

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 7

Yıl / Year: 2020

Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Kâmil Çayır

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerde

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdülkerim Seber

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamitoğlu

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık

Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Sağlık

Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi

Dr. Öğr. Üyesi Ceylan Mollamehmetoğlu

Dnişma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhamit Birışık (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

7. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

- Prof. Dr. Erdoğan Baş / Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Çelik / Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak / Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat / İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Halit Boz / Ardahan Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail Şimşek / Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Kerim Faruk / Ardahan Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Salih Geçit / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Özdemir / Mersin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Najib / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Amer Aldershewi / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emrah Yavuz / Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif Yüksel / Ardahan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nazım Çınar / Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Ertuğay / Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Abdullah Çağıl / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Selahattin Aydar / Van Milli Eğitim Müdürlüğü

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayım dili Türkçe olmakla beraber yayım kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercümeleler hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayım kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleleler, yayım kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayım kurulu karar verir. Bu aşamada yayım kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlelerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayım Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değerşiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değerşiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayım hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayım Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

EDİTÖR'DEN

Kıymetli Okurlar,

3 yılı geride bıraktığımız Ağrı İslami İlimler Dergimizin 7. Sayısını çıkarmış olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her geçen sayının verdiği tecrübe ile bu sayımızda da 9 tanesi Türkçe, 2 tanesi Arapça olmak üzere 11 araştırma makalesini ve 2 adet kitap tanıtımı yazısını siz değerli okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Dergimizin bu sayısında bilimsel çalışmalarıyla katkı sağlayan bütün yazarlara içten teşekkür ediyoruz. Yine makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alarak makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara katkılarda bulunan hocalarıma da müteşekkirimiz.

Ayrıca danışma ve yayın kurulu üyelerimize, editör yardımcılarımıza, ön kontrol, redaksiyon ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen çalışma arkadaşlarımıza da teşekkür ediyoruz.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasının istifadesine sunma hedefiyle 8. sayımızda buluşmak temennisiyle...

Dr. Saadet ALTAY

Editör

İÇİNDEKİLER

TESLİM ABDAL'IN ŞİİRLERİNE DİNİ REFERANSLAR, SİYASAL İLAHİYAT VE SİYASAL FELSEFE AÇISINDAN BAKIŞLAR / 01-32

İdris DEMİREL – İsa AKALIN

İDEAL BİR DEVLET ADAMI OLARAK ZÜLKARNEYN / 33-60

Ferruh KAHRAMAN

TASAVVUFİ BİR KAVRAM OLARAK HALVETİN İNSÂNİ BOYUT AÇISINDAN KUR'ÂN VE SÜNNETE DAYALI OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ / 61-80

Halim GÜL

ADUDÜDDİN İCÎ VE SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'YE GÖRE KUR'ÂN-I KERİM'İN İ'CÂZİ (İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN) / 81-109

Hasan HALİLOĞLU

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ KAMPÜS CAMİİ EKSENİNDE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ KIZ ÖĞRENCİLERİNİN CAMİ VE CEMAAT İLİŞKİLERİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / 110-134

Mustafa SAFA

ORYANTALİZM VE BATI'NIN DOĞU ALGISI / 135-154

Mesut IŞIK

ÜÇ GERİLİM EKSENİNDE DİN EĞİTİMİNİN NE'LİĞİ PROBLEMİ / 155-181

Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

KUR'ÂN-I KERİM'İN ARAP DİLİNE ETKİ VE KATKILARI / 182-199

Yakup EROĞLU

ARTHUR SCHOPENHAUER'İN DÜŞÜNÇESİNDE MUTLULUĞUN İMKÂNI PROBLEMİ / 200-214

Zehra Vahapoğlu BİNDESEN

استهزاء الكفار بالنبى- صلى الله عليه وسلم- فى القرآن الكريم / 215-222

Ahmet HAMİTOĞLU

مبادئ السياسة الشرعية / 223-238

Ayman HAROUSH

KİTAP TANITIMI: İNSAN HÜRRİYETİNİN METAFİZİK TEMELLERİ / 239-247

Mahmut YILDIZ

KİTAP TANITIMI: TEFSİR GELENEĞİNDE ANLAM-YORUM NÜZUL-SİRET İLİŞKİSİ / 248-251

Hasibe CAN

TESLİM ABDAL'IN ŞİİRLERİNE DİNÎ REFERANSLAR, SİYASAL İLAHİYAT VE SİYASAL FELSEFE AÇISINDAN BAKIŞLAR

VIEWS TO TESLİM ABDAL'S POEMS IN TERMS OF RELIGIOUS REFERENCES, POLITICAL THEOLOGY AND POLITICAL PHILOSOPHY

Prof. Dr. İdiris DEMİREL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
idemirel@agri.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7011-2532

Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN

Akdeniz Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı
isaakalin@akdeniz.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1421-3503

Atf Gösterme: DEMİREL, İdiris, AKALIN, İsa, “Teslim Abdal’ın Şiirlerine Dinî Referanslar, Siyasal İlahiyat Ve Siyasal Felsefe Açısından Bakışlar”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), ss.1-32.

Geliş Tarihi:

7 Aralık 2020

Kabul Tarihi:

14 Aralık 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Teslim Abdal, on yedinci yüzyılda Anadolu’da yaşamış bir şairdir/ozandır. Ahmet Yesevi’nin tasavvufî mânada halifelerinden ‘Şeyh Ahmet Dede’nin mezarı da kutsal bir ziyaretgâh olarak bu köydedir. Ahmet Yesevi’nin tasavvufî çizgisiyle irtibatlı bulunan Hacı Bektâş-ı Velî’nin Bektaşî dergâhları, bilhassa Türk İslam kültürü ve Türk halk edebiyatı için besleyici bir kaynak olmuştur. Tasavvufî halk şiiri özellikle Bektaşilikle beraber büyük bir inkişaf yaşamıştır. Teslim Abdal da gelenek olarak Türk - İslam geleneği içindedir. Daha özelde Alevî – Bektaşî tasavvuf çizgisinde yer alan önemli ozanlardan biridir.

Şairin, bir kısmı türkû formunda hâlâ söylenmekte olan ve zaman zaman ayetlere ve hadis-i şeriflere de zımnen göndermelerde bulunan kimi mısra, beyit ve kıtaları şöyledir:

“Gafil gezme şaşkın bir gün ölürsün

Dünya kadar malın olsa ne fayda”,

“Gel ha gönül havalanma

Engin ol gönül engin ol”,

“Mürşidin var ise olursun insan

Mürşidin yok ise kalırsın hayvan”,

“Teslim Abdal söyler bu hikâyeti

Nefsini bilmektir gücün gayreti

Yirmi dokuz huruf yedi ayeti

Bilmeye insandan rehber isterler.”

Şairin, bu şiirlerin yanısıra, ‘Bozuk düzen’, ‘Yıkılsın Yezid’in tahtı’, ‘Çıplak giydir, bir aç oyur’... Gibi ifadeleri de vardır. Bu söyleyişlerle, Türk - İslam

siyaset düşüncesi de içinde bulunmak üzere belirli bir siyaset felsefesi dile getirilmiş olur. Ozanın, insane yönelik tasvir ve nasihatlerle bir felsefi antropoloji inşa ettiği de belirtilmelidir.

Bu inceleme, bir edebiyat veya bir 'şiir tahlilleri' çalışması değildir. Mevzuya siyasal ilahiyat, siyaset felsefesi, hadisler ve tasavvuf açısından bakan bir çalışmadır. İncelemede, metodolojik açıdan niceliksel değil niteliksel bir yaklaşım benimsenmiştir. Belgesel araştırma yapılmıştır. Çalışma, ulaşılabilecek bulgular sayesinde, yeni disiplinler-arası çalışmaları teşvik edebildiği takdirde, kendi ortaya konulma amacına kavuşmuş sayılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Teslim Abdal, Siyasal İlahiyat, Hadis, Tasavvuf, Siyasal Felsefe, Türk - İslam Düşüncesi*

Abstract: Teslim Abdal is a folkloric poet who lived in Anadolu in the 17th century. According to the latest administrative schema Turkish Republic, his birthplace is located in the village of Tabanbuku, which is in Baskil Town, Elazığ. The tomb of Sheikh Ahmad Dede is also located in this village and respected as a Sacred tomb as he was one of Ahmad Yasawi's the khalifs in its tasawwufi sense. The dergahs of Haji Bektash Veli, who knew the sufi tradition of Ahmad Yasawi, have been efficient resources especially for the Turkic-Islamic culture and Turkish folk literature. The tasawwufi-folk poetry reached a peak, significantly with the influence of Baktashi order. And in terms of his heritage from the tradition, Teslim Abdal falls within the Turkic-Islamic tradition. Bu strictly speaking, he fall within the category of those poets who follow the Alawi-Bektashi order.

Some of the lines, couplets and quatrains of his poems, which are still sung in the form of folk songs, are as follows:

"Oh perplexed, Do not jaunt unwary, death will arrive some day,
Of what help the wealth is, even if you owned the world that day,"
"Oh my soul, do not let pride restrict you,
Be free of restriction, just be free"
"You become a human, all and only if you have a soul guide,
You can get no beyond of being a corpse, with no soul guide"
"It is Teslim Abdal, narrating the parable
Knowing one's own soul is the telos of mind,
To attain the knowledge of the twenty-nine letters,
and the seven verses, a guide of soul can only help,"

Additionally, the poet has some idiomatic advices of wisdom and morality, such as "The worldly system of injustice", "Let Yazid's throne fall", "Dress the poor up, feed the hungry". By these poems and expressions, he voices a certain philosophy of society and politics, in which Turkic-Islamic political thought is also included. It must be stated that the poet also constructs a philosophical anthropology through his descriptions and advices concerning man.

This study is not a study that can be regarded as of literature or divinity. It is a study of political theology, philosophy of tasawwuf, and philosophy of society and politics. As the method, rather than the quantitative method, a qualitative one has been adopted. A research of documentation has been carried out. By means of its conclusions, this study will be regarded as much successful as it can inspire new studies in the field of the philosophy of society and politics, as well as the fields of philosophy of tasawwuf and Turkic-Islamic thought in general.

Giriş: Teslim Abdal'ın Hayatı Ve Şiir Dünyası

Teslim Abdal, doğum ve ölüm tarihleri, mutlak ya da kesin rakamlarla söylenememekle beraber, bin altı yüzlü yıllarda yaşamış olduğu bilinen bir şairdir/ozandır. Teslim Abdal'ın doğduğu yer, yaşadığı yerler ve kabrine / makamına dair kesin bilgiler tespit edilememiştir. Buna dair farklı değerlendirmeler bulunmaktadır: “Keşan'a bağlı Teslim Abdal köyünde. İkincisi Denizli dolaylarında, üçüncü türbesi ise, Çorum'un Teslim köyünde ve Elazığ'ın Baskil ilçesine bağlı Şeyh Hasan (Şih Hasan) köyü veya Tabanbükü köyü.”¹

Teslim Abdal'ın biyografisi yönüyle tereddüt oluşturan hususların en önemlilerinden biri aynı ad ve/veya mahlası taşıyan başka şairlerin de bulunuşudur. On yedinci yüzyılda bugünkü mülki taksimat itibarıyla Baskil'li olan Teslim Abdal'ın dışında Çorum'lu, Ankara'lı ve Denizli'li Teslim Abdal'lar da söz konusudur. Hal böyle olunca, ortaya, kimi şiirlerin hangi Teslim Abdal'a ait olduğunun ister istemez karışması yahut tereddüt doğurması gibi bir tablo çıkabilmektedir. Ve fakat, farklı iller nedeniyle farklı Teslim Abdal'ların bulunduğunun düşünülmemesi gerektiği, mevzuu Teslim Abdal'ların aslında bir ve aynı kişi olabileceği yönünde de görüşler beyan edildiği zikredilmelidir.² Ayrıca, Yunus Emre'den Pir Sultan Abdal'a değin başka şairler için de bu tür tereddütlerin farklı yoğunluklarda ortaya çıktığı hatırlanabilir. Diğer yandan, anılan müphemiyet ve karışıklıklara karşın şairin/ozanın şiir kudretinden de, alenen atıflarla değilse bile zımnî göndermeler şeklinde Resul Aleyhisselam'ın hadislerine de yer açan bu şiirlerin muayyen bir tasavvufî Alevî – Bektaşî duyarlılığıyla kaleme alındığından da, derûnunda felsefî, toplumsal, siyasî içerimler taşıdığından da şüphe duyulamayacağı açık olsa gerektir.

Şeyh Hasan (Şih Hasan) veya şimdiki adıyla, Ahmet Yesevi'nin tasavvufî manada halifelerinden ‘Şeyh Ahmet Dede'nin, kutsal bir ziyaretgâh kabul edilen mezarına da ev sahipliği yapan bir köydür. Burada ayrıca, Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi'nin başka başka Yesevî dervişlerinin kabirlerinin bulunduğu inanılmakta, bu kabirler de aynı şekilde birer ziyaretgâh olarak ziyaret edilmektedir. Köyde, ‘Teslim Abdal Mezarlığı’ adıyla bir mezarlık ve bu mezarlıkta da bir ‘Teslim Abdal Türbesi’ yer almaktadır. Teslim Abdal'ın hem kendisinin hem de oğlunun mezarı bu türbededir.³ Teslim Abdal için ilkin ve biraz da köyündeki bu

¹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz: İsmail Özmen, *Alevî - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 89.

²İbrahim Aslanoglu, *Teslim Abdal*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 9, 111- 113; İsmail Özmen, *Alevî - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, 89.

³<http://baskil2020.firat.edu.tr/dosya/baskil.pdf> (Erişim: 09.03.2020).

ziyaretgâhlar sebebiyle Ahmet Yesevi'ye ve fakat asıl olarak akabinde Hacı Bektâş-ı Velî'ye atıfta bulunulmalıdır. Ahmet Yesevi'nin tasavvufi çizgisiyle irtibatlı bulunan ve Anadolu'ya, Horasan'dan (Nişabur'dan) hicret eden Hacı Bektâş-ı Velî'nin Bektaşî dergâh/tekke ve ocakları, bilhassa Türk - İslam kültürü ve Türk halk edebiyatı için, bir irfan yolu vasfıyla besleyici bir kaynak olma işlevini üstlenmiştir. Tabîî bundan daha önce Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki ve 'Türk'e yön ve hız verişindeki' rolünün de öneminin altının çizilmesi gerekir. Nitekim konu ile ilgili olarak şair ve düşünür Sezai Karakoç da şöyle demektedir:

“Mevlâna'nın aşk ve ışık kahramanlarının yanında ruh ve toplum fatihlerinin sebilini idare eden, Hacı Bektaş-ı Veli olmuştur. Hacı Bektaş-ı Veli, durmadan dinlenmeden, bir yandan Anadolu'nun İslâmlaşması, bir yandan da oluşan İslâmlığın capcanlı ve dipdiri olarak süregitmesi için çalışmış, her bakımdan erginleştirdiği müritlerini dört yöne uğurlamıştır. Giden her derviş gittiği yeri aydınlatmış, böylece aydınlık bir Anadolu doğmuştur... Hacı Bektaş erenleri, Anadolu'nun her kayasında bir ateş yakmış, 14. Yüzyılda, Anadolu, baştanbaşa, ruh meş'aleleriyle donanmış bir hale gelmiştir. Bu yüzyıl, bu erler sayesinde bir ruh şöleni yüzyılı olmuştur. Hacı Bektaş'tan sonra yüzyıl geçmeden, bu yolun yolcuları, Yeniçeri ocağının moral hocaları olmuş ve onun dua ve himmetiyle aksiyonunun en saf hali, Batıya bir akış halinde Türk'e yön ve hız vermiştir.”⁴

Tasavvufi halk şiiri, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'daki varlığını müteakiben hassaten Bektaşîlikle beraber büyük bir yaygınlık ve hüsnükabul kazanmıştır. Teslim Abdal'ın da tevarüs edilen gelenek manasında Türk - İslam bütünlüğünün içinde konumlandığı, daha özelde ise bu Türk - İslam bütünlüğünün Alevî - Bektaşî tasavvuf çizgisinde yer alan önemli ozanlardan biri olduğu, onun gerek hayatı gerekse de şiir dünyası meyanında zikredilmelidir.

1. Teslim Abdal'ın Öncesinde Türk Şiiri, Halk İrfanı Ve Tasavvufa Dair

Türk milletinin, yerli (autochthon) ve sahih (authentic) varlığının adım adım oluşmasında hem de bu varlığın kalıcı şekilde geleceğe taşınmasında en fazla rol oynayan etmenler arasında tarihin derinliklerinden akıp gelen şiir, irfan ve tasavvuf geleneği de bulunmaktadır. Türk şiirini sevmeyip ona bağlanmadan Türkçe'yi sevip ona bağlanmak mümkün olmadığı gibi, Türkçe'yi sevmeyip ona bağlanmadan da Türk milletini ve Türkiye'yi severek ona bağlanmak mantıken mümkün değildir. Gazilik, ordu, ordu—millet olma gibi

⁴ Sezai Karakoç, Yunus Emre, Diriliş Yay. İst. 1989, s. 14 – 15; Coşan, M. Esad, Başmakaleler 1, Server İletişim, İst. 2007, s. 26, 173.

nitelikler, nasıl ki Türklüğün, ‘beka’ için mecbur kalındığında gösterilecek sert (hard) vasfıysa, şiir de aynı milli varlığın, kendisini besleyen, büyüten, süreklilikle yarınlara taşıyan yumuşak (soft) vasfıdır. Hal böyle olduğundan, Türk milli varlığı denildiğinde en başta Türk şairlerinin, ozanlarının, âşıklarının haklarını ‘teslim’ etmek gerekmektedir ki, hakkı ‘teslim’ edilecek şairler/ozanlar arasında hiç kuşkusuz Teslim Abdal da vardır. Onun şiiri, irfan boyutu dahil geniş manada tasavvufî bir yöne sahip olduğu için öncelikle ilgili kavramlara da bakmak gerekmektedir.

Tasavvuf, İslamiyetin temel ilkelerine dayanarak nefsi arıtıp ahlâkı güzelleştirerek dini yaşama ve Allah’a ulaşma ilmi, gönlünü Allah sevgisine bağlama iradesi, ‘bir ahlak ve nefsi terbiye ilmi’;⁵ yine merhum Türk felsefecilerinden Nurettin Topçu’nun sözleriyle, “dinî bir yaşayış”, “bir metafizik görüş”, “Kur’an’dan kalb ilmini çıkaran felsefe” gibi anlamları haizken, irfan kavramına sözlükler şu tür karşılıklar vermektedir: Eğitim ve öğretimle elde edilemeyen, gerçeği sezerek kavrama gücü; bilme, anlayış; dinî gerçek ve sırlar; kültür.⁶ İrfan, bilhassa tasavvufî zeminde kainatın sırlarını ilahî bir feyizle bilme kudreti manasına da gelmektedir.⁷ İrfaniyye kavramı ise münhasır felsefî bağlamında ‘bilinircilik’ (gnosticisme) akımına tekabül etmektedir.⁸ İslam dini, İslam tasavvufu ve tasavvuf kurumları ile alakalı çok geniş ve derinlikli tedailere sahip bulunan irfanın, bu topraklar için konuşulduğunda, Türk irfanının, gerek ortaya çıkış gerekse de dile geliş yollarından biri Teslim Abdal’ın da dâhil olduğu Türk halk edebiyatıdır. Tasavvufa yaslanan ve tasavvufu gümbrahlaşan Türk halk edebiyatının diğer tür ve verimlerini misliyle aşan bir sevgi, saygı ve bağlılığa konu olan şiirler, âşıklar/ozanlar tarafından muayyen bir müzik eşliğinde okunup icra edildiklerinden dolayı Türk şiiri aynı zamanda Türk müziğine de kaynaklık etmiştir. Ayrıca belirtilen şiir ve müziklerin zaman zaman çok yüksek bir estetik seviyeye ulaştığı da sarahaten söylenmelidir.

Miladî - Hıristiyanî takvimin zamanıyla, on birinci - on ikinci asırda yaşayan ve İslamî itikat, ahlak, terbiye/töre, bilgi, tasavvuf... İlkelerini geniş halk kitlelerine tebliğ, teklif ve telkin edip öğreten Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî de bir şair idi. Onun tasavvufî manadaki halifeleri ve onların on üçüncü asırda yaşayan Hacı Bektâş-ı Velî gibi halifeleri de, Yesevî’nin, İslama içkin ahlakî ve tasavvufî öğreti, felsefe ve düşüncelerinden etkilenen gaziler, dervişler, alpler, ozanlar, büyük Türk muhacereti ile ‘Bu Ülke’ye geldiler ve aynı töre yahut geleneği Türkiye kıldıkları Anadolu topraklarında da sürdürdüler. Muhaceret, gazalar, farklı yerleşim

⁵ M. Esad Coşan, Başmakaleler 1, Server İletişim, İstanbul 2007, s. 25.

⁶ Nurettin Topçu, İslâm Ve İnsan Mevlâna ve Tasavvuf, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 125.

⁷ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi, Ankara 2002, s. 445, 1036

⁸ Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1987, s. 103-105.

mekânları, haçlı seferlerinin nizam bozucu neticeleri, devam ede gelen Moğol akınları yeni bir toplumsal, siyasî, iktisadî düzen/nizam arayışı ve bunalımlar arasında Ahi Evran, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Şeyh Edebali ve Yunus Emre gibi büyük mutasavvıf ve şairler yahut ozanlar da yetişmiştir. Bu şahsiyetler, aralarındaki üslup ve meşrep farklılığıyla birlikte İslam dinine, Resul aleyhisselam'a, tasavvufa, töreye bağlı yüksek karakterli insanlar idiler. Onların metafizik sahicilikleri ve sahihlikleri, münevverler tabakası üzerinde de, halk kitleleri üzerinde de büyük tesirler uyandırmıştır. Anılan ve diğer önemli sûfiler çağlarını aştılar ve onların yollarından da yüzlerce yıl başka başka mutasavvıf, tekke yahut ocak mensubu bağlılar, muhipler ve ozanlar yetiştiler.

Yukarılarda, şahsiyetleri ve eserleri tarihe kazınmış belli başlı isimler üzerinden sözü edilen irfanî, tasavvufî, felsefî, edebî... Süreklilik ve değişim diyalektiği aynı zamanda Türk – İslam kültürünü, düşüncesini ve giderek de varlığını peyderpey inşa edip billurlaştırmıştır. Başka bir söyleyişle ve tekraren, merkezinde şiir bulunan Türk halk edebiyatı ile bu edebiyatı çevreleyen Türk irfanı ve tasavvufu; Türkiye'nin sert – askerî değil ama yumuşak gücüdür. Türkiye'nin beşerî ve toplumsal birikimidir. Onlar, Türkiye'yi Türkiye kılan, Türkiye'ye kendi varlığını kazandıran en önemli dinamikler arasında en ön sıralarda yer almaktadırlar. Ayrıca, söz konusu edilen anlayış, düşünce, duygu, ülkü ve zevklerin; bir insan, hayat, dünya ve evren felsefesi anlamına geldiği bunun ise hem muayyen bir tasavvuf felsefesi ve insan anlayışı yahut felsefî antropoloji hem de yine muayyen bir siyaset felsefesi demek olduğu burada zikredilmelidir.

Şiire, şiirden yola çıkılarak ozan da denilen saz şairlerine yahut âşıklara ve dahi türkülere ilişkin olarak söylenenler ilk başlangıçta, hatta en başında Yunus Emre için geçerlidir. Yunus Emre, Anadolu'da, Osmanlı Devletinin kuruluşunun arifesinde Selçuklular, Moğol akınları ve Gaza beylikleri devrinde adına Türkçe denilen bir dilin teşekkülünde de, adına Türk denilen bir milletin teşekkülünde de, adına Türkiye denilen bir vatanın teşekkülünde de birinci dereceden teşkil edici rol oynamıştır. Onun bu tarihî rolü; görevi; misyonu, şiir ve dil üzerinden tahakkuk etmiştir. Yunus Emre, metafizik derinlikli şiirleriyle adım adım Türkçe'yi oluştururken, Türkçe konuşan insanlar vasfıyla Türklerin belirginleşmesinde de, Türkçe konuşan insanların vatani vasfıyla Türkiye'nin belirginleşmesinde de aynı birincil rolün sahibi olmuştur. Yunus Emre'nin açtığı yolda yürüyen diğer şairler de kendi münferit ve münhasır tarihî görevlerinin yanında, Yunus Emre'ninkini de devam ettiren bir misyon üstlenmişlerdir. Başka bir deyişle, has şairler sadece güzel sözler söylemekle, 'edebiyat yapmak'la, kafiyeli – hoş ifadeleri oluşturmakla, kitleleri cûshuruşa getirmekle... Yetinmemişlerdir. Onlar, başlangıçta bir milletin teşekkülünde, akabinde ise o milletin tarihi sürekliliğinin sağlanmasında

hayatî bir rol oynamışlardır. İşte Teslim Abdal da bu önemli şairlerden biridir. O, kuşkusuz ki eleştirilecek yönleri bulunmakla birlikte, şiirleri; nefesleri; ilahileri; türküleri ile hâli hazırda söz söylemeye ve içinde yaşadığı, bir parçası olduğu ülkesi ve milleti için misyonlar üstlenmeye hâlâ devam etmektedir.

2. Teslim Abdal'a Hadisler Ve Tasavvuf Açısından Bakışlar

Teslim Abdal, şiirleriyle ortaya İslamî bir duyarlılıkla, daha özeldede hadisler ve tasavvufu irtibatlı bir insan varlığı, insan doğası anlayışı koymaktadır. Bu anlayış onun felsefi antropolojisidir. Felsefi antropoloji ile kastedilen, (antropo) sözcüğünün 'insan' anlamına, (loji) ekinin ise 'bilgi, bilim' anlamına geldiği düşünüldüğünde tam da belirli bir insan doğası, insan varlığı anlayışıdır. Bu anlayış aynı zamanda onun irfanî yönünü ve tasavvufi perspektifini de yansıtmaktadır. Teslim Abdal'ın aşağıda kısmen ya da tamamen aktarılan şiirleri onun sadece edebî zevk ve birikiminin değil ayrıca zihniyet dünyasının da göstergeleri arasında yer aldığı için üzerlerinde hasseten durulmaktadır.

Şair, aşağıdaki ilk dördlüğünde Kur'an-ı Kerim'in baş tarafındaki, halk arasında bilinen adıyla 'Elham' yani Fatıha Suresi ile Bakara Suresi'ne telmihte bulunmaktadır:

Teslim Abdal eder Şems'in çırası

Errahmandır iki kaşın arası

Güzel Bismillah 'la Elham suresi

Elif lam mim inmiş hattın üstüne⁹

Şairin nezdinde insan tercihler yapabilen, seçme hürriyeti olan bir varlıktır. Bu tercih ve seçme doğrultusunda Teslim Abdal için seçilecek biricik doğru yol Müslümanlıktır. Hak ile Batılı böylece ayırdıktan daha sonraki tercih ve seçimler, adı üzerinde sonrasının işidir. Evvela, Yaraticının yolundan gitmek, onun nebilerine/peygamberlerine ve emirlerine uygun hareket etmek, bunun için nefisini gözden çıkarmak (terbiye etmek), ölümü ve ahireti düşünerek yüzünü Hak'tan yana çevirmek, hasılı iyi bir Müslüman olmak gerekmektedir:

“Okunan saladır, duyun

Müslümanlar Müslümanlar,

Allah'ın emrine uyun

Müslümanlar, Müslümanlar

Perhiz olun kötü söze,

Toprak dolar ela göze,

⁹ İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 89.

*Hak rahmetler kula size,
Müslümanlar, Müslümanlar”*

*“Ferman Allah ’ındır emrini yaptık
Kul olduk peygamber izine gittik
Dünyanın bağıını gezdik seyrettik
Bir kement atacak dalı bulunmaz.*

*Teslim Abdal eder sen seni çağla
Örneğe ökünme var başın ağla
Öziin alçağa indir kulluğa bağla
Yükseklikte merdan yolu bulunmaz.”*

*“Senin öziin hakka uygun olursa
Hak sana uymaz mı ey ademoğlu
Kasteyleyip nefsi hemen kıymazsan
O sana kıymaz mı ey ademoğlu?*

*Tanrı özge yaratmış cemâlini¹⁰
Niçin hariç tutarsın kemâlini
Sağ hayrını yazar şer amelini¹¹
Deftere koymaz mı ey ademoğlu?*

*Eğer Hakk ’dan yad edersen özünü
Dünyada kara edersin yüzünü
Kati avazını gizli sözünü
Yaradan duymaz mı ey ademoğlu?¹²*

*Libası olmayan yanar ya üşür
İnanıp aklını başına devşir,
Bunca nebileri soyan mübaşir
Ya seni soymaz mı ey ademoğlu?*

*Teslim Abdal eder dinlen sözümü
Meyil verip Hakk ’a çevir yüzünü
Ölüm ahırında bir gün sizleri*

¹⁰ Şair bu dizesinde Mü’min Suresi 40/64. Ayetteki ilahi buyruğa telmihte bulunmaktadır: “Size şekil vermiş, sonra şekillerinizi güzelleştirmiştir.”

¹¹ Şair bu dizesinde, İnfıtâr Suresi 82/9-12. ayetlerde işaret buyrulan ve insanların yaptıkları iyilikleri kötülükleri yazan ve bu amaçla onları takip etmekle görevli bulunan “kirâmen kâtibîn” meleklerine telmihte bulunmaktadır.

¹² Şair bu dizelerinde “Göklerde ve yerde hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz” anlamındaki Al-i İmran 3/5, İbrahim 14/38, Mü’min 40/16 ve A’la 87/7 ve benzeri ayetlere telmihte bulunmaktadır.

Mat edip koymaz mı ey ademoğlu?"

*"Sen bu dağa gider olmuşsun çoktan,
Korkmaz mısın evliyanın attığı oktan
Müslümanım dersin batılı haktan
Müslümanlık mı olur, yalan söz ile.*

*Teslim Abdal senin haline acır
Daneyi samandan seçegör savur,
Batılı Hakdan seçmeyen işte odur gavur,
Ya niye seçmedin altı göz ile."*¹³

Müslüman inancında, Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'in Taha Suresinin 130. ayetinde, sabah vakti güneş doğmadan kendisini tesbih edilmesini istediği için, seher vaktinin ibadetinin, duasının, niyazının çok faziletli/erdemli sayıldığı görülür.

Balım Sultan bu özel vakit için şöyle der:

*"Sabahın vaktinde durup duaya
El kaldırıp yüzün çevir semaya
Yere yüzler sürüp yalvar Mevla'ya
Hayırlar fetholsun, şerler defolsun"*

Teslim Abdal'ın şiiri ise şöyledir:

*"Ol Habibullah'ın kelamı ile
Ağızlarımız açık ola sabahtan"¹⁴
İnşallah kalmayız kesret gamıyla
Gönüller şadola güle sabahtan*

*Teslim abdal eder bu harf seçiktir
Yar elinden yaralarım geciktir
Hayır hacet kapuları açıktır
Hızır yardımcımız ola sabahtan"*¹⁵

¹³ İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 116, 121, 128; İbrahim Aslanoğlu, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 18. "*Sen bu dağa gider olmuşsun çoktan*" diye başlayan dörtlük, bu son kaynakta, Çorumlu Teslim Abdal'a ait olarak geçmektedir.

¹⁴ Şair bu dizelerinde, Hz. Peygamber'in (sav) sabah uyanınca okunmasını tavsiye ettiği dualara işaret ediyor. Konuyla ilgili dualar için bkz. Nevevi, el-Ezkar, ter. Mehmet Yaşar Kandemir, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2020, C. 1, ss. 278-295, hadis no: 219-238.

¹⁵ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 250 – 251.

Teslim Abdal, bu dua, niyaz ve münacatlarının aynı zamanda bir irfan olduğunun ve bu irfanın, insanı, velev ki bin yıl bile yaşasa yine de diri tutmaya, genç tutmaya devam eden bir diriliş soluğu anlamına geldiğinin bilincindedir:

*“Çağırdım aşka getirdim,
Gamin yüzünü yitirdim,
Gece irfanda oturdum,
Bin yaşadım gencim daha”¹⁶*

İnsanın özü itibarıyla dinî bir varlık oluşu ve bu minval üzere de İslamiyet yolunu seçmesi gerektiği gerçeği ile bu gerçeğe uygun şekilde İslamî kurallara uyma lüzumu ya da düşüncesi, Teslim Abdal’dan önce bir başka Alevî -Bektâşî ozanda, Pir Sultan Abdal’da da söz konusu olmakta ve Pir Sultan şöyle demektedir:

*“Pir Sultan Abdal’ım ölüürüm deme
Kıl beş vakit namazın kazaya koma
Bu dünyada kalırım deme
Pirin teneşirde özün sağdadır*

*Evliyalar, enbiyalar görüşür
Müezzinler Allah Allah çağrışır
Gökte aziz melekler seyrişür
Doğu seher vakti kalk hacet dile*

*Allah’ım cömertsin, ganisin
Halil gelsin hülle don biçilsin
Rabbin uyumazken sen ne uyursun
Doğdu seher vakti kalk hacet dile.”¹⁷*

Teslim Abdal’ın, kendisini şiir ile dışa vuran İslâm anlayışının da, insan anlayışının da en iyi kavranma ‘yol’larından biri de Hacı Bektâş-ı Velî’ye başvurmadır. Hacı Bektâş-ı Velî, ‘Makâlât-ı Hacı Bektâş-ı Velî’ adlı eserinde, kendi tasavvuf felsefesi doğrultusunda ‘Dört (4) Kapı’ ve her bir kapının içinde onar (10’ar) makam bulunmak üzere toplamda ‘Kırk (40) Makam’ bulunduğu söz eder. Bu kapılar aşağıdaki gibidir:

1. Şeriat Kapısı
2. Tarikat Kapısı
3. Marifet Kapısı

¹⁶ İsmail Özmen, Alevî - Bektâşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 122.

¹⁷ Mahmut Bozçalı, Alevî Bektâşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 151.

4. *Hakikat Kapısı*

Kapıların açılmasıyla vasıl olunabilen makamlar, her kapının kendi gereklilikleridir. Bunlar, İslâmî itikat, ahlak/töre ve faziletlerdir/erdemlerdir. ‘Dört Kapı’ ve ‘Kırk Makam’ konusuna eski, yeni bir çok mutasavvıf şair değinmiştir.¹⁸ Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî de bu konuda şöyle demektedir:

*“Geçti ömrüm şeriata yetemedim,
Şeriatsız tarikata geçemedim,
Hakikatsız marifete batamadım,
Sarp yoldur pirsiz nasıl geçer dostlar.”*

Hacı Bektaş Velî’den çok etkilenen Yunus Emre bu kapı ve makamları şöyle dile getirir:

*“Evvel kapu şeriat, emr ü nehyi bildürür.
Yuya günahlarını, her bir Kur’an hecesi.
İkincisi tarikat, kulluğa bil bağlaya,
Yolu toğru varanı, yarlıgaya hocası.
Üçüncüsü ma’rifet, cân gönül gözün açar,
Bak ma’ni sarâyına, arşa değin yücesi
Dördüncüsü hakikat, ere ekük bakmaya,
Bayram ola gündizi, Kadîr ola gicesi.”*

Hacı Bektaş Veli’ye göre, misalen, şeriatın ilk makamı iman etmektir. “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmaktır.”¹⁹ Bu çerçevede, Yunus Emre’nin de şiirlerinde yer verdiği belirtilen ‘Dört Kapı’ ve ‘Kırk Makam’, Teslim Abdal için de söz konusudur. Bu durum Teslim Abdal’ın hem kendi özelinde insana bakışını, insanın nasıl bir varlık olduğu ve olması gerektiği yönündeki felsefî antropolojisini hem de onu kapsar şekilde İslâmî tasavvufî – irfanî bağlılık ve duyarlılığını yansıtmaktadır.

*“Teslim Abdal daim yüksek uçar mı
Erenlere teslim olan kaçır mı
Dört kapudan kırk makamdan geçer mi*

¹⁸ Tasavvuf literatüründe, “Hal - Makam” konusu içinde ele alınmış olan ‘Dört Kapı’ ve ‘Kırk Makam’ ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 126-133; Mustafa Kara, “Tasavvuf Kitâbiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği”, Fikir ve Sanatta Hareket, S. 173-174, İstanbul 1980, ss. 10-14; Süleyman Uludağ, “Makam”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA, C. 27, ss. 409-410, TDV Yayınları, İstanbul, 2003.

¹⁹ Hacı Bektaş-ı Velî, Makâlât-ı Hacı Bektaş-ı Velî, (Haz: Prof. Dr. Mahmud Es’ad Coşan), Server İletişim, İst. anbul, 2019, s. 15 – 23; Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yay. İst. 2006, s. 22 – 28.

Bir olup birliğe yeten ağlar mı”

Gerçek erenlerin emsali yoktur.

Bilirim dört kapı kırk makam haktır.

Ehli olanlara irâğbet yoktur,

Râğbet karı ile şeytana kaldı.

Düşerler peşine kıl ile kaim,

Varamazlar yanına ehli kamilin,

Mahlukun ettiği enfü cedalın,

Cümlesi bir ulu divana kaldı.²⁰

Teslim Abdal, bir şiirinde ayrıca, ‘Dört Kapı’ ve ‘Kırk Makam’ denildiğinde, kronolojik manada Hacı Bektâş-ı Velî’den de önce gelen Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî’yi de zikretmeden geçmemektedir:

“Hoca Ahmedî Yesevi’ye onun adı

Kıldığımız imamların feryadı

Ali nesli Celal Abbas evladı

Ziyaret olalım Sarı Sultana”²¹

‘Teslim Abdal kimdir?’ sorusuna şairin kendisi, ‘erenlere teslim olan’ diye cevap vermekte, istikametinin ‘Dört Kapı’, ‘Kırk Makam’ istikameti olduğunu söylemektedir. O, sözü, ‘Dört Kapıya’getirdiği gibi ‘Makam’lara da getirir ve misalen ‘nisbet’ten; yahut kendini başka birine kıyaslayarak onu çekememezlikten ya da ona haset etmekten uzak durulması gerektiğini söyler. Bidayette bir melek olan Azazil (İblis)’i yoldan çıkarmanın da haset/çekememe anlamında ‘nisbet’ olduğunu belirtir: “Azazili dinden eden nisbettir.”²² Teslim Abdal’ın, makamlar sadedinde *hasetin* dışında başka başka müspet ve menfi temalara da yer verdiği görülür:

“Adem oğlu kafir olur

Ahreti yok sanma ile”²³

“Kamilin süreği her dem adalet

Cahilin sohbeti sonu nedâmet

²⁰İbrahim Aslanoğlu, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 120; İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 96, 126; Aslanoğlu’nun çalışmasında, ilgili şiirin, Çorumlu Teslim Abdal’a atfedildiği belirtilmelidir.

²¹İbrahim Aslanoğlu, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, S. 114; İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 105.

²²İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 96.

²³ Şair, bu dizelerinde âhireti inkâr edenin Allah’ı da inkâr durumuna düşeceğini ifade ederek; Ra’d Suresi 13/5. ve Nisâ Suresi 4/38. ayetlere telmihte bulunmaktadır.

*Cennete girmez hulku adavet
Gerek seyit olsun gerek meşayih”*

*“Dilimde Kelimeyi Şehadet
Göksümde Kuranı hikmet”*

*“Geçer olamazsan umman boylama
Nefsine uyup da yalan söyleme
Ellerin aybını taan eyleme²⁴
Sana derim sana senden hazer ol”*

“Dünyaya meylini vermeden sakın”

“Haramı terkedip doğruya gelin”²⁵

İslamî literatürde “gaybet de denilen gıybet, ‘meydanda olmama ve kaybolma’nın dışında, asıl olarak, ‘aleyhinde bulunma, arkasından söyleme, çekiştirme, dedikodu yapma, insanın arkasından, kendisinin bulunmadığı bir yerde kusurlarını başkalarına söyleme’ gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân-ı Kerim’e göre gıybet etmek “ölü eti yemek” gibidir.²⁶ Bunun için Teslim Abdal da şöyle der:

*“Kabil değil adem eti yemesi,
Mevlam bize izin verdi ye diyyü
Ya n’olur Hak için olan emekler
Dinlen görün devletliler ne deyü.”²⁷*

Teslim Abdal, bir Alevî – Bektâşî şair olarak kendini Hz. Ali’ye ve onun soyundan olan diğer imamlara, topluca ‘On İki İmam’a bağlar. Hz. Ali ve onun reisi olduğu Ehl-i Beyt topluluğu, Resul Aleyhisselâm’ın kızı ve Hz. Ali’nin eşi olan Hz. Fatma, onların oğulları olan Hasan ve Hüseyin, İslam Peygamberinin nezaretinde, gelecek nesillerdeki Müslümanlar için de örnek alınabilecek bir hayat yaşamışlardır. On iki İmam, Hz. Ali’nin kendisinden başlayarak, Resul Aleyhisselâm’ın nesebinden olup, ilim, takva, ahlâk, şecaat ve soy bakımından yaşadıkları zamanlardaki insanların önde gelenleri arasında bulunan yüksek şahsiyet sahibi on iki zattan müteşekkil topluluktur. On ikinci İmam, ahir zamanda ortaya çıkıp dünyayı adaletle

²⁴ Şair, bu dizesinde ayıpları kusurları araştırmamak ve onları örtmekle ilgili aşağıdaki ve benzeri hadis-i şeriflere telmihte bulunmaktadır: “Din kardeşini bir suçundan dolayı ayıplayan kimse, o suçu (günahı) kendisi de işlemedikçe ölmez” (Tirmizî, Kıyâme, 53); “Kim bir müslümanın ayıbını dilerse Allah da kıyamet gününde onun ayıbını örter” (Ebû Dâvud, Edeb, 3).

²⁵ İsmail Özmen, Alevi - Bektâşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 103, 106, 107, 109, 129.

²⁶ Hucurat Suresi 49/12. Ayet.

²⁷ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektâşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 226.

dolduracağı düşünölen Mehdî olarak tanınır. Şairlerin ‘Düvaz İmam’ olarak andıkları şahıslar da bu on iki imamdır.

