde derecelendiren Fârâbî sadece sudûru kabul etmekle kalmamış aynı zamanda teoriyi en sistemli hale getiren filozof da olmuştur. Aslında varlıklar içerisinde bir hiyerarşiyi ön gören Fârâbî’nin teoriyi kabul etmesi gayet tabiidir. Yeni Platonculuk, “bir”, “akıl” ve “nefs” kavramlarıyla; Aristo ise semâvi cisimleri ele alma tarzıyla Fârâbî’nin sudûr anlayışını etkilemiştir. Temelde Fârâbî ile İbn Sînâ arasında sudûru ele almada bir farklılık yoktur. İbn Sînâ’nın sudûr anlayışında da üç ilke vardır. (1) Birden bir çıkar. (2) Vacibu’l-vücûd için düşünmek yaratmak anlamına gelir. (3) Varlıklar bir sebebe dayanıp dayanmamalarına göre “vacip” ve “mümkün” olarak tasnif edilir. İbn Rüşd’ün sudûr teorisine yaklaşımını metinleri üzerinden ele alan yazara göre sudûra yaklaşımı metinleri içerisinde farklılık arz eder. Bu farklılığın sebebi önceden kabul ettiği fikirleri sonraki eserlerinde savunmaktan vazgeçmiş olmasında yatar.

Sonuç olarak sudûr teorisi ortaya çıkışından İslam filozofları tarafından tevarüs edilene kadar birçok düşünürün katkısı ve etkisiyle şekillenmiştir. Bu teori o döneme kadar yaratma fikriyle âlemin açıklandığı İslam dünyasında filozoflar tarafından alternatif bir teori olarak görülüp kabul edilmiştir. Teorinin hem kökenini hem de İslam dünyasına intikalini ele alan eser, İslam düşünce tarihinde tanrı-âlem arasında kurulan ilişkinin temel kavramlarından birini etraflıca izah etmiştir. Bu yönüyle başlıktaki iddiasını ispatlayabildiği ve düşünce tarihimize mütevazı bir katkı sunduğu söylenebilir. Ayrıca eseri özgün kılan husus salt İslam felsefe tarihi içerisindeki birkaç şahısla kendisini tahdid etmeyip *sudûr* teorisinin menşesine ve İslam dünyasının onu nasıl tevarüs ettiğine dair dikkate değer bilgiler vermesidir.

KAYNAKÇA

Arslan, Hulusi. *Farabi ve Gazali'ye Göre Sudur ve Yaratma Nazariyelerinin Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1994.

Şahin, Eyüp. *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017.

Yeşil, Mehmet Ali. *Farabi ve İbn Sina'da Sudur Nazariyesi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.





bilimname XXXVIII, 2019/2, 869-879
Geliş Tarihi: 07.03.2019, Kabul Tarihi: 17.04.2019, Yayın Tarihi: 31.10.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.536887>

KİTAP TANITIMI

AHLAK VE YASAMA İLKELERİ

Jeremy Bentham / Çev.: Ömer Saruhanlıoğlu-Uğur Kâşif Boyacı
Litera Yayınları, İstanbul, 2017

Metin AYDIN^a



Tanıtımını yapacağımız eser, özellikle Anglo-Sakson geleneğin hâkim olduğu coğrafyalarda son iki yüzyılın en etkin etik ve hukuk teorilerinden olan Faydacılık (*Utilitarianism*)'in kurucusu Jeremy Bentham (1748-1832)'in orijinal adı *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (IPML)* olan eseridir. Aslında Bentham eserin yazımını 1780 yılında bitirmiştir ancak yayımlamak için dokuz yıl beklemiş ve 1789 yılında çalışma yayımlanmıştır. Ardından eser ufak bazı değişikliklerle 1823 yılında ikinci kez basılmıştır. John Stuart Mill (1806-1873)'in *Utilitarianism* (1863) adlı eseriyle birlikte Faydacılık'ın en temel metni olan çalışma, Türkçemize Ömer Saruhanlıoğlu-Uğur Kâşif Boyacı tarafından *Ahlak ve Yasama İlkeleri* adıyla kazandırılmıştır. Eser, önsöz, on yedi bölüm ve bir ek kısmından oluşmaktadır. Yazar ilk altı bölümde genel olarak Faydacılık'ın genel karakterinden ve ilkelerinden bahsederken sonraki bölümlerde bu ilkelerin hukuka özellikle de ceza hukukuna nasıl uygulanacağını tartışır. *IPML*'den her ne kadar Bentham'ın ahlaka dair görüşleri çıkarılabilirse de eserin ana amacı, yasamanın dayanması gereken temel ilkeleri ortaya koymaktır.

Eserin içeriğini incelemeye geçmeden evvel, Bentham'ın yazım tarzına ilişkin birkaç hususun altını çizmek, çalışmanın anlaşılması açısından işlevsel olacaktır. İlk olarak ifade etmek gerekir ki Bentham'ın henüz hayattayken yayımlamış olduğu eser sayısı oldukça azdır. Ancak bu durum okuyucuları

^a Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, metina@sakarya.edu.tr

yanılmamalıdır. Aslında o, oldukça üretken bir yazardır. Öldüğünde ardında 75 000 sayfadan fazla not bırakmıştır.¹ Günümüzde bunların çok azının edisyon kritiği yapılmıştır. Terekesinin bu durumu, Bentham'la ilgili olarak yapılacak çalışmaların üstesinden gelmesi gereken en önemli problemdir. Çünkü Bentham, çalışmalarını genel olarak el yazması olarak notlandırır ve ekseriyetle bu çalışmalar kaydedilmiş notlar olarak kalırdı.² Bu nedenle günümüzde Bentham'a atfettiğimiz birçok eser aslında arkadaşları tarafından kendisinin ölümünden sonra bir araya getirilmiş notlar ve bu notlara onların yaptıkları katkılardan oluşur. Bugün Bentham çalışmalarına temel kaynak işlevi gören on bir ciltlik *The Works of Jeremy Bentham* adlı koleksiyon ki *IPML* bu koleksiyonun ilk cildinde yer alır, Bentham'ın ölümünden sonra arkadaşı John Bowring (1792-1872) tarafından hazırlanmıştır.

Bu durum başka temel bir probleme daha neden olur ki bu da söz konusu literatüre Bentham dışı katkının ne kadar olduğudur. Bentham'ın bir diğer önemli eseri olan *Theory of Legislation*'un serüveni bu durum hakkında bize fikir verebilir. Söz konusu eser Bentham'ın arkadaşı Etienne Dumont (1759-1829) tarafından Bentham'ın notlarından hareketle 1802 yılında-ki Bentham hala hayattadır- üç cilt halinde Fransızca olarak *Traité de Législation* adıyla yayımlanmıştır. Bu eser içerik olarak *IPML* ile oldukça benzerdir. Eser aynı isimle Richard Hildret (1807-1865) tarafından 1864 yılında İngilizce'ye çevrilmiştir.³ Buna benzer bir durum Bentham'ın *Deontology* adlı eseri için de geçerlidir. Belki de ahlak alanındaki tek eseri olarak niteleyebileceğimiz bu çalışma yine John Bowring tarafından Bentham'ın ölümünden yaklaşık iki yıl sonra 1834 yılında aynı şekilde onun notlarından hareketle hazırlanmıştır. Eser, ilginç bir şekilde onbir ciltlik külliyatta yer almaz. Bu durum eserin içeriğinin ne kadarının Bentham'a ait olduğu sorusunu beraberinde getirir. Zira Bowring'in edisyonundan yaklaşık yüzelli yıl sonra mezkûr çalışmanın başka bir edisyonunu yapan Amnon Goldworth, bu esere Bowring'in katkısının ne kadar olduğunu belirlemenin

¹ Bu notlar kurucuları arasında yer aldığı University of London (UCL)'da bulunmaktadır. Bu üniversitede "Transcribe Bentham" adıyla halen devam eden bir proje yapılmaktadır. Projenin amacı ondan geriye kalan notların tamamından hareketle yeni bir "Collected Works" ortaya çıkarmaktır. Projenin içeriğine şu linkten ulaşılabilir: <http://blogs.ucl.ac.uk/transcribe-bentham/>

² Bentham'ın yazım tarzına ilişkin bkz. Frederick Copleston, *Yararcılık ve Pragmatizm*, trc. Deniz Canefe (İstanbul: İdea Yay., 2000), 11-13.