Hz. Muhammed ile Hz. Ali ve onun oğulları, dolayısıyla da Hz. Muhammed’in torunları Hasan ve Hüseyin için, Teslim Abdal’dan önce Yunus Emre şöyle der:

*“Tanrı Arslanı Ali sağında Muhammed’ün
Hasan-ıla Hüseyin solunda Muhammed’ün,
Hasan’dur cismüm içre nür-ı imân
Hüseyin-i sâhibü’-irfan benümdür.”*²⁸

Hacı Bektâş-ı Velî’ye ve Hz. Ali ile ehli beyte ve on iki imama olan sevgi, saygı, bağlılık, Teslim Abdal’da da dile gelir:

*“Teslim Abdal niyazım var uluya
Emanatım Hacı Bektaş Veliye
Mürvet edem şahi merdan Aliye
Dağda belde gözliyesin Kanberi”*

*“Şehirim habibdir şarım Alidir.”*²⁹

*“Düvaz imam söyleyince
Kulak verip dinlemeli,”*

*“Dilimde, ezberimde, virdim
On iki imam, Ali Ali”*

*“Mekânım balçıktır üstadım Ali
Muhammed nesline demişim beli
Çekerim gayreti sürerim yolu
Ben haktan korkarım el bana neyler”*

*“Mürvetim var Hak Muhammed Ali’ye
Daha sizden gayrı kimim var benim?
Hızır ile Hacı Bektaş Veli’ye
Daha sizden gayrı kimim var benim?”*³⁰

Şairin ayrıca Alevîlik anlayışının, yol olarak Hz. Ali’nin yolundan gitmekle sınırlı kalmayıp, ilk dört halifenin ilk üçü konumundaki Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a

²⁸ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 167, 169.

²⁹ Şair, bu son dizesinde, ‘Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır’ hadisini (Hakim, el-Müstedrek, 3/126) hatırlatmaktadır.

³⁰ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 181; . İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 95, 99, 110, 121, 126; İbrahim Aslanoğlu, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 119.

karşı fundamental ve radikal ölçüde karşı olmayı da içerdiği görülür. Bu yöndeki bakış, aşağıdaki biçimde ifade edilmektedir:

*“Ömer Osman Sıddik kulu naroldu
Ana tabi olanlar da haroldu
Ruz-ı mahşerde yüzü kara oldu
Ehl-i Beyt’e iman eyle gel münkir”*³¹

Teslim Abdal’ın, Resul Aleyhisselâm’ın en yakın arkadaşları olarak bilinen ilk dört halifenin ilk üçünü olumsuz ve hasmane şekilde andığı yerde, aynı yüzyılın bir başka Alevî - Bektaşî şairi Benli Ali, “din uğruna, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Şah-ı Yezdan (Hz. Ali) aşkına, Medine’de yatan Hz. Muhammed aşkına ölürüm” diyerek, diğer üç halifeyi de müspet şekilde anmaktadır:

*“Ölürüm din uğruna din ü iman aşkına,
Ebu Bekir, Ömer, Osman, Şah-ı Yezdan aşkına
Ol Medine’de yatan Ulu Sultan aşkına”*³²

Benli Ali, aynı zamanda çar—yar (Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali)’in adını da anarak kafirlerle cihad ediyor, gaza yapıyor ve ‘On iki imam’ olarak bilinen ulu zatları da zikrediyor:

*“Çaryarlar, on iki imam Musa-i Kazım Rıza,
Olalar yardımcı sana ol Aliyyi’l Murtaza,
Çekü İslâm askerini kafire eyle ceza,
Padişahım Han Muhammed şimdi Rüstem Kahraman”*³³

Yukarıda ayrıca şairin, bir mısramında Hacı Bektaş-ı Velî’ye ismen andığı görülür. Ki, bu durum ona özgü değildir. Büyük veliyi ondan önce misalen Pir Sultan Abdal da anar:

*“Pir Sultan’ım gerçek veli
Erenlerden çekmez eli
On iki imamın yolu
Hünkar Hacı Bektaş Velî”*

Yunus Emre’nin ise Hacı Bektaş-ı Velî dervişlerini selamladığı görülür:

“Seydi Balım ilinden

³¹ İsmail Özmen, Alevî - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 96.

³² Mahmut Bozçalı, Alevî Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 131.

³³ Mahmut Bozçalı, Alevî Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 265. Ek olarak, Benli Ali’nin şiirinde geçen ‘Rüstem’in de, Kanuni Sultan Süleyman’ın ikinci veziri olduğu, aynı yerde belirtilmektedir.

*Şeker damlar dilinden
Dost bahçesi yolundan
Eve dervişler geldi”³⁴*

Teslim Abdal’ın tasavvufi anlayışında, *yolun*, kendi başına gidilebilecek, ‘kitabî’ olarak da yahut ‘teorik’ tarzda da kat edilecek bir ‘yol’ olmadığı söylenmelidir. Mutlaka, doğru yolu gösterici; ‘irşad edici’ bir mürşide ihtiyaç vardır. Bir musahip bulmak, bir rehber edinmek ve bir mürşide bağlanmak ve nefsinin, o mürşidin irşadıyla ıslah edip benlik davasından uzaklaşmak gerekir. O insanın; ‘can’ın mutlaka ki kendisinin ortaya ‘Hak kapısını açmak’ yönünde bir niyet ve irade koyması, seçimlerini de buna göre yapması beklenir. Şair bu minval üzere olan duygu ve düşüncelerini aşağıdaki şekilde dile getirmektedir:

*“İhlas tutup Hak kapısın açmazsa
Şu dünyanın lezzetinden geçmezse
Yahşiyi yamanı bunda seçmezse
Kovarlar o canı cemden ho deyü”*

*“Yetişip mürşidin eteğin tutup
Özünden benliği ayıran ağlar mı”*

*“Mürşidin var ise olursun insan
Mürşidin yok ise kalırsın hayvan”³⁵
Arasat gününde kurulur mizan
Açılan mizandan rehber isterler”*

*“Teslim Abdal söyler bu hikâyeti
Nefsin bilmektir gücün gayreti
Yirmi dokuz huruf yedi ayeti
Bilmeye insandan rehber isterler”*

“Nefsini dinleyen murdar”

*“Musahipsiz yedi adım varılmaz
İrfan olmayınca ağu yudulmaz”³⁶*

³⁴ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 193; Sezai Karakoç, Yunus Emre, Diriliş Yay. İst. 1989, s. 20; Yunus Emre, Şiir ve Divanı, Mutlu Yayınları, İstanbul, ts., s. 210.

³⁵ Mürşidin gerekliliğine dair “*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır’ sözü tasavvufi muhitlerde şeyhe bağlanmanın zaruretine işaret etmektedir.*” Bkz: Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990, s. 226.

³⁶ İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 95 – 99, 102.

Teslim Abdal'ın mürşitsiz kalmayı, 'hayvan'lıktan kurtulup 'insan olamama' ile bir gördüğü yerde, onun daha öncesinde Yunus Emre'nin de benzeri bir ilgi kurduğu ve şöyle dediği görülmektedir:

*“Aşksızlara verme öğüt
Öğüdünden alır değil
Aşksız insan hayvan olur
Hayvan öğüt bilir değil”*

Teslim Abdal, tasavvuf literatüründe “bezm-i elest”³⁷ olarak da ifade edilen ve Kur'an-ı Kerim'de A'raf Suresi 7/172. ayette³⁸ anlatılan ilahi buyruğa şu dizeleriyle telmihte bulunmaktadır:

*Ta ezelden yarin yüzüne bakıp
Cemali didarı gören ağlar mı
Yetişip mürşidin eteğin tutup
Özünden benliği ayran ağlar mı*³⁹

Teslim Abdal, ayrıca, insanın doğası itibarıyla ayırt edici karakteristiklerinden birinin de akıl olduğunun ayırındadır ve yine 'hayvan'lık ile ilgi kurarak şöyle der:

*“Hayvanın yaylımı yatağı büktür
İnsan isen akıl yar senin ile”*⁴⁰

Diğer yandan Alevî – Bektâşî tasavvuf felsefesi doğrultusunda inananları irşatla mükellef olanlar 'Pir' ve 'Dedeler'in kendilerinin de 'Dört Kapı – Kırk Makam' remziyle dile getirilen İslamî gerekliliklere uymalarının beklendiği, aksi durumlar için şairin çok sert eleştiriler getirdiği belirtilmelidir:

*“İnanın Allah'a, var olasınız,
Töbe edin tanrıya kul olasınız,
Pir diye piçlerden ne alasınız,
Ötesi yok onlar itten kötüdür.*

Secdeye çıkmıştır şimdi kabalar,

³⁷ “Bezm-i elest” ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA, C. 6, s. 108, TDV Yayınları, İstanbul, 1996.

³⁸ “Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, "pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz" dediler. (Bunu) kıyamet günü "Bizim bundan haberimiz yoktu." demeyesiniz diye (yapmıştık)." (A'raf Suresi 7/172).

³⁹ İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 95.

⁴⁰ Yunus Emre, Şiir ve Divanı, Mutlu Yay. İst. (tarihsiz), s. 149; İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 132; İbrahim Aslanoğlu, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 16; Son kaynakta ilgili mısra “ Hayvanın yaylımı yatağı yuğdur / İnsan ise akıl yâr seninle” şeklinde geçmekte ve Baskil'li Teslim Abdal'a değil, Çorumlu Teslim Abdal'a atfedilmektedir.

*Üstüne yalvarsan döner çabalar,
Talibine kasteleyen dedeler,
inanmayın o cehennem itidir.”⁴¹*

Şairin, kendisini de dahil ederek, “nefsini dinleyen murdar”deyişine yer verişide kuşkusuz yine ‘özünden benliği ayıran ağlar mı’ sözleriyle irtibatlı olup, aynı şekilde benlik yahut nefse değil mürşide kulak verilmesi yönündeki düşünceyi dile getirmekte, buradaki ön varsayım ise insanın eksikliğini, ancak ilahî ışık; aydınlatma; irşad altında daha yetkin; kâmil; ‘insan-ı kâmil’ konumundaki bir başka insanın rehberliğinde giderebileceği, bu ‘yol’un da ‘silsile-i merâtib’ şeklinde başlangıca; Resul Aleyhisselâm’a değin geriye gittiğidir.

Ölüm, bu dünyadaki canlılığın sonlanması yaşamın bitmesi demektir. Kur’an-ı Kerim’de “Allah’ın izni olmadan hiçbir kişi ölmez”, “İnsanoğlunun ölümden kurtuluşu yoktur. Ölüm onu her halükarda bulur.” Buyurulmakta ve sadece Müslüman olarak ölmemiz emredilmektedir.⁴² Ölüm, ölüm meleğini de hatırlatır. Bu çerçevede Pir Sultan Abdal şöyle der:

*“Kurtulmazsın Azrail’in elinden
Bir gün olur çıkarırlar evinden
Allah’ın ismini koyma dilinden
Dünya kadar pulun olsa ne fayda”⁴³*

Dünya ve ölüm, dünyanın dolayısıyla da insanın ölümlü bir varlık oluşu gerçeği, Teslim Abdal’ın da atfı nazarda bulunduğu bir hakikattir ve Pir Sultan Abdal’a benzer biçimde o da da, ölümü, ölüm meleğini anarak ölüme hazırlıklı olmak gerektiğini söyler:

*“İşte geldim işte gittim
Yaz çiçeği gibi bittim
Şu dünyada ne iş ettim
Ömürcüğüm geldi geçti*

*Çağırıldılar imam geldi
Her biri bir işe yeldi
Azrail pençesin saldı
Can kafesten uçtu gitti*

⁴¹ İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 123.

⁴² Kur’an, Al-i İmran, 145, Nisa, 78, Bakara 132

⁴³ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 129; Bir başka kaynakta bu dörtlük farklı bir şekilde ve Çorumlu Teslim Abdal’a ait olarak şöyle geçmektedir: “Bir gün seni iletirler evinden / Hakk’ın kelamını kesme dilinden / Kurtulmazsın Azrail’in elinden / Türlü türlü yolun olsa ne fayda” Bkz; İbrahim Aslanoglu, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 14.

*İşte geldi yuyucular,
Tenime su koyucular,
Kefenim elinde hoca
Kefenciğim biçti gitti*

*Ayırdılar ilimizden
İp attılar belimizden
Pek tuttular kolumuzdan
Can cesetten uçtu gitti*

*İlettiler mezarıma
Sığındın Gani Kerime
Toprak attular serime
Gözüm yaşı taşı gitti*

*İmam telkine başladı
Bir sevapçık iş işledi
Komşular bizi boşladı
Geri dönüp kaçtı gitti⁴⁴*

*Kabrime bir melek geldi
Bana bir sualcik sordu
Hışmedip bir topuz urdu
Tebdilciğim şaştı gitti*

*Teslim Abdal oldum tamam
İşte geldi ahır zaman
Yardımcımız on iki imam
Ten türab karıştı gitti”*

*“Cellat gelir alıcıdır canını
Harap eder yağmalar dükkanını
Çevirip cin ile çere yanını
Girip tünediğin hanler hazer ol.”*

*“Gafil durma şaşkın bir gün ölürsün⁴⁵
Dünya sana baki değil ne fayda*

⁴⁴ Şairin bu dizeleri ve hemen sonrasındaki dördlükleri kabir hayatının başlangıcı ile ölmüş veya ölmek üzere olanlara kelime-i tevhidin telkin edilmesine dair hadisleri hatırlatmaktadır. Konuyla ilgili hadisler için bkz: Buhârî, Kitabü'l-Cenaiz, 87, 126, 128, 140; Buhari, Kitabü't-Tefsirü'l-Kur'an , 14/2; Ebu Davud, Kitabü'l-Cenaiz, 69; Ahmed b. Hanbel, Müsned. 2/16-113-123.

⁴⁵ Şair bu dizesinde A'raf Suresi 7/205. ayetteki “gafillerden olma” ilahi uyarısına telmihte bulunmaktadır.

*Ettiğin işlere pişman olursun
Pişmanlığın ele girmez ne fayda*

*Bir gün seni, iletirler evinden
Hakkın kelâmını kesme dilinden
Kurtulamazsın Azrail elinden
Türlü türlü yolun olsa ne fayda”⁴⁶*

Yukarıdaki şiirinde şair, dünyayı bugün var olup, yarın olmayacak bir mekân şeklinde tasvir etmektedir. Başka bir söyleyişle insan ölümlü bir varlıktır ve aynı zamanda öleceğini bilen bir varlıktır. Filozof Martin Heidegger, bu duruma ‘ölüme—doğru—varlık demektir. Bu durum, insanın ayırt edici karakteristiklerindedir ve Teslim Abdal tarafından da öyle resmedilmektedir. Dünya baki değildir. Baki olmadığı için de kendinde bir baki faydası söz konusu değildir. Azrail ölüm meleğidir ve ondan kurtuluş yoktur. Bu geçici konaklamada, Azrail gelmeden yapılacak en iyi iş ‘ölüme hazırlıktır.’ Ölüme hazırlık içinde ‘hakkın kelâmını, dilinden kesmemek’ başka bir söyleyişle Hakk’ın kelâmına sarılmak gerekmektedir. ‘Türlü türlü yolun olsa ne fayda’ denilerek tasvir edilen geriye kalan diğer alternatifler birer çıkmaz yol sayılmaktadır. Burada, sistematik felsefenin en başında Platon (Eflatun, Plato, Πλάτων, MÖ. 427 - 347)’un da felsefeyi ‘ölüme hazırlık’ olarak gördüğü hatırlanmalıdır. Aynı ölüm teması üzerinden Teslim Abdal, ‘ölmeden önce ölmek’ gerektiğinin yani, ‘nefsini öldürmek’ gerektiğinin de bilincindedir:

*“Teslim Abdal güçtür nefsin öldürmek,
Erlük midir, koymadığın kaldırmak,
Zamane halkına hakkı bildirmek,
Mehdi gibi adil bir cana kaldı.”*

*Teslim Abdal eder ahdım bütiündür,
Aslımı sorarsan Ali zatındır,
Can vermek çok kolay ölmek atımdır,
Can bu cesetteyken bir yol ölsene”⁴⁷*

Teslim Abdal’daki ‘ölmeden önce ölmek’ yahut da ‘nefsini öldürmek’ meselesi, daha öncesinde diğer şairlerde de misalen Yunus Emre’de de yer almaktadır:

⁴⁶Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 128; İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 94, 130.

⁴⁷ Şairin bu dörtlükteki son dizesi, özellikle tasavvuf kitaplarında hadis olarak aktarılan gelen ölümle ilgili ‘mûtü kable en temûtü’ sözünü hatırlatmaktadır. ‘Mûtü kable en temûtü’ sözünün hadis diye uydurulmuş bir söz (“mevzu hadis”) olduğuyla ilgili tartışmalar için bkz: Ali el-Kari, el-Esrarü’l-Merfua, tahkik: M. Lutfi es-Sabbağ, el-Mektebü’l-İslami, Beyrut, 1406/1986, s. 348, no: 539.

*“Tanla turup başun kaldur,
Ellerüni suya daldur,
Hem şeytanın boynını ur,
Hem nefis dahi ölse gerek.”⁴⁸*

Teslim Abdal, kaza ve kadere olan inancını da dile getirir:

*“Güvenme tebdire takdiri gözle
Kişi sunma ile paydan alamaz.”*

“Güvenme tebdire takdiri gözle” ibaresinin, Kur’an-ı Kerim’in Bakara Suresi 2/117. ayette geçen “O, ‘ol’ der ve her şey olur ilahi buyruğuna telmihen ifade edildiği açıktır. Zira burada da yaratıcı “takdir” etmektedir. Yanısıra, filozof Martin Heidegger, “Varlık ve Düşünme” adlı eserinde, “Düşünmek ne anlama gelir? “İnsan düşünür, Tanrı hükmeder” deriz.” Diyerek, benzeri bir bakış açısının hususen kendi felsefesi, umumen Alman kültürü, felsefesi ve tefekkür dünyası için de cari olduğunu beyan etmektedir. Heidegger’deki, ‘Der Mensch denkt und Gott lenkt’ aktarımının, yazar – mütercim A. Aydoğan, ‘Takdirle yazılan tedbirle bozulmaz’ şeklinde çevrilebileceğini de belirtmektedir.⁴⁹

Şair, aşağıdaki dörtlükte geçen “Münkir cehennem direği” dizesiyle, Cin Suresi 72/15. ayete “*Ama yoldan çıkanlar, işte onlar cehenneme odun olmuşlardır*” telmihte bulunmaktadır:

*Süren erenler süreği
Süregelmiş süre gider
Münkir cehennem direği
Dura gelmiş, dura gider⁵⁰*

‘O’nun ‘takdirini gözleme’ veya Kaza ve Kadere inanma yahut iman etme gerekliliğinin Teslim Abdal’dan önce Pir Sultan Abdal’da ve Pir Sultan Abdal’dan da önce Yunus Emre’de de yine şiir formu içinde dile geldiği görülür:

*“Pir Sultan Abdal der girdik bir yola,
Dost odur ki dostun yolunda ola,
Tebdir üstüne takdir havale,
Kulun kendi dediği olmaz dahi ne.”*

“Yunus Emre aydur eyle niyazı

⁴⁸ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 152; İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s.126, 127.

⁴⁹ Martin Heidegger, Varlık ve Düşünme, Çev. Ve Yay. Haz. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 243.

⁵⁰ İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 94.

Bozulmaz Mevla'nın yazdığı yazı

Eğnine biçerler şu kefen bezi

Giyeceğin hiç fikrine düşmez.”⁵¹

Şair aşağıdaki dizelerinde tövbeyle ilgili “Rabbimize tevbe edin” anlamındaki Bakara Suresi 2/54; Hud Suresi 11/3, 52, 61, 90; Nur Suresi 24/31 ve Tahrim Suresi 66/8. âyetleri hatırlatmaktadır:

Daha bundan gayrı büyüyeceksen,

Düşünüp de hayrın, şerrin bilsene

Ömrün gelmiş kemaline erişmiş,

Yeter gittiğin şu pis işlerden dönsene⁵²

Şair aşağıdaki “*Nefsini bilmektir gücün gayreti*” dizesinde; tasavvuf literatüründe hadis olarak Hz. Peygamber’e nispet edilen “*nefsini bilen Rabbini bilir*” sözüne⁵³; “*Yirmi dokuz huruf yedi ayeti*” dizesinde ise ‘yedi ayet’le Fatiha Suresi’ne⁵⁴ telmihte bulunmaktadır.

Teslim Abdal söyler bu hikayeti

Nefsini bilmektir gücün gayreti

Yirmi dokuz huruf yedi ayeti

Bilmeye insandan rehber isterler⁵⁵

3. Teslim Abdal’da Siyasal İlahiyat ve Siyasal Felsefe

Teslim Abdal’ın, çeşitli şiirlerinde yer verdiği aşağıdaki mısra, beyit ve kıtaları aynı zamanda onun belirli bir siyasal ilahiyat⁵⁶ ve siyasal felsefe bakış açısını da yansıtmaktadır. Bu bağlamda şairin şöyle dediği görülmektedir:

⁵¹ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s.133; İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 128.

⁵² İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 127.

⁵³ ‘Nefsini bilen Rabbini bilir’ sözünün hadis diye uydurulmuş bir söz (“mevzu hadis”) olduğuyla ilgili tartışmalar için bkz: Ali el-Kari, el-Esrarü’l-Merfua, s. 337, no: 506, tahkik: M. Lutfi es-Sabbağ, el-Mektebü’l-İslami, Beyrut, 1406/1986.

⁵⁴ Kur’an-ı Kerim’de Hicr 15/87. ayetteki ‘seb’an mine’l-mesânî: tekrarlanan yedi’ ifadesi ile Zümer 39/23. ayetteki ‘mesânî: tekrarlanan’ ifadesinin ve konuyla ilgili kimi hadis-i şeriflerdeki ‘seb’an mine’l-mesânî: tekrarlanan yedi’ ifadesinin Fatiha Suresi’ne işaret ettiği vurgulanmaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz: Abdülhamit Bırışık, "es-Seb’u’l-Mesânî" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA, C. 36, s. 261-262, TDV Yayınları, İstanbul, 2009.

⁵⁵ İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 96.

⁵⁶ ‘Siyasal İlahiyat’ tabiri burada ‘Schmittten’ anlamda kullanılmaktadır. Carl Schmitt (1888-1985)’e göre, “Bir şeyin siyasi olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız olarak, daima siyasi bir karardır. Bu, belirli bir ilahiyatın siyasi olup olmadığı hakkındaki soru için de geçerlidir.” Schmitt ayrıca, “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır.” Der. (Bkz; Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm (Türkçesi: A. Emre Zeybekoğlu), Dost Yay. Ank. 2020, s. 10, 41). Schmitt’in sözleri çerçevesinde, Teslim Abdal’ın şiirlerinin, siyasal felsefenin yanısıra

“Teslim Abdal, çün basılmaz

Hakkı batıla batırmaz

İt ürür kervan kesilmez

Üre gelmiş, üre gider”⁵⁷

Büyük Türk – İslam filozof ve düşünürlerinden Fârâbî, şahsına ait toplum ve siyaset felsefesini oluşturur ve izah ederken, erdemli şehir, devlet ve toplumların zıddı olan, erdemsiz, dolayısıyla da İslamî itikat ve hassasiyetlerden uzak düşmüş ‘sapkın’ toplumları da zıtlar arasında sayar. ‘Sapkın’ toplumlar, siyaset felsefesi açısından bakıldığında ne yapmışlardır da böyle olmuşlardır diye düşünüldüğünde doğru ile yanlış, hak ile batılı karıştırmak ve değiştirmek sebebiyle, doğruların yanında, uygun olmayan yanlış şeylere inanma nedeniyle ortaya bir sapkınlığın çıktığı görülür.⁵⁸ Teslim Abdal’ın yukarıdaki kıtada yer alan ve kendisi için yine kendisinin söylediği ‘*Hakkı batıla batırmaz*’ deyişi ile tam da böyle bir hassasiyeti sahiplendiği, yani Farabî’nin çerçevelediği anlamda erdemli davranışlardan, devlet ve toplumdan yana durduğu ortaya çıkmaktadır. Hakkı batıla karıştırmamak ve değiştirmemek tavrı, şairin indinde ‘*itler ürüse bile*’ böyledir, zira itler yani tam da hakkın batıla batırılmasını isteyenler zaten böyle gelmiş böyle gitmektedirler.

Yukarıda tasavvuf felsefesi ve felsefi antropoloji faslında işlenen aşağıdaki dörtlüğün belirli bir siyasal ilahiyat ve siyasal felsefe perspektifini de çerçevelediği görülmelidir:

“Ömer Osman Sıddik kulu naroldu

Ana tabi olanlar da haroldu

Ruz-ı mahşerde yüzü kara oldu

Ehl-i Beyt’e iman eyle gel münkir”⁵⁹

Teslim Abdal’da hem dinî - ahlakî hem de siyasî açıdan olumsuz bir portre olarak Yezit’e de yer verilir. Yezit, Platon ve Aristoteles’in siyaset felsefelerinde tirana/despota karşılık gelir. Bundan daha da ötede kötülüğün somutlaşmış biçimidir. Zira, tıpkı babası gibi o da Hz. Hüseyin’in ve ehl-i beytin şehit edildiği Kerbela faciasından sorumludur. Bundan sebep Yezit’e lanet okunur.

“Bu dünyadan o dünyaya giderken

‘siyasal ilahiyat’ açısından da değerlendirilebileceği ve şairin ‘şirleştirilmiş ilahiyat kavramları’na bolca yer vermiş olduğu söylenebilir.

⁵⁷İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 94.

⁵⁸Fârâbî, Erdemli Şehir Halkının Görüşleri, Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 149.

⁵⁹İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 96.

*Tu yüzüne lânet şanına Yezit
Hak evini yıkıp harap edersin
Tu yüzüne, lânet şanına Yezit”*

*“Yıkılsın Yezid’in tahtı
On iki İmam, Ali Ali”*

*“Yezidin üstünden gitmeden güman,
Sene başı geldi dolmadı zaman,
Dünyada müminlik ahirette iman,
Hocam Teslim Abdal dedem sen yetiş.”⁶⁰*

Yezit’ten söz açılan bu yerde, Osmanlı sultanlarının ikisinin isminde Yezit adının geçtiği hatırlanabilir. Şair ve düşünür İsmet Özel, bir konuşmasında konuyla ilgili şöyle demektedir:

“... Muaviye kim? Ebu Yezit. Ve biz bugün Türkçede Beyazıt kelimesinin buradan geldiğini hiç düşünmeden rahat rahat kullanıyoruz. Ebâ Yezit, Bayazıt olmuş. Bayezit diyen var, Beyazıt diyen de var. Özellikle Osmanlılar bu tercihi yaptılar: İki tane padişahın adı Ebu Yezit. Yani Şiilik karşısında onlar Sünnilikte çok teksif edilmiş tutum sergilemek istediler.”⁶¹

Teslim Abdal’ın, bir toplum ve siyasal ilahiyat ve siyasal felsefe duyarlılığıyla kaleme alınmış diğer şiirlerine örnek olarak aşağıdaki mısra, beyit yahut kıtalar verilebilir:

*“Çıplak giydir bir aç doyur,
Hasan Hüseyin aşkına”⁶²*

*“Medet mürvet gelin şunduşlu gezek
Dünya usul almış kuruyu duzak
İnsaflı yitirmiş imandan uzak
Zulüm var deccalı asker eyledi”⁶³*

Onun siyasal ilahiyat ve felsefesinde, ağırlıklı olarak düşünülmesi gereken birey ve bireycilik değil, toplum ve toplumsal gerekliliklerdir. Öyle ki bireyci davranıldığında kötülük de hem karşılıksız kalacak hem de yayılacaktır:

“Olmuşunu söyler isen

⁶⁰İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 97, 99, 126.

⁶¹İsmet Özel, Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü, Tiyo Yayınları, İstanbul, 2018, s. 373.

⁶²Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 189.

⁶³İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 105.

Aşk deryasının boylar isen

Bireycilik eyler isen

Kötülüğü neylemeli.”⁶⁴

Şair, zamandan, içinde yaşanan devirde ortaya çıkan nev zuhur ve fakat olumsuz tutum ve davranışlardan da toplum nam ve hesabına kaygı duyar ve Müslümanlığın uğradığı zafiyetlerden şikayet eder:

“Hey gaziler zaman azdı

Şu dünya karışır oldu

Tilki arslana kuyu kazdı

Loğ edip erişir oldu

Ata sözün tutmaz uşak

Deve yerini gözler köşük

Dün külde ağnayan eşek

At ile yarışır oldu

Oğul der atanın hizi

Dinlemeye ulu sözü

Altı aylık olmayan kuzu

Koç ile vuruşur oldu

Palaz üstünde yatmayan

Dudağı yala batmayan

Porsi ardından gitmeyen

Ceylana yerişir oldu

Teslim Abdal zaman azgın

Oğul atasından bezgin

Murdar leşe konan kuzgun

Perdeden danışır oldu”

“Cihan mahluk ile doldu

Müslümanlık helâk oldu

Halkın dilinde ne kaldı,

Habis, yalan sözden gayrı

Cemi cümlesi bu halda

Gezerler kavgayı kolda

⁶⁴ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 181.

*Ne alâkan var şu malda
Sekiz arşın bezden gayrı”⁶⁵*

Teslim Abdal, bir taraftan ilimden nasibi olsun ister diğer taraftan savaştan, gazilikten geri kalmayacağını da ifade eder:

*“Teslim Abdal Hızır ilmine karış
Hızır ile tamam oluyor her iş
Elinden gelirse taban vur döğüş
Hasım kolayına kale mi verir?”⁶⁶*

Şaire göre, hayat tarzını, ‘dünyaya ve zamana çok güvenmemek’ zihniyeti üzerine temellendirmek gerekir. Mala mülke tamahkâr olmamak, dünyanın hem geçici olduğunu hem de bünyesinde olumsuz idari, beşerî, siyasi hususiyetler taşıdığını bilerek yaşamak; bu zihniyet ve tutum, gerek şahsî nefis terbiyesi, irfan ve tasavvuf yolu için açısından, gerekse de toplumsal ve siyasî nizam açısından gerekli ve önemlidir.

Nitekim bu dünyaya güvenmeme, Teslim Abdal’dan önce Pir Sultan Abdal’da ve ondan da daha önce Yunus Emre’de de bir tema olarak göze çarpmaktadır:

Yunus Emre;

*“Sen dünyaya benim dirdün
Sana da kalmış ola mı?
Sen dünyayı dost sanurdun
Yüzüne gülmiş ola mı?”*

Pir Sultan Abdal;

*“Yürü bre yalan dünya,
Yalan dünya değil misin
Hasan ile Hüseyin’i
Alan dünya değil misin?*

*Bak şu kışa bak şu güze
Ciğer kebab oldu köze
Muhammed’i bir top beze
Saran dünya değil misin?”*

Teslim Abdal;

⁶⁵İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 106, 108.

⁶⁶İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 107.

*“Memleket bulandı dünya karardı
Şu mülke bir sahip gönder ya ali
Veledler doldu söz sahibi oldu
Şu mülke bir sahip gönder ya Ali*

*Halife hulufe oldu kurada
Mü'minler Müslimler kaldı arada
Seyitlerden biri yoktur burada
Şu mülke bir sahip gönder ya Ali*

*Çiftçi çoban kalmadı post sahibi oldu
Hak sözü kalmadı nahak çok oldu
Çoluk çocuk kalmadı söz sahibi oldu
Şu mülke bir sahip gönder ya Ali*

*Batına hükmeden hakkı bastılar
Tarik tercemanın yolun kestiler
Şeytan iğvasıyla devre düşdüler
Şu mülke bir sahip gönder ya Ali*

*Teslim Abdal eder zayıf halımız
Karıştı seçilmez oldu yolumuz
Zay' oldu gitti din inancımız
Şu mülke bir sahip gönder ya Ali”⁶⁷*

Teslim Abdal, zamandan da belirgin şekilde şikayet eder. Kendi zamanında ‘kin gütme’, ‘değerli olanla değersiz olanı birbirine karıştırma’, ‘birbirini incitme’, ‘sapkın inançları benimseme’, ‘Lut Peygamberin kavmi gibi sapkın cinsel davranışlar sergileme’, ‘hovardalık’, ‘zamparalık’, ‘paraya olan tamahkârlık’, rüşvet’, ‘sofuluğu istismar’, ‘hacı olmaklığı istismar’ gibi bir takım toplumsal yozlaşmalar baş göstermiş bunlar da ortaya bozuk ve saygı duyma imkânı kalmayan bir dönem, bir zaman çıkartmıştır:

*“Birbirin incidir tutarlar kini
Kini olanın olmaz dini imanı
Cevahire denk ederler samanı
Böyle bir saygısız zamana kaldık*

Kimi Lut kavmi kimi esavi

⁶⁷ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 258 – 259; İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 117.

*Şekli insan fakat kendi hayvani
Huvarda zampara seçti parayı
Böyle bir edepsiz zamana kaldık”*

*“Ey gaziler bu dünyanın
Ne tadı lezzeti kaldı
Alemler rüşvete taptı
Ne sofı ne hacı kaldı”⁶⁸*

*“Gayetten Ali 'yi seveyim dersin
İtikadın bütün değil neyleyeyim
Şahın yollarını gözleyim dersin
Bir itikada bağlanmıyor neyleyim*

*Terceman alınıp lokma yenmiyor
Günahlar silinip derman olmuyor
Anın için nefes yerin bulmuyor
Söz çok amma söylenmiyor neyleyim*

*Hak edip lokmayı yiyemiyorlar
Günahlıya günahlı diyemiyorlar
Yuyucular meyit yuyamıyorlar
Söylense de dinlemiyor neyleyim*

*Şap ile şekeri seçemiyorlar
Hak deyip de halktan geçemiyorlar
Gayret edip müşkül seçemiyorlar
Şimdi haber anlamıyor neyleyim*

*Teslim Abdal eydür özün yoklamaz
Kulum der de beresini beklemez
Ben talibim der de nefis haklamaz
İşin haktan sağlanmıyor neyleyim”⁶⁹*

Teslim Abdal, “Bire beş değil cümle aleme/ Yaradanım hayır versin sabahtan/İnayet İhsan hepsine açıktır/İsteyenin muradın ver sabahtan” diyerek, cümle alemin, ayırmaksızın, iyiliğini diler. Burada Mevlana'nın kendisi için kullandığı pergel metaforu da hatırlanabilir. Mevlana şöyle demektedir:“Pergel gibiyim; bir ayağımla şeriat üstünde sağlamca durduğum

⁶⁸İsmail Özmen, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 118.

⁶⁹ Mahmut Bozçalı, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 217 – 218.

halde öbür ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum.”⁷⁰ Bu sözüyle, bir Müslüman olarak bütün insanlığı kucaklayabileceğini gösteren Mevlana gibi, Teslim Abdal da, kendisi için istediğini “Cümle alem” için isteyebilmektedir.

Sonuç

Türk halk edebiyatının Teslim Abdal gibi şairleri veya âşıkları, aldıkları uzun süreli formel eğitim ya da yüksek öğretim sayesinde değil; sezgileriyle, anlayışlarıyla, idrakleriyle, hasılı irfanlarıyla tarihte kalıcı bir ad bırakmış, ortaya kayda değer ve asırlarca yaşayan bir yerli, millî, tasavvufî zenginlik koymuşlardır. Bu asırlarca yaşamada, halk edebiyatı kapsamındaki şiirlerin, klasik divan edebiyatı kapsamındaki şiirlerin hilafına, ekseriyetle yüzyıllara meydan okuyabilecek denli yalın, anlaşılır, ağırlıktan uzak bir tarzla dile getirilmelerinin payı büyü olmuştur. Diğer bir ifadeyle ve çalışma kapsamında incelenen şiir örneklerinden de çıkarsanabileceği üzere burada söz konusu olan halkın anlayacağı sade bir dil, tortusuz bir üslup ve tabîî bir söyleyiştir. Hususen tasavvuf mensuplarının, tasavvuf mensupları içinde de bilhassa Alevî – Bektaşî tekke ve ocaklarının, bu ocaklarda saz eşliğinde de çalınıp söylenen şiirler vasıtasıyla, geniş halk kitlelerine ait inançları, İslam anlayışlarını, Resul Aleyhisselam’ın hadislerini, metafizik duyarlılıkları, düşünceleri, ideal yahut ülküleri, aynı veya benzer dünya ve ahiret görüşlerini ve edebî zevkleri yay(gınlaştır)dıkları tekraren söylenmelidir.

Bu çalışmanın amacı, adından da çıkarılabileceği üzere, Teslim Abdal’ın şiirlerini dinî referanslar, siyasal ilahiyat ve siyasal felsefe açısından irdelemek olmuştur. Has şiirler, tıpkı felsefe, beşerî bilimler ve doğa bilimleri gibi *sui generis* bir bilgi yapısı olmakla birlikte, bünyelerinde doğaları itibarıyla taşıdıkları estetik değerle, tarihten güncelliğe ister istemez daha farklı bir konumda konumlanmaktadırlar. Güncellik denildiğinde, içinde yaşanan zamanlarda yahut günlerde küresel kapitalist düzende mukaddes din buyrukları ve ahlakî maksimler dahil, pazarlanmayan bir meta, bir mal olarak alınıp satılmayan satışa gelmeyen, getirilmeyen, tüketim malzemesi kılınamayan ya da araçsallaştırılamayan herhangi bir entitenin kalmadığı müşahede edilmektedir. Burada şiirler, ilahiler, nefesler, türküler de bir istisna teşkil etmemektedir. Ülkeleri pazarlamanın doğallaştığı, devletlerin, şirketler gibi yönetilmek istendiği ve yönetildiği bir konjonktürde değil; yapıda, Türk tipi yaşam tarzının, dünya görüşünün, varlık felsefesinin, millî ve tarihî müktesebatın, töre/ahlâk anlayışının... dile geldiği

⁷⁰ Sezai Küçük, Mevlana, (Ed.) Ömer Bozkurt, Türk İslâm Düşüncesi, Divan Kitap, İstanbul, 2018, s. 284; İsmail Özmen, Alevî - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 119; İbrahim Aslanoğlu, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 15; Ayrıca bu son kaynakta, ilgili mısraların, Baskil’li Teslim Abdal’a değil de Çorumlu Teslim Abdal’a ait olarak zikredildiği belirtilmelidir.

şiiir ve türküler de, kendilerinde taşıdıkları yüksek estetik değerin ötesinde, yer yer aynı pazarlamacı mantığın, kapitalist çıkarıcılığın bir metası kılınsalar ve taşıdıkları dinî, ahlakî, tasavvufî... muhtevaya hiç uygun olmayan ortamlarda çalınıp söylenseler bile, ayrıca ve yine de Türk milletinin öz-bilincine dair bir şuur ve farkındalık oluşturma işlevini sürdürmektedirler. Bu gerçekliğe genel manada Türk tasavvuf ve irfanı, onun içinde de Alevî – Bektaşî geleneği, özel manada ise Teslim Abdal ve şiiirleri de dahildir.

Millî Türk varlığının en önemli bileşenlerinden biri şiiirlerin/ozanların şiiirleridir. Bu şiiirler, en azından bir kısmı itibarıyla, üzerlerinden asırlar geçmiş olsa bile gerek kendi tabii formlarında gerekse de ilahî, nefes ve türkü formlarında el'an dilden dile aktarılıp söylenmektedirler. Bu durum şu demektir: Has şiiirlerin seçkin şiiirleri bir yönüyle tarihî bir miras iken, bir yönüyle de Türk halk irfanının ve edebiyatının yaşayan – canlı kültürel entiteleridir. Halk edebiyatı, Türk tarihinin sadece bir parçası değildir, o aynı zamanda, tarihe yönelik duyarlılığı, yani, Türk tarih şuurunu besleyen en önemli kaynaklar arasındadır. Tarih şuurunu ise yerli – millî toplum hayatını mümkün kılan ve sürdüren en önemli yapı taşlarından biridir. Hem ferdî veya şahsî hem anonim yahut kolektif karakter taşıyan eserler Türk halk edebiyatına dahildir. Diğer yandan Yunus Emre'den Karacaoğlan'a, Pir Sultan Abdal'dan Teslim Abdal'a, Aşık Veysel'den Neşet Ertaş'a... Ferdî eserlerin de o ferdin şahsî malı olmaktan çok toplumun mahsulü sayılmaları gerektiği söylenebilir. Zira ferdî eserler de sonuçta kolektif toplumsal zevk ve düşüncelere tercüman olmakta ve hayatlarını ancak mensubu buldukları kolektivitenin; camianın; milletin varlığı sayesinde koruyabilmektedirler. Teslim Abdal'ın şiiirlerinin de bu minvalde değerlendirilmesi halinde, onlar, görülüyor ki, kolektif olarak Türk toplumunun ortak değerleri arasında yer almakta ve sanat düzeyinden ödün vermeksizin kendi bağlamında gerek Türk tarih şuurunu beslemeye gerekse de müşterek zevkler, ideal yahut ülküleri, inançlar, müşterek dünya ve varlık yaklaşımları hasebiyle toplum ve siyasal birlik sathında da bir bütünlük sağlamaya devam etmektedirler.

Teslim Abdal'la söz konusu edilen anlayış, düşünce, duygu, ülkü ve zevklerin; bir insan, hayat, dünya ve evren felsefesi anlamına geldiği bunun ise hem muayyen bir tasavvuf felsefesi ve insan anlayışı yahut felsefî antropoloji hem de yine muayyen bir siyasal ilahiyat ve siyasal felsefe demek olduğu yukarılarda gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun daha ötesinde, Teslim Abdal gibi, şahsiyetleri ve eserleri tarihe kazınmış belli başlı isimler üzerinden akıp gelen edebî müktesebatın, aynı zamanda Türk – İslam irfanını, tasavvufunu, felsefesini, düşüncesini, dolayısıyla da Türkiye'nin bütün bir sosyal, kültürel, siyasal varlık ve zenginliğini sürdürmenin en önemli dayanak noktalarından biri olduğu tekraren ve son sözler olarak söylenmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ali El-Kari, el-Esrarü'l-Merfua, tahkik: M. Lutfi es-Sabbağ, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut, 1406/1986.
- Aslanoğlu, İbrahim, Teslim Abdal, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007.
- Birişik, Abdülhamit, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA, C. 36, s. 261-262, TDV Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bozçalı, Mahmut, Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1987.
- Buhari, es-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Coşan, M. Esad, Başmakaleler 1, Server İletişim, İstanbul, 2007.
- Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi, Ankara, 2002.
- Ebu Davud, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Fârâbî, Erdemli Şehir Halkının Görüşleri, Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.
- Hacı Bektâş-ı Velî, Makâlât-ı Hacı Bektâş-ı Velî, (Haz: Prof. Dr. Mahmud Es'ad Coşan), Server İletişim, İstanbul, 2019.
- el-Hakim, el-Müstedrek, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- Heidegger, Martin, Varlık ve Düşünme, Çeviren ve yayına haz. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kara, Mustafa, "Tasavvuf Kitâbiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği", Fikir ve Sanatta Hareket, S. 173-174, İstanbul 1980, ss. 10-14.
- Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990.
- Karakoç, Sezai, Yunus Emre, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1989.
- Kaşgârlı Mahmut, Divan-ı Lûgat-İt Türk, Toker Yayınları, İstanbul, 1986.
- Küçük, Sezai, Mevlana, (Ed.) Ömer Bozkurt, Türk İslâm Düşüncesi, Divan Kitap, İstanbul, 2018.
- Nevevi, el-Ezkar, ter. Mehmet Yaşar Kandemir, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2020.
- Özel, İsmet, Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü, Tiyo Yayınları, İstanbul, 2018.
- <http://baskil2020.firat.edu.tr/dosya/baskil.pdf> (erişim: 09.03.2020).