³ *Traité de Législation*'un Fransızca versiyonunun ilk cildi, 2011 yılında Barkın Asal tarafından *Yasamanın İlkeleri* adıyla Türkçemize çevrilmiştir. Bkz. Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, trc. Barkın Asal (İstanbul: On İki Levha Yay., 2011).

neredeyse imkânsız olduğunu söyler. Her iki edisyon arasındaki önemli farklar Goldworth'un iddialarını makul kılar.

Bentham'ın yazım tarzına ilişkin bu kısa değerlendirmeden sonra eserin içeriğini inceleyeme geçebiliriz.

Bentham, eserin serencamından bahsettiği önsözde, çalışmaya ilişkin okuyucuya önemli bilgiler verir. Bunlardan en önemlisi, eserin yayımlanması konusundaki tereddütleridir. Zira eser aslında 1780 yılında nihayete ermiştir ancak dokuz yıllık bir gecikmeyle 1789 yılında yayımlanmıştır. Bentham, hem kendisinin hem de dostlarının fark ettiği bazı kusurlar nedeniyle eseri yayımlamaya çok hevesli olmadığını fakat çalışmasının kendi kontrolü dışında okurlar arasında dolaşıma girmesi nedeniyle yayımlamaya karar verdiğinden bahseder. Bahse konu olan bu kusurların en önemlilerinden biri eserin başlığıdır. Zira eser başlığı itibariyle hem ahlak hem de hukuka ilişkin temel bir soruşturmayı çağrıştırmasına rağmen her iki noktada da çalışma ona göre yetersiz kalmıştır. Bu kusurun temel nedeni, Bentham'ın eseri aslında ceza hukukuna bir giriş olarak kurgulamış olmasıdır. Bu noktada müellif haklıdır. Eserin içeriğine bakıldığında eserin ikili bir yapı arzettiği okuyucunun hemen gözüne çarpar. Özellikle ilk altı bölümde Bentham'ın ahlak anlayışının temelini oluşturan Fayda İlke'sine yönelik genel görüşleri hakkında fikir sahibi olmak mümkünse de bu bölümde -yazımızın devamında temas edeceğimiz- cevaplanması gereken birçok soru cevapsız olarak bırakılmıştır. Eserin ceza hukukuyla ilgili kısımdaki dakiklik ve incelik ahlakla ilgili bölümlerde karşımıza çıkmaz.

Bentham eserine, insanın bencil doğasına ilişkin yaptığı şu vurucu cümleyle başlar: "Doğa insanoğlunu iki müktedir hükümdarın emrine vermiştir: İstirap ve haz" ⁴. Müellife göre Faydacılık'ın temel dayanağı olan ve en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğunu ifade eden "Fayda İlkesi (*the Principle of Utility*)" ya da "En Büyük Mutluluk İlkesi (*the Greatest Happiness Principle*)" bu olgusal gerçekliğin üzerine inşa edilmiştir. Bentham için bu o kadar açık bir gerçektir ki bu gerçeği sorgulamaya kalkışan sistem akla değil duygulara dayanıyor demektir. Bu sistemde mantık değil keyfilik, aydınlık değil karanlık vardır.⁵

Fayda ilkesine adını veren "Fayda (*utility*)" kavramının çıkarı söz konusu olan kişi için herhangi bir nesnede bulunan haz, iyilik, çıkar ya da mutluluğu ifade ettiğine değinen Bentham, bireyin faydası ile bireyin

⁴ Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 17.

⁵ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 17.

mutluluğunu, toplumun faydasından ise o toplumu oluşturan bireylerin toplam mutluluğunu anlar. Çünkü ona göre toplum kurgusal bir yapıdır ve bireylerden bağımsız herhangi bir gerçekliği yoktur. Burada mutluluk, hazzın varlığı, acının yokluğunu ya da hazzın acı üzerine baskın olduğu durumu ifade eder. Bentham'ın sisteminde temel role sahip olan haz ve acı bizatihi iyi ve kötü olan tek şeylerdir. Bunun dışında herhangi bir şey kendinde iyi ya da kendinde kötü değildir.⁶ Bu noktada altı çizilmesi gereken önemli bir husus vardır ki o da fayda ilkesinin kapsamı ile ilgilidir. Bentham bir bireyin eylediği fiilin etki alanının diğer insanlarla birlikte hayvanları da kapsadığını ifade eder. Buna göre her ne kadar eski zaman hukukçularının duyarsızlıklarının kurbanları olsalar da hayvanlar da bu kapsama dâhil edilmelidir.

Bu bağlamda ahlaki olarak doğru eylem fayda ilkesi ile uyumlu olan eylemken, doğru yasa ise fayda ilkesi temelinde kurgulanmış eylem olmaktadır. Bentham'a göre fayda ilkesi insanın doğal durumunun bir ifadesidir ve her insan ister farkında olsun ister olmasın eylemlerini bu ilke temelinde gerçekleştirir. Bu ilkenin doğrudan kanıtlamaya uygun olmadığını iddia eden yazar, bunun nedeni olarak fayda ilkesinin en temel ilke olduğunu, her tür kanıtlamanın kendisinden başlayan en temel ilkenin kanıtlanamaz olduğunu ve bu nedenle de bir kanıt talebinin anlamsız olduğunu savunur.⁷

Fayda İlkesinin en temel ilke olduğu konusundaki gerekçelerini bu şekilde sıralayan Bentham, ahlak ve hukuk alanındaki tek geçerli ilke olarak gördüğü bu ilkeyi, bahse konu olan alanlarda iş gören diğer ilkelerin doğruluk standardı olduğunu düşünür. Bu bağlamda eğer bir ilke fayda ilkesi ile uyumluysa doğru, muhalifse yanlış olmak durumundadır. Bentham bir ilkenin fayda ilkesine iki şekilde muhalefet edebileceğini söyler; ya fayda ilkesine sürekli olarak muhalefet eder, ya da zaman zaman uyumluyken zaman zaman da uyumsuz olarak. İlk durumun örneği, sempati ve antipati ilkesiyken ikincisinin örneği ise çilecilik ilkesidir.⁸

Bentham ilk olarak Çilecilik ilkesini ele alır. Ona göre bu ilke ilkesi adeta fayda ilkesinin baş aşağı çevrilmiş şeklidir. Hazzın her türü bu anlamda söz konusu anlayış tarafından kötülenmiştir. Bu grubun iki tipik örneği olarak yazar, bazı filozof ve sofuları gösterir. Bu iki grup arasındaki temel fark, filozofların hazzı yermenin ötesine geçmemeleriyle, sofuların buna acıyı yüceltmeyi de eklemiş olmalarıdır. Filozoflar hazzı erdemli olma

⁶ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 18.

⁷ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 19.

⁸ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 23.

ümidıyla yererlerken, sofuların acıyı baş tacı etmelerindeki ana saik Bentham'a göre öfkeli ve dindar bir Tanrı tarafından cezalandırılma korkusudur. Bu bağlamda sofular için kendine acı çektirmek bir fazilet, başkalarına acı çektirmek ise bir görevdir. Bentham'a göre sofuların tuttuğu yolu insanların onda biri tutmuş olsa dünya yaşanılmaz bir cehenneme dönecektir.⁹

Belli fiilleri onaylamayı belirli fiillere karşı çıkmayı ifade eden Sempati ve Antipati ilkesi ise zaman zaman fayda ilkesi ile uyumlu zaman zaman ise muhaliftir. Bunun nedeni, müellife göre harici bir standarda müracaatı reddetmesidir. Bu ilkeyi benimseyenler aldıkları kararları, ahlak söz konusu olduğunda tamamen kendi şahsi düşünceleri; hukuk ve siyaset söz konusu olduğunda ise tamamen belirli bir zümrenin düşünceleri temelinde alırlar. Söz konusu durum cezalandırma olduğunda, bu keyfiliğin kontrolden çıkması ve zulme dönüşmesi çok kolaydır. Burada herkes bir diğersinin gözünde düşman, hatta yasalar izin verirse suçlu haline gelir.¹⁰

Bu noktada gündeme Tanrı buyruğu meselesi gelir. Bentham, Tanrı buyruğunun sarıh bir ilke olmadığı, mezkûr iki ilkeden birinin içerisine dâhil edilebileceğini düşünür. Zaten onun sistemi için Tanrı buyruğu herhangi bir sorun da oluşturmaz. Çünkü fayda ilkesi zaten doğru olan eylemi belirlediği için Tanrı da eğer inanıldığı gibi iyi bir Tanrı ise fayda ilkesinin diktesini emretmek durumundadır. Eğer Tanrı'nın emri ile fayda ilkesinin diktesi çatışıyorsa ahlaki fail ya da yasa yapıcı tereddütsüz biçimde fayda ilkesinin tarafını seçmelidir.¹¹

Fayda ilkesinin temel kabullerini, içeriğini ve diğer ilkeler karşısındaki konumunu belirledikten sonra Bentham, bu ilkenin yasama alanında nasıl uygulanacağı sorusunu cevaplamaya başlar. Bu nokta eserin ahlak alanından hukuk alanına geçişin başladığı yerdir. Eserin devamı giderek daha teknik hukuki meselelerin ele alındığı, ahlak terimlerinin yerini hukuki terimlere bırakmaya başladığı noktadır.

Bu bağlam içerisinde Bentham, kanun koyucunun yasaları tanzim ederken göz önüne alması gereken temel hedefinin toplumu oluşturan bireylerin mutluluğu olması gerektiğini savunur. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere mutlu bir toplum ancak mutlu bireyler tarafından oluşturulabilir. Yazar, fayda ilkesi temelinde oluşturulan yasaların uygulanması noktasında yasa koyucunun en etkili enstrümanının

⁹ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 24.

¹⁰ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 28.

¹¹ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 30.

müeyyideler olduğunu belirtir. Haz ve acı kaynağı olarak telakki edilen müeyyideler, Bentham'a göre dört türdür. Bir başka deyişle dört farklı müeyyideden söz edilebilir: fiziksel, siyasi, ahlaki ve dini.¹²

Hayatın sıradan akışı içerisinde insan eli ya da herhangi üstün metafizik bir varlığın müdahalesinin karışmadığı müeyyide "fiziksel"; devlet eliyle, devletin görevlendirdiği hâkim ya da belirli kişi ya da zümrelerden kaynaklanan müeyyide "siyasi"; toplumu oluşturan insanlar eliyle ortaya çıkan müeyyide "ahlaki" ya da "yaygın"; ister bu dünyada ve şimdi ister gelecekte görünmeyen bir varlıktan kaynaklanan müeyyide ise "dini" müeyyide olarak isimlendirilir.¹³

Fayda ilkesinin uygulanması noktasında hem ahlaki fail hem de kanun koyucunun üstesinden gelmesi gereken en önemli sorun, bu müeyyidelerden ortaya çıkacak haz ve acı dengesinin nasıl sağlanacağı bir diğer ifadeyle haz ve acı arasındaki değerlendirmenin nasıl yapılacağıdır.

Bu sorunun farkında olan Bentham, bir çözüm önerisi geliştirir. Literatürde –her ne kadar kendisi bu ismi vermemiş olsa da- "Haz/Mutluluk Ölçeği" olarak karşılayabileceğimiz *Felicific Calculus* ya da *Hedonistic Calculus* olarak geçen bir prosedür önerir. Burada önemli bir hususun altı çizilmelidir. Gerek bölümün başlığında Bentham'ın kullandığı "measure" kavramı gerekse söz konusu prosedürün içeriği, müellifin haz ve acıyı sanki ölçülebilir, tartılabilir eş deyişle nümerik olarak ifade edilebilir nicelikler olarak kabul ettiği şeklinde bir düşünceye neden olmuş ve bu konuda yorumcular arasında çeşitli tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Gerekçelerine burada giremeyecek olmamıza rağmen, bize göre burada Bentham'ın kastettiği bir "ölçüm"den ziyade bir "karşılaştırma"dır. Zira ilgili bölümde Bentham bir haz ya da ıstırabın temelde yedi temel özelliğine (yoğunluk, süre, kesinlik ya da kesinsizlik, yakınlık ya da uzaklık, çoğalma kabiliyeti, saflık ve kapsam) bakılarak değerlendirilmesini belirtirken, burada ele alınan fiilden ortaya çıkacak hazların ya da acıların bu yedi temel ilke üzerinden karşılıklı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre ahlaki fail ya da kanun koyucu, tabiri caizse bir T cetveli hazırlayıp eyleme ilişkin tercihlerde ortaya çıkacak hazları olumlu kısma, acıları da olumsuz kısma yazmak suretiyle bir değerlendirme yapmalı ve hangi seçimde haz tarafı daha ağır basıyorsa eyleme ilişkin o yönde bir tercihte bulunmalıdır.¹⁴

¹² Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 33.

¹³ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 34.

¹⁴ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 37-40.

Bentham bahse konu olan bu yöntemin her bir tikel eylem için uygulanmasının zor olduğunu kabul etmekle birlikte, temelde gündelik yaşantımızda karşılaştığımız her tercih gerektiren durumda kararlarımızı farkında olmadan yaptığımız bir haz-acı değerlendirmesinden sonra verdiğimiz savunur. Çünkü ona göre insanlar hesap yaparlar; bazıları daha doğru bazıları daha yanlış ama her insan hesap yapar. Hatta bir delinin bile hesap yapmaktan kendisini alıkoyamayacağını savunan Bentham, bunun insana bahşedilmiş bir tabiat olduğunu düşünür.¹⁵

Gerçekten de Bentham bu noktada bize göre haklıdır. Bir örnekle bunu ifade etmek gerekirse, çocuklarını sinemaya götürmek ile arkadaşlarıyla maça gitmek arasında kalan bir baba, farkında olmadan böyle bir ikilem durumunda hangi eylemden daha çok hazzın ortaya çıkacağını ve bu hazlardan kaç kişinin istifade edeceğini değerlendirdikten sonra ancak bir karara varır ve tüm bu süreci de farkında olmadan yönetir.

Bentham, yukarıda önerdiği prosedürdeki kesinliği artırmak için haz ve acı tasnifleri yapmaya devam eder. Zaman zaman oldukça uzun olabilen bu tasniflerin olduğu bölümler okuyucuların sabrının en çok zorlandığı kısımları oluşturmaktadır. Söz gelimi, Bentham temelde 14 tür haz ve 12 tür acıdan bahseder. Devamında haz ve acıya yönelik hassasiyetleri belirleyen sağlık, cinsiyet, yaş, dini eğilim, vb. gibi 32 duruma değinir ve bunları detaylı biçimde açıklar.¹⁶

Bentham, daha sonra öğrencisi John Stuart Mill tarafından detaylı biçimde ifade edilecek olan özel alan-kamusal alan ayrımı üzerinden ceza hukukunun daha incelikli meselelerine temas eder. Ona göre insanların eylemleri ikincil şahıslara etki etmeye başladığı anda hukukun da muhatabı haline gelir. Bütün yasaların amacı, toplumun toplam mutluluğunu artırmaktır ya da en azından öyle olmalıdır. Cezaların hepsinin acı ortaya çıkarmaları nedeniyle kötü olduğunu düşünen Bentham, zaman zaman kaçınılmaz şekilde bireylerin davranışlarının cezalandırılması gerektiğini savunur. Ancak bu cezalandırma asla keyfi olmamalıdır. Bu noktada, yasa uygulayıcıları fayda ilkesinin göz önüne alarak cezalandırma yapmalıdırlar ve burada temel düstur şudur: "Eğer cezalandırma daha büyük bir kötülüğü engelleyecekse uygulanmalıdır."¹⁷

Bentham, cezaların toplumu fayda ilkesi temelinde davranmaya yönlendirme noktasında önemli bir araç olarak gördüğü için sürekli olarak

¹⁵ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 172.