Özmen, İsmail, Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt III (17. – 18. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

Schmitt, Carl, Siyasi İlahiyat, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020.

Tirmizi, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Topçu, Nurettin, İslâm Ve İnsan Mevlâna ve Tasavvuf, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Uludağ, Süleyman, “Makam”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA, C. 27, ss. 409-410, TDV Yayınları, İstanbul, 2003.

Yunus Emre, Şiir ve Divanı, Mutlu Yayınları, İstanbul, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA, C. 6, s. 108, TDV Yayınları, İstanbul, 1996.

İDEAL BİR DEVLET ADAMI OLARAK ZÜLKARNEYN

ZULQARNAIN AS A IDEAL STATESMAN

Doç. Dr. Ferruh KAHRAMAN

Dokuz Eylül Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

ferruh.kahraman@deu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5104-8325

Atf Gösterme: KAHRAMAN, Ferruh, “İdeal Bir Devlet Adamı Olarak Zülkarneyn”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.33-60.

Geliş Tarihi:

10 Ağustos 2020

Kabul Tarihi:

1 Aralık 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Zülkarneyn’in kimliği, sahip olduğu imkânları, seferleri ve iktidar alanı tefsirlerde hep problem olmuştur. Zülkarneyn, müslüman olmasına rağmen bazen putperest bir kral; insan olmasına rağmen bazen de bir melek ya da cin olarak ele alınmıştır. Yine onun iki dağ arasına demir ve bakırla inşa ettiği set, taş ve harçla inşa edilen setlerle izah edilmiş; yaptığı seferleri ise uzayda gerçekleştiği yönünde açıklanmıştır. Zülkarneyn konusunda yapılan çalışmalarda onun ideal devlet adamlığı yönü zayıf bırakılmıştır. Bu sebeple makalede onun ideal devlet adamlığı yönüne vurgu yapılmıştır. Çalışmada Zülkarneyn ile ilgili âyetlere dil merkezli yaklaşım; kıssa, tarihî bilgilerle desteklenmiş ve bir tefsir çalışması olması hasebiyle de tefsir kitaplarına müracaat edilmiştir. Zülkarneyn’i merak edip onun hakkında Hz. Peygambere soru soranlar Yahudi olduğu için Ahd-i Atik ile şerhlerinden de istifade edilmiştir. Zülkarneyn’in kim olduğunu tespit etmek zor olsa da kaynaklar, onun Pers krallarından biri ya da Makedonyalı İskender olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira Persler dönemi ile kadim Makedonya döneminde düzenli ordular kurulmuş, paralı askerler kullanılmış, madencilikte ilerlemeler kaydedilmiş, sanat, mimarî, zanaatkarlık ve yazı gelişmiş, tarihte zengin büyük kentler doğmaya başlamıştır. Bütün bu etkinlikler de ona verilen ‘sebepler’ olmalıdır. Ayrıca Pers ve Makedonya devletleri dünyanın en önemli bölgeleri olan Anadolu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika’ya hâkim olmuş medeniyetlerdir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Zülkarneyn, Örnek Şahsiyet, İmkân, İktidar.*

Abstract: The identity of Zulqarnain, his opportunities, expeditions and his area of power are always discussed in the Tafsîrs. Although he was Muslim, he was sometimes treated as a pagan king; although he was human, he was sometimes treated as an angel or a jinn. The embankment he built between the two mountains with iron and copper is explained as the embankment built with stone and mortar; and his expeditions are explained as it took place in space. His ideal statesmanship was left weak in the studies on the subject of Zulqarnain. For this reason, the article emphasized his ideal statesmanship aspect. In the study, the verses about Zulqarnain were addressed with a language-based approach; the story was supported with historical information and the Tafsîr books were applied because of the fact that it was a Tafsîr study. That is because those who asked some questions about Zulqarnain to Prophet Muhammad are Jewish; Old Testaments and its interpretations were benefitted in the studies related to Zulqarnain. Although it is difficult to ascertain who Zulqarnain was, the sources reinforce the possibility that he was one of the Persian kings or Alexander of Macedon. During the Persians and ancient Macedonia period, regular armies were established, mercenaries were used, advances were made in mining, art, architecture, craftsmanship and writing developed, and rich cities in history began to be born. All these activities should also be ‘reasons’ given to him. In addition, the states of Persia and Macedonia are founded civilizations in the most important regions of the world, Anatolia, Middle East and North Africa.

Giriş

Tefsirde en gizemli konulardan birisi Zülkarneyn kıssasıdır. Zülkarneyn kıssası Kur’ân’da müphem olarak geçer. Onun gerçek adı, kim olduğu, nereli olduğu, nerede yetiştiği, nereleri fethettiği gibi konular Kur’ân’da açıkça yer almaz. Âyetlerde sadece onun çok geniş bir coğrafyada hâkimiyet kurduğu zikredilmektedir. Pek çok kıssada geçen isimler hakkında Kur’ân ve başka kaynaklardan malumat sahibi olunurken Zülkarneyn kıssası için bunu söylemek pek mümkün değildir. Örneğin, Hz. İbrâhîm’in kimliği, ne zaman yaşadığı, eşleri, çocukları ve peygamberliği hakkında Kur’ân’da ve tarihî kaynaklarda pek çok bilgi bulmak mümkündür. Hatta daha önceki peygamberlerden olan Hz. Nûh, Hz. Hûd ve Hz. Sâlih’in memleketi, soyu, kavmi hakkında asgarî bir şeyler söylenebilmekte, bilimsel tahminlerde bulunabilmektedir.

Zülkarneyn kıssasıyla ilgili meselelerin başında *ismi* gelmektedir. Müfessirler Zülkarneyn isminin zikredilen şahsın lakabı olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak bu lakabın Arap bir krala mı, yoksa Araplar tarafından Acem bir hükümdara mı verildiği hâlâ netlik kazanmamıştır. Kimi kaynaklara göre “zû” ile başlayan lakapların Yemen’de meliklere verilmesinden dolayı o Yemenlidir. Ancak Yemen krallarına Tubba‘ denilirken; ona Tubba‘ değil de neden Zülkarneyn denildiği başka bir sorundur. Bazı müfessirler onun Yemenli veya Fârisî bir kral, bazıları da onun Büyük İskender olduğunu söylemektedir.¹ İsmi gibi onun peygamberliği de tartışmalıdır.

Tartışılan ikinci bir mesele de onun *peygamber olup olmadığıdır*. Bazı müfessirler onun peygamber olduğunu;² diğer bazıları ise onun peygamber olmadığını; ancak sâlih bir zat olduğunu söylemiştir.³

Zülkarneyn hakkında müfessirlerin ihtilaf ettiği üçüncü bir konu da onun seferleridir. Seferleri biraz da ona verilen sebeple/imkânla alakalıdır. Ona verilen sebepler/imkânlar tartışmalı olduğu gibi onun yaptığı seferlerin mekânsal anlamda nereye ulaştığı da ihtilâflıdır. Onun iktidar alanı da seferleriyle ilgilidir.

¹ Makdisî, Ebû Muhammed, *el-Bed’ ve’t-tarih*, haz. Halil İmran el-Mansûr (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 3/80; Sa‘leb’î, Ebû İshak, *Arâisül-mecâlis* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 323, 325; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, nşr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1997); 2/547-551.

² Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 5/389.

³ Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü’t-tev’îl* (Mısır: Matbaatü’l-Behiyyeti’l-Mısriyye), 1304, 3/248.

Zülkarneyn kıssası üzerindeki ihtilaflar, müfessirlerin meseleye bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Bazı müfessirler ona Kur’ân, tefsir, Arap dili ve Arap dilinin incelikleri merkezli değil de sadece sebab-i nüzûl merkezli bakmışlardır. Sebab-i nüzûl dikkate alınarak tefsir yapmak bir yöntem olsa da bazen istenilen faydayı sağlayamamaktadır. Bazıları da bu zatı tarihî malumatlar ışığında açıklamaya çalışmıştır. Tarihte gerçekleşmiş bir olayı ya da yaşamış bir şahsı, sadece tarihî bilgilerle açıklamak olayın izahında yetersiz kalacaktır.

Son dönemde Zülkarneyn ile ilgili yazılmış makalelerde⁴ ve tezlerde Zülkarneyn, genellikle tarihî bir şahsiyet olarak ele alınmıştır.⁵ Hem makalelerin hem de tezlerin Zülkarneyn’in kimliği konusunda sundukları bilgiler yeterli görülmüştür. Ancak bu eserler incelendiğinde ilgili yazarların daha çok Zülkarneyn’in kimliği ve kimliği üzerine yapılan yorumlar üzerinde durdukları görülmüştür. Bu sebeple mezkûr kıssa öncelikle Kur’ân, tefsir, Arap dili ile Arap dilinin incelikleri, tarihî malumatlar ile Yahudi kutsal metinleri ışığında geniş bir kaynak yelpazesıyla kıssa, ideal bir devlet adamının özellikleri bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışmada da Zülkarneyn’in kimliği, sahip olduğu imkânları, seferleri ve iktidar alanı elbette işlenmiştir; ancak asıl vurgu onun taşıdığı ideal devlet adamı özellikleridir.

1. Zülkarneyn’in Kimliği Meselesi

Zülkarneyn, birleşik bir isim olup “zû” ile “karneyn” kelimelerinin bir terkididir. “Zû” “sâhip ve mâlik” anlamlarına gelirken “karneyn”, “karn” kelimesinin ikili olup “asır, iki örgülü saç, çift boynuz, doğu ve batıdan kinaye olarak dünyaya hâkim kişi” gibi anlamlara gelir.⁶ Arapçada genelde “zû” ile başlayan isimler lakaptır. Günlük dilde ve edebiyatta kullanılan “zû” ön takısı lakaplar için kullanılır. Kur’ân’da Yûnus peygamber için “zûnnûn”/balık sahibi lakabı kullanılmıştır.⁷ Bu sebeple pek çok müfessir ve araştırmacının savunduğu gibi Zülkarneyn’in lakap olması kuvvetle muhtemeldir.

⁴ Jale Şimşek, “Kur’ân’a Göre Zülkarneyn”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Haziran 1999) 321-336; Ali Osman Kurt, “Yahudi Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezar ve Koreş Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (Aralık 2006) 423-443; Mustafa Öztürk, “Zülkarneyn Kıssası”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Aralık 2014) 7-31; Mustafa Öztürk, “Zülkarneyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/564-567; Hasan Haspolat, “Hz. Zülkarneyn ve Diyarbakır”, *Diyarbakır*, Diyarbakır Valiliği, Kültür Sanat Yayınları (Nisan 2010), 51-56.

⁵ Fatma Albayrak, *Kur’ân Işığında Zülkarneyn Kıssası*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012; Nuh Savaş, *Zülkarneyn Kıssası*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994; Ahmet Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur’ân Yorumlarında Zülkarneyn Kıssası’nın Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

⁶ Mecdüddin Feyruzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 1578.

⁷ el-Enbiyâ 21/87.

İbn Âşûr (ö. 1973) gibi müfessirler, Zülkarneyn'in lafzî anlamından yola çıkarak, “saçında iki örgü⁸ ve miğferinde iki boynuz olduğu için ona bu lakabın verildiğini söylerler. Bazı müfessirler de “karn”ın “zâhir ve bâtın ilim” ile “doğu ve batıya hâkim olma” anlamına geldiğini iddia ederler.⁹ Öncelikle “örgü” konusunda ısrar eden İbn Âşûr'un görüşü isabetli görülmemektedir. Zira doğu ve batıya seferler yapan, batıdaki kavmi ikaz eden, üçüncü seferinde karşılaştığı kavme de yardımcı olan cihangir bir zatın sadece saçından dolayı lakap alması bizce mantıklı görülmemektedir.

Kehf sûresi içerisindeki konular ve âyetler arası münasebet çok önemlidir. Sûrenin başlarında mağara ashabı olarak adlandırılan bir topluluğa işaret edilirken, sûrenin ortalarında Hz. Mûsâ-Hızır kıssası ile konu bir kavmin reisi ve peygamberine dönüşür. Kıssada bir kavim peygamberi olan Hz. Mûsâ'nın *ledün* ilmini öğrenmesinden bahsedilir. Tam da Zülkarneyn kıssasının burada başlaması “karn” kelimesinin zâhir ve bâtın ilimlerine sahip bir kişinin lakabı olduğu, bize daha mantıklı gelmektedir. Diğer yandan bu zatın batı ve doğuya seferler yaparak cihana hâkim olması, ona bu lakabın verilmesini de anlamlı kılar. Zira o, batıya gittiğinde oradaki kavmi korkutacak, onları tebliğ edecek ve onlara ültimatome verecek kadar güçlüdür. Yine doğu seferinde karşılaştığı kavimden de ilim, teknik, teknoloji, kültür ve daha pek çok yönden üstündür. Zira onun doğu seferini anlatan âyette “*Biz onun yanında olan her şeyi kuşatmıştık, tamamen biliyorduk*” denilir.¹⁰ Hele onun üçüncü seferi ise daha bir dikkat çekicidir. Üçüncü seferinde o, zalim bir kavme karşı mazlum bir kavmi korumuştur. Zülkarneyn seferlerinin ilkinde batıda bir kavmi uyarılmış, ikincisinde ilkel bir kavimle karşılaşarak medenî ve ileri bir kültürü onlara göstererek örnek olmuş, üçüncü de ise mazlum kavme yardımcı olmuştur. Bütün bu bilgiler ışığında bazı müfessirlerin dediği gibi Zülkarneyn adının “doğu ve batının hâkimi” anlamında bir lakap olduğu görüşünü de kabul etmek mümkündür.

Kur'ân'da zikredilen Zülkarneyn, ideal ve hayalî bir kişilik değil, tarihte yaşamış gerçek bir şahsiyettir. Ancak Kur'ân, onun tarihsel gerçekliğinden ziyade *sünnetullah* çerçevesindeki beşeriyet, içtimaiyat, ahlâk, tarih ve günlük hayatla ilgili verdiği derslere ve ibretlere işaret eder. Kur'ân'da Zülkarneyn'in örnek bir şahsiyet olarak sunulması, onun gerçek bir zat olmadığı anlamına gelmemelidir. Zülkarneyn, dünyaya hâkim olan bir kraldır. Onun bu özelliği âyetlerde şöyle açıklanır: “*Derken o, bir yol tutup gitti. Sonunda güneşin battığı yere vardığı zaman güneşi kara bir balçıkta batıyor buldu. Birde orada bir kavimle karşılaştı. Biz ona 'Ey*

⁸ İbn Âşûr, Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Bs.: Dâru't-Tunûsiyye, ts.), 16/19.

⁹ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb* (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 21/164.

¹⁰ el-Kehf 18/91.

Zülkarneyn! Ya onları cezalandırırsın ya da onlara iyi davranırsın' dedik."¹¹ "Sonra Zülkarneyn bir yol tutup gitti. Sonunda güneşin doğduğu yere varınca üzerlerine güneşin doğduğu bir kavim buldu ki kendileri için güneşe karşı bir siper yapmamıştık."¹²

Tefsir ve tarih kitaplarına bakıldığında kısaca Zülkarneyn'in kimliği hakkında şu isimler zikredilir: Büyük İskender, Himyer kralı Sa'b b. Haris ya da Ebu Kerb Şems, Akad kralı Naramsin, Pers kralı I. Dârius, Pers kralı Büyük Koreş, Pers kralı Feridun, Türk hakanlarından Oğuz Kaan, İnsan olmayıp büyük bir melek, Salih bir zat, Merzibân-ı Mısırî ve bir Roma Kayseri.¹³

Zülkarneyn'in kimliği hakkındaki görüşler sadece yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir.¹⁴ Çünkü Zülkarneyn ile İskender isimleri zamanla, anlam genişlemesine uğrayarak özel isim ya da lakap olmaktan çıkıp güçlü, dünyaya hükmeden devlet başkanı anlamına gelmiştir. Bunların bazıları da mitolojik bir mâhiyete bürünmüştür. Bu makalede sadece bizce kabul edilen, tutarlı olan sağlam delillere dayanan görüşler ortaya konulacaktır. Klasik dönem müfessirlerinin bir ikisi hariç tümü Zülkarneyn'in İskender olduğu konusunda ittifak halindedir.¹⁵ Son dönemlerde ise Ebulkelâm Âzad (ö. 1958)'la beraber Büyük Koreş ismi öne çıksa da farklı görüş sahibi müfessirler de bir hayli fazladır.¹⁶ Bu çalışmada konu fazla uzatılmadan ayrıntıları bazı kitaplara havale edilerek sadece belli şahıslarla iktifa edilecektir.¹⁷

Tefsirde Zülkarneyn olduğu söylenen şahısların başında *İskender* gelir. Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (ö. 148/767), Zemahşerî (ö. 538/1144), Alûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî, (ö. 1332/1914) tarihçilerden de Mesûdî (ö. 346/957) Zülkarneyn'in Büyük İskender olduğu konusunda ısrar ederler.¹⁸ Râzî (ö. 606/1210) Büyük İskender'in müşrik olmasına yer verse de tercihini yine ondan yana kullanır.¹⁹ Kâsımî de İskender'de ısrar edip onun müşrik olduğuna dair bir delilin olmadığını söyler.²⁰

¹¹ el-Kehf 18/85, 86.

¹² el-Kehf 18/89, 90.

¹³ Geniş açıklama için bk. Albayrak, *Kur'an Işığında Zülkarneyn Kıssası*, 48-92.

¹⁴ İskender Türe, *Zülkarneyn, Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan* (İstanbul: Karizma Yayınları, 2000), 33, 114.

¹⁵ Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur'an Yorumlarında Zülkarneyn...*, 102.

¹⁶ Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur'an Yorumlarında Zülkarneyn...*, 164.

¹⁷ Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur'an Yorumlarında Zülkarneyn...* 73-171.

¹⁸ bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmud eş-Şehhate (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 2/600; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, 2009), 2/714; Neseî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Neseî* (Dımeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2011), 2/316; Alûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997), 16/39; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/76; Mesudî, Ali b. Hüseyin, *Mürücü'z-zehab*, nşr. Ch. Pellat (Beyrût: 1966), 2/9.

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/164.

²⁰ Kâsımî, Cemaleddin, *Mehâsinü't-te'vil*, neşr. M. Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 11/4113.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesir (ö. 774/1373) ile Seyyid Kutub (ö.1966) Zülkarneyn'in mümin, İskender'in müşrik olduğuna vurgu yapıp onun İskender olmadığını ifade ederler.²¹ Diğer yandan Büyük İskender, doğu-batı yönüne çok sayıda seferler düzenlese de bir set inşa etmemiş, ettirmemiştir. Yine onun, ele geçirdiği topraklardaki insanlara adalet ve merhametle muamele edip etmediği de şüphelidir.²² Taberî (ö. 310/923) ilgili âyetler konusundaki rivayetleri aktardıktan sonra bu konuda açık bir tercihte bulunmaz.²³ Matürîdî (ö. 333/944) ilgili âyetlerde onun kimliğinden hiç bahsetmez.²⁴ Şevkânî (ö. 1250/1834) sadece rivayetlerle yetinir.²⁵ Elmalılı (ö.1947) ise bu konuda farklı görüşleri verdikten sonra bunu bilmenin zor olduğunu ifade eder.²⁶

Birûnî (ö. 453/1061) “zû” lakaplarını sadece Yemenlilerin kullanmasını delil göstererek Zülkarneyn'in Yemen krallarından *Sa'b b. Haris ya da Ebu Kerb Şems* olduğunu söyler.²⁷ Esmâî (ö. 216/831) ve İbn Hişam (ö. 218/833) da bu görüştedir.²⁸ Bu çalışmada ortaya çıkmıştır ki Zülkarneyn'in Yemen krallarından bir kral olma ihtimali zayıftır. Neseplerine düşkünlüğü ile meşhur Arapların tarih ve edebiyatında yer almaması ve Zülkarneyn'in Araplar tarafından fazla tanınmaması onun Yemenli olmadığını göstermektedir. Yukarıda zikredildiği gibi Zülkarneyn ile ilgili soruyu Arapların sormaması da kralın Arap olmadığını göstergelerinden biridir.²⁹ Yine tarih kaynaklarında dünyanın kuzey taraflarına sefer düzenleyen bir Yemen meliki yer almamaktadır. Yemen'deki Ma'rib seddi, ne malzemesi ne de yapılış amacıyla Kur'an'da geçen Zülkarneyn'in yaptırmış olduğu setle uyuşmamaktadır. Sadece “zû” lakabını esas alarak kralın Yemenli olduğunu iddia etmek meseleyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Bazı müfessirler de Zülkarneyn'in, *Akad kralı Naram-sin* olduğunu iddia ederler. Naram-sin tahmini olarak M.Ö. 2635 yıllarında yaşamış ve hüküm sürmüş bir devlet başkanıdır. Adil yönetimleriyle tanınan Naram-sin, dört bölgeye barış ve adalet getiren kral olarak tanınır. Bu dört bölge coğrafi olarak kuzey-güney ile doğu-batıdan kinayedir. O, batıda Ebla'yı doğuda da Elam şehrini aldıktan sonra “evrenin kralı” olarak adlandırılır. Dikili bir taştaki kabartmada

²¹ İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mecmuatü'l-fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrût: 2000), 4/83, 84; 9/81; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 3/99; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kurân*, Trc. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınevi, ts.), 9/462.

²² Receb el-Beyvemî, *Kādâya'l-İslâmiyye münâkaşatü ve rudûd* (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1405/1985), 1/190.

²³ Taberî, İbn Cerir Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, 2009), 8/271.

²⁴ Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/249.

²⁵ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 2002), 2/897.

²⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/382.

²⁷ Birûnî, Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî, *el-Asâru'l-bâkiye*, nşr. C. E. Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), 41.

²⁸ bk. Birûnî, *el-Asâru'l-bâkiye*, 41.

²⁹ Âzad, Ebu'l-Kelâm, *Zülkarneyn Kimdir* (İstanbul: İz yayıncılık, 2004), 30.

onun gücü boynuzla; zaferleri de bir taç ve büyük bir dağla simgelenmiştir. Tefsirde Naram-sin ile ilk İskender olarak adlandırılan bir şahıs arasında irtibat kurulur. Bu görüşe göre Naram-sin veya onun gibi başka bir şahıs adeta ilk İskender olup Hz. İbrâhîm'in çağdaşıdır. Hz. İbrâhîm vasıtasıyla Müslüman olmuş, Hızır'la da görüşmüştür. Ancak bu görüş kabul edildiğinde tarihî olarak Naram-sin ile Büyük İskender arasında tahmini iki bin yıllık bir süre olmaktadır.³⁰ Tabatabaî bu görüşün isabetsiz olduğunu ifade etmiştir³¹. Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1949) onun Hz. İbrâhîm'in çağdaşı İskender olduğunu söyler.³² Şibli Numanî (ö. 1332/1914), Muhammed Ali Lahurî (ö. 1951) ile Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) gibi bilim insanları Zülkarneyn'in Pers devletinin Hz. İsa'dan önce 522-486 yıllarında hüküm süren kralı *I. Darius* olduğunu iddia ederler.³³ Bazı bilginler tarafından Zülkarneyn'in İran efsanesi Feridun ile Türk hakanlarından Oğuz Kaan olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak bu görüşler fazla rağbet görmemiştir. Ebulkelâm Âzad'a kadar rağbet gören görüş Büyük İskender'dir. Klasik dönem müfessirler arasında sadece İbn Kesîr meseleye şüpheyile yaklaşmıştır denilebilir.³⁴

Son dönem müfessirlerden Ebulkelâm Âzad, Zülkarneyn'in Pers kralı *Büyük Koreş* olduğunu iddia etmiştir. O bir eserinde Zülkarneyn'in Pers devletinde M.Ö. 559 ilâ 530 yıllarında tahta geçen Büyük Koreş'le Zülkarneyn'in özelliklerini karşılaştırmış, tarihî, edebî ve filolojik bilgilerle delillerini desteklemiştir.³⁵ Müfessirlerden Mevdûdî (ö. 1979), İzzet Derveze (ö. 1984), Tabatabaî (ö. 1981) ve Şirâzî gibi müfessirler de Âzad'ı takip ederek onun Koreş olduğu konusunda ısrar etmişlerdir.³⁶

Zülkarneyn mert, savaşçı ve güçlü bir cihan hükümdarıdır. Zira ona bu lakap bazı müfessirlerin belirttiği gibi Medlere ve Perslere hâkim olmasından sonra verilmiştir.³⁷ Zamanla Zülkarneyn ismi simgeleşerek güç ve kuvvet anlamına, hatta dünya hükümdarı manasına

³⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/99; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/542.

³¹ Tabatabaî, M. Hüseyin, *el-Mîzan* (B.s. Cemaatü'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmiyye, 1393), 13/391.

³² Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 8/3165.

³³ Şibli, Numanî, *İslâm Tarihi: Asrı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Kitabevi, 1974), 3/122; Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947), 2/492.

³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/99.

³⁵ Ebu'l-Kelâm Âzad, "Şahsiyyetü Zi'l-karneyn el-mezkûr fi'l-Kur'ân", *Sekafetü'l-Hind* (New Delhi: B.s. 1950); 1/1, 60-62, 71; 1/3, 26, 27, 32; Âzad, *Zülkarneyn Kimdir*, 35, 45.

³⁶ bk. Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî ve dv. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986; 3: 174; Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 5/91; Tabatabaî, *el-Mîzan*, 12/391; Şirâzî, Nasır Mekarim, *el-Emsel fi tefsiri Kitabillahi'l-münzel* (Beyrût: B.s. 2007), 7/589; Tarihî bilgiler için bk. Yenişehirlioğlu, Filiz ve dv. *Kültür Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 29.

³⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 8/271.

gelmiş Yahudiler de onu böyle tanımıştır.³⁸ Âzad'a göre Eski Ahid'de koç ve iki boynuz tasviri³⁹ Med ile Pers krallarını simgeler⁴⁰

Eski Ahid'de Koreş, Rab Yahve/Yüce Allah'ın halifesi, mesihi olarak açıklanmıştır.⁴¹ Yaptıkları iyi, güzel ve hayırlı işlerden dolayı o, Yüce Allah tarafından dünyada mükâfata, ahirette de pek çok vaade mazhar olmuştur.⁴² Bâbil devletine son verdikten sonra, esaret altında yaşayan Yahudilerin Kudüs'e dönmelerine ve orada dinlerini özgürce yaşamalarına imkân hazırlar.⁴³ Yahudilerce o, kurtarıcı, sâlih bir kimse ya da mesih olarak kabul edilir. Yine kutsal kitap şerhlerinde Koreş'in doğumu, varlığı Allah'ın bir lütfü olarak telakki edilir. Zülkarneyn Yahudi literatüründe İsrail peygamberler ve krallarıyla denk tutulmuş; adaleti, ilmi, kahramanlığı ile seçkin bir zat olarak kabul edilmiştir.⁴⁴

Âzad'a göre Yahudi edebiyatında Daniel ile ilgili bazı anlatılarda Zülkarneyn'e işaretler vardır. Daniel vizyonunda yer alan iki boynuzlu koç tasviri,⁴⁵ Med ve Pers devletlerini birleştiren bir krala işaret eder ki o da Koreş'tir. Diğer yandan Daniel'in sifrinin İbranice nüshasında Zülkarneyn için "lehûkarnün" ifadesi geçer. İbranice Lehûkarnün ile Arapça Zülkarneyn terkipleri yaklaşık olarak aynı anlama gelmektedir. Aynı zamanda İstahr şehrinde yapılan kazılar neticesinde Koreş'e ait olduğu kabul edilen kabartma heykelde iki boynuz dahi vardır.⁴⁶ Koreş'in dünyanın batı, doğu ve kuzeyine seferler yaptığı bilinir. Öncelikle o, batı seferinde Anadolu'nun Ege kıyılarında Lidyalılarla savaşmış, onları mağlup etmiş sonra doğudaki seferleriyle de Orta Asya ile Güneydoğu Asya'yı fethetmiştir. Kuzeyde ise Kafkas dağlarını aşmıştır.⁴⁷ Son olarak Zülkarneyn'in inşa ettiği düşünülen geçidin Kafkasya'da olmasıdır. Müfessirlerin çoğunluğu bu görüşü paylaşmaktadır ki Viladikafası Tiflis'e bağlayan yol üzerinde Daryal Geçidi vardır. Bu geçit Ermeni kitabelerinde Koreş geçidi olarak isimlendirilir ve o bölgede pek çok demir yatakları da yer alır.⁴⁸ Yine Kafkasya bölgesi, bakır ve kurşun madenleriyle meşhur bir bölgedir ki o bölge halkları da madencilikte bir hayli ileri seviyededir. Bize göre ise Zülkarneyn'in kimliğinden ziyade onun bir cihan hükümdarı olarak sahip olduğu özellikleri daha önemlidir.

³⁸ Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, 11/4113.

³⁹ Daniel, 8/3, 20.

⁴⁰ Âzad, *Sekafetü'l-Hind*, 1/1, 60-62, 71; 1: 3, 26, 27, 32.

⁴¹ İşaya 44/28; 45/1.

⁴² İşaya 45/1-6.

⁴³ II. Tarihler 36/22, 23; Ezra 1/1-4; 6/3-5.

⁴⁴ Elr., 9/131.

⁴⁵ Daniel 8/1-4.

⁴⁶ Âzad, *Zülkarneyn Kimdir*, 35, 45.

⁴⁷ Ebu'l-Kelâm Âzad, *Sekafetü'l-Hind*, 1/1, 60-62, 71; 1: 3, 26, 27, 32

⁴⁸ Şirazî, *el-Emsel fi tefsîri Kitâbillahi'l-münzel*, 7/589.

2. İdeal Bir Devlet Adamı Olarak Zülkarneyn'in Özellikleri

Kur'ân'a göre Zülkarneyn, ideal bir devlet adamıdır. Konunun bize bakan yönü de onun kimliğinden ziyade ideal bir devlet adamı olması ve ideal devlet adamının özelliklerini taşımasıdır. Özellikle son dönem yapılan çalışmalar onun kimliğini tespit etmeye çalışırken ideal devlet adamı özelliklerini ihmal etmişlerdir. Oysaki Türk İslâm literatüründe ideal devlet adamıyla ilgili pek çok çalışma vardır. Örneğin Farâbî'ye göre ideal devlet adamı, sağlıklı, anlayışlı olmalı, zeki, uyanık, hitabeti düzgün olmalı, yeme-içme ve kadına mesafeli olmalı, yumuşak huylu, adaletli, cömert ve azimli olmalıdır.⁴⁹ Farâbî'nin saydığı bu özellikler ilk çağlardan bu yana ideal devlet adamında aranan özelliklerdir.⁵⁰ Yapılan incelemeler neticesinde açıklanan bu özelliklere Zülkarneyn'in sahip olduğu görülmüştür.

Platon, Yusuf Has Hâcîp ve Koçi Bey, adaleti bir devlet adamı için temel erdem olarak kabul eder.⁵¹ Sonra ilim sahibi olması gelir. Siyasetname yazarları arasında Yusuf Has Hâcîp, Nazamülmülk, Koçi Bey ve Sarı Mehmed Paşa özellikle ilme vurgu yaparlar.⁵² Daha sonra da zulme engel olmayı,⁵³ işi ehline vermeyi,⁵⁴ danışma/meşveret meclisi kurmayı,⁵⁵ uyanık⁵⁶ akıllı,⁵⁷ tevazu sahibi olmayı⁵⁸ ve devlet işlerini sürekli denetlemeyi de ilave ederler.⁵⁹

Zülkarneyn kıssasına bakıldığında onun güçlü, makam sahibi, strateji sahibi bir kişi, çok yönlü, azimli, adaletli, şefkatli, yardımsever, müstağni ve sanatkâr olduğu görülür. Siyasetnamelerde ideal devlet adamlarının özellikleri arasında ilk önce sağlık, adalet ve ilim zikredilir. Sonra ise adalet, hoşgörü, liyakat, akıl ve uyanık olma gibi nitelikler gelir. Bu çalışmada ise siyasetname yazarlarının sıralamasına göre değil de âyetlerin tertibine göre

⁴⁹ Farâbî, Ebû Nasr, *el-Medînetü'l-Fâdila*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, 1990), 87-90.

⁵⁰ bk. Aristo, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1975).

⁵¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu vd. (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1975), 29; Yusuf Has Hâcîp, *Kutadgu Bilig* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1991), 155; Koçi Bey, *Risâle* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1985): 69; Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını), 1992; 26;

⁵² Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 27, 145, 149; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 92; Koçi Bey, *Risâle*, 50.

⁵³ Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 112, 113, 153; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 115; Koçi Bey, *Risâle*, 69; Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 92.

⁵⁴ Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 134; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 228, 229; Koçi Bey, *Risâle*, 103, 104; Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 54.

⁵⁵ Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 147, 148; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 171, 172; Koçi Bey, *Risâle*, 87, 88; Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 62.

⁵⁶ Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 34, 42, 53, 63, 111, 150; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 176; Koçi Bey, *Risâle*, 83; Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 111, 112.

⁵⁷ Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 31, 53, 136, 139, 149; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 177; Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 177.

⁵⁸ Hâcîp, *Kutadgu Bilig*, 50, 131, 167.

⁵⁹ Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 56, 57; Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, 104.

Zülkarneyn'in bir devlet adamı olarak özellikleri ele alınmıştır. Kıssanın ilk âyetlerine göre Zülkarneyn, sağlıklı, güçlü ve makam sahibi bir zattır.⁶⁰

Zülkarneyn, Allah'a ve ahiret gününe inanmaktadır. O, adil ve çok merhametli bir kişidir. Batı seferinde fethettiği topraklardaki insanlara genel uluslararası prosedürü değil de af yolunu uygulamıştır. O, çok hırslı bir insan değildir ki kuzey seferinde yardım ettiği kavmin teklifine rağmen onlardan hiçbir haraç ya da ücret almamıştır.⁶¹

2.1 Sağlıklı, Güçlü ve Makam Sahibi Olması

Kur'ân'da Zülkarneyn'in geçtiği âyetlere bakıldığında onun örnek bir lider olduğu ve liderlik için de büyük bir liyakate sahip olduğu görülür. Her ne kadar Yüce Allah, küllî iradeye göre "biz" zamirini kullansa da meselenin Zülkarneyn'e bakan yönü de vardır muhakkak. Dolayısıyla *mekkene* (مَكَّنَ) *sağlık, güç, makam ve sebep* (سَبَب) *istediği her şeyi elde etmenin imkânları* bir kimseye durduk yerde verilmez.

Mekkene (مَكَّنَ) kelimesinin *sağlık ve güç* anlamı düşünüldüğünde sadece iktidar akla gelmemelidir. Güç denildiğinde ilk önce akla, sağlıklı olmak ve iyi bir savaşçı olmak gelmelidir. Zira onun yaşadığı dönem düşünüldüğünde beden gücü ve savaşçı özelliği daha da önemlidir. Bu sebeple *mekkene* (مَكَّنَ) kelimesinin sağlıklı, savaşçı ve cihangir bir hükümdar olarak çevrilmesinde bir sakınca olmasa gerekir. Sağlıklı ve savaşçı olmasaydı bu kadar seferlere çıkmaya cesaret edemezdi.

Kur'ân'da Zülkarneyn'e *sağlık, güç ve makam* verildiği anlatılmaktadır.⁶² Mekân sözcüğü *sülâsî* olarak Arapça'da "güçlü olmak, gücü olmak ve nüfuzu olmak" anlamlarına gelir. *İf'âl* babından kullanıldığında "imkân tanımak" anlamlarına gelirken âyette kullanımı olan *tef'îl* babı ise, sağlam ve güçlü kılmak anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten *mütemekkin* ise *sağlık, güç ve makam* sahibi anlamlarına gelir.⁶³ Öncelikle Zülkarneyn, yeryüzünde güç ve makam sahibidir. Bir insanın makam sahibi olması onu güçlü yapacağı gibi güçlü olma sonucu da bir kimse makam sahibi olabilir. Zira Zülkarneyn âyette ilk olarak *sağlıklı, güçlü ve makam* sahibi olarak anlatılmış ardından da *sebeb* kelimesiyle "ona ulaşmak istediği her şeyi elde etmesinin

⁶⁰ "Gerçekten biz onu yeryüzünde güçlü, kuvvetli kıldık, ona ihtiyaç duyduğu şeyler için bir yol öğrettik." el-Kehf 18/84.

⁶¹ el-Kehf 18/95.

⁶² el-Kehf 18/84.

⁶³ Ragıb el-İsfehâni, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, bs.), 471.

imkânlarını verdik” ifade edilmiştir.⁶⁴ Âyette önce *mekkene* (مَكَّن) kelimesiyle onun *sağlığı, gücü ve makamı*; *sebeb* (سَبَب) sözcüğüyle de *sahip olduğu imkânları* belirtilmiştir.

2.2. Çok Yönlü ve Donanımlı Bir Kişi Olması

Sebeb (سَبَب) kelimesinin, köküne bakıldığında “amaca ulaştırıcı maddî ve manevî her türlü araç” anlamlarına gelir.⁶⁵ Müfessirler tarafından ise *sebeb* (سَبَب) “amaç ve isteklere ulaşma” anlamında açıklanmıştır.⁶⁶

Taberî tefsirinde *sebeb* kelimesini *ilim* olarak açıklayan görüşlere ağırlık verir.⁶⁷ Ancak Râzî ile Kurtubî gibi tefsirciler ise “bir şeyi elde etmeye yarayan her türlü imkânın, istiare ile ifade edilmesi” olduğunu söylerler.⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında *sebeb* metot, yol, yöntem ve usul anlamlarına da gelmektedir. Siyasî anlamda söylemek gerekirse strateji ve diplomasi de sebebe dâhildir. Belki de strateji ve diplomasi teknoloji, alet ve edevattan daha önemlidir. Zira alet ve edevatı yöneten akıl ve insan kaynaklarıdır. Belki de kaynakların en önemlisi insanlardır, çalışkan ve yetişmiş kadrolardır. Günümüz dünyasında teknoloji sadece teknik nesnelere olarak anlaşılabilir da aslında onları üreten ilim, bilgi, algı, düşünce, imal ve değerlerin toplamıdır. Nitekim Heidegger (1889-1976) teknolojinin, teknik olgulardan ziyade donanımlı bireyler olduğunu söyler.⁶⁹

Sebeb kelimesinin insana bakan yönü de vardır. İnsan için bir şeyi elde etmeye yarayan imkânların başında *ahlâk* gelir. Sonra ise ilim ve teknoloji. İnsanlar ilim ve teknolojiyi de ahlâklarıyla muhafaza ederler. Ancak ilk önce ahlâk olmalıdır. Ahlâk olmadığı zaman diğerlerinin de olması mümkün değildir. Hatta zeki olmak bile yeterli değildir. Ahlâktan sonra ise *ilim, teknoloji, zenginlik, sanat ve mimari* gelir. Gerçekten de Zülkarneyn’in kültürel yönden de çok ileri olduğu görülür.⁷⁰ Zira âyette kuzeye gittiklerinde kavme yardım amacıyla iki dağ arasında demir, bakır ve kurşun karışımı bir set yapmaları, onun ve halkının/ordusunun bu alanda ulaştıkları ilmî ve sınaî seviyenin ileri olduğunu gösterir.⁷¹

Âyetlerde batı ve doğu seferlerinde muhatap olduğu milletlerle bir iletişim problemi yaşadığı zikredilmemektedir. Ancak kuzey seferinde onun böyle bir iletişim problemi yaşadığı

⁶⁴ el-Kehf 18/84.

⁶⁵ Feyruzabâdî, Mecdüddin, *el-Kâmûşu'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 132.

⁶⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 220.

⁶⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 8/272.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/165; Kurtubî, Ebî Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 11/33.

⁶⁹ Geniş bilgi için bk. Heidegger, M. *Teknik ve Dönüş* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998).

⁷⁰ el-Kehf 18/84.

⁷¹ el-Kehf 18/96, 97.

“iki dağ arasına ulaştığında ötesinde neredeyse hiçbir sözü anlayamayan/anlatamayan bir kavim buldu”⁷² âyetleriyle açıkça bildirilmiştir. Mevcut mushafta “hiçbir sözü anlayamayan” ifadesi geçerken bir kıraate göre de “hiçbir sözü anlatamayan bir kavim buldu” ibaresi geçer. Buna göre Zülkarneyn, kendisinden farklı bir dil konuşan ya da dil becerisi zayıf olan bir kavimle iletişime geçmesini başarabilmiştir. Zira dönemine göre ona ilim ve teknoloji verilmiş; sonra da büyük bir *servet* ihsan edilmiştir. Uluslararası arenada servet çok önemli bir yere sahiptir. Servetin karşılığı ekonomik güçtür. Ekonomik güç de her zaman için uluslararası politikalarda iktidar sahibi olma ve bağımsızlığın, boyunduruk altına girmemenin bir şartıdır. Bir devletin servete sahip olması özgür olmasını sağlar. Ona verilen servet de gücün temsili olan en önemli sebeplerdendir. Diğer yandan bir devletin ilme ve teknolojiye yatırım yapması, sanayide ilerlemesi, sebebin toplumsal ve kültürel kazanımlarıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse söz konusu âyetlerde Zülkarneyn’in seferlerinde üç tane sebebe/imkâna sahip/tabii olduğu ifade edilir. Bu imkânlarla ilgili müfessirlerin farklı yorumları olmuştur. Kara yoluyla başka diyarlar fethetmesi, böyle güç ve yetiye sahip olması âyette *sebepe* olarak yorumlanmıştır. Ancak bize göre Zülkarneyn, sadece kara yolunu kullanmamıştır. Özellikle batı seferinde deniz yolunu kullanma ihtimali yüksektir. Zülkarneyn’in Akdenize ve havzasına hâkim olması onun batı seferinde gemi filolarını kullandığına da işaret eder. Ona verilen *sebepler* arasında deniz araç ve gereçleri de olmalıdır. Tefsirlere bakıldığında ise müfessirler sanki Zülkarneyn’in hep kara seferi yaptığı izlenimini verirler.⁷³

2.3. Strateji Sahibi Bir Kişi Olması

Âyetlerde geçen *sebepe* (سَبَب) kelimesi bir yandan Zülkarneyn’in çok yönlü bir kişi olduğuna işaret ederken diğer yandan da onun özel taktikler de kullandığına da işaret eder. Buna strateji de demek mümkündür. Zira bir yönüyle strateji ile *sebepe* aynı anlama gelmektedir. Strateji, batı dillerinde “street” kökünden gelir ki yol ve yol haritası demektir. Aynı şekilde *sebepe* kelimesi de benzer anlamları taşımaktadır. Strateji üretebilmek için de akıllı olmak gerekir. Akıllı insanlar ancak strateji sahibi olabilir ya da strateji üretebilirler ve geliştirebilirler.

Zülkarneyn kısasında dört defa *sebepe* kelimesi geçmektedir. İlk kullanımında genel anlamda olup “ona her şeyden bir *sebepe* verdik”⁷⁴ şeklinde yer alır. Sonra da *sebepe* kelimesi “فَأَتَّبَعُ سَبَبًا” şeklinde vurgulanarak, müstakil birer âyet olarak üç defa tekrar edilir. “Onun bir

⁷² el-Kehf 18/94.

⁷³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 8/272; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/165; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 11/33.

⁷⁴ el-Kehf 18/84.

sebebe tabi olarak” batıya; sonra “bir sebebe bağlı olarak” doğuya ulaştığı ve sonra da “bir sebebe tabi olarak” dağlık bir bölgeye sevk edildiği âyetlerde ayrı ayrı vurgulanır.

Âyetlere bakıldığında batı, doğu ve dağlık bölgenin coğrafi şekillerinin yanı sıra insanları, teknolojisi ve kültürü de farklıdır. Batı seferinde insanlara haksızlık yapan ve sahilde yaşayan ılıman iklim sahibi bir milletle karşılaşılmıştır. Dolayısıyla onların denizcilikte ve deniz kuvvetlerinde ileri olmaları muhtemeldir. Bu sebeple Zülkarneyn’in batı seferinde özel olarak gemiler ve deniz kuvvetleri hazırlanması gerekir. Onun doğu seferi ise, bozkır ya da çöl bir mıntıkaya yapılmıştır. Üstelik de oranın ahalisi ilim ve teknolojiye fazla ileri değildir. Hem o bölgenin halkı hem de doğa şartları göz önüne alınarak bu bölgeye daha çok develerle ve fillerle sefer yapılması muhtemeldir. Üçüncü seferinin yapıldığı dağlık bölge ise hem coğrafi şartlar hem de iklim itibarıyla zordur. Dolayısıyla bölgeye sefer, ağırlıklı olarak, at, eşek ve katırla yapılmış olmalıdır. Zira böyle dağlık bir bölgeye o günün teknolojisine göre kullanılan arabalar ve taşınması gereken ağır birtakım silahların götürülmesi çok zordur. Zülkarneyn her bir seferine ayrı bir taktik, ayrı bir strateji ve ordu planlaması ve tekniğiyle gitmiştir. Kıssada geçen *sebepe* kelimeleri bize bunu çağrıştırmaktadır.

Zülkarneyn’in seferlerinin anlatıldığı âyetlere bakıldığında birinci seferde nihai nokta bir deniz kenarı; ikincisinde çöl ve bozkır gibi kırsal alan; üçüncüsünde ise dağlık bir arazi, engebeli bölgedir. Zira âyette üç yön ve üç coğrafi özellik anlatılmıştır. Böylece bu üç yön ve üç coğrafi özellikten yola çıkarak onun her yere hâkimiyeti ima edilmiştir.

2.4. Azimli Olması

Azimli olmak bir devlet adamı için vazgeçilmez unsurların başında gelmektedir. Zülkarneyn, bir devlet başkanı olarak elbet sarayında kalabilir, lüks ve sefa içerisinde yaşam sürebilirdi. O ise buna razı olmayıp insanlara faydalı olmak için değişik *sebeplerle* pek çok sefere çıkmıştır. Hatta o, sorumluluğunu sadece kendi ülke sınırları içerisinde görmemiş, seferlerinden anlaşıldığı gibi sınır aşırı icraatlarda da bulunmuştur. Âyetlerde Zülkarneyn’in üç seferinin özellikle ilk ikisinde “*güneşin battığı yer*”⁷⁵ ile “*güneşin doğduğu yer*”⁷⁶ terkipleri geçer. Onun batı ve doğu yönündeki seferlerin sınırı konusunda tefsirde ihtilaf vardır. İhtilaf olsa da o, azimli bir devlet adamı olarak kendi döneminde keşfedilen nihaî batı ve doğuya ulaşmıştır.

⁷⁵ el-Kehf 18/86.

⁷⁶ el-Kehf 18/90.

Kıssaya göre Zülkarneyn, ilk seferini batıda denize kıyısı olan bir yere, bir sahil devletine yapmıştır. “Zülkarneyn. Nihayet güneşin battığı yere vardığı zaman, güneşi kara bir balçıkta batıyor buldu.”⁷⁷ Müfessirler âyette geçen “hamie”yi kara bir balçık, başka bir okuyuş olan “hamiye”yi de kızgın bir pınar anlamında açıklamışlardır ki ikisi de denizi çağrıştırmaktadır.⁷⁸

Bilimsel ve kozmolojik bilgilere göre güneşin kara bir balçıkta batması mümkün değildir.⁷⁹ Bu nedenle âyette bahsedilen güneşin batışı, günlük hayatta kullanılan gündüzün sona ermesi anlamındadır. Bizim için merak konusu böyle bir manzaranın dünyanın hangi batı kıyısında gerçekleştiğidir. Ege kıyıları ile Adriyatik kıyıları böyle bir anlam için çok elverişlidir. Fransa’da böyle yerler mevcuttur. Hatta bu bölgeler, balçıkta güneşin batışının oluşturduğu manzaraları sebebiyle turist toplamaktadır. Makalenin hazırlık aşamasında âyetin tasvir ettiği batı kıyısının böyle manzaraları dolayısıyla Adriyatik ya da Fransa kıyıları olduğu düşünülmüştü. Ancak tarihçiler, doğu devlet liderlerinin batıya düzenlediği seferin Batı Anadolu kıyılarından daha ileriye gitmediğini belirtirler.⁸⁰ İzmir’de de Çeşme kıyıları gün batımı manzaralarıyla meşhurdur. Bu tür manzaraları günümüzde gün batımında Çeşme’nin kilometrelerce kıyısında seyretmek mümkündür. Bu yüzden Çeşme’de pek çok mekâna gün batımı ismi verilmiştir.

Anadolu/Anatolia ismi Yunanca, yönlerin izafiliğine göre “güneşin doğduğu yer” (Ana/güneş; tolia/doğu) anlamına gelse de daha doğuda yaşayanlar için “güneşin battığı yer” demektir. Âzad’a göre “Zülkarneyn. nihayet güneşin battığı yere vardığı zaman”⁸¹ ifadesi Anadolu’ya özellikle de Batı Anadolu’ya işaret eder.⁸² Pers kralı Koreş bütün Anadolu’yu aldıktan sonra Lidya devletine son verir ki o dönemde Lidya (başkenti Sart/Sardes, Manisa/Salihli’ye 5 km) verimli ovalarıyla, Ege’ye hâkim konumda, stratejik öneme sahip bir merkezdir.⁸³ Lidyalılar, geniş ovaları (Bugünkü adıyla Gediz ovası) sayesinde verimli bir tarıma, kar tutan yüksek dağı (Bozdağ) sayesinde ciddi bir hayvancılığa ve Sart deresi sayesinde altın ve maden yataklarına sahip oldukça zengin bir devlettir. Onların tarihte ilk defa parayı ticarete yoğun bir şekilde kullanmaları, bu zenginliklerinin bir sonucudur. Kur’ân’da Hz. Yûsuf döneminde paranın özellikle de Araplarda *dirhem* olarak adlandırılan gümüş paranın kullanıldığı açık bir şekilde belirtilir.⁸⁴ Hz. Yûsuf, Lidyalılardan binlerce yıl önce yaşadığına

⁷⁷ el-Kehf 18/86.

⁷⁸ bk. Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 8/272; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/165; Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 11/33.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/166.

⁸⁰ bk. Yenişehirlioğlu, *dv. Kültür Tarihi*, 29, 30.

⁸¹ el-Kehf 18/86.

⁸² bk. Âzad, *Zülkarneyn Kimdir*, 65.

⁸³ Âzad, *Zülkarneyn Kimdir*, 43.

⁸⁴ Yûsuf 12/20.

göre Lidyalıların parayı icat etme meselesini, günlük hayatta ve ticarete yoğun bir şekilde kullanmaları şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Bu sebeple Koreş Lidya'yı ele geçirince âyette ifade edildiği gibi kendisine verilen *sebepler*/imkânlar daha da artmıştır. Çünkü Koreş, Med, Bâbil ve Mısır'dan sonra bir de zenginliği ile meşhur Anadolu'yu topraklarına katmıştır.

İlgili âyetin devamında geçen “ayn/çeşme” kelimesi bize İzmir'in Çeşme ilçesini hatırlatmaktadır. Lidya'nın başkenti Sart'tan yaklaşık 90 km sonra İzmir; İzmir'den ise yaklaşık bir 90 km sonra Çeşme gelmektedir. Arapça “ayn” çeşme demektir. Çeşme kıyıları membalar ve denize doğru akan sıcak ve soğuk pınarlarıyla meşhurdur. Bir de bu pınarlar beraberinde sürüklediği alüvyonlarla küçük ve balçıklı bir ova oluşturmuş olup günümüzde de Ovacık olarak isimlendirilmiştir. Buna ilaveten denizi, yer altından fişkırınan termal kaynakları ve kaplıcaları ile meşhurdur. Denizden sıcak suların fişkırması ve bunların karaya yakın bir yerde olması dünyada görülen nadir doğa olaylarındadır. Çeşme'nin hem karasından/kıyılarından hem de denizinden sıcak ve soğuk su pınarları fişkırılmaktadır. Sıcak ve soğuk suyun birleştiği bu kıyılara bir de akarsuların taşıdığı alüvyonlar da eklenince bazı kıyıları bataklığa dönüşmektedir. Çamur, soğuk su, sıcak su, buhar, son olarak batarken ufukta bir akşam güneşi de eklenince manzara âyetin ifadesiyle şöyle olmaktadır: “*Nihayet güneşin battığı yere vardığı zaman, güneşi kara bir balçıkta batıyor veya kızgın bir pınar içinde batıyor buldu.*”⁸⁵ Nitekim Seyyid Kutub bu mekânın neresi olduğunu açıkça ifade etmese de tatlı su ile denizlerin kavuştuğu alüvyon bir sahil olduğunu zikretmiştir.⁸⁶ Zülkarneyn konusunda hazırlanan tezlerin birinde İzmir'den güneş batımı resmine;⁸⁷ diğerinde de İzmir kıyılarına açıkça vurgu yapılmıştır.⁸⁸

Âyetin devamı ise şöyledir. “...bir de bunun yanında bir kavim buldu. Biz ona dedik ki: “*Ey Zülkarneyn! İster onları cezalandır istersen de onlara iyi davran.*”⁸⁹ Zülkarneyn, Çeşme kıyılarında hiç tanımadığı bir kavimle karşılaşmıştır. Bu kavim, bilindik ve meşhur olmayan bir şehir devleti olduğu için âyette nekre olarak ifade edilir. Eğer Âzad'ın dediği gibi Koreş, Zülkarneyn ise, İzmir civarına geldiğinde batıya doğru devam etmiş en sonunda da Lidya'ya bağlı Erythrai kavmiyle karşılaşmıştır. Bu kavim Pers-Lidya ve Pers-İyonya savaşlarında Lidya ya da İyonya'yı desteklemiş daima Pers'lerin karşısında olmuşlardır. Bu sebepten âyette “*Ey*

⁸⁵ el-Kehf 18/86.

⁸⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 9/465.

⁸⁷ Albayrak, *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası*, 119.

⁸⁸ Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur'ân Yorumlarında Zülkarneyn...* 67, 68.

⁸⁹ el-Kehf 18/86.

Zülkarneyn! İster onları cezalandır istersen de onlara iyi davran”⁹⁰ şeklinde ifade edilmiş olmalıdır.

Aynı zamanda bu yerler yıl içerisinde de sürekli değişir. Diğer yandan batı ve doğu kavramları görecelidir. Yıl içerisinde batı ve doğu mekâna göre değişirken zamana göre de değişir. Aynı zamanda her mekânın doğusu ve batısı vardır. Ancak âyette normal master değil de tercih edilen mimli master, zaman, mekân ile batma ve doğma anlamlarının her birini de içerir. Garp ile şark sadece batma-doğmaya işaret ederken mağrip ile maşrik üçlü bir anlam, yani eylem, eylem zamanı ve eylem mekânını ifade eder. Buna göre Zülkarneyn’in zikredilen yerlere varma vaktinin akşam olduğu da âyetten anlaşılmış olmalıdır. Bu da oraları fethetmek için en uygun zamanların bu vakitler olduğuna işaret eder. Batıdaki kavmin en gafil olduğu zaman akşam vakti, doğudakilerin ise sabah vaktidir. Bir nevi doğudakilere şafak baskını yapılmış olmalıdır. Belâgât açısından da batı, güneşin batışıyla, doğu da güneşin doğuşuyla ifade edilerek anlatıma ayrı bir zenginlik katılmıştır. Dağlık bölge de yer şekillerinin ulaşım zorluğundan dolayı setle ifade edilmiştir. Hatta sünî setle bir ahenk arz etmesi açısından dağlar da set olarak ifade edilmiştir.

Zülkarneyn, batı seferinde, zalim bir devletin varlığına son verdiği için güneşin batışıyla; doğu seferinde ise onun bozkırda yaşayan ilkel bir kavme medeniyet götürdüğüne işaret eder mahiyette güneşin doğuşuyla ifade edilmiştir. Âyette “*onlara bir örtü vermedik*”⁹¹ ifadesinden sonra “*Zülkarneyn’in nelere sahip olduğunu biz biliyorduk*”⁹² ifadesi onun doğu seferinde karşılaştığı toplumlara belli faydalarının olduğuna işaret eder. Üçüncü seferinde onun zalim bir kavme engel olması da setle açıklanır. Arapçada set, su tutmak amacıyla alçak ve çukurlara yapılan engeldir. Yani set, netice itibariyle zalim bir kavmin yerinde tutulması ve engellenmesidir.

Eski dünya kıtaları baz alındığında batıdan kasıt Avrupa’nın en batısı, doğudan da kasıt Asya’nın en doğusudur. Bu bakış açısıyla Zülkarneyn, seferlerinde eski dünyanın o gün için gidilebilen son noktalarına ulaşmıştır. Zira tefsir kitaplarında buraların batıda Atlas Okyanusu ve doğuda Hint Okyanusu ile Asya’nın doğusu olduğuna dair rivayetler vardır.⁹³ Elmalılı bu görüşü savunanlardandır. O tefsirinde âyeti “*batı tarafının en son noktasına vardı*” olarak açıklar. Ona göre eski bilim anlayışına göre Atlas Okyanusundaki “halidat” adalarında boylam

⁹⁰ el-Kehf 18/86.

⁹¹ el-Kehf 18/90.

⁹² el-Kehf 18/91.

⁹³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 8/272; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/166; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 11/33.

başlangıcı bulunmaktadır ki bunlar da mutlak olarak batıya işaret eder.⁹⁴ Buna göre “güneşin battığı yer”⁹⁵ ile “güneşin doğduğu yer”⁹⁶ terkipleri mutlak anlamda doğu ve batıdır. Ancak Kur’ân’ın nüzûlü döneminde bile bizce mutlak anlamda doğu ve batı, Asya’nın en doğusu ile Avrupa’nın en batısı değil; ana akım medeniyetin ulaştığı sınırlardır. Hatta Kristof Kolomb döneminde bile eski dünyanın pek çok bölgesine ana akım medeniyet ulaşmamıştı. Zülkarneyn, batı ve doğunun nihaî noktalarına gitmemesine rağmen âyetlerde mutlak olarak mağrip-maşrik geçmesi, her iki cihette de ona engel olacak, ona mukavemet gösterecek bir devletin olmamasına işaret eder. Zira kuzeyde onu zorlayacak Ye’cüc-Me’cüc adında kavimler vardır ki kuzey mutlak olarak zikredilmez.

Batı seferinde güneşi kara bir balçıkta görmesi bilimsel bir bilgiden ziyade bir tabiat tasviridir. Bu tabiat tasvirinde illa da bilimsel bir bilginin olmadığı anlaşılmalıdır. Ampirik olarak doğal bir gerçeğin insanlar tarafından tecrübe edilmesi anlatılmaktadır. Büyük ihtimalle o ve askerleri, sisli-puslu bir havada güneşin batışını seyretmişlerdir. Zaten önemli olan da bu tasvirdir. Çünkü bu tasvirin yapıldığı yer halen mevcut olmalıdır. Bu yerde de güneşin batışı hâlâ aynı manzara ile izlenebilmektedir. Kur’ân, bu genel hakikati vurgulamış olmalıdır. Bu husus, ayrı bir araştırma konusudur ve mezkûr manzaranın dünyanın hangi batısında olduğunu bulunmalıdır.

2.5. Adaletli Olması

Kur’ân’a göre Zülkarneyn, yardım sever, sâlih bir hükümdardır, Allah’ın yardımına ve inayetine mazhar olmuştur. Müfessirlerin çoğunluğuna göre ise o, peygamber olmasa bile ilim ve adalet sahibi bir kimsedir.⁹⁷

Yeryüzünün batı, doğu ve kuzey bölgelerine seferler düzenlemiş, kadim devletleri, güçlü iktidarları, mazlum toplumları himayesi altına almıştır. Fetihlerini maddî ganimetler elde etmek, insanları ezmek, onların mallarına el koymak için yapmamıştır. Onlarca devleti fethedip eyaletlerine dönüştüren bilge kral, kibirlenmemiş, şımarmamış ve Yaratıcıya âsî olmamıştır. Halkı kendi menfaati için kullanıp onlarla alay etmemiştir. O, ne insanları köleleştirmiş ne de onların vatanlarını sömürmüştür.⁹⁸ Gittiği her yerde adalet üzere olmuş, güçsüzlere yardım etmiş, zayıfları da düşmanlara karşı korumuştur, karşılığında da hiçbir ücret almamıştır. Allah’ın kendisine bahşettiği mülkü yeryüzünün ıslahı için harcamış, adaleti sağlamak için

⁹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/388.

⁹⁵ el-Kehf 18/86.

⁹⁶ el-Kehf 18/90.

⁹⁷ Hâzin, *Lübâbü’l-tev’îl*, 3/209.

⁹⁸ Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 9/469.

düşmanlarını ortadan kaldırmıştır. Bizzat kendi eliyle yaptığı iyilikleri bile Allah'ın rahmet ve lütfuna hamletmiş, en güçlü olduğu dönemlerde dahi Yaraticısının varlığını unutmamış, sonunda Rabbine döneceğini belirtmiştir.

Zülkarneyn her kavmin mizacına ve ihtiyacına göre muamele etmiştir. Batıdaki kavmi ikaz etmiştir ki muhtemelen o kavim inkârcı veya zulme meyillidir. Hem onların bu meylini kırmak istemiş hem de onlara yaptıkları işlerin karşılığının ahirette ceza ve mükâfatla geri döneceğini bildirmiştir. Batıda karşılaştığı bu kavim belli bir medeniyet seviyesindedir ki onlarla iletişime geçmiştir. Âyetten anlaşıldığına göre onlara dini tebliğ etmiş İslâm adına bir şeyler anlatmıştır.⁹⁹

2.6. Şefkatli Olması

Zülkarneyn, ikinci seferini doğuya yapmıştır. Ancak kıssada seferler içerisinde hakkında en az bilgi verilen harekât doğuya yapılandır. Zira Zülkarneyn'in ilk seferi ile üçüncü seferinde daha detaylı bilgiler verilmiş, onun icraatlarından ve prensiplerinden genel olarak bahsedilmiştir. Âyetlere göre o, zalimleri hak dine davet eden, yeri geldiğinde onlara uyarı yapan, mazlumlara da karşılıksız ihsanlarda bulunan, yardım sever, varlıklı, âdil ve hikmetli bir yöneticidir. Büyük ihtimalle onun doğu seyahatinde tekrardan kaçınmak için fazla bir şey söylenmemektedir. Ancak o kavim zalim ise takdir edildiği, inkârcı ise imana davet edildiği ve mazlum ise de kendilerine yardım edildiği âyetin siyak ve sibakından anlaşılır. “*Nihayet güneşin doğduğu yere varınca, güneşin sıcağından kendilerini koruyacak hiçbir siper yapmadığımız bir kavmin üzerine doğduğunu gördü.*”¹⁰⁰ Âyetlerde Zülkarneyn'in doğu tarafında bir bölge ya da doğuda karşılaştığı kavimle ilgili olarak “*kendilerini güneşten koruyacak bir siper vermemiştik*”¹⁰¹ diye bahsedilir. Yaşadıkları bölgenin hem bozkır, çöl hem de ilkel olduklarına işaret eder. Zira Zülkarneyn'in nispet edildiği devletler olan Makedon ve Persler döneminde paralar basılmış, tarım, hayvancılık, sanat, mimari ve madencilikte bir hayli ilerlemeler olmuştur. Aynı ilerlemeler doğuda da vardır ancak doğuda âyette ifade edildiği ilkel toplumlar da vardır. Hatta o ilkel toplumların bir kısmı günümüze kadar gelmiştir.

Konumuz olan âyetten anlaşıldığına göre Zülkarneyn, batıda olduğu gibi doğudaki hedefine ulaştıktan sonra yoluna devam etmiş, Hindistan'ı aşmıştır. Hindistan'ın baharatı, ticareti ile kumaşına sahip olmuştur. Zira Zülkarneyn'e her türlü sebep verilmiştir. Batı seferinde olduğu gibi ilerledikçe yeni bir kavimle daha karşılaşmıştır. Önce büyük bir

⁹⁹ bk. el-Kehf 18/88.

¹⁰⁰ el-Kehf 18/90.

¹⁰¹ el-Kehf 18/90.

medeniyet fethedilmiş, o büyük bir ülkenin uç ve kanar taraflarında yaşayan kırsal veya çevre kavimlerle karşılaşmıştır. Zülkarneyn, batıda Lidya veya İyonya'nın uydusu olan Erythrai kavmi gibi pek tanınmayan bir kavimle karşılaşmıştır.

Âyette “*kendilerini güneşten koruyacak bir siper vermemiştik*”¹⁰² ifadesi bitkisi örtüsü olmayan bir bozkır, bir çöl anlamına geleceği gibi ilkel, avcı-toplayıcı bir toplum manalarına da gelmektedir. Günümüzde hâlâ Asya steplerinde, Güney ve Güneydoğu Asya'nın pek çok bölgesinde böyle ilkel topluluklar vardır. Örneğin günümüz Hindistan'daki Nyakalar, Pandaramlar, Birhorlar, Cençular ve Paliyanlar bunlar arasında sayılabilir. Güneydoğu Asya'nın ise hemen hemen her yerinde Batekler, Jahailer, Agtalar, Penanlar gibi hem ilkel hem elbisesiz hem de evsiz olarak yaşayan kabileler vardır. Zülkarneyn'in doğu seferi bu bölgelere yapılmış olabilir. Ancak Âzad'a göre, onun doğu seferi, Afganistan'da bulunan Mekran, Belucistan, Baktria ile Belh çölünde yaşayan kavimlerin isyanlarına karşı yapılmıştır. Ona göre “sebeb” onların ayaklanması, “üzerlerine güneşin doğması” ise çöl ve bozkırdan kinaye olarak onların doğrudan güneşin etkisine maruz kalmalarına işaret eder.¹⁰³ Bize göre -bir başka açıdan manevî anlamda- “güneşin üzerlerine doğması” ilim, teknoloji ve medeniyet adına Zülkarneyn'in onlara yardımcı olması, onları hak dinle tanıştırmak sonra, onlara her konuda rehberlik yapması anlamlarına gelmelidir.

Zülkarneyn, bu bölgeyi ve kavmi fazla tanımadığı için tedbir amaçlı olarak bu topluluğa şafak baskını yapmış olabilir. Güneş doğarken kavim de sabah uykusundadır. Âyetteki “*...güneşi... bir kavmin üzerine doğduğunu gördü.*”¹⁰⁴ ifadesi bu kavmin tembel, iradesiz, hedefleri, erki olmayan bir toplum olduğuna da işaret eder. Zira pek çok dilde “üzerine güneş doğdurmak” geç vakte kadar uyumak ve tembellik etmek anlamındadır. Bu özellikler de tefsirlerdeki ilkel bir kavim açıklamasına uygun düşmektedir. Âyetlerdeki satır araları daha iyi analiz edildiğinde Zülkarneyn'in barışçıl bir lider olduğu için onlarla savaşmak istemediği, onları en gafil olduğu bir zamanda sabah vaktinde savunmasız olarak yakaladığı anlaşılır. Zira âyette de Zülkarneyn'in onları kuşatmasına bedel Yüce Allah da onun bu stratejisini “*Halbuki onun yanında neler vardı biz de onu tamamen kuşatmıştık.*” ifadelerinde görüldüğü gibi” kuşatma” kavramıyla açıklanmaktadır.¹⁰⁵ Zira kavim ilkel olsa bile güçlü devletlere mukavemet gösterebilirler. Bu yüzden diplomaside her zaman tedbirli olmakta, kayıp ve zayıflık vermemekte

¹⁰² el-Kehf 18/90.

¹⁰³ Âzad, *Zülkarneyn Kimdir*, 61.

¹⁰⁴ el-Kehf 18/90.

¹⁰⁵ el-Kehf 18/91.

fayda vardır. O kendisi zayıat vermek istemediği gibi karşı tarafa da zayıat verdirmek istememektedir.

2.7. Yardımsever Olması

Kıssanın anlatıldığı âyetlerde bir de Zülkarneyn'in üçüncü seferinden bahsedilmektedir. O, batı-doğu seferinden sonra bir de başka yöne sefer düzenler. Bu sefer âyette şöyle anlatılır: “*Nihayet iki dağ arasına ulaştığında.*”¹⁰⁶ Bu âyette açık bir şekilde yön belirtilmese de müfessirler tarafından ittifakla bu harekâtın kuzeye, özellikle kuzeyin dağlık bölgelerine yapıldığı söylenmektedir. Fakat onlar, seferin yapıldığı yer hakkında farklı görüş serdetmektedirler. Genel görüşe göre bu sefer, kuzey tarafa Kafkasya bölgesine, Ermenistan ve Azerbaycan'a yapılmıştır.¹⁰⁷

Kur'ân'da bu kavmin ismi açıkça belirtilmese de “kavm” kelimesinin nekre olarak kullanılması, Kafkas dağları arasında yaşayan pek bilinmeyen bir topluma işaret etmelidir. Zira Kafkasya, hem dağlık bölgeleri, hem kültürleri, dilleri, hem de alfabeleriyle dünyanın farklı, kadim, köklü kültürlerinden biridir. Bu sebeple mezkûr kavim, bunlar arasından pek tanınmayan birisi olabilir. Üstelik bu bölgede çok fazla kültürel çeşitlilik de vardır. Ancak Zamahşerî, Râzî, İbn Kesîr ve Elmalılı, mezkûr kavmin Türkler olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁸ Bizce Kafkasya'da Azeriler, Terekeme ve Türkmenler gibi bazı Türk boyları yaşasa da onların olabilme ihtimali biraz düşüktür ki Türkler tarih boyunca bilinen ve tanınan büyük bir kavimdir. Diğer yandan Türklerin yerleşim bölgeleri geçide göre daha da doğuda olan Asya'nın merkezi bölgelerinde kalmaktadır. Zülkarneyn'in onlarla karşılaşması anlatılırken “kavmin” nekre değil de *marife* olması gerekirdi. Ancak karşılaşılan kavmin Türk olduğu kabul edilirse, küçük, kenarda kalmış bir boy olma ihtimali yüksektir.

Zülkarneyn, bu üçüncü seferinde karşılaştığı mazlum kavme yardımcı olmuş, onlarla müşterek bir set inşa etmiştir. Bu seddin, nerede olduğu konusunda tefsirde farklı yorumlar vardır. Set denince akla ilk olarak Çin seddi ile Yemen'deki Me'rib seddi geldiği için müfessirler mezkûr setler üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak bu görüşler pek kabul görmemiştir.¹⁰⁹ Zira âyetlerde seddinin açıkça demir ve bakırdan yapıldığına vurgu yapılırken taş ve harçtan yapılmış olan Çin seddi ile Yemen'deki Me'rib seddi üzerinde durmak bizce de pek mantıklı değildir. Diğer yandan Çin seddi kısa bir sürede değil de çeşitli Çin hanedanları

¹⁰⁶ el-Kehf 18/93.

¹⁰⁷ Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (İstanbul: Matbaatü Âmire, 1304), 2/27.

¹⁰⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/391.

¹⁰⁹ Tabatabaî, *el-Mîzan*, 13/377; Şirazî, *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillahi'l-münzel*, 7/ 558.

tarafından yüzyılları süren bir zaman diliminde; üstelik iki dağ arasına değil de dağların tepesine inşa edilmiştir. Malzemesi de demir ve tunç olmayıp taş ve harçtır. Yine Arapça Çin seddi yerine Çin duvarları tabiri kullanılır. Arapça'da çukurlara su tutmak ve bazı şeyleri engellemek için yapılan duvarlar set; dağlara ve düz arazilere yapılanlara ise sûr denir. Yemendeki Me'rib seddi ise sulama amacıyla inşa edilmiş taştan bir seddir. Hem malzemesi hem de yapılış gayesiyle uyuşmamaktadır. Bu sebeple son dönem müfessirleri, bilim insanları Kafkasya'daki Daryal ile Derbend geçitleri üzerinde dururlar. Ancak Derbend geçidinin adı Arapça'da Babü'l-ebwab olarak isimlendirilir. Türkçe'de ise Demirkapı olarak zikredilmesine rağmen demirden değil taştan yapılmıştır. Dolayısıyla bu seddin de Zülkarneyn seddi olabilme ihtimali düşüktür. Diğer yandan bu seddin denizden dağlara doğru uzanması da Kur'ân'daki tarife ters düşmektedir.

Ebulkelâm Âzad'a göre Zülkarneyn seddi Daryal Geçidi'ndedir. Daryal geçidi hem sonradan yapılmış hem de Kur'ân'daki anlatıma uygun olarak Hazar Denizi ile Karadeniz arasındaki sıra dağların doğal olarak set oluşturduğu bir bölgede yer alır. O yüzden Kur'ân'da dağlardan oluşan bu doğal engele de set denilmiştir.¹¹⁰ Sonra bu doğal set halindeki dağların arasında Zülkarneyn tarafından demirden bir set yapılmıştır. Âzad'a göre bu set Ermeni kitabelerinde Koreş geçidi olarak anılır.¹¹¹

Zülkarneyn, harekâtı esnasında dağlık bir bölgede diğer seferlerde olduğu gibi yine tanımadığı bir kavimle karşılaşmıştır. Âyette kavim kelimesinin nekre olarak geçmesi onların tanınmadıklarına işaret ederken dağlık bölge ifadesi de, onların yüksek ve ücra bir yerde hayvancılıkla ve demir, bakır, kurşun gibi madenleri işleyerek geçindiklerine işaret eder. Dağlık bölgelerde genelde hayvancılık yapıldığı bilinen bir gerçektir. Diğer yandan da dağlar maden yönünden çok zengin yerlerdir. Âyette hayvancılık hakkında genel bir malumat olmasa da biz bunu mevcut vakiyadan anlamaktayız. Zira dünyada dağlık bölgelerde genelde hayvancılık yapılır. Kavmin madenci oldukları konusunda iddiamız ise onların Zülkarneyn'le beraber demir, bakır ve kurşun gibi metallere set inşa etmiş olmalarıdır. Bir de bu kavim istilaya uğrayan bir kavimdir. Dağlık bir bölgenin kavmi pek çok yönden istilaya uğrayabilse de âyette demir, bakır ve kurşun gibi madenlerden bahsedilmesi bize belli ölçüde onların uğraşlarının ne olduğunu bildirmektedir. Diğer yandan metallere set yapılması saldırıların, saldırıya sebep olan nesneyle engellendiğine; Onların Zülkarneyn'e set karşılığında ücret teklif etmeleri de ekonomik durumlarının iyiliğine işaret eder.

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/387.

¹¹¹ Âzad, Ebu'l-Kelâm, *Ashab-ı Kehf: Zülkarneyn* (Lahor: Bs. 1958), 114-118.

Bölge dağlık olduğu için kavim, ulaşımın sağlandığı belli geçitlerden istilalara maruz kalmaktadır. Topografik şartlardan dolayı da onlar kaçamamakta, geri çekilememekte daha önemlisi topraklarına ve madenlerine sahip çıkamamaktadırlar. Bir de bunlar coğrafi olarak ücra bir bölgede yaşadıkları için hem dilleri farklıdır hem de anlayışları sert ve katıdır. Kur'ân'da onların vatanların coğrafi özellikleri ile sosyal ve kültürel özellikleri şöyle anlatılır: “Nihayet o, iki dağ arasına ulaştığında bunların arasında neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldu”.¹¹² Diğer bir kıraate göre de açıklama “O, neredeyse hiçbir sözü anlatamayan bir kavim buldu” şeklindedir. Âyetten anlaşıldığı üzere o, laftan anlamayan ya da derdini anlatamayan, kendini savunamayan kavmi kaderine terk etmemiştir.

Bizce bunlar sabık bazı müfessirlerin dediği gibi “konuşmuyorlardı, dil bilmiyorlardı, birtakım sesler çıkartıyorlardı” gibi anlamlara gelmemelidir. Zira tarihin hiçbir döneminde, hiçbir coğrafyasında böyle acayip ses çıkartan, iletişim kuramayan bir topluluğa rastlanmamıştır. Bir topluluk hem maden çıkarmayı, işlemeyi bilecek hem iletişimi olmayacak, bu anlaşılır şey değildir. Büyük olasılıkla onlar farklı bir dil konuşmaktalar ve sert bir mizaca sahiptirler. Zira daha sonra onlarla anlaşma sağlanmış teknik ve projesi Zülkarneyn'e, ameleliği de onlara ait olmak üzere ortak bir çalışmayla set inşa edilmiştir. Bize göre “Neredeyse hiçbir sözü anlamayan/anlatamayan bir kavim” ifadesi bu kavmin dağlık bölgede yaşayan, anlayışı kıt, fikri sabit, iletişim kurmanın zor olduğu bir topluluğa işaret eder. Zira araştırmalar göstermiştir ki dağlık bölgelerin insanları biraz daha sert mizaçlı ve sabit fikirlidir.¹¹³

Mazlum kavmin dili, diğer milletlerden farklı, ifadeleri de biraz yetersizdir. Zülkarneyn dil ve iletişim konusunda da uzman olmasaydı, başka diller bilmeseydi ya da tebaasında yabancı dil bilen adamları olmasaydı onları anlayamayacak onlar da dertlerini anlatamayacaktı. Zülkarneyn ya da yardımcı devlet adamlarının yabancı diller bilmesi de ona verilen sebepler cümlesindedir. Bir yandan bu toplum, demir, bakır, kurşun gibi madenleri işlemeyi bilmektedirler ancak yeterince onlardan istifade edememektedirler. Zülkarneyn onlara bunu öğreterek yardımcı olmuş, onlarla iş birliği yaparak seddi inşa etmiş, sıkıntılarını gidermiştir. Kaba ve anlayışsız olmasına rağmen onların uygun bir dil ve yöntemle anlaşılabilir, ittifak edilebilecek bir toplum olduğunu da göstermektedir. Onlar, set karşısında Zülkarneyn'e belli bir ücret ödemeyi teklif etmişler,¹¹⁴ o ise bundan istişna ederek hiçbir ücret almamıştır.¹¹⁵

¹¹² el-Kehf 18/93.

¹¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrût: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1900), 86, 87.

¹¹⁴ el-Kehf 18/94.

¹¹⁵ el-Kehf 18/95.

8. Müstağni Olması

Kur'ân'da Zülkarneyn, Eski Ahid'de olduğu gibi peygamberler ve din büyüklerine ait özelliklerle tanıtılmıştır. Bu yüzden bazı müfessirler onun peygamber olabileceği ihtimali üzerinde durmuşlardır. Peygamber olduğunu düşünenler görüşlerini, “*Biz ona muhtaç olduğu her şeyi verdik*”¹¹⁶ “...orada bir kavme rastladı. ‘*Bunun üzerine Biz: Ey Zülkarneyn! İster onları cezalandır istersen de onlara iyi davran’ dedik.*”¹¹⁷ âyetleriyle delillendirirler. Ancak müfessirlerin çoğunluğuna göre O, peygamber değil ilim, adalet ve hikmet sahibi bir kimsedir.¹¹⁸ Peygamber olmasa bile o, tüm peygamberler gibi yaptığı işlerinden dolayı insanlardan bir ücret talep etmemiştir.

Üçüncü seferinde mazlum kavimle karşılaşınca onlara yardım yolunu tercih etmiş, batı seferinde yaptığı gibi zalim kavmi/Ye’cüc-Me’cücü¹¹⁹ bulup onları uyarmamıştır. Bu çok enteresandır. Acaba Zülkarneyn, Ye’cüc-Me’cüle karşılaşmak istememiş midir? Büyük ihtimalle o, zalim olan bu kavimlerle muhatap olmak istememiştir. Bunun yerine mazlum kavmi onlardan koruma yolunun daha evlâ olduğunu düşünmüştür. Bir de onun ilk iki seferinde, âyetlerde mutlak olarak güneşin battığı ve doğduğu yerlerden bahsedilerek izafi değil de mutlak olarak dünyanın doğu ve batısı ima edilmiştir. Bu da o dönemde dünyanın batı ve doğusunda ona mukavemet gösterecek bir devletin olmadığına işaret eder. Ancak üçüncü seferinde kuzey noktasına yani son noktaya işaret yoktur. Zira burada fitneci ve ona karşı koyacak bir millet veya devlet vardır. İlgili âyette “*neredeyse hiçbir sözü anlamayan/anlatamayan bir kavim buldu*” buyruluyor.¹²⁰ O, karşılaştığı bu mazlum kavimden haraç değil de işçilik ve amelelik istemesi, onlara ücretsiz set yapması, onları da işin ucundan tutturarak hem iş öğretmiş hem de kendilerine güven kazanmalarını sağlamıştır. Başka bir açıdan da onları minnet altında kalmaktan kurtarmıştır. Yapılan işi bir nevi o kavme mal etmiştir.

2.9. Sanatkâr Olması

Zülkarneyn, maden işlemeyi çok iyi bilmektedir. Demir ve bakır madenlerini işlemek Yemen bölgesinin işi değildir. Bir de demir kütlelerini döktürüp ardından üzerine bakır kaplatması onların bu konuda ne kadar ehil olduklarını gösterir. Dünyada tarih boyunca demir

¹¹⁶ el-Kehf 18/84.

¹¹⁷ el-Kehf 18/87.

¹¹⁸ Hâzin, *Lübâbü 't-tev'îl*, 3/209.

¹¹⁹ Ye’cüc ve Me’cüc’ün kimler olduğu konusunda tefsirlerde pek çok görüş farklı görüş vardır. Bunlar büyük ihtimalle; Kafkasya’da, Asya içlerinde veya Kuzey Asya’da yaşayan kavimlerden olmalıdır. Kur’ân bunları genel özellikleriyle ele almakta, çevreye yayılıp zarar veren toplulukların bir prototipini sunmakta ve gelecekte bu özelliği taşıyan kavimlere karşı önlem alınmasını tavsiye etmektedir.

¹²⁰ el-Kehf 18/93.

ve bakır madenlerinin çokça bulunduğu yerler Orta Asya ve Kafkasya bölgeleridir. Örneğin Kafkasya bölgesi bu konuda meşhurdur. Zülkarneyn gittiği yerdeki bakırı ve demiri işlemini bilmesi onun da demir ve bakır sanayisine aşina hatta çok ileri olduğunu gösterir. Onun demir ve bakırı işlemesi hem teknoloji hem de demir ve bakır yönünden zengin topraklarda yaşadığını, kendisinin de bu konuda uzman olduğunu gösterir. Diğer yandan onun savaş araç ve gereçlerinde demiri kullandığı, bu sayede güçlü bir orduya sahip olduğu da kolay bir şekilde anlaşılır. Tarih kitaplarına bakıldığında bazıları birazcık efsanevi olsa da/aklı zorlarsa da onunla ilgili bir hayli malumat vardır. Ancak bu malumatlara bakılarak onunla ilgili net bir şey söylemek oldukça zordur.

Sonuç

Bu çalışmada tefsirde tartışmalı konulardan biri olan Zülkarneyn ele alınmıştır. Onun ideal bir devlet adamlığı ve örnek şahsiyeti, lügavî yönden incelenmiştir. Müfessirler tarih boyunca Zülkarneyn'in devlet adamlığı konusunda ikna edici, daha somut bir açıklama yapamamışlardır. Müfessirlerin Zülkarneyn meselesine yaklaşımı daha çok rivaî yöntem ve duygusal olup bilimsel tespitlerden uzaktır. Eski çalışmaların en büyük eksikliği kıssaya genellikle ibret nazarıyla bakmaları ve meseleyi rivayet yöntemiyle bitevî tekrar etmeleridir. Muhakkak ki onların bu konuya pek çok katkısı olmuştur. Ancak sabık çalışmalarda eksik görülen taraf, Zülkarneyn'in ideal bir devlet adamı özelliklerinden yeterince yararlanmamalarıdır.

Siyasetname eserlerinde ideal devlet adamında olması gereken özellikler arasında sağlık, adalet, ilim, hoşgörü, liyakat, akıl ve fetânet zikredilir. Kıssada bir devlet adamında olması gereken özelliklere, Zülkarneyn'in ziyadesiyle sahip olduğu görülmüştür. Onun başlıca özellikleri arasında sağlıklı, güçlü, çok yönlü, donanımlı, stratejik, azimli, adaletli, şefkatli, yardımsever, müstağni ve sanatçı olması sayılabilir.

Zülkarneyn'in, Kur'ân'da bir cihan hükümdarı olarak zikredilmesi, onun Batı Asya, Orta Doğu, Mısır ve Anadolu'ya hâkim olduğu sonucunu doğurmaktadır. Zira bu bölgeler eski dünyanın merkez bölgeleridir. Buralara hâkim olmadan dünyaya hâkim olmak biraz zordur. Bu nedenle onun iktidar alanı çok daha geniş olmalı, sınırları aşmalıdır. O, döneminin bütün imkânlarını kullanarak sınırları aşmış, büyük ihtimalle Hindistan'ın doğusu ile Ege kıyılarına hatta Balkanlara seferler düzenlemiştir. Bu sebeple güneşin battığı yerin, Batı Anadolu ya da Kuzey Akdeniz olma ihtimali vardır. Demirden inşa edilen set, yeri henüz tam olarak

bilinmeyen dağlar arasında, üzeri zamanla toprakla örtülmüş olmalıdır. Üzerine örtü yapılmayan kavim ise âyetten anlaşıldığına göre Hindistan'ın doğusunda, bozkırda/çölde yaşayan ilkel kavimlerden birini akla getirmektedir. Makale üzerinde çalışırken açıkça görülmüştür ki; mezkûr kıssa konusunda, müfessirler ve bazı milletler bilimsel açıklamalara gitmekten ziyade, kendi kahramanını Zülkarneyn, düşmanını da Ye'cüc ve Me'cüc ilan etmiştir. Kur'ân'da tarihî bir şahıs olan Zülkarneyn, zamanla pek çok milletin vatan kahramanı haline gelmiş, Ye'cüc ve Me'cüc de onların düşmanlarının genel adı olmuştur.