¹⁶ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 41-71.

¹⁷ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 159.

yerli yersiz şekilde insanların cezalandırılmalarına karşıdır. Mesela, ona göre ceza şu durumlarda gereksizdir: (1) fiil bütünü itibariyle kötü değil ve önlenecek bir zarar söz konusu değilse yani ortada bir gerekçe yoksa, (2) zararı önleyecek kabiliyette değilse yani etkisiz kalıyorsa, (3) sebep olacağı zarar, önleyeceğinden fazlaysa yani faydasız ve maliyeti yüksekse, (4) zarar daha ucuz bir maliyetle önlenilecek veya durdurulabilecektir. Görüldüğü gibi burada Bentham'ın tek kaygısı cezalandırmada keyfilikten kaçınılmasını sağlamak bir diğer deyişle cezayı amaç haline getirmemek, onu bir araç olduğunu sürekli olarak yasa yapıcı ve uygulayıcılara hatırlatmaktır. Bu tür, ceza uygulanmayacak durumlarda hukuk yerine ahlakın etkin bir rol alması gerektiğini düşünür.¹⁸

Bununla birlikte Bentham, cezalandırmanın hafife alınmasına da karşıdır. Zira ona göre cezanın değeri her halükarda, en azından suçun sağladığı menfaate ağır basacak kadar olmalıdır. Suçtan daha hafif bir cezanın kamuya yapılan bir kötülük değil aynı zamanda hakkı yenen kişi için de bir kötülük olduğunu düşünen Bentham, bütün cezaların bedeli ödenmiş peşin alış-veriş gibi olduğunu ve suçun sağlayacağı kâra ağır basma umudu taşınması gerektiğini savunur. Çünkü cezalandırmada bu hususa dikkat edilmezse, suç büyüdükçe cezalandırma maliyeti de artacaktır. Bu arada Bentham idam cezasına da özel bir parantez açar. Ona göre idam uygulanabilecek en etkin cezadır. Bu ceza, ulusları yaptıklarıyla dehşete düşürenler, vatan hainleri, toplumda kargaşa çıkarmaya çalışanlara uygulanır. Bununla birlikte idam cezası aynı zamanda aşırı derecede müsrif bir cezadır ve yalnızca olağanüstü durumlarda uygulanmalıdır.¹⁹

Bentham tüm bunlara rağmen, cezalandırmanın insanların her eylemine ulaşamayacağını da farkındadır. Söz gelimi, gizli suçlar çoğu zaman ortaya çıkmaz ve bireyler toplumun refahına muhalefet edecek şekilde davranmalarına rağmen bu davranışları cezasız kalır. Bu noktada Bentham, dinin devleti destekleyeceğini, bireylerin zihinlerinde kendilerinin her davranışından haberdar olan üstün bir güç olduğu bilincinin vatandaşların kurallara riayet noktasında destekleyeceğini savunur. Bu nedenle ona göre -kendisi her ne kadar Tanrı'ya inanmasa da -dinin gücünün azaltılmasının dolaylı olarak devletin gücünün azaltılması ve suiistimal edilmesi olacağını savunur. Bu nedenle bu tür suçlara dine karşı işlenen suçlar adını verir ve bunu da devlete karşı işlenen suçlar başlığı altında ele alır.

¹⁸ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 159.

¹⁹ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 159-185.

İçeriğini kısaca bu şekilde özetleyebileceğimiz *IPML*, yazıldığı tarihten günümüze ahlak filozoflarının gündeminden neredeyse hiç düşmemiştir. Çalışmanın ilk yayımlandığı 1789 yılından vefat ettiği 1832 yılına kadar Bentham'ın, eserin -kendisinin de önsözde belirttiği- eksikliklerini gidermemiş olması esere ve dolaylı olarak da faydacılığa ilişkin birçok sorunun gündeme gelmesine neden olmuştur. Faydacılığın hem ahlaki failden hem de yasa yapıcılardan bekledikleri göz önüne alındığında oldukça talepkar bir teori olduğu, insanı sadece haz peşinde koşan bir hayvan derekesine indirgelediği, insanın diğerkâm yönünü ihmal edip sadece bencil doğasına odaklandığı gibi birçok sorun ahlak düşünürlerinin gündeminde yerini almıştır. Fakat biz bunlardan kısaca en önemli gördüğümüz birkaç tanesine temas etmekle yetineceğiz.

Bize göre bahse konu olan bu sorunlardan en önemlisi, bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk, bir başka deyişle çıkar ile ödev arasındaki ilişkinin teşekkülünün keyfiyetine ilişkindir. Bentham, eserinde söz konusu meseleye neredeyse hiç temas etmez. Sadece, son bölümde yüzeysel bir cevapla meseleyi geçiştirir. Buradaki cevabı da insanın kendi mutluluğundan başka herhangi bir saikın çıkar ile ödev arasındaki birlikteliği sağlayamayacağı şeklindedir. Ancak bu cevabı, açıktır ki sorunu çözmekten uzaktır. Gündelik yaşamda da sıklıkla müşahede ettiğimiz gibi çıkar ile ödevin çatıştığı birçok durum vardır ve bu durumda bireye “sadece kendi mutluluğunu seçmen gerekir.” şeklindeki bir cevap hiçbir sorunu çözmeyeceği gibi, faydacılık ile egoizm arasındaki çizginin giderek muğlaklaşmasına neden olacaktır.

Eserle ilgili olarak bir diğer sorun da Bentham'ın fayda ilkesinin tüm ilkeler arasında en doğru ilke olduğu ve bu ilkenin diğer ilkelerin doğruluk standardı olduğuna ilişkin iddiasıdır. Bu yaklaşım sorunludur çünkü Bentham, fayda ilkesinin muhalifi olarak sadece iki ilkeyi sempati ve antipati ilkesi ile çilecilik ilkesini dikkate alır. Hâlbuki bu iki ilkenin dışında kalan diğer birçok ahlaki ilke daha vardır ve Bentham bunları hiç dikkate almaz. Buradaki tek makul yaklaşım, diğer tüm ilkelerin bu iki ilkeye indirgenebileceği şeklindeki yaklaşımdır ki bu da açık bir biçimde yanlıştır. Dolayısıyla Bentham'ın fayda ilkesinin ahlak alanındaki tek nihai ilke olduğuna ilişkin iddiası eserde yeterince temellendirilmemiştir.

Yazımızda değineceğimiz son sorun ise değerler meselesi ile ilgilidir. Bentham'ın sadece haz ve acının bizatihi iyi ve kötü olduğuna ilişkin yaklaşımının nihai sonucu bu iki şey dışındaki diğer her şeyin araçsal bir değere sahip olduğudur. Söz gelimi, doğru sözlü olmak, Bentham'ın

sisteminde ancak haz ortaya çıkardığı oranda değerlidir/iyidir, acı ortaya çıkardığı oranda da değersizdir/kötüdür. Bu bağlamda Bentham'ın sistemi, ahlakın temelini oluşturduğu düşünülen erdemlere sadece araçsal bir değer atfeder ki bunun da tartışmaya açık bir durum olduğu ortadadır. Ancak Bentham'ın bu tartışmaya son verecek şekilde meseleyi incelikli biçimde ele aldığı söylenemez.

Son olarak da eserin tercümesine ilişkin birkaç tespitimizle yazımıza son verelim. Tercüme genel olarak oldukça başarılıdır. Ancak bununla birlikte dikkatimizi çeken bir iki küçük husus vardır. Bunlardan kanaatimizce en önemlisi, eserin önsözünün aidiyeti konusundaki ortaya çıkması muhtemel problemdir. Söz konusu önsöz 1789 yılında Bentham tarafından yazılmıştır. Fakat ilginç bir şekilde bu önsözde Bentham sürekli olarak üçüncü tekil şahıs dilini kullanmış, kendisine “yazar” olarak atıf yapmıştır. Dolayısıyla önsöz bu haliyle Bentham tarafından değil de başka bir kişi tarafından yazılmış hissi uyandırmaktadır. Bu nedenle, eserin ilgili kısmında dipnotta bir bilgi olarak bu husustan bahsedilebilirdi. Benzer bir durum eserin sonundaki ek kısmı için de geçerlidir. Bu ek kısım da 1789 yılında yapılmış olan bir eklemedir. Yine aynı şekilde bu ek kısım için de bir açıklama koyulabilirdi.