Ye'cüc ile Me'cüc konusu ve kavimlerin mahiyeti, makale şartlarının sınırlılığından dolayı çok kısa olarak ele alınmıştır. Çalışmanın konusu sadece Zülkarneyn olduğu için, onun dönemine, dönemindeki siyasî, ekonomik ve sosyal şartlara yeterince değinilmemiştir. Diğer yandan onun peygamber olup olmadığı tartışmalarına da girilememiştir.

Çalışmada önemli rivaî ve dirâî tefsirlerden, Ahd-i Atik ile bazı tarih kitaplarındaki verilerden yola çıkarak onun daha pek çok seferinin olduğu anlaşılır. Kur'ân'a bakıldığında ise onun sadece üç seferi üzerinde durulmuştur. Âyetlerde onun sefer yaptığı yerler, açık bir şekilde değil de zımnî olarak birtakım tasvirlerle anlatılmıştır. İlk olarak, onun batı seferinde tasvir edilen sahne, bizce somut bir yere işaret etmekte ve buraların dünyanın hangi yerinde olduğu pozitif/post modern bilim açısından değerlendirilmeli; makalede belirtilen, Zülkarneyn tarafından, demirden inşa edilen set şüphe götürmez bir şekilde bulunmalı, eğer toprak altında kalmış ise arkeolojik kazılarla gün yüzüne çıkartılmalıdır. Üzerine örtü verilmeyen kavmin yeri hakkında ise somut, bilimsel, akla yatkın, ikna edici görüşler ortaya konulmalıdır. Tefsir kaynaklarında yer alan bilgiler tecrübî bilgilerle teyit edilmelidir.

Kaynakça

Albayrak, Fatma. *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Alûsi, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.

Aristo. *Politika*. çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1975.

Âzad, Ebu'l-Kelâm. “Şahsiyyetü Zi'l-karneyn el-mezkûr fi'l-Kur'ân”, *Sekâfetü'l-Hind*. Bs.: New Delhi, 1950.

Âzad, Ebu'l-Kelâm. *Ashab-ı Kehf: Zülkarneyn*. Lahor: ys. 1958.

Âzad, Ebu'l-Kelâm. *Zülkarneyn Kimdir*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. İstanbul: Matbaatü Âmire, 1304.
- Beyvemî, Receb. *Kādâya'l-İslâmiyye münâkaşatü ve rudûd*. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1405/1985.
- Birûnî, Ebû'r-Reyhân. *el-Asâru'l-bâkiye*. nşr. C. E. Sachau, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.
- Elmalılı, Muhammed Hamdî. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Farâbî, Ebû Nasr. *el-Medînetü'l-Fâdila*. çev. Nafiz Danışman, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, 1990.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddin. *el-Kâmûşu'l-muhtât*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Haspolat, Hasan. "Hz. Zülkarneyn ve Diyarbakır", *Diyarbakır*. Diyarbakır Valiliği, Kültür Sanat Yayınları, Nisan 2010.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-tevil*. Mısır: Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, 1304.
- Heidegger, M. *Teknik ve Dönüş*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Bs: Dâru't-Tunûsiyye, ts.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Beyrût: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1420/1900.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- İbn Kesîr. Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî, Cize: Hier li't-Tıbaa ve'n-neşr, 1997.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmuatü'l-fetâvâ*. nşr. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrût: 2000.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, bs.
- Kâsımî, Cemaleddin. *Mehâsînü't-te'vil*. nşr. M. Fuad Abdülbaki, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003.
- Koçi Bey. *Risâle*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1985.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudî Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezar ve Koreş Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2 (Aralık 2006) 423-443.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/2010.
- Makdisî, Ebû Muhammed. *el-Bed' ve't-tarih*. Hz. Halil İmran el-Mansur, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

- Matürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mesudî, Ali b. Hüseyin. *Mürücü'z-zeheb*. nşr. Ch. Pellat, Beyrût: 1966.
- Mevdudî, Ebu'-Ala. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî ve dv. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmud eş-Şehhate, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebu'l-berekât. *Tefsîru'n-Nesefî*. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2011.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn Kıssası", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Aralık 2014) 7-31.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2013, 44: 564-567.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüpoğlu vd. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1975.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshak. *Arâisül-mecâlis*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- Sarı Mehmed Paşa. *Devlet Adamlarına Öğütler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Savaş, Nuh. *Zülkarneyn Kıssası*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Trc. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Şekercioğlu, Ahmet. *Klasik ve Çağdaş Kur'ân Yorumlarında Zülkarneyn Kıssası'nın Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 2002.
- Şibli, Numanî. *İslâm Tarihi: Asrı Saadet*. çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Eser Kitabevi, 1974.
- Şimşek, Jale. "Kur'ân'a Göre Zülkarneyn", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Haziran 1999) 321-336.
- Şirazî, Nasır Mekarim. *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillahi'l-münzel*. Beyrût: Bs.: 2007.
- Tabatabaî, M. Hüseyin. *el-Mîzan*. Bs: Cemaatü'l-Müderrişîn fî Havzati'l-'İlmiyye, 1393.
- Taberî, İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1429/2009.

Türe, İskender. *Zülkarneyn, Kur'ân'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*. İstanbul: Karizma Yayınları, 2000.

Vehbi Efendi, Mehmed. *Hülâsatü'l-beyân*. İstanbul: Üçdal neşriyat, 1966.

Yenişehirlioğlu, Filiz ve dv. *Kültür Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.

Yusuf Has Hâcip. *Kutadgu Bilig*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1991.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, 1429/2009).

TASAVVUFÎ BİR KAVRAM OLARAK HALVETİN İNSÂNÎ BOYUT AÇISINDAN KUR'ÂN VE SÜNNETE DAYALI OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF SECLUSION, WHICH IS A SUFI CONCEPT, BASED ON THE QUR'AN AND SUNNAH IN TERMS OF THE HUMAN DIMENSION.

Doç. Dr. Halim GÜL

Karabük Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Anabilim Dalı
halimgul@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9173-5509

Atıf Gösterme: GÜL, Halim, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Halvetin İnsânî Boyut Açısından Kur'ân Ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi”, *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.61-80.

Geliş Tarihi:

20 Ağustos 2020

Kabul Tarihi:

9 Aralık 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Halvet, bir şeyhin gözetiminde ve genellikle çilehâne olarak adlandırılan özel mekânlarda gerçekleştirilen kırk günlük mânevî eğitim tecrübesidir. Tasavvufta manevî-ruhî bir eğitim olarak uygulanan halvet/uzlet, hemen hemen bütün dinlerde rastlanmaktadır. Ancak zahid ve sufilerin eğitimlerinde halvet/uzlet uygulamalarına yer vermelerinin nedeni; Hz. Peygamber'in vahiy öncesi inzivaya çekilmesini sünnet olarak telakki etmeleridir. Salikin halvet eğitimindeki asıl amacı, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye ederek Hakk Teâlâ'ya kurbiyet kesp etmektir. Ancak bu kurbiyeti kazanan sufi, ömür boyu uzlet hayatını tercih etmemiştir. Çünkü o artık Allah'ın ahlakı ile ahlaklandığından halk içinde de halvet hayatı yaşayabilecek olgunluğa ulaşmıştır. Bu olgunluğu kazanan sufi(,) halka hizmeti Hakk'a hizmet olarak telakki ettiğinden toplumsal hayata katılmıştır. Bu amaca matuf olmayan halvet/uzlet hayatına, sufiler itibar etmemişlerdir. Bu çalışmada sufilerin manevî bir eğitim yöntemi olarak uyguladıkları halvetin insanî boyutu, Kur'an ve sünnet bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Halvet, Uzlet, Kur'an, Sünnet, Tasavvuf*

Abstract: Seclusion is a forty-day spiritual education experience that takes place under the supervision of a sheikh and in special places, usually called as cilehane (suffering house). Practiced as a spiritual education in Sufism, seclusion / reclusion is also found in almost all religions. However, the reason why ascetics and sufis include the practices of seclusion / reseclusion state in their education; It is because Mohammed the Prophet was loved by the seclusion, therefore he retreated in the cave of Hira before the revelation came, and in the following periods he was considered to be sunnah. The main purpose of the disciple in seclusion education is to get closeness to God by clarifying the soul and heart. However, the Sufi who gained this affinity did not prefer a life-long seclusion life. Because he is now moralized by the morality of God, he has reached the maturity to live a life of seclusion among people. Having gained this maturity, the Sufi joined the social life as he considered service to the public as a service to God. The Sufis did not respect the life of seclusion, which were not aimed at this purpose. In this study, the seclusion, which Sufis apply as a spiritual education method, has been evaluated in the context of the Qur'an and Sunnah.

GİRİŞ

Tasavvufun diğer İslami ilimler gibi mana ve muhteva olarak Hz. Peygamber döneminden beri var olduğu bilinmektedir. Çünkü o dönemde İslami ilimlerin tamamı Hz. Peygamber'in şahsında mündemiç olduğundan farklı isimlerle isimlendirilmeye ihtiyaç duyulmamıştır.

Tasavvufta seyr ü sülûkün en temel amacı; saliki insan-ı kamil derecesine ulaştırıp Allah'ın rızasını kazanmasını sağlamak ve bunun sonucunda marifetullahı ulaştırmaktır. Bunun usul ve yöntemi ise nefsi terbiye ve tezkiye etmek; onu her türlü mezmum vasıflardan arındırıp, güzel ahlakla bezeyerek Allah'ın sevgisini kazanacak seviyeye ulaştırmaktır.

Batılı bir psikolog Tasavvufu psikoterapiye benzetmekte; fakat geleneksel psikoterapinin hedefinin, nevrozlu kişilik özelliklerini ortadan kaldırarak bireyin topluma uyumlu olmasına yardımcı olmak olduğunu ifade etmekte; tasavvuf uygulamalarının hedefinin ise, olumsuz kişilik vasıflarını değiştirmek, bu sayede kalbi parlatarak içimizdeki derin irfanla temas kurup Allah (c.)'a yakınlaşmak olduğunu beyan etmektedir.¹

Bu araştırmada Sûfî pratiklerinden ve seyr ü sülûkün bir aşaması olan halvet uygulaması ele alınıp, insânî boyut açısından Kur'ân ve sünnete dayalı olarak değerlendirilecektir. Halvet kavramı, belli bir taraikatın seyr ü sülûk yöntemi dikkate alınarak değerlendirilmeyecek, genel olarak tasavvuf düşüncesinde halvet anlayışı incelenecektir.

1-HALVETE ETİMOLOJİK GENEL BİR BAKIŞ

a- Halvetin Kelime Ve Terim Manası

Halvet lügatte, boş yer, nikahlısıyla kapalı bir yerde bulunma, تنها boş olma, boşaltma, şenliksiz yere uğrama, yalnız başına bir yere ayrılmak, gibi manalar ihtiva etmektedir.² Tasavvufi bir terim olarak halvet ise, bu hayata yeni başlayan kimsenin hem cinslerinden ayrılmasıdır. Bundan maksat, zihnin Allah düşüncesi üzerine teksif edilmesini kolaylaştırmaktır. Nitekim Kâşânî de halveti, Hak ile gizlice konuşmak ve bu konuşmada ne bir melek ne de bir insanın bulunmadığına dikkatleri çekmekte ve bilinen halvetin ise bu manaya ulaşmayı sağlayan bir suret

¹ Frager, Robert, *Kalb Nefs ve Ruh*, çev., İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2005, s.155.

² Asım Efendi (Mütercim), *Kâmus Tercümesi*, matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1305, c. III, s. 805; Ragıb İsfahânî, *Müfredât*, Kahire 1906, s. 132; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956, c. XIV, s. 397-403.

olarak ifade etmektedir.³

Halvet, "çile" ve "erbeîn çıkarmak", şeklinde de ifade edildiği görülmektedir. "Erbeîn çıkarmak", "çile" kavramları ile dervişlerin kırk gün halvete çekilmesi kastedilmektedir. Çünkü "çihil" Farsça, "erbaîn" ise Arapça, kırk anlamını ifade eden yahut "kırk anlamına gelen" sözcüklerdir.⁴ Halvetin ıstılah anlamı; tarikata intisap eden müridin, muayyen bir zaman sonra, şeyhinin isteği ile insanlardan uzaklaşarak, tek başına bir yerde, -genellikle tekkelerin özel bölmelerinden birinde-, inzivaya çekilmesi ve bir süre -genellikle kırk gün- içinde Hakk'ı zikretmesidir.⁵ Tabii ki halvetten maksat, salikin kalbini Allah'ın dışındaki varlıklardan soyutlayarak Rabb'inin sonsuz nimetlerini tefekkür ederek ona şükretmesidir. Kısaca ifade edecek olursak; halvet, kalb sarayını yabancılardan arındırarak yâri o saraya yerleştirip, halk içinde Hakk'la birlikte olabilmeyi sağlamaktır.

b- Halvetin Kur'an ve Sünnetteki Delilleri

Halvet kelime olarak Kur'an'da Bakara suresi 76.ayetinde خلا fiili mazi sığasında geçmektedir. Buradaki manası ise, münafıkların müminlerden ayrılıp baş başa kalmaları anlamına gelmektedir. Bu ayette halvet, sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufi terim olarak halvet, umumiyetle müridin, tekkenin özel yerinde kırk gün inzivaya çekilmesidir. Bu nedenle bu ayette geçen halvetin tasavvufi terim anlamıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Mutasavvıflar halvet eğitimini ve onu kırk gün ile tahsis edilmesini, Kur'an'da geçen Musa (a.s.)'nın kıssasına dayandırmaktadırlar. Allah(c.) bunu şöyle anlatmaktadır: "Musa ile otuz gece (bana ibadet etmesi için) sözleştik ve bu otuz geceye on daha kattık."⁶ Mutasavvıfların Kur'an'dan delil olarak zikrettikleri diğer bir ayetin meâli ise şöyledir: "Rabb'inin adını an, ibadetlerinde O'ndan başka her şeyden kesilerek yalnız O'na yönel."⁷ Merhum Elmalı Hamdi Yazır bu ayetin tefsirinde şunları kaydetmektedir: "Rabb'inin adını an, O'nu gece gündüz hatırla, kendini her şeyden çekerek Rabb'ine teveccüh et, ihlâs ile O'nun emrine uy, içinde bulunduğun dünya, gönlünü asla ve asla

³ Kâşânî, Kemaluddîn Abdurrezzâk, *Istilahâtü's-Sûfiyye*, thk.; Muhammed Kemal İbrahim Ca'fer Merkezi Tahkiki't-Türâs, Kahire 1981, s. 54.

⁴ Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı Yay. 1991, s.150; Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*, Petek yayınları, İstanbul 1984. s. 67.

⁵ Cürcanî, *Ta'rifat*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1275, s. 41; Kaşani. *Istilahatü's-Sufiyye* s.54; Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevi, *Camiu Usuli'l-Evliya*, Ter. Hüsameddin Fadiloğlu, Milsan Basın, İstanbul 207, s. 284-285; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları İstanbul1990, s.155

⁶ A'raf, 142

⁷ Müzzemmil, 8

meşgul etmesin.⁸ Bunu da ancak tasavvufun önerdiği halvet eğitimini tecrübe eden bir kimse başarabilir, kanaatindeyim.

Sûfiler halvetin sünnetteki delili olarak, Hz. Peygamber (s.)'in risalet öncesi zaman zaman Hira Mağarasında inzivaya çekilip kendini ibadete vermesini ve şu hadis-i şerifi zikrederler. "Kırk gün Allah için ihlâsla amel eden kimsenin kalbinden diline doğru hikmet pınarları akar."⁹

Yine geçmiş peygamberlerden Hz. Davud' un küçük bir hatasından dolayı utanıp, ıssız bir yere çekilip orada tövbe edip ve kırk gün ağlaması, secdelere kapanıp tövbe etmesi "halvete örnek teşkil etmektedir."¹⁰

İbn Arabi ise halvetin şeriattaki aslının, "Kim beni kendi nefsinde anarsa bende onu kendi nefsimde anarım, kim de beni bir toplulukta anarsa bende onu o topluluktan daha hayırlı toplulukta zikrederim."¹¹ Kutsi hadisine dayandığını belirterek şu yorumu yapar; bu hadis halvet ve celveti içine almaktadır.¹² Celvet, sâlikin Allah ve Resulünün ahlakıyla ahlaklanarak halvetten çıkıp halkın arasına karışıp karşılık beklemezsizin onlara hizmet etmesidir. Zaten İslam tasavvufundaki halvetin gayesi de insanı, karşılık beklemeden sadece Allah'ın (c.) rızasını talep ederek halka hizmet edebilecek olgunluğa ulaştırmaktır.

Halveti-Şa'bânî Şeyhi Mustafa Bekri, Halveti tarikatına mensup şeyhlerin çok sık halvet yaptıklarından bu isimle isimlendirildiklerini belirtmektedir. Bekrî'ye göre, bu şeyhler, halvette, başka zamanlarda elde edemeyecekleri feyiz, medet, fütûh, işrak ve değişik müşahedeler bulmaktadırlar. Bekrî', nefsin halvetle kırıldığını, kalbin onunla saflık kazandığını (tasfiye) tecrübe ettiklerini, bu nedenle onlar bir bebeğin anne memesine düşkünlüğü gibi, halvete düşkün olduklarını, değişik makamlara ulaştıktan ve marifete erdikten sonra bile halveti bırakmalarının mümkün olmayacağını belirtir. Zahiri temizlik için su ile yıkanmak nasıl gerekliyse, mânevî temizlik için de halvetin gerekli olduğunu, sırrın, ruhun ve kalbin temizliğinin de ancak mânevî temizlikle mümkün olacağını ve bu nedenle her birinin usulünü gözetmek gerektiğine dikkatleri çeker. Bekrî'ye göre, bazı sufiler; insanın anne karnında geçirdiği embriyolojik gelişim evrelerinin kırkar günde tamamlandığı gibi halvetin de kırk günde tamamlanacağını ileri sürmüşlerdir.¹³

⁸Yazır, Elmalı Hamdi, *Hakk Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım İstanbul.1982 c. 8, s. 5430

⁹Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşf'ül Hafâ* I-II, Beyrut 1351, c. 2, s. 224

¹⁰ Ahmet Bican, *Envâru'l-Âşıkîn*, Der.; Mehmet Faruk Gürtunca, Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul 1972, s.133

¹¹ Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, s. 201.

¹² İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Daru Sâdır, Beyrut, ts, c. 1, s. 150

¹³ Bekrî, Muftafa Efendi, *Hediyetü'l-Ahbâb* (Tıbyân İçinde), c.I., v. 365a-365b

Kur'an-ı Kerim ve sünneti incelediğimiz zaman sürekli halveti yani hayat ve insandan kaçıp ayrı yaşamayı değil, halkın ve hayatın içine dalmayı yani celveti¹⁴ öğretmekte olduğunu görürüz. Eşyayı ve olayları Allah'ın istediği yönde değerlendirmek hayattan kaçmayı değil, hayatın içinde olmayı gerektirir. Kur'an'ın belirttiğine göre İnsan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.¹⁵ Halife ise görevini, varlıklardan uzaklaşarak yerine getirmesi mümkün değildir. Fakat böylesine ağır bir görevi yüklenmiş olan insan, eşya ve olayları Yaratıcının istediği biçimde değerlendirebilmesi için büyük bir görüş ve bakış gücüne sahip olmalı, bir terbiyeden geçerek olgunlaşma sürecini tamamlamalıdır. İşte bu da ancak tasavvufi seyr ü sülûkle kazanılabilecek bir tecrübedir. Ki halvet tecrübesi de tasavvufi eğitimin bir parçası olduğundan çok etkin bir rol oynamaktadır.

2-TASAVVUFİ KAVRAM OLARAK HALVET

a- Halvet Kavramının Tasavvuf Tarihinde İlk Olarak Ortaya Çıkışı

Tasavvufun iki kaynağı vardır. Kur'an ve sünnet, samimi bir tetkik tasavvufun terimlerinden geleneklerine kadar bütün varlığıyla bu iki kaynağa dayandığını görecektir. Müessesenin, Hz. Peygamber döneminde, bu adla anılmamış olması bizi aldatmamalıdır. Peygamberimiz ve ashabi tarafından bütün incelikleriyle yaşanan, tasavvufi hayat daha sonraki devirlerde yerini dünya perestliğe terk etmiş, bunun İslam toplumu için büyük bir felaket olduğunu gören gönül erbabı zâhidler, bir diriliş hareketiyle yeniden saadet devrine dönme çalışmalarına girmişlerdir.

Tasavvufi bir kavram olarak halvette yukarıda da beyan edildiği gibi, mahiyet olarak Hz. Peygamber döneminden beri vardır. Halvetin tarihi konusunda birçok mutasavvıfın kabul ettiği olay, Hz. Peygamberin peygamberlikten önce Hıra mağarasındaki ibadet ve yaşantısıdır. Bilindiği gibi Peygamber Efendimiz vahye hazırlanış devresinde tam bir halvet hali yaşamaktaydı. Hz. Âişe (r.anha)'dan rivâyete göre, şöyle demiştir: “Peygamberliğin ilk başlangıcında Allah kendisine rahmetiyle muamele ederek şöyle ikramda bulundu: O günlerde gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi aynen çıkardı. Allah'ın dilediği kadar bir süre böyle kaldı. Sonra kendisine yalnızlık sevdirdi. O günlerde kendisine yalnız kalmaktan daha sevimli bir şey yoktu.”¹⁶ Mutasavvıflar tarafından bisetten önce, Hz. Peygamberin Hıra mağarasında yaptığı uzlet ve ibadet hali, tasavvuftaki

¹⁴ Sâlikin belli bir süre için toplumu terk ederek inzivaya çekilmesi, bu süre içinde kötü huylarını bırakıp iyi huylar edinmeye çalışması halvet, bu işi başardıktan sonra toplum hayatına dönmesi celvettir. Celvet halindeki kulda benlikten eser kalmadığı için fiilleri Hakk'a nisbet edilir ve bunun mümkün olduğuna, “Attığında sen atmadın, ancak Allah attı” (Enfâl,17) meâlindeki âyet delil gösterilir. Geniş bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, c. 7, s. 273

¹⁵ Bakara, 30

¹⁶ Buhârî, *Bedü'l-Vahiy*, 3; Müslim, *İman*, 73; İbni Hişam, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut ts., c.I, s.25.

halvet'in tarihi kaynağı olarak nitelendirilirken¹⁷ İbn-i Teymiye buna itiraz ederek Hz. Peygamberin bîsetten önceki uygulamalarının örnek teşkil edemeyeceğini, şayet böyle bir şey emredilmiş olsaydı peygamberlikten sonra da Hz. Peygamberin Hıra mağarasında uzlete çekilebileceğini ifade etmektedir.¹⁸

Halvet konusunda yapılan bu tür itirazlara rağmen, mutasavvıflardan Hz. Peygamberin Hıra'daki uygulamasına dayanarak halvetin sünnet olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.¹⁹ Mutasavvıfların halvet için örnek aldıkları diğer bir uygulamada, Hz. Peygamberin Medine döneminde başlayıp hayatının sonuna kadar terk etmediği, sünnet-i müekked olarak kabul edilen itikâf uygulamasıdır.²⁰ İşte Hz. Peygamberin bu tür ibadet ve uygulamaları mutasavvıfları halvet konusunda etkilemiş ve örnek olmuştur.

Bilindiği gibi sufiler ve tarikat erbabı ihtiyaç olmadığı sürece toplum içine çıkmayı sakıncalı gördüklerinden her zaman uzleti (yalnızlık) tercih ederler. Ancak ilk dönem sûfî ve zâhidler arasında, özel bir mekânda halvete girip burada belirli bir süre kalmak gibi bir uygulamaya nâdiren rastlanır. Kaynaklarda, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve İbn Hafif gibi sûfîlerin erbaînden bahsettikleri ve bunu çevrelerinde toplanan dostlarına tavsiye ettikleri kaydedilmekle beraber bunun uygulanma şekli hakkında bilgi bulunmamaktadır. Hatta Abdülkâdir-i Geylânî ve Ahmed er-Rifâî gibi adlarına tarikat nispet edilen mutasavvıflar döneminde bile bu anlamda halvet mevcut değildir. Ancak tasavvufun ilk dönemlerinden başlayarak şiddetli riyâzetlere, çetin nefis mücahedelerine ve çileli bir hayat yaşamaya büyük önem veren mutasavvıflar her zaman mevcut olmuştur. "Erbaîne girmek, erbaîn çıkarmak" gibi ifadelerle anlatılan düzenli halvet uygulaması ise muhtemelen IV. (X.) yüzyıldan sonra ortaya çıkmış ve sülûk yöntemi olarak esmâ zikrini esas alan tarikatlar aracılığıyla yayılmıştır.²¹

Salikin halvet eğitiminde istenilen neticeleri elde edebilmesi için, öncelikle mensup olduğu şeyhinden izin almalı, çünkü şeytan, tek başına olan müridi birtakım hayal, vesvese ve bozuk düşüncelerle etkisi altında bırakabilmektedir. Şeytanın bu müdahalesi sebebiyle sâlik karşılaşmış

¹⁷ Ömerü'l-Fuâdî, *Risale fî Beyân-i Fezâil-i İtikâf ve'l-Halvet*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi Bölümü), no:1734/5, v.95b; Muhammed Nûru'l-Arabi, *Niyâzî-i Mısri Divanı Şerhi*, haz: Mustafa Tatçı, İbrahim Ozay, H Yayınları, İstanbul 2014, s.213; Mustafa Bekri, *Hediyet'ü-l Ahbâb* (Tıbyan içinde), c.I, v.358a.

¹⁸ İbn Teymiye, *Mecmûu'l Fetevâ*, haz. Abdurrahmân b. Muhammed Mecdi, Riyad 1381, c.X, s.393; Muhammed Darmika- Sühham Tefvik, *İbn Teymiye ve's-Sûfiyye*, el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut 1992, s. 99-101.

¹⁹ İsmail-i Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, Bulak 1256, s.151.

²⁰ Abdullah el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, tah. M. Dakika, Kahira 1370/1951, c.I, s.136-137.

²¹ Serrâc, Ebu Nasr. *el-Lüma*, çev.: Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul 1996, s. 211-212; Süleyman Uludağ, Selçuk Eraydın, "Erbaîn", DİA., İstanbul 1995, c. XI, s. 270.

olduğu mânevî hal ve düşüncelerin şeytânî mi yoksa Rahmânî mi olduğunu kavrayamamaktadır. Bu sebeple yapılacak halvet ve zikrin şeyhin gözetimi altında yapılması önem arz etmektedir.²² Bundan başka sâlikin halvette uyması gereken birtakım özellikler bulunmaktadır. Şimdi bunlara kısaca değinelim.

Susmak (samt): Samt veya sükût diğer bir ifade ile az konuşmak, iç benliği gözetim altında tutmanın çok önemli bir yardımcısıdır. Zunnun El-Mısrî(ölm. 245/859): “Kalbine en iyi sahip olan kimdir” sorusuna: “dilene en iyi sahip olan kişidir.” cevabını veriyor.²³

İnsan, konuşma şehvetine maruz kaldığı zaman, çeşitli günahlara girmeye başlar. Bunlar, halkın gizli yönlerini ortaya çıkarmak, yalan yanlış söz söylemek, koğuculuk yapmak, iftira atmak vs. gibi yasaklanmış eylemlerdir. Bunlar kişinin amelinin yok olmasına ve hatta sonuçta imansız ölmesine bile sebep olabilir.²⁴

Çok konuşmak, insan şahsiyetine canlılık ve etkenlik veren manyetik gücün dağılmasına hatta tükenmesine sebep olur. Manyetik seyyalesi güçlü insanların, ana vasıflarından birisi de az konuşmalarıdır.

Az konuşmak, insanı başta yalan olmak üzere birçok kötülükten korumak suretiyle, sosyal itibarının yükselmesine de vesile olmaktadır. Tasavvufa ilişkin bütün eserlerde bu konuya yer verilmiş, çok konuşmanın afetleri anlatılmıştır.²⁵

Ukbe b. Amir diyor ki "Hz. Peygamber'e sordum: “Ey Allah'ın Resulü kurtuluş neye bağlı? Dilene sahip ol' buyurdular.”²⁶

“Allah'a ve ahiret gününe inanan ya hayır söylesin yahut sussun.”²⁷

Şüphesiz İslam dininde övülen samt, konuşmanın görev olmadığı bir yerde makbuldür. Yoksa haksızlıklar karşısında susmak doğru bir hareket olarak sayılmamaktadır. Prensip şudur: "Ya Hakk'ı söyle ya sus."²⁸

Demek oluyor ki sûfilerin övdüğü samt (susmak) nefse aykırılık şeklinde tecelli eden samttır/ susmaktır.

Dili tutmak, ona sahip olmak, gerçekten övgüye değer bir haslettir. Ancak bu hasletin

²² Gümüşhanevî, age., s. 284.

²³ Kuşeyrî, Abdulkarim, *er-Risale*, thk. Ali Abdulhamid Baltacı ve Ma'rûf Zerrîg, Beyrut ts., s. 122.

²⁴ Eşrefoğlu, Rumî, *Müzekki'n- Nüfus*, Divan Yayınları, İstanbul 1976, s.386-387.

²⁵ Bkz., Hucvirî, Ali b. Osman, *Keş'ul-Mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, Degah Yayınları, İstanbul 1982, s.503-506; Gazali, *İhyâ*, c. III., s. 174; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, haz.: F. Meyan, İstanbul 1981, s. 501-503.

²⁶ Darimi, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Dımaşk 1412/1991, c. 2, s. 298.

²⁷ Buhari, *Rikâk* 23

²⁸ Buhari, *Rikâk* 23, Müslim, *İman* 75

kazanılması özel egzersizlerle olur. İşte halvet uygulamasının kazandırdığı önemli alışkanlıklarından biri de şüphesiz susmayı öğretmektir. Bu nedenle İmam Gazalî "Halvete çekilen kimse yine tamamen yalnız değildir, onun ihtiyaçlarını temin eden biri vardır. Onunla da fazla konuşmamalıdır "diyor.²⁹

Açlık ve Susuzluk: Tasavvufi terbiyede az yemenin ve az içmenin de ayrı bir önemi vardır. İslam'da da orucun ruhi, içtimai açıdan birçok hikmetleri bulunmaktadır. Mutasavvıflar bu hikmeti derinlemesine işlemişler, onu âdeta sülûkün esası haline getirmişlerdir. Şüphesiz açlığın nefsi terbiye etmedeki rolü büyüktür.³⁰

Açlık kalbin kanını azaltır ve ağartır. Kan ağarınca kalp nurlanır. Aynı zamanda açlık kalbin yağınını eritir. Kalbin katılığı perde teşkiline sebep olduğu gibi kalbin yumuşaması da mükâşefe ilminin doğmasına sebep olur. Kalbin kanı azaldıkça düşmanın yolu daralır. Çünkü düşmanın yolu şehvetle dolu olan kan damarlarıdır.³¹

Nefsini tedricen açlığa alıştırmak isteyen kimse, erbaini (halveti) tamamlayıncaya kadar diğerlerinden daha fazla sabretmek durumundadır. Sûfilerden biri, açlığın sınırı, tükürdüğü zaman tükürüğüne sinek gelmemesidir. Çünkü bu hal midenin yağdan hâli olduğunu, tükürüğünün sineklerin bile ilgisini çekmeyecek saf bir sudan ibaret olduğunu gösterir.³²

Açlık ve susuzluk nefisle mücâhedede en büyük âmîl olarak görülmüştür. Ancak bunun iki şartı vardır. Açlığı ve susuzluğu tadrîci olarak gerçekleştirmek; açlık ve susuzlukla birlikte ahlâkı güzelleştirmeye çalışmaktır.³³

Şeyh Ebû Talib el-Mekkî (r.h) şöyle anlatıyor: "Yemeği tehir etmek suretiyle nefsini riyazata alıştıran ve kırk gün peş peşe aç kala bilen bir zat bilirim. Her gece iftarı on dördte bir kadar geciktiriyordu. Nihayet yarım ayda bir tam gece, senede veya on dört ayda kırk gün aç kalabilme derecesine ulaştı. Yani günleri ve geceleri tedricen arttırarak kırk günü bir gün mesafesine getirdi."³⁴

Ancak biz insan tabiatını bu derece zorlamanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü İslamiyet kolaylık dinidir.³⁵ Yine hadislerde nefsin, insan üzerinde hakları olduğu zikredilmiştir.³⁶

²⁹ Gazali, İhya, c. 3, s. 74

³⁰ Cebecioğlu Ethem, *Hacı Bayram Veli*, s.150

³¹ Gazali age., c. 3, s. 174

³² Sühreverdî, *Tasavvufun Esaları*, s. 283

³³ Bekrî, age. vr. 356b.

³⁴ Sühreverdî, *Tasavvufun Esaları*, s. 285.

³⁵ Bakara 185, 286; Maide 6; Hacc 78; Abese 20.

³⁶ Nevevî, *Riyazü's-Salihin*, s.174-187

Bazı mutasavvıflar ise, yemeği tamamen kesmeyi değil, azaltmayı tavsiye etmişlerdir. Çünkü yemeği azaltmak, nefisle mücâhedede önemli bir vasıta olarak görülmüştür. Ancak sâlik, ibadetlerini eda etmede zafiyet gösterirse, ona az yemeyi tavsiye etmek uygun olmaz. Hatta kırk gün riyâzet maksadıyla yemek yemese ve bu yüzden ölse Allah’a asi olarak ölmüş olur.³⁷ Bununla birlikte az yemenin tasavvufi sülûkte önemli olduğu muhakkaktır. Bu konuda bize göre en orijinal fikri Sühreverdî'nin kitabında bulmaktayız.

Bilmek lazımdır ki, manaların hepsi yemeği azaltmak ve peş peşe ve günlerce açlığa tahammül etme sayesinde. Şayet bunlar fazilet demek olsaydı peygamberlerden hiçbiri bunu fevt etmezdi. Rasulullah (s.a.v.) bu konuda en ileri dereceye ulaşan kimse olurdu. Nefsini açıklıkla terbiye etmekte şüphesiz red ve inkâr olunmayacak faziletler vardır. Fakat Hakk Teâlâ'nın Mevahib-i ilahiyesi buna münhasır değildir. Bazen her gün yiyip içen kimse, kırk gün aç kalabilenden daha faziletli olabilir Bazen de Kudreti ilahi yeden herhangi bir sır münkâşif olmayan kimse, sırf marifet sayesinde, keşfe ulaşmış olandan daha üstün olabilir. Kudret, Kâdir olan Allah'ın eseridir.³⁸

Bizce kişi yemek için yaşamamalı, yaşamak için yemelidir. İnsanlığa yön veren, insanoğlunu yüce hedeflere çekenler, yaşamak için yiyenlerdendir.

Az Uyumak: Bu da halvetin önemli unsurlarındandır. Nitekim bu konuda İmam Gazalî şunları kaydetmiştir. "Uykusuzluk kalbi cilalandırır. Bu da açıklıktan meydana gelen parlaklığa eklenir. Ve kalp yıldız gibi cilalanıp ayna gibi parlamaya başlar. Bu suretle Hakk'ın cemali orada zahir olur. Ahiretteki yüksek dereceler buradan müşahede edilir. Dünyanın afetleri ve ne kadar hakir bir şey olduğu buradan görülür."³⁹

Eşrefoğlu Rumi: "Eğer gerçek talipsen sen dahi gece uykusunu terk eyle, âşıklara gece bile uyumak haramdır. Ey karındaş eğer gece uyumamak elinden gelmezse, bari seherde uyanık ol. Uyanık olanları Hakk Teâlâ nice bir över, gör;" der.⁴⁰ Ve şu ayeti delil getirir. "O takva sahipleri, seherlerde mağfiret isteyen ve namaz kılanlardır."⁴¹

Uzlet: Bazı mutasavvıflar uzleti halvetin mukaddimesi olarak gördüklerinden şöyle derler: "Uzlet olmadan halvet, halvet olmadan da celvet olmaz. Celvet halvetin; halvet uzletin; uzlet

³⁷ Bekrî, age., vr.363a.

³⁸ Sühreverdî age., s.285

³⁹ Gazalî, *İhya*, c. 3, s. 174.

⁴⁰ Eşrefoğlu, *Müzekki'n-Nüfus*, s. 407-408

⁴¹ Âl-i İmran, 17

himmetin; himmet ise tevfiğin eseridir.”⁴² Uzlet toplumdan ayrılma, topluma karışmama yani kişinin maddi varlığı ile insanlardan uzaklaşması demektir. Uzlet yapan kişi kendisini halkın şerrinden koruduğuna değil, bilakis insanların kendi şerrinden kurtulduğuna inanmalıdır. Zira halkın şerrinde korunmak gayesiyle hareket eden mürit, insanlardan üstün olduğu inancına kapılır ki bu hal müntesibi bulunduğu mesleği ile kabil-i telif olamaz.⁴³

Uzletin yapılıp yapılmaması konusunda ihtilaf vardır. İmam Gazalî Uzletin faydalarını şöyle sıralamaktadır:

Mürit kendisini ibadet ve tefekküre verir; cemiyette kendisine bulaşacak günahlardan kurtulur, fitne ve düşmanlıklardan emin olur; insanların tamahından, onlara da onun tamahından kurtulur.⁴⁴

Gazalî, Uzlet yapmayanın elde edeceği faydaları ise şu şekilde özetlemektedir:

Uzlet yapmayan kimse için eğitim öğretim yapma imkânı doğar; toplumun menfaatlerinden istifade eder ve toplum da kendisinden istifade eder. Yine uzlet yapmayan kimse başkalarını doğruya davet eder, başkalarının da kendisini davet etme fırsatı verir. Böylece başkalarıyla Ünsiyet etme imkânına kavuşur.⁴⁵

Uzlet yapan ile yapmayanların elde ettikleri faydaları gördükten sonra iyidir veya kötüdür demek kanaatimce yanlış olur. Belki uygun olan kişinin durumuna göre hüküm vermektir. Yalnız halvete girecek müridin mutlaka uzlete alışması gerekir. Çünkü uzlete sabredemeyen bir kimsenin halvetten istenilen tecrübeyi elde etmesi zor olsa gerektir.

İbadet ve Zikir: Sâlik halvete besmele, hamdele ve salvele ile girer. Sağ ayağını kapıdan içeri atarken "Allahümmeftah ebvabe rahmetike." "Ey Allah'ım rahmetinin kapılarını aç." der.

Kalbi masivadan temizleyip Allah Teâlâ'ya yönelmek için nafilâ namaz kılar. Daha sonra şeyhinin direktifleri istikametinde zikir ve murakabe ile meşgul olur. Halvet esnasında devamlı oruç tutar. Az yemek, az uyumak ve az konuşmayı ihtiyar eder. Bol bol Kur'an-ı Kerim okur ve salât-ü selam getirir. Ramazan ayı içerisinde bilhassa son on günün tek gecelerini (21.23.25.27.29 vb.) daha çok ihya eder.⁴⁶

Şeyhin verdiği zikirleri yapmak ve zikri belirli sayıda çekmek gibi hususlar Sâlikin halvette

⁴² Bekrî, age., vr.355b.

⁴³ Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 157

⁴⁴ Gazalî, *İhya*, c. 2, s. 579-602

⁴⁵ Gazalî, age., c. 2, s. 603-615

⁴⁶ Eraydın, , age., s. 160

hiçbir iş yapmadan oturmadığını gösterir. Yani halvette tefekkür, zikir murakabe gibi bazı Allah'a yaklaşma yollarının tecrübe edilmesi söz konusudur. Bu duruma göre Halvet uygulaması Allah'a vasıl olmanın bir aracı durumundadır.⁴⁷

b- Bazı mutasavvıfların “halvet” kavramı hakkındaki görüşleri

Sühreverdî: Halvet konusunu en detaylı ele alıp açıklayan sufi hiç şüphesiz Ebu Hafs Şihabuddîn Ömer Sühreverdî'dir. Avarifu'l Ma'ârif isimli eserinde sufimiz konuyu üç bölümde incelemektedir. İlk bölümün başlığı, “Halvet Çile veya Erba'în”dir. Mutasavvıfımız bu bölümde, önce sûfilerin niçin erbaîne (halvete) girdiklerini beyan sadedinde şunları kaydetmektedir: Sûfilerin erbaînden, erbaînin dışındaki zamanlarda talip oldukları özel bir maksatları yoktur. Hallerine ters düşen yasak arzuları bastırınca hallerini erbaînle sıkı sıkıya bağlamak isterler. Bunun, erbaînin bütün zamanlarına yayılması ve her vakit erbaînde oldukları gibi olabilmek için yaparlar.”⁴⁸ Bu ifadelerden halvet uygulamasının amacının; halk içinde Hakk'la birlikte olabilmek olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra sufilerin halveti kırk günle tahsis ettiklerini, bunu ise, Allah Teâlâ, Hz. Musa'nın (a.s), kendisine yönelişini artırmak için halveti emrettiğine⁴⁹, Hz. Peygamberin vahyin başlangıcındaki durumunu yani Hira Mağarasında halvete çekilmesine ve “Kırk gün Allah için ihlâsla amel eden kimsenin kalbinden diline doğru hikmet pınarları akar;”⁵⁰ hadis-i şerifine dayandırdıklarını beyan etmektedir.⁵¹ Sühreverdî'ye göre, ariflerin kalplerindeki ilm-i ledün Kur'an'daki mükalemeye benzemektedir, çünkü bir kul kırk gün ihlasla ve boş mide ile nefsinin kontrol ederek Allah'a tam olarak yönelirse Hz. Mevlâ ona ilm-i ledün kapılarını açar.⁵²

Sufimizin kitabında halvet konusunu açıkladığı ikinci bölümün başlığı, “Halvette Vâki Olabilecek Fetihler” şeklindedir. Sühreverdî bu bölümde bazı sufilerin halvetin amaç ve gayesini yanlış anladıklarına dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “Sûfilerden bir kısmı halvet ve erbaîn konusunda şaşkınlık göstererek sözü mahallinden saptırdılar ve şeytanın müdahalesine uğradılar. Şeytan onları yanılttığından ihlâsla hakkını veremedi asıl istikametten uzak bir halde halvete girmeye başladılar. Meşayih ve sûfiyenin halvetlerinde birtakım vakıa ve keşiflere mazhar olduklarını duyarak bu maksatla halvet yolunu ihtiyar ettiler. Bu durum yoldan sapmanın ve dalalete düşmenin ta kendisidir. Gerçek sûfiler halveti ve uzleti dinin selameti, nefis ahvalinin ıslahı

⁴⁷ Cebecioğlu, age., s. 156

⁴⁸ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s.263

⁴⁹ A'raf 142

⁵⁰ Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 224.

⁵¹ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s.263

⁵² Sühreverdî, age., s. 264.

ve amellerin ihlâsla Allah'a yapılabilmesi için ihtiyar ederler.”⁵³ Tasavvufufla diğerk mistik sistemler arasındaki en büyük farkta bu olsa gerek.

Sühreverdî'ye göre, şartlarına riayet etmeden halvete giren sûfiler fitneye düçâr olurlar. Zikr-i İlahiden birine yönelerek nefislerini halvetten uzlete teksife çalışırlar. Duyu organlarını rahipler, brahmanlar ve bazı filozoflar gibi meşguliyetten alıkoymaya çalışırlar. Hikmet ve gayretin teksif edildiğı yalnızlık (halvet) iç âlemin tasfiyesinde mutlak müessirdir. Bu yalnızlık (halvet) hali, şeriata mutabık ve Rasulullah'ın (s.a.v.) sünnetine muvafık bir tarzda olursa kalbi nurlandırır, dünyaya rağbeti keser, zikrin tadına erdirir, namaz, tilavet vb. her türlü ibadetin ihlâsla yapılmasını sağlar. Şeriata ve sünnete uygun olmayan halvet ise nefsi tasfiye filozofların dehriyyûnun itina ettikleri riyâzâta dayalı ilimleri elde etmeye yarar. Fakat çoğuz zaman Allah'tan uzaklaştırır. Bu yola yöneleni, şeytan, elde ettiğı riyâzât bilgileri ve gönlüne arız olan, doğruluğuz görülen havâtır sayesinde saptırır, durur. Neticede halvet ve riyâzâta tam olarak bağlanır ve kendisini maksadına ermiş sanır. Bilmez ki bu yol Hıristiyanlar ve Brahmanlar için yasak olmayan yoldur. Hâlbuki halvetten maksat keramet değıldir. Nitekim sûfilerden biri şöyle der: "Hakk Teâlâ senden istikamet istiyor, sen keramet peşindesin. Bazen sadık müritlere olağan üstü haller verilir, bazen de verilmeye bilir. Böyle olağanüstü haller izhar etmeyişlerinden onlara dil uzatılamaz. Kımanacak ve dil uzatılacak, bir durum varsa oda istikamet çizgisinden sapmaktır.”⁵⁴

Sühreverdî hayale aldanıp muhale kanarak halvetini ihlâs üzere yapmayan kimsenin boş yere halvete girmiş ve kendisini kandırarak çıktığına vurgu yapmaktadır. Ona göre, sâdik mürid, halvetten gayenin zamanını değıerlendirerek ve uzuvlarını mekruh olan şeylerden koruyarak Allah Teâlâ'ya kurbiyyet kesbetmek olduğunu bilmelidir.⁵⁵

Sufimizin bu konuyu ele aldığı üçüncü bölümün başlığı ise “Halvete Nasıl Girilir”; bu kısımda benim dikkatimi çeken husus, yukarıda “az yeme” konusunda da ifade edildiğı gibi, sufimiz, az yeme konusunda bazı sufilerin çeşitli sözlerini nakletmiş, onlardan ifrat derecesine varan Sehl b. Abdullah'ın; “ kırk gün hiç yemeden oruçla geçirene âlem-i melekûtun esrarı zahir olur.” sözünden sonra Sühreverdî'nin şu yorumudur: “Yeme konusunda bu uygulamalar bizzat fazilet olmuş olsaydı, bütün peygamberlerden hiçbirini bunu fevt etmezlerdi. Hatta Rasulullah (s.) bu konuda en ileri dereceye ulaşan kimse olurdu. Evet nefsi açlıkla terbiye etmede, red ve inkâr olunamayacak faziletler vardır. Fakat Hakk Teâlâ'nın mevahib-i ilahiyeyesi buna münhasır

⁵³ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 270.

⁵⁴ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 271.

⁵⁵ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s.263-268

değildir. Bazen, her gün yiyip içen kimse, kırk gün aç kalabilenden daha faziletli olabilir. Yine bazen keşf ehli olmayan kimse keşf ehli olan kimseden daha üstün olabilir. Bunlar tamamen kadir olan Allah (c.) eseridir.”⁵⁶ Allah’ın rızasına merbut olmayan hiçbir eylem tek başına bir mana ifade etmemektedir.

İmam Gazalî: Ona göre halvetin faydaları çoktur. Her şeyden önce meşgaleyi azaltır. İnsanın gözünü ve kulağını korur. Zira göz ve kulak kalbin yoludur. Kalb, bir havuza benzer. Beş hassadan (ırmaklardan), oraya pis ve bulanık mikroplu sular dökülür. Riyâzâtan maksat kalbi o pis sular dan ve bunlardan meydana gelen çamurlardan temizlemektir ki, bu havuzun ana kaynağı temiz, pek ve berrak suyun akıntısında kalp havuzu bu temiz su ile dolsun. Pis suyu akıtan derelerin havuza akan yolları açık iken havuzu temizlemek nasıl mümkün olur? O halde ilk önce o pis derelerin yolunu kesmek lazımdır. Yani kalbe müteveccih hassaların mecrasını kesmek gerekir. Ancak zaruret miktarı açık kalır. Buda ancak karanlık bir evde tek başına yaşamakla mümkündür. Şayet böyle karanlık bir yer yoksa elbisesi ile başını örtmeli, pardösüsünü veya paltosunu başına çekmelidir. İşte bu halinde Hakk’ın sesini duyar ve Hz. Rububiyetin cemalini müşahede eder. Resulü Ekrem (s.a.v.) bu halde iken "Ey bürünüp yatan kişi"⁵⁷ "Ey örtünüp yatan"⁵⁸ Hitab-ı İlahiye'ye mazhar olmuştu.⁵⁹

İmam-ı Gazalî halvetin adabı ile ilgili ise şöyle demektedir: “Yalnızlığı tercih eden kimse önce kötülüğünün kimseye dokunmamasını sonra kötülerin şerrinden korunmayı ve Müslüman haklarını korumadaki kusurdan kurtulmayı ve daha sonra da bütün hikmetini Allah Teâlâ’ya ibadet etmeye niyet etmelidir. Sonra halvette ilim, amel, zikir ve fikirle meşgul olmalı ki uzletin faydasını sağlamış olsun.”⁶⁰

Kuşeyrî: İmam Kuşeyrî halvet bahsine şu hadis-i şerifi zikrederek başlıyor. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Bütün insanların maişetlerini sağladıkları kaynakların en hayırlıları şunlardır: “Bir adam ki Allah yolunda cihat için atının dizginini tutmuş, düşman tarafından korku ve dehşet verici bir sesin geldiğini işitince atının sırtına atlayarak ya şehit ya gazi olmak için düşmanın bulunduğu cihete doğru koşmuştur veya bir adam ki şu tepelerden birinin üzerinde dağ başında veyahut şu vadilerden bir vadide sürüsü ile yaşarken namaz kılmış, zekât vermiş, Rabb’ine

⁵⁶ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, s. 285.

⁵⁷ Müzzemmil 73/1

⁵⁸ Müddessir 74/1

⁵⁹ Gazali, *İhya*, c. 3, s. 174-175

⁶⁰ Gazali, *age.*, c. 2, s. 617

kavuşuncaya kadar Allah'a ibadet etmiştir. İnsanlar içerisinde hayır üzere bulunan kimse işte bu zattır."⁶¹ Bu hadis, en iyi hayat tarzının, cihat veya uzlet olduğunu göstermektedir.

Kuşeyrî'ye göre halvet, safvet ehlinin sıfatı, uzlet ise vuslet ehlinin emaresidir. Seyr-i sülûk eğitimine yeni başlayan bir müridin hemcinsinden ayrı (uzlet halinde) yaşaması, eğitimin sonunda üns mertebesini gerçekleştirdince de halvet halinde bulunması şarttır. Uzleti tercih eden kimse şuna inanmalıdır. Uzletten maksat halkın şerrinden emin olmak değil, halkın kendi şerrinden selamette kalmasıdır. Bu şıktan ikincisi kendini hor ve hakir görmenin, birincisi ise halkta bulunmayan bir meziyete sahip olmaya inanmanın neticesidir. Nefsini hor ve hakir gören mütevazı, kendisinin herhangi bir kişiden üstün olduğuna inanan ise kibirli olur.⁶²

Kuşeyrî'ye göre Uzletin Adabı: Evvela şeytan vesvese yoluyla onu azdırmayın diye, tevhid akîdesini koruyacak ilimleri tahsil etmek, sonra farzları eda etmeye yarayan şer-î bilgileri öğrenmektir. Yani halvette girmeden önce akaid ve fıkıh ilminde kendisine lazım olacak bilgileri öğrenmek elzemdir. Hakikatte uzlet kötü huylardan ayrılmaktır. Uzlet, vatandan ayrılmakla değil kötü vasıfları değiştirmekle olur. Bunun içindir ki ârif kimdir? Sorusuna "Kâin ve bâin olan kimsedir. Yani zahiren halk ile beraber olan ancak kalben onlardan ayrı olan kimsedir." cevabı verilmiştir.⁶³ Bu ifadelerden Kuşeyrî'nin Nakşilerin daha sonra prensip haline getirdikleri "Halvet der encümen/ Halk içinde Hakk'la birlikte olma" düşüncesinde olduğunu anlıyoruz.

Daha sonra mutasavvıfımız tasavvuf büyüklerinin halvet ve uzlet konusundaki görüşlerine yer vermektedir. Onlardan bir tanesinin görüşünü vererek bu bahsi bitirmek istiyorum.

Ebu Osman Mağribî: "Halveti sohbe tercih eden kimsenin, Rabb'inin zikri müstesna, bütün zikirleri (Allah'tan başka bir şeyi hatırına getirmeği), Rabb'inin rızasını isteme hariç, bütün irade ve arzuları terk etmesi lazımdır. Bu sığata haiz olmayanın halveti onu fitneye ve belaya sürükler."⁶⁴

Kısaca ifade edecek olursak halvet, nefsi kontrol altında tutma eğitimidir. Sâlikin dünyadan kaçışı, sorumluluklarını terk edişi, Allah'ın nimetlerinden uzaklaşması değil, dünya ve insanlarla ilişkisinde dikkat edilmesi gereken İslâmî çizgiyi benimseme çabasıdır. Halvet eğitimi bir temrin, bir riyazet ve bir mücâhede eğitimidir. Süflî duygulardan kurtulmanın, fasit fikirlerden uzaklaşmanın, gafleti kovmanın, tembelliği atmanın, duyarsızlıktan kaçınmanın ve gündelik

⁶¹ Müslim, *İmaret* 3, İbni Mace, *Fiten* 1, İbn Hanbel, *Müsned*, 2/443

⁶² Kuşeyrî, *Risale*, s.101-102.

⁶³ Kuşeyrî, *age*, s. 102.

⁶⁴ Kuşeyrî, *age*, s.102.

hayatın koşuşturmasında anlamsızlık hastalığından kurtulmanın adıdır. Halvet çiledir, zorluklarla baş edebilme eğitimidir, sıkıntılara göğüs gerebilmeyi becermektir. Kısaca halvet, ruhbanlık değil, aksiyondur.⁶⁵

c-Halvetin Kur'an ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi

Bütün hayatı halvet içinde geçirmeye karşı olan tasavvuf, belirli bir süreyi halvet halinde geçirmeye, yani halvet tecrübesine yer vermekte, böyle bir tecrübeyi övmektedir. Çünkü Kur'an ve sünnet sürekli halveti, yani hayat ve insandan kaçıp ayrı yaşamayı değil, halkın, hayatın içine dalmayı yani celveti önermektedir. Nitekim Peygamber'in (s.) şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir. "İnsanlarla haşır neşir olup ezalarına katlanan Müslüman, insanlara karışmayıp ezalarına katlanmayan Müslümandan daha hayırlıdır."⁶⁶ Eşyayı ve olayları Allah'ın istediği biçimde değerlendirmek hayattan kaçmayı değil hayatın içinde olmayı gerektirir. İnsan, Kur'an'ın belirttiğine göre Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.⁶⁷ Halife görevini varlıklardan kaçarak yerine getiremez. Fakat böylesine ağır bir görevi yüklenmiş olan insan eşyayı ve olayları yaratıcının istediği biçimde değerlendirmek için büyük bir görüş ve bakış gücüne sahip olmalı ve bir terbiyeden geçmelidir. Bir mayalanma ve olgunlaşma devresi geçirmeden büyük meydana çıkan kişi beklenen ölçüde yararlı olamaz.⁶⁸ İkbâl'in dediği gibi, "Yaratıcının etki ve tecellisi önce cana (ferdin içine) daha sonra cihana (toplum, dünya) atılmalıdır."⁶⁹ İşte bu sonucun elde edilmesi için kişinin halvet tecrübesini yaşaması gerekir.

Kur'an ve sünnette celvet esastır. Ancak bu celvet şuurlu celvettir. Sadece bedenın iştiraki yeterli değildir. Toplum içindeki şaşkın insanın serseri dolanışı celvet değildir. Avrupa'da ve bütün dünyada kitleleşme hareketi bireyin hürriyetine zarar vermiştir. Bundan başka fert çeşitli teşkilatların sosyal mesleki çevrelerin etki ve otoritesi altına girmiş, bu da insanın hareket serbestliğini bir kısıntıya uğratmıştır. İnsan sosyal bir varlık olduğu için bu etkileşim kaçınılmazdır. Ancak bu etkileşim insanın iç hürriyetine etki etmiş yavaş yavaş kendi şahsiyetini unutma veyahut ondan feragat etme eğilimi insan ruhuna hâkim olmaya başlamıştır.⁷⁰

Âl-i İmrân Sûresi'nin 37. âyetinde geçtiği gibi, Hz. Meryem'e ilk halinde rızıklar sebepsiz olarak geliyordu. Nihayet halinde ise kendisine, "Hurma dalını kendine çekip silkele!" dendi. Şeyh

⁶⁵ Özköse, Kadir, *Rahmete Susayanların Halvet/ Çile Eğitimi*, Somuncubaba, Mart 2012, s. 27.

⁶⁶ Tirmizi, *Kıyame*, 55.

⁶⁷ Bkz., Bakara 30-39.

⁶⁸ Öztürk, *Kur'an ve Sünnette Tasavvuf*, s. 376.

⁶⁹ İkbâl, Muhammed, *Cavidname*, çev: Annemarie Schimmel, Kırkambar Yayınlan, İstanbul, 1999, s.152.

⁷⁰ Öztürk, *Kur'an ve Sünnette Tasavvuf*, s. 376

Ebü'l-Abbas- Mürsî demiştir ki: "Hz. Meryem'e ilk halinde, Cenâb- Hak, zâtını harika işlerle ve sebepleri ortadan kaldırarak kanıtlamıştı. Yakîni kuvvetlenince, sebeplere geri döndürüldü. Hz. Meryem'in ikinci hali, birinci halinden daha üstündür."⁷¹

“İbrahim onlardan ve Allah'tan baka taptıkları şeylerden uzaklaşınca biz ona İshak'la Yakub'u ihsan ettik ve her birini peygamber yaptık.”⁷²

İbn Acîbe bu ayeti açıklarken şu bilgileri vermektedir: “(Zaruret halleri hariç) insanlardan uzaklaşmak/ uzlet mürid için manevi terbiyenin başında şarttır. Hakk'ı müşahede makamına ulaşip temkin ehli olunca, kalbi bütün mülkün sahibi ve dostlarını çok seven yüce Mevlâ'sı ile huzur halini bulup ve manevi tada ulaşınca, onun insanların içine karışıp tefekkürünü ilerletmesi gerekir. Çünkü o zaman insanlar onun marifetini artırır ve onlarla manevi hali gelişir. Bu durumdaki kul, insanları Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerinden birer nur olarak görür ve kendilerinden istifade edilecek birer çiçek gibi onlardan faydalanır; böylece Hakk'ı müşahedenin manevi tadını tadar.”⁷³

İnsan, fikri ve manevi değerleri tekrar idrak edip, iç âlemin ayrılmaz unsurları olarak kazanabilecek seviyeye gelmeli ve böylece zahiren ve batınen hürriyetine kavuşarak Hakk'a olan yakınlığı artırır.

Tasavvuf tarihine baktığımız zaman en büyük eserlerin yalnızlıkta meydana geldiğini görürüz. Mesela Gazalî'nin ihyası, Mevlâna'nın Mesnevi'si böyle bir zamanda meydana gelmiştir.

Kısaca söyleysek, insanın celvette özlenen neticelere ulaşabilmesi için, Halvet tecrübesini yaşamış olması gerekmektedir. İnsan-ı kâmil olmayı, insana hizmette gören tasavvuf, hizmete ulaşmanın yolunun nefsanî arzu ve isteklerden arınma olarak görmüş, bununda ancak halvetle elde edilebileceğini belirtmiştir. Sufiler bu uygulamayı yaparken Hz. Peygamberin peygamberliğe hazırlanış devresinde tam bir halvet hayatını yaşamasını örnek almışlardır.

İnsanlığa yönelik büyük hizmetlerin hazırlık safhalarından arınma ve halvet merhalesinden geçerek gerçekleştiğini büyük mutasavvıf Şihabüddin Sühreverdî şöyle anlatıyor: “⁷⁴İnsanda hemcinslerine karşı tabii ve genel bir eğilim vardır. Büyük insanlar Allah'ın kendilerine halveti sevdirmesi sayesinde nefislerini ıslah ederek sözünü ettiğimiz doğal ve basit eğitimden ruhlar barışmasına yükselmiştir.”

⁷¹İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahru'l-Medîd fî Tefsîr'l-Kur'âni'l-Mecîd*, terc.: Dr. Dilavor Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2012, c. 5, s. 509.

⁷² Meryem 49.

⁷³ İbn Acîbe, age., c. 5, s. 529.

⁷⁴ Sühreverdî, age. s. 266.

Halvette gerçekleştirilen bu tasfiye elde edilince, ruhlar hemcinslerine ısınır ve yaklaşırlar. Böylece onlar halvet devresinden sonra Allah'ın lütfuyla, halk arasına arınmış ve tertemiz olarak dönerler ve artık onlar vasıtasıyla ruhlar aydınlanır. Demek oluyor ki halvet ve uzlet, celvetin kalıpta, şahsi menfaat çizgisinde kalmaması için başvurulmuş bir terbiye yoludur.⁷⁵

Nitekim varoluşçu yaklaşıma göre de kişinin otantik/ aslına uygun/gerçek yaşamı elde edebilmesi, sosyal çevrenin egemenliği altına girmekten kaçınması ve sahip olduğu potansiyelleri/gizil güçleri kullanmasıyla mümkündür. Eğer kişi, çevresindeki diğer insanlardan gelen baskılardan kurtulamaz ve potansiyelini sergileyemezse, otantik olmayan bir yaşam, otantik olmayan bir varoluş sergiler.⁷⁶

“Kitapta Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti.”⁷⁷

İbn-i Acîbe bu ayete şöyle bir yorum yapmaktadır: “Manevi haller ve sırlar, açıkça günaha dalan kimselerden ayrılarak ve kalbi zikirden, müşahededen ve ibret almaktan alıkoyan şeylerden uzaklaşarak ortaya çıkar.”⁷⁸

İnsan hayatında, öyle zamanlar olur ki, kişinin toplum içine katılmaması hem fert hem de toplum için sayısız faydalar taşır. Bu zamanlar toplumsal buhranların, özellikle fitne ve tefrika hareketlerinin yoğunlaştığı devrelerdir. Bu devrelerde halvete çekilmenin önemini yukarıda Kuşeyrî'nin de ifade ettiği gibi Hz. Peygamberin dikkat çektiğini görüyoruz “Gün gelecek mü'minin en hayırlı malı önüne katıp dağ tepelerine, kenar kuytu yerlere götürerek (zamanını onları otlatmaya harcamak suretiyle) dinini fitneden kurtardığı koyunlar olacaktır.”⁷⁹

Demek oluyor ki tasavvufta halvet ve uzlet eğitimi; sâliki, halka Hakk için hizmete hazırlamak ve onu fitne ortamından uzaklaştırmak gibi maksatlarla yapılır.

SONUÇ

Zahiri temizlik için su ne kadar önemliyse, tasavvuf alanında da manevî temizlik söz konusu olduğunda en çok öne çıkan metotlardan biri olan halvet o derece önem arz etmektedir. Sırrın, ruhun ve kalbin temizliği mânevî temizliktir ve her birinin usulünü gözetmek gerekmektedir. Uzlet ve halvetle başlayan tasavvufî eğitimin amacı, sülûkün çeşitli aşamalarından geçtikten sonra insanı karşılıksız hizmetin eşğine getirmektir. Bu devreye tasavvufta celvet devresi denmektedir. Bu

⁷⁵ Öztürk, age., s. 379-380

⁷⁶ Dökmen, Üstün, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009, s. 250

⁷⁷ Meryem, 16.

⁷⁸ İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, s. 498.

⁷⁹ Buhari, *Rikak*, 34

özellik hiçbir mistik düşüncede olmayan bir özelliktir. Halbuki celvet bütün İslam tarikatlarının esasıdır. Celvet halk içinde, halka hizmet halinde bulunmaktır. İşte bu hizmetin Peygamberler de olduğu gibi Allah rızası için yapılabilmesini sağlamak ancak uzlet ve halvet, seyr-ü sülûkün onca zorluklarına katlanılarak gerçekleştirilebilir. Kur'an-ı Kerim; enfüsteki, yani içsel değişim olmadan, afâki, yani, dışsal değişimin olamayacağına; diğer bir ifade ile bireyin manevî olgunluğunu gerçekleştirmeden toplumsal dönüşümün gerçekleşmeyeceğini belirtir. Gaye, insana hizmettir ama bunun Allah'ın istediği bir şekilde yapılabilmesi için halvet ve uzlet eğitimi gerekmektedir. Bu eğitime girmeden verilecek hizmet karşılık esasına dayandığı yahut da tam hedefini seçemediği için beklenen sonucu veremeyecektir.

Tasavvufun ana ilkelerinden biri de "nihayetin bidayette saklı bulunmasıdır. "Bu kural, halktan koptuğunda zirveye ulaşan ruhun ıslah olduktan sonra tekrar halk içine dönmesini ifade eder ki, hiçbir mistik sistemde bu esas bulunmamaktadır. Çünkü tasavvufta halktan kopmak kopan için değil, halka daha iyi hizmetin eğitimini yapmak için yani halk içindir. Bu nedenle tasavvuf düşüncesinde, seyr-ü sülûkünü tamamlayan sâlik halk içine dönmeyi kendi nefesine hizmete tercih etmiştir. İşte tasavvufta halvet uygulamasının hedefi "Kalb aynasını parlatarak", Allah'a yaklaştırmaya vesile olan organı(kalbi) en etkili şekilde uyandırıp, bireyi karşılıksız hizmet edebilen olgunluğa ulaştırmaktır. Zaten Kur'an'ın öngördüğü derûnî hayat, devamlı ötelere rabitalı bir dünya hayatı ile düşünülebilir.

KAYNAKÇA

- Abdullah el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, tah. M. Dakika, Kahire 1370/1951.
- Abdülbakî, Muhammed Fuad, *El-Mu'cemu'ül Müfhehes Li-Elfazi'l Kur'ân'il Kerim*, İstanbul 1982.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşf'ül Hafâ*, I-II, Beyrut 1351.
- Ahmet Bican, *Enveru'l Âşikin*, Der., Mehmet Faruk Görtunca, Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul 1972.
- Ankaravî, İsmail, *Minhâcü'l-Fukara*, Bulak 1256.
- Asım Efendi (Mütercim), *Kamus Tercemesi*, I-IV., İstanbul 1305.
- Bekrî, Muftafa Efendi, *Hediyetü'l-Ahbâb* (Tıbyân İçinde), (Haririzâde, Tıbyanu Vesâilî Hakâik fi Beyânı Selâsili't-Tarâik, c. I, Süleymaniye Kütüphanesi (İbrahim Ef. Böl.), no: 430)
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, es-Sahih, İstanbul ts.

- Cafer Seccâdî, *Ferheng-i Lugât ve Istilâhât ve Ta'birât-i İrfânî*, Tahran 1403/1983.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1991.
- Cürcani, Seyyidşerif, *Ta'rifat*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1275.
- Darimi, Abdullah b. Abdurrahman, es-Sünen, Dimaşk 1412/1991,
- Dökmen, Üstün, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları İstanbul 1990,
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, haz.: F. Meyan, İstanbul 1981.
- Eşrefoğlu, Rumî, *Müzekki'n- Nüfus*, Divan Yayınları, İstanbul 1976
- Fragar, Robert, *Kalb Nefs ve Ruh*, çev., İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık 2005
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâ u Ulumiddin*, Beyrut 1983.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâ u Ulumiddin*, çev. Mehmed Serdaroğlu Badir Yayınevi, İstanbul 1971.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşf'ul-Mahcûb*, çev.; Süleymen Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahru'l-Medîd fî Tefsîr'l-Kur'âni'l-Mecîd*, terc.: Dr. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, el-Himyeri. *es-Siratü'n-Nebeviyye*, (Daru'l-Kalem) Beyrut ts.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Mısır, 1952.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I- XV, Beyrut 1956.
- İbn Teymiye, *Mecmûu'l Fetevâ*, haz. Abdurrahmân b. Muhammed Mecdi, Riyad 1381.
- İbnü'l-Arabî Muhyiddin Mu'cemu *Istilâhâti's-Sufiyye*, thk. B. Abdülvehhab el-Cabî, Daru'l-İmami Müslim, Lübnan 1990.
- İbnü'l-Arabî Muhyiddin, *el-Futûhâtü'l-Mekkîyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, I-IV, Beyrut 1997.
- İkbal, Muhammed, *Cavidname*, çev: Annemarie Schimmel, Kırkambar Yayınlan, İstanbul, 1999.
- Kâşânî, Kemaluddîn Abdurrezzâk, *Istilahâtu's-Sûfiyye*, thk.; Muhammed Kemal İbrahim Ca'fe, Merkezu Tahkiki't-Türâs, Kahire 1981.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risale*, thk. Ali Abdulhamid Baltacı ve Ma'rûf Zerrîk, Beyrut ts. Muhammed Darmika- Sühham Tefvik, *İbn Teymiye ve's-Sûfiyye*, el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut 1992.

Nûru'l-Arabi, Muhammed, *Niyâzî-i Mısrî Divanı Şerhi*, haz: Mustafa Tatçı, İbrahim Ozay, H Yayınları, İstanbul 2014.

Ömerü'l-Fuâdî, *Risale fî Beyân-i Fezâil-i İtikâf ve'l-Halvet*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi Bölümü), no:.,1734/5.

Özköse, Kadir, *Rahmete Susayanların Halvet/ Çile Eğitimi*, Somuncubaba, Mart 2012.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân ve Sünnette Tasavvuf*, İstanbul.1990.

Ragıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât*, Kahire 1906.

Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*, Petek yayınları İstanbul 1984.
Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabuddîn Ömer, *Tasavvufun Esasları*, trc.: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul.1991.

Yazır Elmalı Hamdi, *Hakk Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım İstanbul.1982

ADUDÜDDİN İCÎ VE SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'YE GÖRE KUR'ÂN-I KERÎM'İN İ'CÂZİ (İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN)

ACCORDING TO ADUDÜDİN İCÎ AND SAYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ EXECUTION OF THE QURAN (İ'CÂZÜ'L-QUR'AN)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan HALİLOĞLU

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

hhaliloglu@agri.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5985-9571>

Atıf Gösterme: HALİLOĞLU, Hasan, “Adudüddin İcî ve Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câzı (İ'câzü'l-Kur'ân)”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.81-109.

Geliş Tarihi:	Özet: Adından da anlaşılacağı üzere, makalemizde İcî'nin ve talebesi Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân ile ilgili görüşlerini ele almaya çalışacağız. Her ikisi de Selçuklu topraklarında Moğolların yaptığı işgallerin ve katliamların acı izlerini görmüş VIII / XIV. yüzyıl âlimleridir. İslâmî sahada birçok eser vermiş olan bu iki âlim, Kelâm ilmine dâir yazdıkları eserlerinde Kur'ân'ın mucize oluşu yönünü de incelemişlerdir. Bu ilmin Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsir ilmiyle yakından ilgisi olduğu açıktır. Sahabe ve Tâbiûn devrinde üzerinde çalışılmayan bu ilim, III / IX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Kelâm ekollerinden çok sayıda âlimin üzerinde çalıştığı bu konu V / XI. yüzyılda altın çağını yaşamış, VII / XII. asır sonrası çalışmalar öncekilerin tekrarları ve şerhleri şeklinde olmuştur. Bu alanın ana konuları; Kur'ân-ı Kerîm'in belâğatı, nazmında ve üslûbunda eşsiz oluşu, gaipten haber vermesi, içerdiği ve başka hiçbir kitapta olmayan hikmetli bilgiler, tenâkuzdan ve iç tutarsızlıklardan uzak oluşu, sürekli meydan okumasına rağmen kısmen de olsa bir benzerinin hâlâ ortaya konulamamış olması, sarfe teorisi gibi hususlardır. İcî ve Cürcânî bu konularda çalışmalar yapmışlar, mülhitlerin ileri sürdükleri şüpheleri inceleyip ayrıntılarıyla cevaplandırmışlardır. Neticede Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Muhammed'in (sas) peygamberlik iddiasındaki doğruluğunun en büyük delili olan mucize bir kitap olduğunu aklî, naklî, tarihî ve bilimsel delillerle vurgulamışlardır. Biz bu makalemizde İcî'nin ve Cürcânî'nin bu görüşlerini açıklamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.
2 Temmuz 2020	
Kabul Tarihi:	
30 Kasım 2020	

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, İcî, Cürcânî, İ'câzü'l-Kur'ân, Belağat, Sarfe teorisi*

Abstract: As the title name suggests, in our article, we will try to discuss the views of İcî and his student Cürcânî about İ'câzü'l-Kur'ân. Both are the VIII / XIV. century scholars who have seen the traces of the Mongols' occupations and massacres in the Seljuk lands. These two scholars, who have written works in many Islamic fields, also examined the direction of the miracle of the Quran in their works, which they wrote about the knowledge of Kalam. It is clear that this science is closely related to the science of the Quran and Tafsir. This science, which was not studied during the period of the Companions (Sahabe) and the Tâbiûns, appeared in III / IX. century. This subject, which has been studied by many scholars from the Kalam schools, had its golden age in the V / XI. century, and the studies after VII / XII. century were in the form of repetitions and annotations of the previous ones. The main topics of this field are; the trouble (eloquence) of the Quran, it is unique in its verse and style, informing the stranger, wise information contained in it and not found in any other book, free from blindness and internal inconsistencies, despite the constant challenge, a partial, albeit one, has not been revealed yet, are the issues like consumption (sarfe) theory. İcî and Cürcânî have worked on these issues they examined the doubts raised by the Mülhits (infidels, unbelievers) and answered them in detail. As a result, they emphasized that Quran

is a miracle book, which is the greatest proof of the correctness of Muhammad (saws) in the claim of prophecy, with rational, historical and scientific evidences. We; We will try to explain and discuss these views of İcî and Cürçânî.

Keywords: *Tafsir (Interpretation), İcî, Cürçânî, execution of the Qoran, Rhetoric, The theory of consumption.*

1. GİRİŞ:

Bilinen bir gerçektir ki; Allah Teâlâ gönderdiği peygamberleri, peygamberlik davasında sadık ve güvenilir olduklarını ümmetlerine göstermek için, yaşadıkları dönemde bilinen yaygın bazı sanatların ve harikulade hallerin en üstünü ile desteklemiştir. Bunlara kısaca mucize denilmektedir. Örneğin; Hz. Mûsâ'yı (as) döneminde yaygın olan sihir sanatını etkisiz kılacak şekilde asâsı ile teyit etmiş, o asâ Firavun'un sihirbazlarının sihirlerini yok etmiştir. Sihir sanatının özelliklerini iyi bilen sihirbazlar asânın sihir olmayıp bir mucize olduğunu fark ederek Hz. Mûsâ'ya inanmışlardır. Hz. İsâ (as) devrinde ise tıp ilmi çok ileri seviyede idi. Bu nedenle bu seviyenin çok ilerisinde olacak şekilde; Hz. İsâ (as) hastaları, körleri ve sakatları iyileştiriyor, hattâ ölüleri diriltiyordu. Ayrıca insanların evlerinde azık olarak neleri yediklerini ve stok yaptıklarını onlara haber veriyordu. Bunun Hz. İsâ'ya verilen ve olağanüstü bir mucize olduğunu fark edenler ona iman etmişlerdir.

Hz. Muhammed (sas) devrinde ise Arap belâğatı, nazım-nesir ve edebiyat sanatı zirvede idi. Ona verilen Kur'ân-ı Kerîm'in bütün bu sanatlardan daha ileri olduğunu ve erişilmez bir üstünlüğe sahip olduğunu gören Arapların bir kısmı bunun ancak bir mucize olabileceğini idrak ederek Hz. Muhammed'e iman ettiler. Bunu idrak edemeyenler ise küfre, inat edip karşı koymaya devam ettiler ve Hz. Muhammed'i (sas) öldürmeye yeltendiler.

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in (sas) davasında sadık bir peygamber olduğunun en büyük ispatı ve mucizesidir.¹ Öyleyse, "İ'câzü'l-Kur'an" tabirini açıklamak gerekir. Terkipteki Kur'ân kelimesini biliyoruz. **İ'câz** kelimesi ise, **acz** kökünden gelmektedir. **Acz**; bir şeye gücü yetmemek, yapamamak, o işte âciz kalmak demektir. **İ'câz** ise; aynı fiilin **if'âl** babından müte'addî sîğası olup, başkasını âciz bırakmak demektir.² Terim olarak **İ'câzü'l-Kur'an**; "Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu edebî üstünlük ve muhtevâ zenginliği sebebiyle,

¹ Bkz. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 90; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 252.

² Cevherî, *Sihâh*, "a-c-z", s. 673; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, "a-c-z", s. 517; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, "a-c-z", s. 663; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "a-c-z", s. ...; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, "a-c-z", s. 517; Râğıp el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "a-c-z", s. 547; Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, trc. Yusuf Türker, "a-c-z", s. 973; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 178; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, "a-c-z", s. 597; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, "i'câz", 2: 1357; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, "i'câz", s. 746; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", DİA, 21: 403-406.

benzerinin meydana getirilememesi” diye tanımlanabilir.³ Yusuf Şevki Yavuz da benzer tarifi vermiştir⁴ Buradaki edebî üstünlük birinci derecede Arap diline ileri seviyede vâkıf olanları ilgilendirirken, muhtevâ üstünlüğü bunun yanında bütün akıl ve ilim sahiplerini ilgilendirir.⁵

İ‘câzü’l-Kur’an meselesi Sahabe ve Tâbiûn devrinde pek araştırılmamıştır. Ancak III (IX). Yüzyılın başlarından itibaren âlimler bu konuya ilgi göstermeye başlamışlardır. Özellikle İslâm dininin hızla yayılmasıyla yabancı din ve kültürlere mensup bazı kimselerin İslâm’ı eleştirmeleri ve yeni Müslüman olanların bundan etkilenmeleri âlimleri bu ilimle ilgilenmeye sevk etmiştir. Abdülkerim b. Ebü’l-‘Avcâ, İshak b. Tâlût, Nu‘mân b. Münzir gibi mülhitler Kur’ân’ın çelişkiler içeren bir kitap olduğunu iddia etmişlerdir.⁶

Âlimlerimizin yazmaya başladıkları eserlerinde İ‘câzü’l-Kur’an’ı farklı veçheleriyle ele aldıkları görülmektedir: Bunlar kısaca; sarfe teorisi, dil ve üslup, muhteva özelliği, gayp bilgisi, (kâinata ve insana ilişkin) ilmî i‘câz, sayısal i‘câz, sosyolojik deliller, şeklinde sayılabilir.⁷

İ‘câzü’l-Kur’an konusunu ilk defa ele alanlar Mu‘tezile âlimleridir. İ‘câz’ı, Basra Mu‘tezile ekolünün kurucusu Nazzâm (ö. 231/845) sarfe görüşü ile, onun talebesi olan Câhız (ö. 255/869) ise erişilmesi imkansız bir dil mucizesi ve nazım diye açıklamışlardır. Câhız kendisinden sonraki âlimleri de etkilemiştir. Eş‘âriyye kelâm mezhebinin kurucusu Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî de (ö. 324/935-36) Câhız gibi düşünmüştür. Buna ilâveten Eş‘arî, Kur’ân’ın i‘câzi’na onun geçmiş ve geleceğe yönelik (Bizans’ın Farslar’ı yeneceği, Mekke’nin fethedileceği gibi) gaipten haberler vermesini de ekler. Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hasen er-Rummânî (ö. 384/994) sarfe görüşüne ilave olarak Kur’ân’ın belâğat yönünü de ekler. Ebü Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998) i‘câz’ı; Kur’ân’ın belâğat harikası olmasının yanı sıra insanın psikolojik muhtevası üzerindeki derin tesiri olarak da görür. V (XI). asırda Ebü Bekir Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) bu ilmi zirveye ve altın çağa taşımışlardır. VI (XII). yüzyılda Zemahşerî (ö. 538/1144) , İbn ‘Atiyye el-Endelüsî (ö.

³ Bâkılânî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, s. 85-89; Zerkeşî, age, II, 93-104; Süyûtî, age, 252-258.

⁴ Bkz. Yavuz, , “*İ‘câzü’l-Kur’ân*”, DİA, 21: 403-406.

⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, 2: 90-128; Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân*, 2: 252-254; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 177-178; Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 100, 103; Yavuz, “*İ‘câzü’l-Kur’ân*”, DİA, 21: 403-406.

⁶ Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, 2: s. 90, 93, 94-107; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: s. 252-270; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 178-186; Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 100-145; Yavuz, “*İ‘câzü’l-Kur’ân*”, DİA, 21: 403-406.

⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, 2: s. 93-107; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: s. 252-270; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 182-186; Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 100, 103, 111, 120, 125, 130, 139; Yavuz, “*İ‘câzü’l-Kur’ân*”, DİA, 21: 403-406.

541/1147) ve Kâdî ‘İyâz (ö. 544/1149) gibi âlimlerin değerli çalışmaları olmuştur. VII (XII) ile XIV (XX). Yüzyıllar arası yapılan çalışmalar, öncekilerin tekrarı ve şerhi şeklinde olmuştur.⁸

İ‘câzü’l-Kur’an konusunda çalışma yapanlar arasında, makalemizin konusunu oluşturan Adudüddîn İcî (ö. 756/1355) ve onun öğrencisi ve eserlerinin şârihi sayılan Seyyid Şerif Cürcânî de (ö. 816/1413) yer almışlardır. İcî; Şâfiî fakihî, Eş‘arî kelamcısı ve müfessirdir. Fıkıh, tefsir, akaid, kelam, filoloji ve dil felsefesi alanlarında eserleri vardır. Cürcânî ise Hanefî ulemasından olup Arap dili, kelâm ve fıkıh âlimidir. Onlar İ‘câzü’l-Kur’an konusunu *Şerhu’l-el-Mevâkıf*’da⁹ ele alırlar. Her ikisi de Selçuklu İmparatorluğu’nun yıkıldığı son dönemleri ve Moğol işgalinin acı tesirlerinin olduğu kara günleri yaşamışlardır.

Adudüddîn İcî, Kelâm ve Akâid İlmi’ne dâir meşhur eseri *el-Mevâkıf*’ında konuları altı ana mevkıf halinde işler. Bunlardan ilki *Mukaddimât*, ikincisi *el-Ümûru’l-‘âmm*e, üçüncüsü *el-A’râf*, dördüncüsü *el-Cevâhir*, beşincisi *İlâhiyyât*’tır. Altıncı ve sonuncu mevkıf, *Sem’iyyât*’a dâir olup içinde beş marsad içerir. Birinci marsad, *Nübüvvet*’e (Peygamberlik) ayrılır ve dört maksad’dan oluşur. Bunlar; 1- *Nebî’nin manası*, 2- *Mu‘cize*, 3- *İmkâniyyetü’l-bi‘se* (Peygamberlik mümkün mü?), 4- *Hz. Muhammed’in (s.a.s) Peygamberliğini İspat* şeklinde dört başlıktan ibarettir.

Bizim bu yazımızda üzerinde çalışacağımız; “İ‘câzü’l-Kurân” konusunu İcî dördüncü maksad’da; (**الكلام فى القرآن**) “**Kur’ân Hakkında**” başlığı altında ve Hz. Peygamber’in peygamberliğinin en güçlü delili ve ispatı olması hasebiyle ele almış ve işlemiştir.¹⁰ Bundan sonra İcî, Hz. Muhammed’in (sas) diğer mucizelerini ele alır. Son marsad da; emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ‘ani’l-münker, kelâmî firkalar ve özellikleri, bu firkaların hüsün-kubuh, kader gibi konular hakkındaki görüşleri, Mu‘tezile’nin usûl-ü hamse’si, vs konuları ele almıştır.

İcî’nin yazmış olduğu *el-Mevâkıf*’ı çok muhtasar bir metin olup anlaşılması güç olduğundan, diğer birçok muhtasar metinlerde olduğu gibi, şerhine ihtiyaç duyulmuştur. Bu görevi İcî’den 60 sene sonra vefat etmiş olan talebesi Seyyid Şerif Cürcânî yerine getirmiştir. Metni ve şerhini birlikte okuduğumuzda görüyoruz ki Cürcânî, İcî’ye muhâlif görüşler serdetmemiş, onu şerh etmiştir. Eş‘arîler ile Mâturîdîler’in Kelâm’da birbirlerine çok yakın olduklarını ve Cürcânî’nin İcî’nin talebesi olduğunu bildiğimizde ihtilaf etmemelerini daha iyi

⁸ Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, 2: s. 93-107; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: s. 252, 254, 255, 256-258, 263-270; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 178-186; Yavuz, “İ‘câzü’l-Kur’ân”, DİA, 21: 403-406.