Tercümeyle ilişkin diğer bir husus da eserin tercümesinde hangi edisyonun kullanıldığının belirtilmemiş olmasıdır. Normal durumlarda bu çok önemli bir durum olmasa da yukarıda Bentham'ın yazım tarzı ile ilgili hususlar bağlamında önem arz etmektedir.

Belirtmek istediğimiz son husus eserin temel kavramı olan *The Principle of Utility*'nin eserin özellikle ilk kısımlarında “Fayda İlkesi (örn. s.17,18,19)”, diğer bazı kısımlarda ise “Faydalılık İlkesi (örn. s.165,188,198)” şeklinde kullanılmış olmasıdır. İki mütercim olduğu durumlarda son derece normal olan bu tür kullanımlarda, üslup bütünlüğü açısından tek bir kullanım olması daha iyi olacaktır. Bizim şahsi düşüncemiz “Fayda İlkesi” kullanımının daha doğru olduğu yönündedir.

Yazımızın sonunda mütercimlere özel bir parantez açmak gerektiğini düşünüyoruz. Yukarıda ifade edilen ve çok da büyük olmayan birkaç sorun dışında oldukça iyi bir iş çıkardıklarını düşündüğümüz mütercimler, kanaatimizce hem tebriki hem de teşekkürü hak etmektedirler. Gerek Bentham'ın yazım tarzındaki zorluk gerekse de eserin ahlak ve hukuka ilişkin olması yapılan işin zorluğunu oldukça artırmasına rağmen, mütercimlerin bu zor işin altından başarılı biçimde kalktıklarını söylemek

yanlış olmayacaktır. Ayrıca böyle önemli bir eserin Türkçemize kazandırılmasına vesile olan yayınevi de ayrı bir teşekkürü hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. Trc. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Bentham, Jeremy. *Yasamanın İlkeleri*. Trc. Barkın Asal. İstanbul: On İki Levha Yay., 2011.

Copleston, Frederick. *Yararcılık ve Pragmatizm*. Trc. Deniz Canefe. İstanbul: İdea Yay., 2000.



KİTAP TANITIMI

ARAP-İSLAM MEDENİYETİNDE ENTELEKTÜELLER İBN HANBEL MİHNESİ & İBN RÜSD ÇİLESİ

Muhammed Âbid el- Câbirî / Çev.: Numan Konaklı
Mana Yayınları, İstanbul, 2019

Halil ARSLAN^a



2010 yılında vefat etmiş olan Muhammed Abid el- Cabirî, İslam düşüncesinin oluşumu, yapısı ve Kur'an eksenli çalışmaları bulunan çağdaş düşünürlerdendir. On civarında eseri dilimize kazandırılan Câbirî'nin Türkçe'ye çevrilen son eseri *el-Müseqqafûn fî'l-Hadarati'l-Arabiyye/ Mihnet-ü İbn Hanbel ve Nekbet-ü İbn Rüşd*'dür. Bahsedilen eser Numan Konaklı tarafından *Arap İslam Medeniyetinde Entelektüeller –İbn Hanbel Mihnesi& İbn Rüşd'ün Çilesi* adıyla 2019 yılında Mana Yayınları tarafından İstanbul'da yayımlanıp dilimize kazandırılmıştır.

Bu çalışmada Câbirî'nin bahsettiğimiz eserini tanıtip kitapta gördüğümüz bazı önemli yerlere işaret edeceğiz. Daha çok Arap- İslam düşüncesinin yapısıyla alakalı eserleriyle bilinen yazarın mihne konusunu odağına alan bu kitabı, yapmakta olduğumuz doktora çalışmamızın olan "Mihne Sonrası Teopolitik Durumun Ehl-i Sünnet'e Etkisi" hasebiyle dikkatimizi celbetmiştir. Çalışmamız için öngördüğümüz olası bazı sonuçların müellif tarafından da ifade edilmesi yapacağımız çalışmanın önemine bizi daha da inandırmıştır. Mihne'nin öncesi sonrasıyla ortaya konması, mihne üzerindeki kapalılıkların bertaraf edilmesi mihne fikrinin hem tarihteki etkilerini hem de günümüzde din- siyaset ilişkisini anlaşılması için önem arz etmektedir. Elimizdeki çalışma entelektüel kavramını Ahmed

^a Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, halil.arslan@artvin.edu.tr

bin Hanbel ve İbn Rüşd özelinde irdeleyen bir çalışmadır. Bu yazıda eserin özellikle ilk iki bölümü daha fazla yer tutacaktır zira ilk bölüm teorik çerçeve ikinci bölüm ise doktora çalışmamıza özelinde bizim için daha öncelikli şeylerden bahseden bölümdür. üçüncü bölüm ise ilk iki bölümde bahsedilen mihneye başka bir örnektir.

Eser giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. **Giriş** kısmında “**Arap- Müslüman Entelektüeller ve Referans Sorunu**” başlığında entelektüel kavramı ele alınmıştır. Câbirî’ye göre başka medeniyetlerle münasebette izlenen üç yol vardır. Bunlar, ya toptan reddetmek (selefi yaklaşım), ya Avrupa düşüncesine bağlılık (çağdaş akım) ya da “geleneğimizin parlak yönleri” ile “Avrupa düşüncesinin asaletimizle çelişmeyen taraflarını” uzlaştırmayı amaçlayan akımlardır. Câbirî bunlar içinden elbette üçüncü tarafta bulunmaktadır. Eserin telif sebebi de Avrupa’dan kültür naklidir (s. 18). Entelektüel kavramı Arap- İslam medeniyetinde kullanılmayan bir kavramdır. Entelektüel, fikirler hakkında düşünen kişidir. Entelektüel kavramının Arap-İslam medeniyetine adaptasyonu bu kavramı aldığımız Avrupa kültüründe otantik olarak kendisini belirleyen içeriklerle uyumlu içeriklerin verilmesiyle gerçekleşir. Bir kavramın başka bir bilgi alanına aktarılması problemler doğurmuştur. Mesela sosyoloji toplumsal fizik olarak inşa edilmiştir. (s. 13) Böylesi aktarımlar İslam’da da olmuştur. İslam’daki kavram aktarımına örnek olarak asl, fer, illet, şahid, gaib, münasebet, istismar gibi dil alanından fıkıh usulü ve kelimeler gibi ilimlere aktarılmış kavramlar gösterilebilir (s.14). Bir alandan ya da başka bir medeniyetten kavram almak o alanda ortaya çıkmış bir ihtiyacı gösterir. Entelektüel kavramı yaygın oluşuna rağmen puslu bir kavramdır. Çünkü adaptasyondan yoksun bir kavramdır; yabancı olarak kalmış bir kavramdır (s. 16).

Kitabın **birinci bölümü** entelektüel kavramıyla ilişkili teorik zeminin kurulduğu yerdir. Câbirî burada entelektüel kavramının Avrupa medeniyetinde nasıl oluştuğunu ortaya koymaya çalışmakta ve kavramın Arap-İslam düşüncesinde izini sürmektedir. Yazar entelektüel kavramına dair şu sorunun peşine düşmüştür: Bu terim Arap-İslam kültürüne özgü Ortaçağ kültür semasında –olmasa da- hangi anlamda kullanılır (s. 21)?

Bizde olmayanın, önce Avrupa’da nasıl oluştuğunu soruşturan Câbirî, Gramsci’den ilham alarak entelektüel kavramının peşine düşer (s. 22-23). Entelektüel kavramının İngilizce’deki kullanımı XVII. asra kadar gider. Aslında onu Fransız düşüncesinde buluruz diyen yazar, Avrupa ortaçağında entelektüel kavramının 1894 yılında Alfred Dreyfus isimli Yahudi asıllı

Fransız subayının Almanya adına casusluk yaptığı iddiasıyla Guyana'ya sürgün edilmesiyle ortaya çıktığını söyler. Bu sürgüne karşı oluşturulan kamuoyunun Fransız düşünce ve edebiyat dünyasını harekete geçirip, bahsedilen çevreden bazılarının 14 Ocak 1898'de L'Arurore Gazetesi'nde "Entelektüeller Bildirisi" (Manifeste des intellectuels) adıyla bir bildiri yayımlamalarıyla kavram dolaşıma girmiş olur (s. 26). Buradan çıkan kavram "insan ve toplum konusunda kendilerine özgü görüşleri olan ve siyasi ya da dinî ne olursa olsun otoriteler tarafından birey ve cemaatlere uygulanan zulüm ve haksızlıklar karşısında protesto ve eleştiri vaziyeti alan kimseleri gösteren çağdaş bir terim olmak üzere kendine yol açmıştır. (s. 27)." Câbirî Avrupa'da ortaya çıkan "entelektüellerin" şehirleşme olgusuyla bunun da doğunun hammadde ihtiyacının etkisine dikkat çekmekte ve aradaki etkileşime işaret etmektedir (s. 30). Soru ve aradığı cevaplara batıdan örneklerle devam eden yazar Arap-İslam biliminin Avrupa'daki hâkimiyetini söz konusu etmektedir. Batıdaki **yenilikçiler** sayesinde doğunun birikiminin batıya aktarıldığının bu satırlarda altı çizilmektedir (s. 31-37).

Câbirî'ye göre entelektüeller üç temel veriyle alakalıdır. Bunlar: "i. Arap-İslam medeniyetiyle temas sonucu Avrupa'daki şehirlerin ortaya çıkışına dayalı **medeniyetsel** veri. ii. Özellikle felsefe ve bilimin Arapçadan Latinceye tercüme edilmesinde ifadesini bulan **kültürel** veri ve iii. Fikir işçiliğiyle uğraşan ve geçimini bununla sağlayan bir topluluğun -söz konusu olan üniversite hocalarıdır- ortaya çıkışına dayalı **mesleksel** veridir." Tüm bu verileri Câbirî, Avrupa Ortaçağı'ndaki entelektüellerin Arap-İslam medeniyetindeki entelektüellerin ürünü olduğu kanaati için delil gösterir. (s. 38-39). Entelektüellerin bireysel bilinçlilikleriyle tanımlanan fertler olduğunu söyleyen müellif; Arap-İslam medeniyetinde "birey" nasıl tanımlanır? sorusuyla soruşturmasına devam etmektedir.

Câbirî, İslam'da entelektüellerin ortaya çıkışını yöneticilerle ulema arasındaki, yöneticilerin otoriteye ulemanın ise düşünceye (reye) sarılmasına sebep olan şeyin Mürcie, Mutezile gibi düşünce bağımsızlığından neşet eden bir 'iş' tekelleşmesine yol açtığını söylemektedir. Yazar, İslam'ın ilk entelektüellerini Emevi taraftarları, Hariciler ve Şia dışında kelamcı bireyler olarak, bu üç zümreye de muhalefet eden kimseler olarak tanımlamaktadır (s. 46-53).

Bu bölümde **Entelektüeller ve Müsâma** başlığı altında yazar Emeviler dönemindeki kelamla ilgili şahsiyetleri bir parti ya da fırka taraftarı

olmadan halkın temel sorunlarıyla ilgili “entelektüeller” olarak tavsif etmektedir.

Ortaçağda nasıl ki şehirler, üniversiteler ve tercüme yoluyla Arap-İslam medeniyetiyle irtibat sonucu “entelektüeller” doğmuşsa Arap-İslam medeniyetinde de entelektüel sayılabilecek insanların çıkışının sebebi “hilaf” idi. Bu hilaf ile ise Sıffin Savaşı, Cemal Savaşı ve Harici ve Şia ayaklanmaları olarak gösterilmektedir. Yazara göre “kelamın anlamı” ne ilgisiz (bir amaca bağlı olmayan) ne de teolojik ya da metafiziksel bir söylemdi. O zamanlarda kelam siyasi içerikli dini bir söylemdi (s. 54). O zamanların Mürcie ve Kaderiyye’inde müsamâha ve insan özgürlüğüne vurgu ile beraber insanın yaptıklarından sorumlu olduğu fikrinin kabulü vardır. Küfürle birlikte itaat fayda vermediği gibi imanla birlikte günah da zarar vermez ilkesi şüphesiz o yıllar için fitneyi söndürmede en iyi yoldu. İşte bu fikirler ikincil başka birçok fikre kaynaklık etmiştir (s. 59). Câbirî entelektüel kavramı etrafında yapılacak çalışmaların Avrupa merkeziliğinden uzak olarak hem Arap-İslam hem de Avrupa düşünce tarihinin yeniden yazılmasına vesile olacağını düşünmektedir (s. 79)

Bu ilk bölümde entelektüel kavramının Avrupa medeniyetinde nereden neşet ettiği ve bunda Arap-İslam medeniyetinin etkisini tartışan Muhammed Abid el-Câbirî kitabın ikinci bölümünü Ahmed bin Hanbel Mihnesi’ne ayırmıştır.

Eserin **ikinci bölümünde** Alim mihneleri konusunun bir edebiyat oluşturduğunun altını çizen yazar ‘halk daima liderlerinin kahraman ve şehit olmalarını ister. Aldatan, geri adım atan ve ‘takiyye’ ye sığınan kimseler sadece destekçilerinin gözünden düşüp bitmezler aynı zamanda unutulup giderler’ yargısını paylaşmaktadır. Yazar elimizdeki kitabın amacının Ahmed bin Hanbel ve İbn Rüşd mihnelerini makuliyet sınırına getirmek olduğunu ifade etmektedir (s. 87)

Alim Mihneleri ve Siyaset altbaşlığında yazar Muaviye’nin Kufe’de Ali bin Ebi Talib’i kötüleme, lanet etme ve Hz. Osman’ın öldürülme sorumluluğunu içeren propagandası olarak kabul eder. Bu propagandaya karşı çıkan Hucr b. Adiy’in ve yanındakilerin başına gelenlere dikkat çekmektedir (s. 89) daha başka örnekleri de sıralayan Câbiri, Me’mun’un Halku’l Kur’an tartışmalarını nasıl mihne/sorgulama konusu yaptığına odaklanmaktadır.

Daha sonra Ahmed Bin Hanbel’in Halku’l Kur’an bahanesiyle nasıl sorgulamalardan geçtiği, başına neler geldiği **ilk tur, ikinci tur** ve **mihnenin son turu** başlıkları altında ele alınır. İlk tur mihne Me’mun zamanındaki

mihnedir. Daha sonrası ise Me'mun'un vasiyeti sebebiyle yapılan ve meselenin devlet politikası haline gelmesi durumudur. Son turda Vâsık zamanında Ahmed bin Hanbel gizlenmek durumunda kalarak mihne devam etmiştir. Bahsettiğimiz bu üç altbaşlık altında Ahmed bin Hanbel'in dirayetini ve yöneticilerin işlerini nasıl hallettiklerini gösteren müellif, mihneyi "bilimsel ve nesnel olarak açıklamak, tarih olaylarının anlaşılmasının nesnel hakikate olabildiğince yakın olması bakımından, sadece tarihi açıdan değil aynı zamanda bu günümüz ve geleceğimiz için de gereklidir" demektedir (s. 113-114).

Kitabın bu kısmında Câbirî **Mihne'de Mutezile'nin rolünü** de ayrı bir altbaşlıkta irdelemektedir. Burada Ahmed Emîn'in Duha'l İslâm adlı eserine işaret eden yazar Ahmed Emin'in "Mutezile'nin bitmesi Müslümanların başına gelen en büyük musibetlerden biridir. Ne var ki onlar kendi kendilerini bitirmişlerdir (s. 117)" yargısına yer vermektedir. Câbirî'ye göre, Mutezile mihne yoluyla kendi görüşlerini empoze ediyor görüntüsüne maruz kalmıştır. İnsanlar şöyle inandılar: Mihnenin tertipleycisi, uygulayıcısı ve sorumlusu tümüyle baştan sona Mutezile'dir fikri ön plandadır (s. 113-118).