⁹ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf li’l-kâdî Adudüddîn el-İcî*, (*Şerhu’l-Mevâkıf* üzerine Abdülhakîm es-Seyâlkûtî ile Muhammed Şâh el-Fenârî’nin oğlu Hasan Çelebî’nin iki *Hâşiyeleri* ile birlikte basılmıştır), I-VIII, 1. Baskı, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

¹⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 267-280.

anlarız. Bu nedenle biz aşağıda konumuzu işlerken, metin ve şerhten (*Şerhu'l-Mevâkıf*) birlikte istifade edeceğiz.

2. KUR'ÂN-I KERÎM'İN İ'CÂZ YÖNLERİ

2.1. Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliğinin İspatı:

Âlimlerimiz İcî ve Cürçânî, Hz. Muhammed'in (s.a.s), Peygamberlik iddiasında bulunduğunu ve buna dâir elinde birçok mucizeler gerçekleştiğini belirtirler. Peygamberlik iddiasının, gözle görülüp şahit olunan bir gerçek olarak tevâtür yoluyla bizlere ulaştığını, dolayısıyla bunu inkâr etmenin mümkün olmadığını belirtirler. Gösterdiği mucizeleri başta Kur'ân-ı Kerîm ve sonra diğer mucizeler olarak sayarlar.¹¹

2.2. Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câzı Hakkında:

Kur'ân-ı Kerîm'in mucizeliğinin; Hz. Muhammed'in (sas) onunla herkese meydan okuması ve buna hiç kimsenin çıkıp da karşı koyamamış olması ile gerçekleştiğini, bu hususun şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesin olup tevatür yoluyla nakledildiğini belirtip peşinden tehadî (meydan okuma) ayetlerini zikrederler.¹² Mesela;¹³

“Şu halde, eğer doğru söylüyor iseler, onun benzeri bir söz getirsinler!” (et-Tûr 52/34),

“Haydi siz yalan üzere uydurulmuş olarak onun benzeri 10 sûre getirin!” (Hûd 11/13),

“O zaman siz de onun benzeri bir sûre getirin!” (el-Bakara 2/23) âyetlerini örnek verirler.

Eğer bu meydan okumaya karşı gelinebilseydi bu bilginin bizlere tevatür yoluyla mutlaka gelmiş olacağını, çünkü bu tür bir meselenin, şartların ve sâiklerin nakledilmesini zorunlu kılan meselelerin başında geldiğini (yani gizli kalması mümkün olmadığını) belirtirler. Özellikle bu konuda Hz. Peygamber'in (sas) hasımlarının sayıca bir vadideki çakıl taşlarından daha çok olduğunu, onun getirdiği davanın iptal edilebilir olduğunu ispat etmek için gayret eden insanların da çok hırslıları olduklarını belirtirler. Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının gerçeklik kazanmış olduğunu vurgularlar. Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliğini inkâr

¹¹ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 267.

¹² Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 267-268.

¹³ Tehaddî'den bahseden âyetler: Bakara 2/23, Yûnus 10/38, Hûd 11/13, Tûr 52/34, Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehresü li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, “hadîs”, s. 195, “sûre”, 370.

edenlerin bu konuda ortaya attıkları şüpheleri ve bunlara verilen cevapları bir önceki fasılda açıkladıklarını, yeniden tekrarına gerek olmadığını belirtirler.¹⁴

Peşinden, Kur'ân-ı Kerîm'in îcaz yönlerini ve bunlara hâle getirmeye çalışanların şüphelerini ele alır ve bu şüpheleri cevaplandırır. Bu konuda birçok farklı ekollerin ve mezheplerin ortaya çıkmış olduğunu belirtirler:

2.3. Kur'ân'ın Lafız ve Nazmındaki İ'câz:

Kur'ân-ı Kerîm'in İcazının, onun matla' (sûrelerin ve kıssaların başı), makta' (sûrelerin ve kıssaların sonu) ve fâsıla (secî, ayet sonları)nda olduğunu, lafızların ve nazmının telifinde, harika üslubunda olduğunu, bunların Arap nesrine ve nazmına tamamen zıt olup onların hiç de alışık olmadıkları türden olduğunu belirtirler. Sayılan bu özelliklerin hepsinin Kur'ân-ı Kerîm'de vaki olduğunu, hem de Arapların kendi dillerinde daha önce hiç bilmedikleri ve alışık olmadıkları şekilde gerçekleştiğini, dolayısıyla onların böyle bir şeyin benzerini yapmaktan aciz kaldıklarını ve Mutezile'nin bir kısmının icazın bu şekilde gerçekleştiği görüşünde olduklarını belirtirler.¹⁵

2.4. Belâğat'ındaki İ'câz:

Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câzının bir başka yönünün, Arapların dillerindeki terkiplerinde ve sözlerinde daha önce hiç bilmedikleri ve asla erişemedikleri yüksek seviyedeki belâğatından kaynaklandığını söylerler, Câhız ve bir kısım Arap dili uzmanlarının bu kanaatte olduklarını, böyle düşünenlerin ayrıca belâğatı çok farklı şekillerde tarif edip açıkladıklarını belirtirler. Şöyle ki: "Belâğat; doğru manayı ve gerçek bir maksadı, telifin ve müfredâtın (kelimelerin ve istilahlardan) kusurlarından hâlî ve tüm güzelliklerini içeren, sözün söylendiği makama ve siyâka uygun, beyanda hiçbir fazlalığa ve eksikliğe yer vermeksizin ona tam delâlet edecek şekilde, hârîka ve çok beğenilen bir lafızla ifade etmektir." Böylelikle, beyanda kullanılan lafızların şerefi (üstün kalitesi ve manaların parlaklığı), sözün manaya delâletindeki birebir uygunluğu arttıkça, söz daha da belîğ hale gelir, diye naklederler.¹⁶

Belâğatın mertebelerinin sınırlı olup olmadığı hususunun ihtilafı olduğunu belirtirler. Gerçekte belâğat'ın mevcut (bilinen ve kullanılan) mertebelerinin (elbette) sınırlı olduğunu, çünkü bu mertebelerin sahih manalara delalet etmeleri için kullanılan bu şerefli lafızlarda vâkî olduklarını, çeşitli dillerde var olan ve kullanılan bu lafızların kesinlikle sınırlı olduğunu belirtirler. Fakat belâğatın mevcut kullanılan mertebelerinin elbette sınırlı olduklarını, aksine,

¹⁴ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 268.

¹⁵ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 268.

¹⁶ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 268.

mümkün (ihtimal dâhilinde) olanlarının ise sınırsız olduğunu vurgularlar. Çünkü fiilen kullanılmış olan lafızlardan daha fasih ve manaya uygunlukları daha fazla olanlarının da bulunması ve bunların belâğat derecelerinin daha yüksek olmasının imkânsız olmadığını (mümkün olduğunu) ve bunun da bir sonunun ve sınırının olmadığını vurgularlar.¹⁷

Sonra, Kur'ân-ı Kerîm'deki belâğatın aslı ve varlığı hakkında ihtilaf olmadığını, kelam (söz söyleme) sanatı hakkında en az bilgisi olan kimsenin dahi bunu inkâr edemeyeceğini, ancak Kur'ân-ı Kerîm'deki bu belâğatın alışılmışın üstünde çok yüksek bir seviyede olduğunu ve i'câzının da bu şekilde gerçekleşmiş olduğunu önemle vurgularlar. Onun i'câzının mümkün belâğat mertebelerinin en üstünde olduğunu ispata dahi ihtiyacı olmadığını (yani Kur'ân-ı Kerîm'in mümkün belâğat derecelerinin değil de mevcut belâğat derecelerinin en üstünü olmasının yeterli sayılması gerektiğini) belirtirler.¹⁸

Kur'ân-ı Kerîm'in mevcut ve alışılmış belâğat derecelerinin en üstünü olduğunu zaten müsellem olduğunu vurgularlar. Çünkü belâğatı iyi bilen ve Kur'ân-ı Kerîm'i araştıran bir kimsenin, belâğatın az lafız kullanarak çok manayı kastetmek, te'kid, teşbih, temsil (darb-ı mesel) çeşitleri, istiâre, kelamın hüsn-ü matla', hüsn-ü makta' ve hüsn-ü fâsıla çeşitleri, kelamın makamına uygun takdim, te'hir, fasl, vasl, kelamın şaz, itici, tırmalayıcı ve kıyas/kural dışı kullanımlardan hâlî olması gibi bütün çeşitlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de var olduğunu fark edeceğini belirtirler. Yani Kur'ân-ı Kerîm'i araştıran kimsenin, onda bulduğu bütün terkip ve belâğat türlerinin onda olabilecek olanın en mükemmeli olduğunu, yani hiçbir şeyi eksik bırakmaksızın belâğatın her çeşidini içerdiğini göreceğini vurgularlar. Ayrıca, aslen Arap olup da Arap belâğatında zirveye ulaşmış bir kimsenin, kelamını süslemek için bütün gayretini ortaya koysa da, belâğat sanatlarının ancak bir ya da ikisinde başarılı olabileceğini, daha fazlasında başarılı olmaya çalışsa da ona bu imkânın verilmeyeceğini ve daha fazlasında muvaffak olamayacağını vurgularlar.¹⁹

(Seyfeddin) Âmidî'nin şu sözünü naklederler: "Arapların en fasihi, en beliği, nazım, nesir ve hitabette en ileri seviyedeki edebiyatçısının gayesi (olsa olsa) belâğat sanatının sadece bir çeşidinde zirveye ulaşmak olur. Bunda daha ileri gidip başka bir çeşidinde de mâhir olmak istese başarılı olamaz, hep eksik kalır. Ama Kur'ân-ı Kerîm bu sanatların her türünü ihtiva etmiştir, hepsinde mahirdir. Dolayısıyla; Arapçayı ve belâğat sanatlarını iyi bilen kimse, belâğat sanatlarının hepsinde mahir olan Kur'ân-ı Kerîm'in icazını daha iyi anlar." Kadı Bâkılânî'den

¹⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 268.

¹⁸ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 269.

¹⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 269.

de şunu naklederler: “Kur’ân-ı Kerîm’in icazı her iki hususu da cem etmesinde yani hem nazmındaki mükemmelliğinde hem de belağat sanatında yüksek bir seviyede oluşunda yatar.”²⁰

2.5. Gaipten Haber Vermesindeki İ’câz:

Îcî ve Cürcânî, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câz yönlerinden birinin gaipten haber vermesinde yattığını belirtirler, buna delil olarak şu ayeti zikrederler: “Ama onlar yenilgiye uğradıktan sonra birkaç yıl içinde tekrar yeneceklerdir.” (Rûm 30/3-4) Burada Kur’ân-ı Kerîm’in, Rumların 3-9 yıl arasında Farısları tekrar yeneceğini haber verdiğini ve bunun Kur’ân’ın haber verdiği şekilde fiilen gerçekleştiğini, bu ve benzeri birçok olayın onun gaybe dair haber verdiği ve fiilen de o şekilde gerçekleşen müstakil hususlar araştırıldığında açıkça görülebileceğini vurgularlar.²¹

2.6. Tenakuz ve İç Tutarsızlıktan Uzak Oluşundaki İ’câz:

Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzının, onca uzunluğuna (ve hacmine) rağmen, içinde hiçbir tenakuzun ve iç tutarsızlığın bulunmamasında yattığını belirtirler.²² Buna da şu ayeti delil getirirler: “Eğer o Kur’ân-ı Kerîm, Allah katından değil de başka bir yerden gelmiş olsaydı, içinde birçok ihtilaflar / tutarsızlıklar bulurlardı” (en-Nisâ 4/82).

2.7. Sarfe Yoluyla İ’câz:

Îcî ve Cürcânî, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzının **sarfe** yoluyla da gerçekleşmiş olabileceğini belirtirler, onu şöyle tarif ederler: “Hz. Muhammed’in (s.a.s) Peygamberliğinden önce Araplar aslında Kur’ân-ı Kerîm’in bir benzerini yapma gücüne ve imkânına sahiptiler. Fakat sonradan Allah (c.c) onların elinden bu gücü aldı, onları bunu yapmaktan ve Kur’ân-ı Kerîm’e karşı gelmekten alıkoydu, engelledi.” Böyle düşünen âlimlerin de sarfe’nin keyfiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtirler.²³

Kendi mezheplerinden (Eş’arîler’den) Ebû İshâk (Şîrâzî)’nin ve Mu’tezile’den Nazzâm’ın sarfe hakkındaki açıklamalarına yer verirler: “Allah, ellerinde imkân olduğu halde Arapları bundan alıkoydu. Şöyle ki; aciz kaldıklarının tascillenmesi, Arapça riyasetliğinden alaşağı edilmeleri, böylece de zorla Kur’ân-ı Kerîm’e ve icazına boyun eğmek zorunda kalmaları gibi onları tahrik eden aşağılayıcı sâiklere rağmen, onların elinden Kur’ân-ı Kerîm’e

²⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 269.

²¹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 269.

²² Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 269.

²³ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 269.

karşı koyma kabiliyetleri ellerinden alınmışsa bu, hârikulâde bir haldir ve tam da Kur'ân-ı Kerîm'in mucize oluşunu gösterir.”²⁴

Şia'dan (Şerif) Murtaza'nın sarfe hakkındaki; “Bilakis sarfe, Arapların Kur'ân-ı Kerîm'e karşı koyabilmek için ihtiyaç duydukları ilimlerin Allah (c.c) tarafından ellerinden alınmasıdır. Yani Kur'ân-ı Kerîm'e karşı koyabilmek ve onun bir benzerini yapabilmek için birtakım ilimlere ihtiyaç duyulur. Bu ilimler Araplarda aslında mevcut idi ama Allah (c.c) bu ilimleri onlardan çekip aldı ve onlar Kur'ân-ı Kerîm'e karşı koyma kudretlerini yitirmiş oldular” şeklindeki tarifine yer verirler.²⁵

3. KUR'ÂN'IN İ' CÂZ YÖNLERİNE DÂİR ŞÜPHELER

Yukarıda Kur'ân'ın i'câz yönlerine işaret eden İcî ve Cürcânî şimdi de bu i'câz yönleri üzerinde ileri sürülen şüpheleri sıralamaktadırlar. Bu şüpheler İcî ve Cürcânî tarafından değil, mülhitler tarafından ileri sürülmektedir. Onlar ise bu şüpheleri burada sırayla zikrettikten sonra ileride ayrıntılı şekilde cevaplandıracaklardır.

3.1. Birinci şüphe:

“Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönü, bu i'câzı iddia edenin iddiasına kesin delil olacak şekilde ve hiçbir şüpheye meydan vermeyecek tarzda açık ve net olmalıdır. Ancak sizler onun icaz yönünün nerede yattığı ve nasıl ortaya çıkarılacağı hususunda dahi ihtilaf içindesiniz²⁶ dolayısıyla i'câz yönü gizlidir, belli değildir” diye şüphe ileri sürüldüğünü belirtirler.

3.2. İkinci şüphe:

Zikredilen i'câz yönleri, gerçekten Kur'ân-ı Kerîm'in mucizeliğine uygun değildir, diye şüpheler ileri sürüldüğünü belirtirler ve bunları şöyle sıralarlar:²⁷

3.2.1. Lafızların Telifi ve Nazım Üslubunun Harika Oluşu Hakkında Şüphe:

“Böyle bir şeyi yapabilmek (taklit edebilmek) çok kolay bir meseledir, özellikle bu nazmı ve üslubu (Kur'ân'dan) dinledikten sonra! Dolayısıyla, ortada icazı gerektiren bir şey kalmamış olur. Ayrıca, Fil Sûresi'ni dinledikten sonra Müseyleme (el-Kezzâb)'ın buna nazîre olsun diye söyledikleri, onun hamâkati sayılsa da, Kur'ân-ı Kerîm'in benzerinin yapılabileceğinin delilidir” diye şüphe ileri sürüldüğünü belirtirler, Müseyleme'nin;

²⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 269-270.

²⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

²⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

²⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

(الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل) “*Fil, fil nedir, sen bilir misin filin ne olduğunu. Onun kuyruğu, beveli ve uzun hortumu vardır!*” şeklindeki hezeyanın gûyâ Kur’ân’a (Fil Sûresi’ne) nazîre sayıldığını belirtirler.²⁸

3.2.2. Yüksek Seviyedeki Belağatı Hakkında Şüphe:

Yine mülhitler Kur’ân’ın belağatının çok da yüksek seviyede olmadığını ve bunun birçok yönden iddia edilebileceğini belirtirler. Onların bu iddialarını İcî ve Cürcânî şöyle sıralarlar:²⁹

3.2.2.1. Birinci şüphe:

Hatiplerin en beliğ hutbelerine ve şairlerin en beliğ kasidelerine baktığımız zaman, bunların kendine has vezinlerine ve nazımlarına bakmaksızın, sizin “O zaman siz de onun benzeri bir sûre getirin!” (Bakara 2/23) ayetini de delil göstererek meydan okuma olduğunu iddia ettiğiniz en kısa sûre ile kıyasladığımızda, hatiplerin ve şairlerin bu sözleri ile bu sûre arasında belağat açısından hiçbir farkın olmadığını görürüz. Bilakis aralarında bir kıyaslama yapıldığında, bu sûreye muâriz olsun diye söylenen şirin ya da hitabın daha beliğ olduğu bile iddia edilebilir. Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin buna dair getirdiği mucizenin, buna alternatif ve muâriz olarak îrâd edilen şiir ve hitaplarla arasında şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde açık bir farkının (ve üstünlüğünün) bulunması gerekir ki bu kimsenin iddiasında kesinlikle doğru sözlü olduğu kabul edilsin!³⁰

3.2.2.2. İkinci şüphe:

Sahabe-i kiram dahi bazı sûrelerin Kur’ân-ı Kerîm’inden olup olmadığında ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin İbn Mes’ûd en meşhur sûreler oldukları halde Fâtiha, Felâk ve Nâs sûrelerini Kur’ân-ı Kerîm’inden saymaz. Bu sûrelerin belağatı icaz seviyesine ulaşmış olsaydı sahabe-i kirâm bunları Kur’ân olmayan diğer sözlerden ayırt edilebilirler ve Kur’ân-ı Kerîm’inden olup olmadığında ihtilafa düşmezlerdi.³¹

3.2.2.3. Üçüncü şüphe:

Kur’ân-ı Kerîm (Hz. Ebû Bekir r.a. döneminde) cem edilirken, adaletiyle meşhur olmamış bir sahabi bir iki ayet getirdiği zaman, buna dair yemin etmedikçe ya da ayrı bir delil getirmediği bu ayetleri Mushaf’a almazlardı. Eğer bu ayetlerin belağatı icaz derecesine

²⁸ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

²⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

³⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

³¹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

ulaşmış olsaydı sahabe-i kirâm bunu bilirler ve bunları Mushaf'a dâhil etmek için, bunları getiren kimseden ayrıca yemin etmesini ve delil getirmesini istemelerine ihtiyaç kalmazdı.³²

3.2.2.4. Dördüncü şüphe:

Her sanatın mükemmelliğe ulaşmada birbirinden üstün mertebeleri vardır ve bunların belirli bir yerde durup ötesine geçilemeyecek muayyen bir sınırı da yoktur. Her devrin diğer akranlarına üstünlük sağlayan bir zirve şahsı vardır. Bu zirve şahıs devrindeki sanatta diğerlerinin ulaşamadığı bir mertebeye ulaşmış olabilir. Ama başka bir devirde bir başka şahıs ortaya çıkar ve bu şahıstan daha üstün bir mertebeye ulaşabilir. Belki Hz. Muhammed de (s.a.s) kendi devrinin en fasih (ve belîğ) kimsesi idi ve onun getirdiği Kelâm'ın bir benzerini diğer muâsırları getiremedi. Eğer biz buna mucize diyecek olursak, kendi devrinde diğer akranlarına üstünlük sağlayan ve onların getiremediği bir şeyi getiren herkesin mucize gösterdiğini kabul etmemiz gerekirdi. Bu (mantıksal) çıkarım, zarûreten bâtil bir çıkarım olur.³³ (Yani bu durumda Kur'ân-ı Kerîm mucize sayılmaz).

Kadı Bâkılânî'nin (daha önce) dediğine gelirsek, ona vereceğimiz cevap şöyledir: Mucize olmayan bir şeyi yine kendisi gibi mucize olmayan bir şeyle birleştirmek ve desteklemek onu mucize seviyesine çıkaramaz.³⁴ (Yani zayıf deliller üst üste toplanarak bir tane dahi sağlam delil elde edilemez).

3.2.3. Gaipten Haber Vermesi Hakkındaki Şüpheler:

Îcî ve Cürcânî bu konuda mühlitler tarafından ortaya atılan şüphelerin de birkaç çeşit olduğunu belirtirler ve bunları şöylece sıralarlar:

3.2.3.1. Birinci şüphe:

Herkesin ittifakla kabul ettiği üzere, velî bir kimsenin hârikulâde ve olağan dışı olmayacak bir ya da iki defa kerâmet göstermesi câizdir (mümkündür). Acak bu kerâmet gösterme ve gaipten haber verme işi, olağan dışı olacak kadar çok tekrar ederse, mucize olur. Fakat burada ölçüyü belirleyen ve mucize seviyesine çıkartacak tekrarın sınırı nedir? Bunun elbette mazbut bir ölçüsü yoktur ve belirli bir sayı ile sınırlandırılmaz. Öyleyse, Kur'ân-ı Kerîm'in gaipten haber verirken icaz seviyesine ulaştığını nereden ve nasıl bileceğiz?³⁵

3.2.3.2. İkinci şüphe:

³² Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270.

³³ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 270-271.

³⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 271.

³⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 271.

Tecrübelerimiz ve işittiklerimiz bize gösteriyor ki münecimler ve kâhinler de defalarca gaipten haber verirler. Fakat ittifakla kabul edilir ki bunlara mucize denmez.³⁶

3.2.3.3. Üçüncü şüphe:

Kur'ân-ı Kerîm'in gaipten haber vermesi mucize ise, (mantîken ve) zorunlu olarak, gaipten haber vermeyen diğer (çoğu) kısımlarının mucize olmadığı neticesi çıkar. Dolayısıyla, Kur'ân-ı Kerîm'in çok büyük bir kısmının mucize olmadığı neticesi çıkar ki bu çıkarım da ittifakla bâtıldır.³⁷ (Yani, gaipten haber vermiş olması Kur'ân-ı Kerîm'in icazına delil olamaz).

3.2.4. Tenakuzdan ve İç Tutarsızlıktan Uzak Oluşu Hakkındaki Şüpheler:

Bu konudaki şüphelerin ve iddiaların da çok çeşitli olduğunu belirtirler:

3.2.4.1. Birinci şüphe:

Kur'ân-ı Kerîm'de tenâkuz ve tutarsızlık vardır. Zira Allah; “Biz ona şiir öğretmedik. Bu, ona yakışmaz da, gerekmez de” (Yâsîn 36/69) buyurduğu halde onda şiir vardır. Örneğin; “Kim Allah'tan korkup sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir ve onu hesaba katmadığı bir yerden rızıklandırır” (et-Talâk 65/3-4) ayeti içinde geçen “*mahracen / çıkış yolu*” lafzı çıkarılırsa bu âyet, “tekârub bahri”nde ve “fa'velen fa'velen fa'velen fe'ale” vezninde bir şiir olmuş olur. Yine başka ayetler: “Onlara bir mühlet veriyorum. Hiç şüphesiz benim düzenim (cezalandırmam) sapasağlamdır.” (el-A'râf 8/183), “... Onları hor ve aşağılık kılsın ve onlara karşı sizlere zafer versin. Müminler topluluğunun göğsünü şifaya kavuştursun!” (et-Tevbe 9/14) Bu ayette “*yuhzihim*”deki **mîm**'in kesrası ve “*mü'minîn*”deki **nûn**'un fethası işbâ' edilirse, şüphesiz bu ayet şiir veznine dönüşmüş olur. Hülâsa, Kur'ân-ı Kerîm'de şiir denebilecek şeyler vardır. Özellikle üzerinde bazı değişiklikler yapıldığında birçok ayetin şiir bahirlerine ve vezinlerine dönüştüğü görülecektir.³⁸

3.2.4.2. İkinci şüphe:

Kur'ân-ı Kerîm'de yalan da vardır. Çünkü; “Biz Kitap'ta hiçbir şeyi noksan bırakmadık” (el-En'âm 6/38), “Ne yaş ne kuru dışta kalmamak üzere hepsi (ve her şey) apaçık bir Kitap'ta (yazılı)dır” (el-En'âm 6/59) ayetlerinde, Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin var olduğuna, hiçbir şeyin eksik bırakılmadığına değinildiği halde, Kur'ân-ı Kerîm usûl, tabiat, matematik, tıp gibi birçok ilme ve günlük hadiselerle hiç yer vermez. Bu da yukarıda âyette belirtilen gerçeğe uymaz.³⁹

³⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 271.

³⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 271.

³⁸ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 271-272.

³⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 272.

3.2.4.3. Üçüncü şüphe:

Kur’ân-ı Kerîm’de, var olduğu iddiası doğru olsun ya da olmasın, ihtilaf vardır. Çünkü onda lahin / telhîn (dilbilgisi ve gramer hatası) vardır. Hz. Osman’a (r.a.) Mushaf arz edilince ﴿ان هذان لساحران﴾ “Bunlar (Hz. Mûsâ ve Hârûn as.) herhalde iki sihirbazdır” (Tâhâ 20/63) ayetini okumuş ve; “Bunda kesinlikle lahin var, Araplar bunu kendi dilleri ile düzeltereklerdir!” demiştir.⁴⁰

3.2.4.4. Dördüncü şüphe:

Kur’ân-ı Kerîm’de, örneğin Rahmân Sûresi’nde⁴¹ faydasız lafzî tekrarlar vardır. Mûsâ ve Îsâ (sas) kıssaları gibi manen tekrar edilen faydasız kıssalar vardır. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de, “Bunlar, tam tamına toplam on gün (oruç) vardır” (el-Bakara 2/196) ayetinde olduğu gibi, açık ve vâzih olan şeylerin tekrar izahı / fazlalığı (**kâmile** kelimesi) vardır. Böyle faydasız bir kelamın varlığından daha büyük bir kusur olabilir mi?⁴²

3.2.4.5. Beşinci şüphe:

Kur’ân-ı Kerîm, kendisinde ihtilaf olduğunu “Eğer o Kitap, Allah katından değil de başka bir yerden gelmiş olsaydı, içinde birçok ihtilaflar bulurlardı” (en-Nisâ 4/82) ayeti ile reddetmiştir. Halbuki biz onda birçok ihtilaf görüyoruz. Dolayısıyla bu bir tutarsızlıktır ve onun Allah katından olduğu iddiası sahih değildir. Onda hem lafız hem mana ihtilafları çoktur. Örnekleri:⁴³

3.2.5. Lafız İhtilafı

Bu tür ihtilaflar; lafzı ya da terkihi değiştirmekle, eksiltmek ya da artırmakla yapılır ki bunların hepsi Kur’ân-ı Kerîm’de vardır. Lafzı değiştirmek; ayette (el-Kâri’a 101/5) ﴿كَالعَيْن﴾ (كالصَّوْفِ المنفوش) ibaresi getirilerek yapılmıştır. Ayette (el-Cum’a 62/9) ﴿فهي كالحجارة﴾ yerine ﴿فامضوا إلى ذكر الله﴾ getirilerek, ayette (el-Bakara 2/74) ﴿السارقون﴾ yerine ﴿والسارق والسارقة﴾ getirilerek, ayette (el-Mâide 5/38) ﴿عليهم المسكنة﴾ yerine ﴿ضربت عليهم الذلة والمسكنة﴾ getirilerek, ayette (el-Bakara 2/61) ﴿جانت سكرة الموت بالحق﴾ yerine ﴿جانت سكرة الموت بالحق﴾ getirilerek, ayette (Kâf 50/19) ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم﴾

“Peygamber, mü’minler için kendi nefislerinden daha evlâdır ve onun zevceleri de onların

⁴⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 272.

⁴¹ er-Rahmân 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, vd: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ “Şu halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz?”

⁴² Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 272.

⁴³ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 272.

⁴⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 272.

anneleridir. O da onların babasıdır.” (el-Ahzâb 33/6) ayetinde altı çizili kısım ilave edilmiştir. Bu kıraatte ilave vardır ama meşhur kıraatte bu ilave yoktur. Yine ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ (Sâd 38/23) âyetinde altı çizili kelime ilavedir.⁴⁵

3.2.6. Mana ihtilafı:

﴿رَبُّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ ayeti (Sebe’ 34/19) önce emir ve Rabb’e nidâ / münâdâ kipi ile okunmuş, manası “Rabbimiz, seferlerimizin arasını aç, uzaklaştır (zira şehirlerimiz birbirine çok yakındır)” şeklinde olmuştur. Sonra da ﴿رَبُّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ Rabb, mazi ve merfû / fâil kipiyle okunmuş ve manası “Rabbimiz seferlerimizin arasını açtı, uzaklaştırdı” şeklinde olmuştur. Bu iki farklı kıraatten ilki duâ (inşâî), ikincisi ise haber (ihbârî) manası ihtiva eder (İkisi arasındaki mana ihtilafı gayet açıktır). Başka bir örnek: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ ayetinde (el-Mâide; 5/112) fiil önce gaip sigâ ile ve be harfinin dammesi ile okunmuş, manası “Senin Rabbinin gücü yeter mi?” şeklinde olmuştur. Sonra ise ﴿هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ şeklinde muhatap sigâ ile ve be harfinin fethası ile okunmuş, manası “Senin Rabbine gücün yeter mi?” şeklinde olmuştur. Bu iki okuyuştan ilki istihbârî yani İsa’nın (as) Rabbi hakkında bilgi alma amacı, ikincisi ise İsa’nın (as) kendi halini belirtme amacı taşır.⁴⁶ (Bunların arasındaki mana ihtilafı da gayet açıktır).

3.2.6.1. Altıncı şüphe:

Birçok hatibin uzun hutbelerinde ve birçok şairin uzun kasidelerinde tutarsızlık ve ihtilaf olmadığı görülür. Belâğat ilmini çok iyi bilen kimseler araştırdıklarında bu hutbelerde ve kasidelerde ihtilaf ve tenakuz şöyle dursun, en ufak bir (lafız ve anlam) düşüklüğü dahi bulamamışlardır. Bu durum, Kur’ân-ı Kerîm’in kendisiyle meydan okuduğu ve “O zaman siz de onun benzeri bir sûre getirin!” (el-Bakara; 2/23) ayetinde beyan edildiği üzere, en kısa sûre kadar kısa olan hutbeler ve kasidelerde açıkça görülür. Arap hatip ve şairlerinin bu kadar kısalıktaki nazım ve nesir eserleri şüpheye yer bırakmayacak şekilde ihtilaf ve tutarsızlıktan uzaktır. Bu durum elbette onların bu eserlerinin mucize olduğu sonucuna götürmez.⁴⁷ (Dolayısıyla benzer sebeple, Kur’ân-ı Kerîm de mucize sayılmaz).

3.2.7. Sarfe Görüşü Hakkındaki Şüpheler:

Nazzâm’ın, “Allah o dönemin Araplarının sahip oldukları Kur’ân-ı Kerîm’e karşı koyabilme ve nazîre getirebilme kabiliyetlerini ellerinden aldı” şeklindeki sarfe görüşü

⁴⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 272.

⁴⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 272.

⁴⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 272-273.

hakkında da mülhitler tarafından şüpheler ileri sürülmüştür. İcî ve Cürcânî bunları şu şekilde zikretmişlerdir:⁴⁸

3.2.7.1. Birinci şüphe:

Sarfe görüşünü öne sürenlerden çok önceleri zaten Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı hususunda icmâ ve ittifak hâsıl olmuştu. (Sarfe görüşünün doğru olduğu ileri sürülürse), bunun neticesinde, mucize olan şeyin sarfe olduğu, Kur'ân-ı Kerîm olmadığı ortaya çıkar. Sen bilmez misin ki; “Ben ayaktayım fakat siz ayağa kalkamazsınız” sözünde mucizenin bu kişinin ayağa kalkması değil, diğerlerinin ayağa kalkmaktan aciz kalmış olmalarıdır. Bu söylem, Kur'ân-ı Kerîm'in mucize olduğuna ve dolayısıyla Hz. Muhammed'in (s.a.s) sıdkına delâlet ettiğine baştan beri icmâ etmiş olan ilk Müslümanların bu icmâmını bozmuş olmaktadır.⁴⁹

3.2.7.2. İkinci şüphe:

Şi'a'dan Şerif Murtaza'nın da iddia ettiği gibi, eğer Arapların Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini getirme kudretleri ellerinden alınmış olsaydı, onlar bunu bilirler ve her yerde konuşup yayarlar (bundan şikâyetçi olduklarını dile getirirler) ve bu da tevâtür yoluyla yayılmış olurdu. Çünkü hayatın akışı, bunun gibi olağan dışı şeylerin insanlar tarafından konuşulmasını ve yaygınlık kazanmasını (tevâtürü) gerekli kılardı. Ama böyle bir şey kesinlikle olmamıştır.⁵⁰

Eğer denirse ki; Araplar bu sarfeyi (imkânların ellerinden alınışını) dillendirip yaymamışlar, çünkü bu onların aleyhine gelişen ve onları Kur'ân-ı Kerîm'e boyun eğmeye zorlayan bir hüccet olurdu. Halbuki onlar Kur'ân-ı Kerîm'in hüccet oluşunu ve davetini geçersiz kılmaya herkesten daha çok hırslı (ve istekli) idiler. Dolayısıyla, onların içlerindeki bu hırsı ve kini gizleyip, Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini getirme güçlerinin ellerinden alındığına sessiz kalmaları düşünülemezdi. Biz de bu iddiaya karşı şöyle deriz: Eğer sarfe, Kur'ân-ı Kerîm'in tasdik edilmesini kesinlikle zorunlu kılan bir husus olsaydı, bu kadar büyük bir halkın ve kalabalığın Kur'ân-ı Kerîm'e karşı kibirli davranmaktan, onun gereğini yerine getirmekten külliyyen yüz çevirmeleri hususunda topluca hareket etmeleri mümkün olmazdı. Eğer sarfe, Kur'ân-ı Kerîm'in tasdik edilmesini kesinlikle zorunlu kılmayıp, cinlerin işi, sihir vs. türünden bir şey sayılsaydı, Araplar bunu da herkese yayarlar ve herkesi şuna ikna olmaya zorlardı: “Bizim Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini getirme gücümüz sihir vs. yoluyla elimizden alındı.” Bu iddiaları da onların aleyhine bir hüccet olmazdı.⁵¹ (Bilakis mağdur edildiklerini iddia ederler ve bu, lehlerine bir hüccet olurdu, ama bunu dahi yapamadılar).

⁴⁸ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 272-273.

⁴⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 273.

⁵⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 273.

⁵¹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 273.

3.2.7.3. Üçüncü şüphe:

Sarfe yoluyla i'câz tasavvur edilemez. Çünkü bu durumda (Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini getirme kabiliyetleri ellerinden alınmadığında) alışık oldukları ve beceribildikleri bir şeyle, Kur'ân-ı Kerîm onlara meydan okumadan önce ve hattâ nâzil olmadan önce, ona karşı koyabilmiş ve bir benzerini oluşturmuş olurlardı. Çünkü onlara Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini yazmaları istenerek değil, bizzat onun kendisini getirmeleri istenerek meydan okunmuştur. Böylelikle onlar; Kur'ân-ı Kerîm'in onlara meydan okumasından ve onun bir benzerini getirme imkânlarının ellerinden alınmasından sonra, bu imkânlarının ellerinden alınması öncesindeki güçleriyle onun bir benzerini oluşturabilirlerdi.⁵²

4. ŞÜPHELERİN CEVAPLANDIRILMASI

4.1. İ'câz Yönleri Hususunda Âlimler Arasında İhtilaf Olduğu ve Bunun Keyfiyetinin de Belirli Olmadığı Şüphesine Verilecek Cevap:

Îcî ve Cürcânî, i'câz yönlerindeki ihtilafınız ve bu husustaki belirsizlik, i'câzın olmadığı delilidir, iddiasına şöyle cevap verirler:

Bu konudaki ihtilaf ve belirsizlik i'câz vecihlerinin her birerinde bulunsa dahi, Kur'ân-ı Kerîm'in belâğatının yüksekliği, nazımının harika oluşu, gaipten haber vermesi, birçok hikmetli meseleleri ihtivâ etmesi ve i'câzla ilgili diğer yönlerinin hepsinin toplamda i'câz olduğunda âlimler arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf; bu vecihlerin her biri hakkındaki âlimlerimizin ilim ve görüş seviyelerindeki farklılıktan kaynaklanır. Bu i'câz vecihlerinin özellikle herhangi birinde i'câz yoktur demek, tüm vecihlerde de i'câz yoktur demek değildir. Çünkü bu dört i'câz vecihleri hakkında verilecek hükümlerin de farklı olması mümkündür⁵³ (Her biri ayrı ayrı değerlendirilmelidir).

Nice belâğat ehli kimseler vardır ki nazım ya da nesrin birinde mahir iken diğerinde mahir olmayabilir. Birinde mahir olması diğer hepsinde mahir olmasını gerektirmez. Bir belâğatçı ya da bir sanat alanı için var olan imkân ve meleke diğerlerinin hepsinde de var olmalı diye bir zorunluluk yoktur. Aynı şekilde bir kişinin ya da alanın hükmü de kendi içinde mutlak ve muayyen diye farklılık arz edebilir. Birincisinin sübutu taayyün ederken diğerinin ki etmeyebilir. Örneğin, biz Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını, (diğer vecihlerinde olmasa da) onun belâğatının yüksekliğinde görüyoruz.⁵⁴

⁵² Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 273.

⁵³ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 273.

⁵⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 273.

4.2.Belağatındaki İ'câzına Dâir Şüphelere Verilen Cevaplar:

4.2.1. Birinci şüpheye cevap:

İcî ve Cürcânî, Kur'ân-ı Kerîm'in belağat seviyesindeki yüksekliğin ve farkın o devirdeki Arap belağatçıları için açıkça ortada olduğunu, bu sebeple ona karşı koyamadıklarını, diğer (sıradan) Arapların ise, belağat sanatından ve dereceleri arasında ayırım yapabilmekten habersiz ve bilgisiz oldukları için onların zaten kör (aciz) olduklarını belirtirler. Yüksek seviyeli belağat ehli kimseler Kur'ân-ı Kerîm'e karşı koymaktan aciz kaldıkları için, diğer sıradan halkın itibara alınacak bir taraflarının zaten olmadığını vurgularlar. Sonra; en kısa sûreyi en uzun hutbe / hitap ve kaside ile kıyaslamanın haksızlık olacağını, adaletten ve doğruluktan sapmak sayılacağını, çünkü (kısa) bir sûre ile meydan okumanın ancak ona denk ve onun gibi aynı belağat özelliklerine sahip bir kaside ya da hitaba meydan okumakla olacağını, ondan kat kat üstün belâğat özelliklerine sahip başka bir şeye meydan okuyarak (ya da tersinden) olamayacağını belirtirler. Bu gerçeğin, insaf ve yetkinlik sahibi bir kimseden gizlenemeyeceğine vurgu yaparlar.⁵⁵

Aynı şekilde, Hz. Muhammed'in (s.a.s) Peygamberliğini ispat edebilmek için, Kur'ân-ı Kerîm'in cümleten (icmâlen) ya da uzun bir sûresinin mucize olmasının yeterli sayılacağını, bunda da anlaşılmasız bir kapalılık ve eksiklik olmadığını belirtirler. Zaten bu sebeple, Velîd b. Muğîre'nin, Kur'ân-ı Kerîm'e karşı koyabilmek ve etrafındaki insanların bu yöndeki beklentilerini karşılayabilmek için uzun süre gayret gösterdikten sonra; "Bu Kelâm'ı hatiplerin hutbeleriyle, şairlerin şiirleriyle karşılaştırdım ama onlardan olmadığını (onlara hiç benzemediğini) gördüm" dediğini belirtmişlerdir.⁵⁶

4.2.2. İkinci şüpheye cevap:

Âlimlerimiz, âhâd haberlerin kat'î (mütevâtir) habere denk ve muâriz olamayacağını, yani bazı sahabilerin Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı sûrelere itiraz etmelerinin ve onların Kur'ân-ı Kerîm'den olmadıklarını iddia etmelerinin, ancak zan ifade edebilen âhâd yolla nakledilmiş rivayet olmaktan öte geçemediğini belirtirler. Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının (mecmûu) ise bize tevâtürle geldiğini ve karşısında zan ifade eden âhâd haberleri etkisiz kıldığını, dolayısıyla bu âhâd haberlere değer verilemeyeceğini belirtirler. Ayrıca bazı sahabenin bu konudaki itirazlarının ve ihtilaflarının kabul edilse dahi, onların bu sûrelerin Hz. Muhammed'e (sas) nâzil olduğu gerçeğine ve belağatta icaz derecesine ulaştıklarına değil, bu sûrelerin sadece

⁵⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 274.

⁵⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 274.

Kur'ân-ı Kerîm'den sayılmasına itiraz ettiklerine vurgu yapmışlar, bu hususun ise bizim burada üzerinde durulan konuya zarar vermeyeceğini belirtirler.⁵⁷

4.2.2.1. Besmele'ye Gelince:

Îcî ve Cürcânî, şüphesiz Besmele'nin her sûrenin başında mı yoksa sadece Fâtiha'nın başında mı bir âyet olup diğer sûrelerin başında teyemmün ve teberrük olsun diye geldiği hususunun ihtilafı olduğunu belirtirler. İmam Şâfiî'nin kavî-i cedîd'inde onu her sûrenin başından ilk âyet saydığını, ikincisinin (teyemmünen oluşu) ise onun kavî-i kadîmi olduğunu belirtirler. Hanefîler'in besmeleyi, sûreleri birbirinden ayırmak için bir defada ve müstakil bir âyet olarak indiğini kabul ettiklerini belirtirler. Besmele hakkındaki ihtilafın sadece bunlardan ibaret olduğunu, onun Kur'ân-ı Kerîm'den ve her sûrenin başından bir âyet olduğu hususunda olmadığını, ihtilaf olduğunu iddia eden kimsenin vehme kapılmış sayılacağını (yani netice itibarıyla, Besmele'nin Kur'ân'dan sayıldığı hususunda ulemâ ve mezhepler arasından ihtilaf olmadığını) belirtirler.⁵⁸

4.2.3. Üçüncü şüpheyeye cevap:

Yine Îcî ve Cürcânî, Kur'ân-ı Kerîm'in (Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinde) cem' edilirken, adaletiyle şöhret bulmamış bazı sahabenin getirdikleri bir iki âyetin sadece Mushaf'ın neresine, hangi âyetlerden önce ya da sonraya konulacağı hususunda ihtilaf edildiğini, sadece buna dâir beyyine ya da yemin getirmeleri istendiğini, bu âyetlerin Kur'ân-ı Kerîm'den olduğu hususunda aslâ ihtilaf yaşanmadığını belirtirler. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının bize Hz. Peygamber'den (sas) tevâtür yoluyla geldiğini, Hz. Peygamber'in (sas) Kur'ân-ı Kerîm'i ashabına cemaatle kıldırıldığı namazlarda okuduğunu ve bu nedenle âyetleri getiren kişi sadece tek bir sahâbi dahi olsa bu âyetlerin Kur'ân-ı Kerîm'den olduğuna emin olduklarını, o bir tek sahabiden beyyine ya da yemin istenmesinin, bu âyetlerin sadece Mushaf'taki tertibi ile ilgili olduğunu, dolayısıyla ortada bir problem kalmadığını belirtirler.⁵⁹

Ayrıca, karînelerle desteklenmiş bir haberin ilim (kesin bilgi) ifade ettiğini, bunun da o âyetlerin kesinlikle Kur'ân-ı Kerîm'den sayıldığı gerçeği olduğunu belirtirler. Bunun bir iddia, daha doğrusu Kur'ân-ı Kerîm'in tevâtür yoluyla geldiğine dâir ilim (kesin bilgi) olduğunu ve bunun ispata ihtiyaç duymayacak kadar kesin olduğunu belirtirler. Burada tek kişinin

⁵⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 274-275.