Yazar, **Gönüllüler ve Devlete Karşı İhtilal** alt başlığında Me'mun'un annesinin Horasanlı bir cariye olması ve dolayısıyla da İranlıların Me'mun taraftarı olduklarını dile getirmektedir. Emin ile Me'mun arasındaki mücadelede Me'mun başarılı olmuşsa da Emin'in bu şehirde olması nedeniyle Bağdat'la ilgilenmemesi sonucu şehirde meydana gelen asayiş olaylarının ağırlığını ve bu arada gönüllülerin aldığı inisiyatifin bir muhalefet kanalı olarak nasıl büyüdüğünü anlatır. Câbirî, halk üzerindeki otorite gönüllülere ve ashab-ı hadis'e aitti demektedir. Bu gönüllüler camilerde on binler toplayabilmekteydi. Câbirî, bu otoriteye karşı çıkmak ve zayıflatmak için 'Kur'an'ın yaratılması' mihnesi ortaya çıkmıştır kanısına varmaktadır (s.124).

Yazar **Süfyânî, Ehl-i Hadîs ve Muâviye** başlığında Süfyânîliğin ne olduğunu izah etmektedir. Süfyânî düşünce, Ehl-i sünnet içerisinde Emevilere sempati besleyenlerde Şia'daki "mehdi" düşüncesinin yerini alacak düşüncedir demektedir. Abbasi Emevi çatışması aynı zamanda Abbasiler'de İran yakınlığına sebep olmuştur. Câbirî'ye göre Süfyânî düşüncesi gerçek anlamda olgunlaşmış ve bir imamet mitolojisi sembolünden siyasi-pratik bir projeye dönüşmüştür (s. 127). Hicrî 212 yılında ise 'Kur'an'ın yaratılmışlığı' görüşü Me'mun tarafından ilan edilmiş yani taraftarlarıyla muhalifleri arasında bir ayırım olarak bu slogan benimsenmiştir. Hicri 212'den mihnenin başlangıcı kabul edilen hicri 217

arasındaki altı yıllık zaman bu ideolojinin yayılması ve pekiştirilmesine hasredilmiş zamanlardır (s. 129). Elbette bu hareket Süfyânî düşünceyi güçlendirmiş Abbasilerin uygulamalarının da sebebiyle Muâviye'ye iade-i itibarı amaçlayan hareket halini almıştır (s. 130).

Yine bu bölümde mihnenin nihai amacını müellif, **Dini ve Siyasi İçerik** alt başlığında incelemektedir. Yazara göre Abbasiler'e muhalif hareketin özellikleri; masum, sünni, hoşgörülü olmasıdır. Ahmed bin Hanbel bunu akideleştirmiş ve Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ten olan bir müminin niteliklerini sıralamıştır (s. 132) Ahmed bin Hanbel'in işaret ettiği akidenin temel parametresi 'Kur'an yaratılmamıştır' fikri etrafında işlenmiş olmasıdır. 'Kur'an yaratılmamıştır' ifadesi bütünün bir parçası aynı zamanda bütünün simgesidir (s. 133).

Abid el- Câbirî Emeviler devri kelamcılarının görüşlerinin ciddi bir yoksullaştırmaya maruz kaldığını iddia eder. Onların görüşleri siyasi içeriklerinden uzak olarak sadece inançla ilgili görünümüne göre sunulmuştur. Kur'an'ın yaratılması fikri de bu tür yoksullaştırmaların başında yer almaktadır (s. 139). Yazar bu minvalde nihayet şu fikrini ifade etmektedir: Ebu Hanife, Mutezile, Zeydiyye, Mürcie, Hariciler ve Rafizilerin hepsi Emevi yönetiminin muhalifleriydiler. Şu halde 'Kur'an'ın yaratılması' parolası Emeviler'e karşı muhalefet politikasının ifadesiydi.

Yazar **Mihne ve "Sözde Sünni İnkılabı"** alt başlığında başlangıç ve güzergahını tayin etmek için "mihne"nin sonuna gitmeyi önerir. Mütevekkil'in yaptığı bazı düzenlemelere atıfta bulunur. Yazara göre Mütevekkil yaptıklarıyla Türk komutanlarının nüfuzlarından kurtulmak için bazı entelektüellerden kurtulma yoluna gitmiştir. Böylece onun yaptığı 'Ehl-i sünnet' güçleriyle onların nüfuzunu dengeleme umuduyla 'sokağı' kontrol eden Sünni ve Hanbelî muhalefet güçleriyle 'tarihi' ama fırsatçı bir anlaşma gerçekleştirmeyi dilediği bir inkılabtı (s. 147). Câbirî'nin burada Mütevekkil zamanında gerçekleşen hareketlerdeki Türk komutanların rolüne yaptığı vurgu dikkat çekmektedir.

Yazar yoğun fikirlerin ve irtibatların olduğu bu bölümü **Dün ve Bugün Entelektüel ve Otorite** alt başlığıyla bitirmektedir. Câbirî Sümame b. Eşras, Bişr el-Müreysî ve Ahmed b. Ebû Duâd'a işaret ederek mihnedeki bu üç ismin etkisine dikkat çekmektedir. Mutezilî olan bu üç kişinin günahının sorumlusu olarak Mutezile görülebilir mi? diye soran yazar iki husus sıralamıştır. İlk olarak, Mutezile farklı insanlardan meydana gelmiştir; onların ilkelerinin belli olduğu ve sloganlarının olsa olsa halku'l Kur'an değil, Ehl-i sünnet söylemine karşı 'Ehl-i adl ve tevhid' olabilirdi, (s. 153) der. İkinci olarak

Halku'l Kur'an tartışmalarının yapıldığı zamanlarda Câhız gibi devletin politikalarına hizmet eden bazı istisnaları saymazsak Mutezilî âlimler, Maniheizm ve Seneviyye'nin ithamlarına karşı cevap vermek ve 'şahid'den yola çıkarak mezheplerinin alt yapısını oluşturacak fikirler peşindeydiler demektir.

Özetle ikinci bölümde Ahmed bin Hanbel mihnesinin dini değil siyasi bir sorgulama olduğunu ihsas eden yazar bu fikrini temellendirmek için halku'l kur'an fikrinin nasıl teşekkül ettiğini, sorgulamaların asıl sebebine işaret ederek mihneyi makul hale getirmeye gayret etmiştir. Genel değerlendirmemizi üçüncü bölüm sonuna bırakarak kitabın üçüncü bölümünden notlarımıza devam ediyoruz.

Câbirî kitabın üçüncü bölümüne **İbn Rüşd'ün Uğradığı Musibet** ismini vermiştir. Burada ilk alt başlıkta Halife Yakub el- Mansur'un İbn Rüşd için çıkardığı fermanla Kurtuba yakınlarında bir köye sürgün edilmesinin aslında siyasi içerikli bir musibet olduğunu yazmaktadır. Halkın İbn Rüşd'ü suçladığı ve halifeye şikâyet ettiği yollu bilgileri irdeleyen yazar bu bilgilerin aslında yanlış olduğunu asıl suçlamalar için sözü edilen suçlamaların birer perde görevi gördüğünü izaha çalışmaktadır. Gerçek sebep ancak siyasi olabilir diyen Câbirî, İbn Rüşd'ün kitaplarının birinde Venüs'ün tanrı olduğunu iddia ettiği yollu suçlamaların temelsizliğini İbn Rüşd'ün yazdığı kitapların yazılma yılları, ele aldığı konular üzerinden ispata girişir. Câbirî'ye göre İbn Rüşd mihnesi siyasidir. İbn Rüşd'ün Cevamiü Siyaseti Eflatun kitabındaki ifadeler ya da Kurtuba Valisi Ebu Yahya ile olan münasebeti kovuşturmaya sebep olmuş olabilir demektir. Çünkü İbn Rüşd'ün siyasi içerikli sayılabilecek tek kitabı bahsi geçen kitaptır. İbn Rüşd bu kitapta Eflatun'un fikirlerini serbest şekilde aktarmış, bazı kısaltmalar yapmış, güncelle irtibatını kurmuştur. Yazarımız, onun çektiği sıkıntıya bu kitaptaki fikirleri ve halifenin kardeşi olan Ebu Yahya ile olan münasebetleri sebep olmuştur kanaatindedir. Cevamiü Siyaseti Eflatun kitabının içeriğinden uzun uzun alıntılar yapan Câbirî ayrıca bu kitabın alınıldığı üzere sarayda tabip de olan bir müellif tarafından halifeye ithafı açık değildir, onun halifenin daha önce mücadele ettiği kardeşine ithaf edildiği ile ilgili şüpheler de yoğunur fikrini işlemektedir. Tüm bu şüpheler üst üste konulunca diğer bazı suçlamalardansa muhaliflerle irtibat ve siyasi içeriği açık bazı suçlamalar da içeren Cevamiü Siyaseti Eflatun da İbn Rüşd'ün çektiklerini makul hâle getirmektedir.

Siyaset ve Din Arasındaki Şirk alt başlığında yazar, İbn Rüşd'ün başına gelenleri özetlemiş ve İbn Rüşd'ün tüm kitaplarının yakılması

fermanının da ancak asıl kitaba doğacak ilgiyi perdelemek için alınmış bir karar olarak ele alınmalıdır demektir.

Hasılı Ahmed bin Hanbel'in başına gelenler İbn Rüşd'ün de başına gelmiştir.

Mihne konusunu, mihne denilince ilk akla gelen Ahmed bin Hanbel ve İbn Rüşd özelinde ele alan çalışma tüm bu olayları entelektüel kavramıyla beraber okumaktadır. Entelektüel yenilik çıkaran, düşüncenin adamıdır, kendinin farkında olan demektir. Entelektüel kavramının şerhinin yapıldığı ilk bölümde Doğu ile Batının münasebetine ve etkileşimine dikkat çeken yazar böylelikle başta söylediği kültürel aktarım çabası içindedir. Bazı konularda indirgemelerin yapıldığı görülse, mesela mihnenin sebebini sadece siyasete bağlamak gibi olsa bile yazarın savunduğu fikri sağlam bir sistematik içerisinde sunduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Eserde Mutezile ile mihnenin irtibatının sanki Mutezile lehine yorumlarla yok sayıldığı, zayıflatıldığı; Câhız'ı bir istisna olarak sunsa bile Mutezile'nin siyasetle iç içeliğine yapılması gereken vurgu zayıf kalmış görünmektedir. Mutezile'nin yok olmasında onların siyasete angaje olmalarının payına daha adil bir vurgu yapılabilirdi.

Genel olarak kitabın tezinin peşinde ve farklı pencereler açan bir eser olduğu su götürmez bir gerçektir. Mihne meselesinin bir kırılmaya sebep olduğu, Mutezile, Ehl-i sünnet ve ehl-i sünnet içinde Eş'arilik ve Maturidilik üzerindeki etkileri daha çok çalışma yapılmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Elimizdeki eser 'mihne'nin bir fikir olarak siyasetin elinde güçlü bir argüman olduğunu ortaya koyan, alana katkısı olan kıymetli bir çalışmadır.

Kitapta sonuç kısmının olmaması belki de bu alanda çalışmaların gerekliliğine matuf, hassaten bırakılmış bir boşluktur.



YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI



A. Genel İlkeler

1. Bilimname, ulusal hakemli bir dergi olup yayın yeri Kayseri'dir. Yılda 2 (iki) sayı olarak yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel sayılar ve ek sayılar yayımlayabilir.
2. Bilimname, İlahiyat Bilimlerinin tüm alanlarıyla ilgili bilimsel makaleler, röportajlar, çeviriler, tanıtım yazıları vb. çalışmaları yayınlayan akademik bir dergidir.
3. Bilimname, gönderilen yazıların bütün telif hakları dergiye ait olup, Bilimname dergisinden izin alınmaksızın başka bir yerde yayınlanamaz, çoğaltılamaz, kaynak gösterilmeden kullanılamaz. Ayrıca yazılardan doğabilecek herhangi bir yasal sorumluluk yazarlarına aittir.
4. Bilimname dergisinin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça, İbranice, Rusça ve diğer yaygın kullanılan dünya dilleridir. Ancak gerektiği durumlarda diğer dillere ait makaleler de kabul edilebilir.
5. Makalenin başında en az 200 ve en çok 250 kelimedenden oluşan Türkçe (özet) ve en az 750 kelimelik İngilizce (Extended Abstract), 3-5 kelimelik Türkçe (Anahtar Kelimeler) ve İngilizce (Key Words); Türkçe ve İngilizce başlığa yer verilmelidir. Anahtar kelimelerden ilki çalışmanın gerçekleştirildiği bilim dalını ifade etmelidir. Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasalar bile yayımlanmazlar.
6. Bilimname'ye gönderilen yazılar hakem sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazıların içine isim veya yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Makalenin hakem süreci tamamlandıktan sonra yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler makaleye editör tarafından eklenecektir.
7. Bilimname'de makale sisteme yazar tarafından yüklendikten sonra aşağıdaki süreçler gerçekleşmektedir. Yüklenen makale editör/editör yardımcıları tarafından yayım ve yazım kurallarına uygunluk kontrolü yapılmaktadır. Editör onayı tamamlandıktan sonra yazı hakemlere yönlendirilmektedir. Editör onayından geçen her makale için üç hakem atanmaktadır. Yazar kendi ana sayfasından makalesinin hakem sürecini takip etmelidir.

8. Bilimname’de makaleler, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sistemden makalelerin hakem süreci takip edilebilir. Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir.

9. Dergi sistemine eklenen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmış olmamalıdır. Sempozyum bildirimleri ise, durumun makale içinde belirtilmesiyle yayınlanabilir.

10. Metnin sonunda KAYNAKÇA başlığı altında atıf yapılan eserler, yazar soyadı sırasına göre yazar soyadı büyük adı küçük yazılmış bir şekilde düzenlenmelidir.

11. Bilimname’ye yazar veya hakem olarak üye olunurken istenilen bütün bilgiler eksiksiz olarak doldurulmalıdır. Özgeçmiş başlığında yazarın/hakemin çalışma ve ilgi alanları sıralanmalıdır. Anabilim dalı başlığında ise önce anabilim dalı sonra da bilim dalı yazılmalıdır.

12. Bilimname sadece elektronik olarak yayın yapan bir dergidir.

13. Yazılar, dergi sistemine eklenirken aşağıdaki ölçülere göre düzenlenmelidir.

Sayfa Düzeni

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

| | |
|---------------------------------|------------------------|
| Kağıt Boyutu: | A4 Dikey |
| Üst Kenar Boşluk: | 5 cm |
| Alt Kenar Boşluk: | 5 cm |
| Sol Kenar Boşluk: | 4,5 cm |
| Sağ Kenar Boşluk: | 4,5 cm |
| Yazı Tipi: | Cambria |
| Yazı Tipi Stili: | Normal |
| Yazı ve Boşluk Boyutu (Metin): | 10,5 |
| Özet | 9 |
| Yazı ve Boşluk Boyutu (Dipnot): | 9 |
| Paragraf Aralığı: | Önce 3 nk – Sonra 3 nk |
| Paragraf Girintisi: | 1 cm |
| Satır Aralığı: | Tek |

2. Microsoft Word programında olmayan özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi, makale sisteme eklenirken font dosyası da eklenmelidir.

-
3. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
 4. İmla ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu olduğu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imla kılavuzu esas alınmalıdır.
 5. Makalelerde yapılan atıf sistemlerinde Chicago veya APA sisteminden biri uygulanabilir. Ancak her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.