⁵⁸ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 275.

⁵⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 275.

getirdiği haberi (âyeti) kabul etmenin aslında, âhâd haberlerin karinelerle desteklenerek Kur'ân-ı Kerîm'den sayılması yoluyla olduğunu vurgularlar.⁶⁰

Îcî ve Cürcânî, bir ya da iki âyette icaz olmamasının burada bir problem teşkil etmeyeceğini, çünkü mucize olan şeyin (daha önce belirtildiği gibi), Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı veya uzun bir sûre ya da en az üç âyetten oluşan kısa bir sûre olduğunu (bundan daha azının mucize olması gerekmediğini) belirtirler.⁶¹

4.2.4. Dördüncü şüpheye cevap:

Her iki âlimimiz de mucizenin, her asırda o dönem halkının yaygın olarak bilip kullandığı ve bu hususta zirveye çıkabilecekleri şeyler türünden olduğunu belirtirler. Ama halkın bir beşerin ulaşabileceği mütat bir seviyede kalacağını ve bunun üstüne çıkan olağan dışı bir sanat gördüklerinde bunun Allah katından gelen bir şey (mucize) olduğunu anlayacaklarını belirtirler. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in (sas) mucizesinin halk nazarında gerçekleşmemiş sayılacağını, halkın bu mucizenin türünden olan sanatı icra edebilecek ehil kimseler olduklarına ve bunda ileri bir seviyeye ulaşabileceklerine inanmaları durumunda, bu sanatın (mucizenin) bir benzerini ortaya koymalarının mümkün olacağını belirtirler.⁶²

Buna örnek olarak, Hz. Mûsâ (as) zamanında yaygın olarak kullanılan sihirden bahsederler. O dönemde halkın bu sihrin zirve seviyesine ulaştıklarını, Firavun'un sihir sanatında ilerlemiş olan sihirbazlarının sihrin aslı ve hakikati olmayan birtakım şeyleri tahayyül ve vehim halinde insanlara göstermekten ibaret olduğunu iyi bildiklerini ifade ederler. Sonra Hz. Mûsâ'nın esasının onların uydurup ortaya sihir diye attıkları ve sabit gerçeklerden hayalî batıla dönüşen şeyleri (ipleri) yutan koca bir ejderha yılanı dönüştüğünü görünce, Hz. Mûsâ'nın yaptığı şeyin sihir dışında ve beşer gücünü aşan bir hakikat olduğunu, bilakis Allah (c.c) katından gönderilen bir mucize olduğunu anladıklarını ve böylece ona iman ettiklerini, Firavun ise bu sihir sanatından hiç anlamadığı için, Hz. Mûsâ'yı kendi sihirbazlarına sihir öğreten baş sihirbaz zannettiklerini belirtirler.⁶³

Îcî ve Cürcânî, Hz. Îsâ (sas) zamanındaki tıp sanatının da böyle olduğunu, tıbbın onun devrinde çok yaygın olduğunu ve halkın bu sanatta çok ileri seviyelere geldiklerini, alanında uzman kişinin onlara bu sanatı öğrettiğini, fakat onların (Hz. Îsâ'nın yaptığı) ölüleri diriltmenin,

⁶⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 275.

⁶¹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 275.

⁶² Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 275-276.

⁶³ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 276.

körlerin gözünü açıp iyileştirmenin, tıp sanatı değil de Allah (cc) katından (bir mucize) olduğunu belirtirler.⁶⁴

Sonra da Hz. Muhammed'in (sas) devrinden örnek verirler: Belâğat sanatının onun devrinde çok ileri bir seviyeye ulaştığını, Arapların kendi aralarında bununla çok övündüklerini. hattâ meydan okuma ve karşı koyma niyetiyle, Muallakât-ı seb'ayı (yedi kaside) Kâbe'nin kapısına astıklarını, siyer kitaplarının kabul edenler için bunun en iyi şahitleri olduklarını belirtirler. Ne zaman ki Hz. Muhammed'in (sas) onların bu belâğat sanatı türlerinden, ama zirveye çıkmış bütün belâğatçıların benzerini yapmaktan âciz kaldıkları bir şeyi (Kur'ân-ı Kerîm'i) getirince onların çoğunun Hz. Peygamber'le (sas) tartışmaya ve mücadeleye giriştiklerini, onun nübüvvetini inkâr ettiklerini belirtirler. Bu şekilde küfür üzere ölenler olduğunu, onun apaçık nübüvveti karşısında Müslüman olanlar olduğunu, mecburen ama istemeyerek ve nefretle, aralarında münafıklar gibi zillet ve aşağılık duygusuyla Müslüman olanların da olduğunu belirtirler. Onlardan kimisinin de Kur'ân-ı Kerîm'e karşı koymak için, akıllı kimseler önünde maskaraya dönüşürcesine, kulağa ve dile itici gelecek şekilde söz / sanat icrâ etmeye kalkıştıklarını, Müseyleme (el-Kezzâb) gibi birinin (güya Nâziât sûresine nazîre yaparcasına) şöyle garip şeyler söylediğini belirtirler:⁶⁵

والزراعات زرعاً فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلاً

“Ziraat edenlere, hasat edenlere, pişirip yiyenlere yemin olsun ki! ...”

Arapların büyük çoğunluğunun da iman etmek yerine Hz. Peygamber'le (sas) ve Kur'ân-ı Kerîm'le mücadele etme yolunu seçtiklerini, böylelikle kendi canlarını, âilelerini ve mallarını helâke sürüklemiş olduklarını vurgularlar. Neticede Hz. Peygamber'in (sas) bütün belâğatçıların benzerini getirmekten âciz kaldıkları ve bu sebeple ona karşı koymak için kendi aralarında bile bölünüp parçalandıkları bir şey getirince, o şeyin Allah (cc) katından gelen kesin bir (mucize) olduğunun anlaşıldığını belirtirler.⁶⁶

4.3. Gaipten Haber Vermesindeki İ'câzına Şüphelere Verilen Cevaplar:

Îcî ve Cürcânî, Kur'ân-ı Kerîm faraza belâğatıyla mucize sayılmasa dahi, niçin gaipten haber vermiş olmasıyla mucize olamayacağını sorgularlar ve şu cevapları verirler:⁶⁷

4.3.1. Birinci şüpheye cevap:

⁶⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 276.

⁶⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 276.

⁶⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 276-277.

⁶⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277.

Gaipten haber vermenin mucize sayılması için konulacak sınıırın iddia edildiği gibi belirsiz olmadığını, bilakis belirli ve net olduğunu, âdetin (örfün ve hayatın akışının) bunun sınıırını çizdiğini belirtirler. Örf ehli (bilenler ve halk) arasında bilinen ve yaygın olanın çok üstünde ve olağan dışı şekilde gaipten haber veriliyorsa, bunun onun mucize sayılması için yeterli olduğunu söylerler. şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'in olağan dışı ve çok fazla miktarda gaipten haber verdiğini, icmâen bunun bilinmesinin yeterli sayılacağını, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in çok miktarda gaipten haber verdiği (ve bunun mucize sayıldığı) hususunda oluşan icmânın aslında aşağıda zikredilecek iki şüpheye de cevap niteliği taşıdığını belirtirler.⁶⁸

4.3.2. İkinci şüpheye cevap:

Müneccimlerin ve kâhinlerin gaipten haber vermelerinin aslında Kur'ân-ı Kerîm'in yeterli sayılacak çok miktardaki gaipten haber verme seviyesine hiçbir zaman ulaşamadığını belirtirler. Ayrıca onların Güneş ve Ay tutulmalarını önceden haber vermelerinin hata payı çok az olan (matematik ve astronomi gibi) bir hesaba dayalı türden haber verme olduğunu, aslâ gaipten haber verme sayılamayacağını ifade ederler.⁶⁹

4.3.3. Üçüncü şüpheye cevap:

Hız. Peygamber'in (s.a.s) nübüvvetini ispat etmek için Kur'ân-ı Kerîm'in olağan dışı bilgiler ihtiva etmesinin yeterli sayılacağını, Kur'ân-ı Kerîm'den bazı âyetlerin böyle olağan dışı şeyleri haber vermemiş olmasının burada bir nâkısa sayılamayacağını, çünkü bu tür âyetlerin böyle düşünönlere göre zaten mucize özelliği taşımadığını (taşıması gerekmediğini) vurgularlar.⁷⁰

4.4. Tezatlardan ve İç Tutarsızlıklardan Hâlî Olduğuna Dâir şüphelere Cevaplar:

Yine İcî ve Cürcânî, Kur'ân-ı Kerîm'in gaipten haber vermesinin faraza mucize sayılmasa dahi, niçin onun iç tutarsızlıklardan ve tezatlardan hâlî olmasının mucize sayılamayacağını (sayılması gerektiğini) belirtirler, bu husustaki şüpheleri şöylece giderirler:⁷¹

4.4.1. Birinci şüpheye cevap:

Kur'ân-ı Kerîm'de şiir vezninde olmayıp da işbâ', noksan ve ziyadelik gibi bazı değişikliklerle şiire benzetilecek ya da dönüştürölecek âyetler olduğunu ama böyle bir değişiklik yapıldığında bu âyetlerin Kur'ân-ı Kerîm üslubunun dışına çıkmış (ve dolayısıyla

⁶⁸ Bkz. Cürcânî, *şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277.

⁶⁹ Bkz. Cürcânî, *şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277.

⁷⁰ Bkz. Cürcânî, *şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277.

⁷¹ Bkz. Cürcânî, *şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277.

Kur’ân-ı Kerîm olmaktan çıkmış) sayılacağını belirtirler. Ayrıca, şiir denen şeyin bir vezni, mısraları arasında tenasüp, revîleri arasında ittihâd olması gerektiğini, Kur’ân-ı Kerîm’den olduğu belirtilen mezkûr âyetlerde hiçbir değişiklik yapılmadan şiir vezni olsa dahi bir şiir gibi vezninin, mısralarında ve revîlerinde uyumun olmayacağını, dolayısıyla şiir sayılamayacağını belirtirler. Bunu ispat etmek için de bazı belâğatçıların nesir yazılarında kasıt olmaksızın ve şaz olarak (tesadüfen, nâdiren) yer alan bazı vezinlerin ittifakla şiir sayılmadığını ve bu kimselere de şâir denilmediğini vurgularlar.⁷² Örneğin bir kimsenin hizmetçisine:

ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ “Pazara / çarşıya gir, et satın al ve onu pişir!” diye seslenmesiyle (burada şiir vezinleri olsa da) bu kişinin şâir sayılamayacağını, bu sözüne de şiir denilemeyeceğini belirtirler.⁷³

4.4.2. İkinci şüpheye cevap:

Daha önce zikredilen iki âyetteki (el-En’âm; 6/38, 59) Kitap’tan maksadın Levh-i Mahfuz olduğunu (Kur’ân-ı Kerîm olmadığını), dolayısıyla ortada tezata sebep olacak bir problem kalmadığını belirtirler. Ya da burada kastedilen Kur’ân-ı Kerîm olsa bile, ancak umum lafzın zikredilip hususi mananın (Kur’ân-ı Kerîm’in sadece din işlerinde ihtiyaç duyulan ayetlerinin ya da hükümlerinin) kastedilmiş olabileceğini, çünkü Kur’ân-ı Kerîm’in dinin bütün usullerini ve hükümlerini ihtiva ettiğini belirtirler.⁷⁴

4.4.3. Üçüncü şüpheye cevap:

Kur’ân-ı Kerîm’deki gereksiz zannedilen tekrarlar hakkındaki şühelere ve itirazlara İcî ve Cürcânî şöyle yaklaşırlar: Bu tekrarların birçok faydası olduğunu, bunların başında takrir (belirlemek ve vurgu yapmak), manayı tahkik ve tasvir etmek, icâz ve itnâp’ta tek bir manayı farklı ibârelerle ortaya koyabilme kudretini göstermek olduğunu ve bunların belâğat ilminin şubelerinden sayıldığını belirtirler. Yine tekrarların faydaları arasında; tek bir kıssanın farklı birçok meseleyi ihtiva etmiş olabileceğini ve bu kıssanın bir yerde zikredilirken bu meselelerden birinin aslî unsur olarak ve kasten ele alınırken, diğerlerinin tâlî unsurlar olarak yer alabileceğini, başka bir yerde de tam tersinin olabileceğini belirtirler.⁷⁵

İcî ve Cürcânî, (إن هذان لساحران) “Bu ikisi muhakkak sihirbazdır” (Tâhâ 20/63) âyetinde lahn/gramer hatası olduğu şeklindeki itirazı aşağıdaki birkaç görüşle ve şöyle

⁷² Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277-278.

⁷³ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277-278.

⁷⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277-278.

⁷⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277-278.

cevaplandırır: Bir görüşe göre buradaki hata onu (Mushaf'a) yazan kâtibin hatasıdır ve aslında böyle okunmamıştır. Çünkü Ebû Amr bu âyeti ﴿إِنْ هَٰذِينَ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ şeklinde okumuş ve kâtibin onu yazarken yanlışlıkla **elif** ile yazdığını (aslında **yâ** ile yazılması gerektiğini) belirtirler.⁷⁶

Başka bir görüşü şöyle naklederler: Bu tesniye ism- işârette (هَٰذَانِ) ve esmâ-i sitte'nin her üç (ref, nasb, cer) halinde **elif**'in öylece bırakılması (**vâv** veya **yâ** ile değiştirilmemesi) bazı Arap kabilelerin tercih ettiği bir lügattir, lehçedir. (إِنَّ أَبَاها وَأَبَا أَبَاها قَدْ بَلَّغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَاهَا) örneği de böyledir. Medine ve Irak ehli de burada bu âyetteki ism-i işâreti böyle (**elif** ile) okurlar.⁷⁷

Yine başka bir görüşü naklederler: Burada **elif**'i (her üç halde de öylece sabit) bırakmak, zikrettiğimiz sebepten dolayı, umumi bir kullanım değildir, (هَٰذَا) ism-i işâretine has bir kullanımdır. Burada sonuna sadece **nûn** ilave edilmiş, **elif** her üç halde de değiştirilmemiştir. Aynı işlem (الَّذِينَ) ism-i mevsûl'ünde de yapılır. Şöyle ki: Müfredi olan (الَّذِي)'nin sonuna **nûn** eklenir, **yâ** harfi ise her üç halde de öylece sabit bırakılır. Bu durum, şu sebeple yapılır: Mu'reb bir kelimenin tesniyesi ile mebni olan (هَٰذَا)'nın tesniyesi arasındaki farkı göstermek gerekir. Aynı şekilde; mu'reb bir kelimenin cemisi ile mebni olan (الَّذِي)'nin cemisi arasındaki farkı göstermek gerekir.⁷⁸

Başka bir görüşü de şöyle naklederler: Burada âyette bir şân zamiri (إِنَّه) takdir edilmiş ve (te'kid) lâmı da haberin başına dâhil olmuştur. Böyle takdir edilmesinde bir beis yoktur. Çünkü bu lâm, yaygın olmayan az bir kullanımla da olsa, mubtedâ'nın haberine dâhil olur. Bunun gibi durumlar Arapça gramer kitaplarında zikredilir. (إِنْ) edatının (نعم) manasında kullanılması da böyledir. Te'kid lâmı'nın durumu zaten az önce zikredildiği gibidir.⁷⁹

Îcî ve Cürcânî, Hz. Osman (ra)'ın; ﴿إِنْ هَٰذَانَ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ âyetinde lahn olduğunu söylemesinin aslında, kıssanın anlatılış tarzından da anlaşıldığı gibi; “Bu âyetin Mushaf'taki yazılışında hatâ vardır” manasında söylenmiş olduğunu belirtirler.⁸⁰

⁷⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277-278.

⁷⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277-278.

⁷⁸ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 277-278.

⁷⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 278-279.

⁸⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 279.

Yine (تلك عشرة كاملة) “Bunlar, tamı tamına on gün oruçtur” (el-Bakara 2/196) âyetinde⁸¹ “*kâmile*” kelimesinin gereksiz fazlalık olduğuna dair şüpheyi ve itirazı şöyle cevaplandırır: Böylelikle, gerçekten uzak bir ihtimal ve vecih ile de olsa kastedilmesi mümkün olmayan bir mananın vehmedilmesinin önüne geçilmiştir. Şöyle ki; âyetteki “*kâmile*” lafzının takdîren terk edildiği durumda, **seb’a** (yedi)’den maksadın; **selâse** (üç)’e başka bir **erba’a** (dört) rakamının eklenmesiyle, toplam/tam **seb’a** (yedi)’ye ulaşılmıştır. (Halbuki doğrusu; üç’e yedi eklenmek suretiyle toplam “*kâmilin*” on elde edilmesidir).⁸²

4.4.4. Dördüncü şüpheye cevap:

İcî ve Cürcânî, Kur’ân-ı Kerîm’de âhâd yoluyla gelmiş olan âyetlerin varlığı iddiasını reddederler (yani bunların olsa olsa ancak kıraat farklılıkları sayılabileceğini) belirtirler. Çünkü şartların ve sebeplerin nakledilmesini zorunlu kıldığı bu âyetlerin tevâtür yoluyla geldiğinin zorunlu olduğunu belirtirler. Kur’ân-ı Kerîm’de tevâtür yoluyla nakledilmiş olanın ise, Hz. Peygamber’in (sas); “Kur’ân-ı Kerîm yedi harf üzere indirilmiştir. Bunların hepsi de kâfi (yeterli) ve şâfi (şifalı)dır”⁸³ diye buyurduğu hadis-i şerifine hamledilerek anlaşılması gerektiğini (yani bunların kıraat farklılıkları olduğunu) belirtirler. Durum böyle olunca, mütevâtür yolla nakledilmiş olan bu âyetlerdeki lafız ve mana ihtilaflarının Kur’ân-ı Kerîm’in mucize olmasına hâlel getirmeyeceğini, bilakis onun kemal sıfatlarından sayılacağını belirtirler.⁸⁴

4.4.5. Beşinci şüpheye cevap:

İcî ve Cürcânî, Kur’ân-ı Kerîm’de belağat ihtilafının, tutarsızlığını varlığını, Kur’ân-ı Kerîm’in bir kısmının üstün belağat seviyesine ulaştığını, diğer bir kısmının ise bundan noksan olduğu iddiasını reddederler. Çok uzun bir kelâmın, en belîğ bir şahıstan sadır olsa da genellikle zayıflıktan, şişmanlıktan (abartıdan), sağlamlıktan ya da kulağa hoş gelmeyen ifade düşüklüğünden hâlî kalamayacağını kabul ederler. Kur’ân-ı Kerîm’in ise onca uzunluğuna

⁸¹ Âyetin metni ve manası: *... فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام...)* (Güvenliğe kavuşursanız, hacca kadar umre ile yararlanmak isteyene, kolayına gelen bir kurban(ı kesmek gerekir). Bunu bulamayana da, hacc’da üç gün, döndüğünüzde yedi (gün) olmak üzere, bunlar tamı tamına on (gün) oruç vardır. Bu, âilesi Mescid-i Harâm’a uzak (Mekke ve çevresinde oturmayanlar) içindir...). Bkz. Ali Bulaç, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Meâl ve Sözlük), s. 30.

⁸² Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 279.

⁸³ Buhari, “*Fezâilü’l-Kur’an*”, 27, “*Tevhid*”, 53, “*Bed’ü’l-Halk*”, 6, “*Mürteddîn*”, 9, “*Husûmât*”; Müslim, “*Müsâfirîn*”, 270; Ebû Dâvûd, “*Vitir*”, 22; Tirmizî, “*Kur’an*”, 9; Nesâî, “*İftitâh*”, 37; Muvattâ, “*Kur’an*”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 16, 41, 114, 124, 127, 128, 132; Concordance et Indices, de la Tradition Musulmane (el-Mu’cemü’l-müfehresü li elfâzi’l-hadisi’n-nebevî), I, 448, “harf-hurûf” md; II, 398. “seb’a” md. II, 398.

⁸⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8: 279-280.

rağmen bu tür kusurlardan hâlî olduğunu, çünkü aralarında seviye ve derece farkları olsa da bütün parçalarıyla Kur'ân-ı Kerîm'in mükemmel bir belağata sahip olduğunu beyan ederler.⁸⁵

Ya da Kur'ân-ı Kerîm'de var olduğu zannedilen ihtilafın, onun haber verdiği kıssalarla ehl-i kitaba muhalefet etmesinde yattığını, çünkü bu kıssaların Kur'ân-ı Kerîm'de zikredildiği şekliyle onlarda sabit (mevcut) olmadığını, Bu gerçeğin de onun Allah katından gelen (mucize) bir Kitap olduğuna aslâ hâlel getiremeyeceğini belirtirler.⁸⁶

4.5.Sarfe Görüşüne Gelince:

Îcî ve Cürcânî, Kur'ân-ı Kerîm'in icazının özellikle sarfe yoluyla olması gerekmediğini, ama onun da icaz vecihlerinden biri olabileceğini belirtmektedirler. Sarfe ile ya da onsuz her ne şekilde olursa olsun, Hz. Muhammed'in (s.a.s) Peygamberliğinin, Kur'ân-ı Kerîm'in mucizeliği ile ve hâriku'l-âde bir şekilde ispatlanmış olduğunu belirtirler.⁸⁷ Buradan sonra, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diğer mucizelerinden bahsederler.

5. SONUÇ:

Îcî ve Cürcânî, İc'azü'l-Kur'ân ilminin oluşum ve gelişim döneminde değil, bu konulara dair şerhlerin ve tekrarların yazıldığı dönem (VII/XII asırlar ve sonrası) âlimlerindedir. Onlar önce Kur'ân-ı Kerîm'in mucize oluşuna dair konuları ele alırlar, sonra bu hususlara dair itirazları ve şüpheleri sıralayarak reddedip cevaplar veririler.

İcâz yönlerinde ihtilaf edildiğini, bazı Mu'tezile âlimlerine göre icâz'ın Kur'ân lafızlarının ve nazımının telifinden, harika üslubundan, Câhız ve bir kısım Arap dili uzmanlarına göre yüksek seviyedeki belâğatından kaynaklandığını belirtirler. Belâğat ilminin tarifini, çeşitlerini ve mertebelerini zikrederler. Kur'ân'ın bunların hepsinde başarılı olduğunu, Seyfettin Âmidî'ye göre Arap dilinde ileri seviyedeki bir insanın bunlardan ancak bir ya da ikisinde başarılı olabileceğini belirtirler. Ebû Bekir Bâkılânî'nin ise icâzı hem üslup ve nazımda hem de belâğatında gördüğünü belirtirler. İcâzın ilgili âyetleri de delil getirerek gaipten haber verme, tenakuz ve iç tutarsızlıklardan uzak olmakla mümkün olabileceğini belirtirler. Sarfe teorisine yer verirler. Kendilerinden (Ehl-i sünnet ve Eş'arîler'den) Ebû İshâk (eş-Şîrâzî), Mu'tezile'den Nazzâm ve Şî'iler'den Şerif Murtazâ'nın icâzı, sarfe teorisinde

⁸⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 279-280.

⁸⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 279-280.

⁸⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 279-280.

gördüklerini belirtirler. Zikredilen bu i'câz yönleri hakkında mühlitlerin ileri sürdükleri şüphelerini sayarlar ve onları cevaplandırırılar.

Şüpheleri şöyle sıralarlar: İ'câz'ın hangi yönlerde olduğunda ulemâ arasında ittifak dahi yoktur. İ'câz yönleri diye sayılan hususlar gerçekten i'câz'a işaret etmekten uzaktır. Kur'ân lafızları telifi ve nazım üslubu itibarı ile bir benzerini getiremeyecek kadar da çok ileri seviyede değildir (sıradan ve basittir). Hattâ bazı sahabiler bazı sûrelerin Kur'ân'dan olmadığını iddia etmişlerdir, Kur'ân cem' edilirken bazı âyetleri Mushaf'a dâhil etmek istememişlerdir. Ayrıca Kur'ân'da lahn (gamer hatası) olduğunu iddia etmişlerdir. Müneccimler ve kâhinler de gaipten haber vermişler, dolayısıyla Kur'ân'ın gaipten haber vermesi mucize sayılamaz demişlerdir. Kur'ân'ın edebiyat ve belâğatta zirveye ve belâgat derecesine ulaşmış sayılmasının mazbut bir ölçüsü yoktur. Eğer gaipten haber vermek bir mucize ise Kur'ân'ın gaipten haber vermeyen diğer kısımları mucize sayılamaz. Kur'ân çok sayıda tenakuzlarla ve iç tutarsızlıklarla doludur. Örneğin bir âyette (Yasin; 36/69) onun şiir olmadığı ve olması gerekmediği belirtildiği halde Kur'ân'daki birçok âyet şiir ve aruz vezni özellikleri taşır. Yine bazı âyetlerde (En'âm; 6/38, 59) yaş-kuru her şeyin apaçık bir Kitap'da mevcut olduğu belirtildiği halde aslında gerçeğin böyle olmadığı ve Kur'ân'da yer verilmeyen birçok ilmin, alanın ve hususun bulunduğu kesindir. Kur'ân'da anlamsız ve gereksiz yere hem lafız ve mana hem de kıssa tekrarları mevcuttur. Bir âyette (Nisâ; 4/82) Kur'ân'ın Allah katından olduğuna delil olarak onda ihtilaflar bulunmadığı belirtildiği halde aslında onda birçok mana ve lafız ihtilafı vardır. İyice araştırıldığında birçok Arap edebiyatçısının hem de uzun ve geniş miktardaki kasidelerinin ve şiirlerinin hatasız olduğu görülür ve bu durum Kur'ân'ın i'câz'ını düşürür ve geçersiz kılar. Sarfe görüşü Kur'ân'ın mucize olduğuna dâir önceden var olan icmâyı geçersiz kılar. ...

Bu şüphelere ve iddialara cevapları şöyledir: Âlimlerin Kur'ân'ın i'câz yönleri hususundaki ihtilafları onların ilmî seviyelerindeki ve bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklanır. Aksine Kur'ân içerdiği nazmı, belâgatı, hikmetleri, gaybî bilgileriyle mecmuan mucizedir. Kur'ân'ın nazmı ve belâgatı o devirdeki âlimlerin bir benzerini getiremeyecek kadar ileri seviyede idi ve getirememişlerdir. Bunun için mazbut bir sınır ve ölçü aramak gereksizdir. Dönemin örfünün ve bilgi seviyesinin çok üstünde olması yeterlidir. Bazı sahabilerin bazı sûrelerin Kur'ân'dan olmadığı yönündeki itirazları zan ifade etmekten öteye geçemeyen âhâd haberlerdir ve yakînî (kesin) bilgi ifade eden mütevâtir haberler (Kur'ân'ın tamamı) karşısında geçersiz kalır. Kur'ân cem' edilirken bazı sahabilerin getirdikleri âyetlere yapılan itirazlar onların Kur'ân'dan olmadıklarına değil Mushaf'ın neresine yerleştirileceği ile ilgili itirazlar idi.

Yine Kur'ân'da var olduğu iddia edilen lafız ihtilafları aslında kıraat farklılıklarından (yedi harf) öte geçmez. Buna da Hz. Peygamber (sas) zaten izin vermiş idi. Yine, besmele hakkındaki ihtilaf onun Kur'ân'dan oluşunda değil, her sûrenin başında ve onları ayıran bir fâsıl ve müstakil bir âyet olup olmaması ile ilgilidir. İçinde yaş-kuru her şeyin var olduğunu bildiren âyetteki Kitap'tan maksat; Levh-i Mahfûz'dur, Kur'ân değildir. Dolayısıyla, her türlü bilginin Kur'ân'da olması gerekmez ve olmaması da bu âyetle tezat teşkil etmez. Mezkûr âyetteki Kitap'tan maksadın Kur'ân-ı Kerîm olduğunu kabul etsek bile, âyetteki lafız umûmî fakat kastedilen mana hususidir. Yani “her türlü bilgi değil de sadece dînî bilgilerin hepsi Kur'ân'da mevcuttur” demektir.

Hz. Mûsâ'ya (as) verilen asâ ve Hz. Îsâ'ya (as) verilen hastaları iyileştirme ve ölüleri diriltme mucizelerinde olduğu gibi, bir mucizenin zuhur ettiği dönemde yaygın olan bir sanat türünden olup onun mutad seviyesini aşması mucize sayılması için yeterlidir. Hz. Muhammed'e (sas) verilen Kur'ân-ı Kerîm de böyledir. Çünkü onun nazmı, belâğatı, gaipten haber vermesi, içerdiği hikmetli bilgiler o dönemde Arap belâğatçılarının ve bilge insanların seviyesinin çok üzerinde zuhur etmiştir, yani bu bir mucizedir. Farz edelim ki Kur'ân belâğatıyla mucize sayılmasa, gaipten haber vermesiyle mucizedir. Onun gaipten haber vermesi, müneccimlerin ve kâhinlerin haber vermesi gibi değildir. Çünkü onlar (Güneş ve Ay tutulmalarında olduğu gibi) matematik, astronomi, vs bilgiye dayanarak ve sadece sayılı defalar gaybî zannedilen bilgiler verirken, Kur'ân vahiy dışında başka bir yere dayanmaksızın ve mutad sayılan sınırı fazlasıyla aşarak çok fazla miktarda gaipten haber vermiştir. Kur'ân'da gereksiz yere var olduğu zannedilen lafız, mana ve kıssa tekrarlarının her birinin ayrı bir hikmeti ve değeri vardır. Çünkü her tekrarda öncekinde olmayan farklı bir yön öne çıkmaktadır. Bir maksat ve mana farklı yönleriyle ve farklı ibarelerle defalarca vurgulanır. Sarfe görüşü Kur'ân'ın mucize olduğu şeklindeki icmâyı bozmamış bilakis bir kat daha artırmış, Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olmuştur.

Netice itibariyle görülmektedir ki İcî ve Cürçânî, Kur'ân'ın i'câz yönlerini ele alarak savunmuşlar, yapılan itirazlara ve şüphelere ikna edici cevaplar ve gerekçeler sunmuşlardır.

6. KAYNAKÇA:

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, c. I-VI, Mısır Bulak, c.I-XII, thk. A. Muhammed Şakir, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 1368/1949.

Ayverdi İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, 3. Baskı, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, Haziran 2008.

Bâkılânî, el-İmâm el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Dâru İhyâ'ü'l-'ulûm, Beyrut, 1. baskı, 1408/1988.

Bulaç Ali, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Meâl ve Sözlük), Anadolu Gençlik Dergisi, İstanbul 2004.

Buhari, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'ü's-Sahîh*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Mehmet Özdemir), İstanbul, ts.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Sihâh*, 4. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1433/2012.

Concordance et Indices, de la Tradition Musulmane, (el-Mu'cemü'l-Müfehresü li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî), I-VIII, Mektebetü Berlin, Leiden, 1936.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Kâdî Adudüddîn el-Îcî*, (*Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine Abdülhakîm es-Seyâlkûtî ile Muhammed Şâh el-Fenârî'nin oğlu Hasan Çelebî'nin iki *Hâşiyeleri* ile birlikte basılmıştır), 8: 267-280, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, baskı yeri yok, ts.

Çelik Ömer, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 100-145, Erkam Yayınları, İstanbul 1433/2012.

Demirci Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 178-186, 76. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2019.

Doğan Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 21. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 1980.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1. Baskı, Mektebetü Lübnan, Beyrut – Lübnan, 2004.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim el-Afrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-'Arab*, I-VI, Dâru'l-Marife, Kahire, ts.

Îcî, Adudüddîn, *el-Mevâkıf*, (*Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Kâdî Adudüddîn el-Îcî*, (*Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine Abdülhakîm es-Seyâlkûtî ile Muhammed Şâh el-Fenârî'nin oğlu Hasan Çelebî'nin iki *Hâşiyeleri* ile birlikte basılmıştır), I-VIII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

İmam Mâlik, *Muvattâ*, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, Beyrut – Lübnan, 1434/2013.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehresü li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kur'an Terimleri ve İstılahları Sözlüğü), el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Mehmet Özdemir), İstanbul, 1982.

Mutçalı Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük (المعجم العربي الأساسي)*, 1. Baskı, Dağarcık Yayınları, İstanbul, Şubat 2012.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul 1992.

Râğıp el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "acz", s. 547, 4. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut, 1430/2009.

Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, trc. Yusuf Türker, 1. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, Eylül 2007.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 252-270, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut - Lübnan, 1407/1987.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Câmi'u's-sahîh*, c. I-V, İstanbul 1992.

Yavuz Yusuf Şevki, "İ-'câzü'l-Kur'ân", DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi), 11: 403-406, Baskı: Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 90-128, Dâru'l-Cîl, Beyrut – Lübnan, 1408/1988.

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ KAMPÜS CAMİİ EKSENİNDE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ KIZ ÖĞRENCİLERİNİN CAMİ VE CEMAAT İLİŞKİLERİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF MOSQUE AND COMMUNITY RELATIONS OF FEMALE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES STUDENTS IN THE EXAMPLE OF THE CAMPUS MOSQUE OF IBRAHIM CECEN UNIVERSITY

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAFA
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Din Sosyolojisi Bilim Dalı
msafa@agri.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6202-2315

Atıf Gösterme: SAFA, Mustafa, “Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Kampüs Camii Ekseninde İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinin Cami ve Cemaat İlişkilerinin Mahiyeti Üzerine bir Değerlendirme”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.110-134.

Geliş Tarihi:

18 Aralık 2020

Kabul Tarihi:

26 Aralık 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bu çalışmanın amacı, dini yükseköğrenim gören İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki kız öğrencilerin Kampüs Camii ile ilişkilerini Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi örneğinde incelemektir. Günlük beş vakit ibadet mekânı olarak toplumla iç içe toplumun tamamına ulaşan en aktif kurumların biri olan cami, aynı zamanda toplumun dini sosyalleşmesinde de en işlevsel kurumdur. Müslüman toplumlarda ve toplumumuzda kadınların camiye gitme ve cemaate katılmaları tarihi bir problem olarak hep var olagelmıştır. Özellikle toplumumuzda kadınların camiye gitme ve cemaate katılma alışkanlıkları yok denecek kadar azdır. Yüksek dini öğrenim gören, toplumda aktif din hizmeti yürütebilecek pedagojik formasyonla yetiştirilen İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinin cami algıları, cami farkındalıkları, camideki yaygın din eğitimiyle ilişkileri, cami merkezli performansları ve camiden beklentileri, öğrencilerin görev alanları ve toplumla iletişimleri açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Kampüsünde cami ile yan yana bulunan İslami İlimler Fakültesinde okuyan kız öğrencilerin hazırlık eğitimi dahil beş yıllık eğitimleri sürecinde cami algı ve alışkanlıkları Kampüs Camii ekseninde incelenmiştir. İki bölümden oluşan araştırmada birinci bölümde kız öğrencilerin Kampüs Camii ile canlı ilişkilerinin olup olmadığı ve camiye olan ilgileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın ikinci bölümünde kız öğrencilerin cami merkezli performansları ve camiden beklentileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada doğrudan gözlem yöntemi anket tekniği uygulanmış, açık uçlu üç soruyla da öğrencilerin görüş, teklif ve talepleri öğrenilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın diğer İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerindeki benzer durum ve tutumlara da ışık tutması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Dini Sosyalleşme, Dini Yükseköğrenim, Kampüs Camii, İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencileri.*

Abstract: The aim of this study is to examine the relationship of female students of the Faculties of Theology and Islamic Studies with the Campus Mosque utilizing the example of the Faculty of Islamic Studies of Ağrı Ibrahim Cecen University. The mosque, as a place of worship for five times a day is one of the most active institutions reaching the entire society, additionally it is the most functional

institution in the religious socialization of the society. In Muslim societies and our society as well, women's attendance to the congregation in the mosque has always been a historical problem. Specifically in our society, women do not habitually go to the mosque and join the congregation. The mosque perceptions of female students of the Faculty of Theology and Islamic Studies, their awareness of mosques, their relations with common religious education in the mosque, their mosque-centered performances and their expectations from the mosque are particularly crucial in carrying out their duties and establish communication with the society, as they are the ones who receive higher religious education and pedagogical formation that equip them to carry out active religious service in the society. In this study, the perceptions and habits of the female students studying at the Faculty of Islamic Studies, which is next to the mosque in Agri Ibrahim Cecen University Campus, during their five-year education period, including preparatory education, were examined in the axis of the Campus Mosque. The first part of the study, which consists of two parts, determines whether the female students had a active relationship with the Campus Mosque and their interest in the mosque. In the second part of the study, the mosque-centered performances of female students and their expectations from the mosque were examined. The research methodology that was utilized in this study is direct observation and questionnaire techniques, with the aim of understanding the opinions, proposals and demands of the students with three open-ended questions. The research is expected to shed light on similar situations and attitudes in other Theology and Islamic Studies faculties.

Keywords: *Religious socialization, Religious higher education, Campus mosque, Female Islamic Studies Faculty Students.*

Giriş

İslam toplumlarında tarih boyunca camiler, günde beş vakit namazların ifa edildiği ibadet mekanları olduğu gibi aynı zamanda yaygın din hizmeti veren kurumların başında gelmektedir. Hz. Peygamberin rehberliği ve öğretmenliğinde camilerdeki ibadet ve eğitimin hedef kitlesini çocuk, genç, yaşlı, kadın-erkek bütün Müslümanların oluşturduğu bilinmektedir. Asr-ı saadet döneminde kadınların camiye devam ettiği, camideki ibadet ve eğitim-öğretim faaliyetlerinden azami ölçüde yararlandıkları rivayet edilmiştir. Günümüzde ise özellikle ülkemizde kadınlarda camiye gitme, cemaate katılma oranlarının çok düşük olduğu görülmektedir. Kadınların sadece Ramazan ayında teravih namazlarına, kandil geceleri ve mevlit programlarına katıldıkları, cuma ve bayram namazlarına ise neredeyse hiç katılmadıkları bilinmektedir. Namaz vakitlerinde çarşı pazarda olan kadınların cemaate katılmadıkları, vakit namazlarını kılmak için cemaat dağıldıktan sonra camiye girerek namazlarını kıldıkları görülmektedir. Halbuki günümüzde dünya genelinde toplumlarda kadınların üstlendikleri rollerle ilgili çalışmalarda özellikle dini faaliyetlere kadınların katılımı araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Yapılan araştırmalarda kadınların dini faaliyetlere katılımının yüksek çıktığı ve dini duyarlılıklarının daha yoğun olduğu gözlemlenmektedir.¹

Ülkemizde özellikle vakit, cuma ve bayram namazlarında camiye gitmeyen cemaate katılmayan kadınların, Ramazan gecelerinde sünnet kabul edilen teravih namazlarına katılmak için büyük bir gayret gösterdikleri görülmektedir. Onların bu uygulamalarında dini hükümlerden çok

¹ Inger Furseth- Pal Repstad (2006). *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Dağıtım. s. 311.

geleneğin etkili olduğu söylenebilir. Ramazan ayı teravîh uygulamalarında dini sorumluluklarını yerine getirdiklerini düşünen bu kadınların farz olan cuma ve vakit namazlarında cemaate katılma sorumluluklarıyla ilgili farkındalığının oluşturulması, Hz. Peygamberin ve sahabenin uygulamalarında var olduğu bilinen kadınların camide cemaate katılma uygulamalarının günümüzde de yaşanılabilir hale getirilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bazı tedbirlerin alındığı ve uygulamaya konulduğu bilinmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, kadınlara yönelik vaaz ve irşat faaliyetlerini artırarak, caminin sadece bir ibadet mekânı olmaktan öte genç-yaşlı, kadın-erkek bütün Müslümanlar için yaygın dini eğitim kurumu özelliğini de öne çıkarmaya ve camileri aktif hale getirmeye çalıştığı bilinmektedir. Başkanlık, konuyla ilgili çıkardığı genelgede, Cami Dersleri başlığı altında, cami derslerinin erkeklere ve kadınlara yönelik olmak üzere ayrı ayrı düzenlenebileceği, kadınlara yönelik cami derslerinin bayan din hizmetleri uzmanları ve vaizeler tarafından yürütüleceği, bunlar bulunmadığı takdirde fahrî vaizeler ile liyakatli Bayan Kur'an Kursu öğreticilerinden destek alınacağını vurgulamaktadır.²

Başkanlık, 2007 yılında çıkardığı genelgede "Camilerin İbadete Açılış ve Kapanış Saatlerinin Belirlenmesi" ile ilgili kısımda özellikle cemaatle namaz kılmak isteyen kadınlar için camilerde özel bölümlerin hazırlanacağı ve bu bölümlerin sürekli açık tutulacağını belirterek, kadınların camilere rahat bir şekilde gelmeleri için gerekli kolaylığın sağlanmasını; kadınlar için tuvalet ve abdest alma yerlerinin hazırlanması, cuma, bayram, teravîh ve vakit namazlarını kılabilmeleri için camilerde yeterli yer ayrılması ve bu konuda cami görevlilerinin gerekli rehberliği yapmalarını istemektedir.³

Diyanet İşleri Başkanlığı, özellikle IX ve X. İl Müftüleri Toplantısı Sonuç Bildirgelerinde kadın cemaatin cami faaliyetlerine katılımını artırmak için bazı tedbirlerin alınması ve uygulamaya konulmasıyla ilgili toplantı kararlarını kamuoyuna açıklamıştır. Konuyla ilgili Ankara'da yapılan IX. İl Müftüleri Semineri Sonuç Bildirgesi 9. Maddede yer alan; "Dinî duyarlılıklarıyla her zaman tebarüz eden kadınların camiye, cemaate ve cuma namazlarına katılımları teşvik edilecektir. Bu amaçla camilerde kadınlara ayrılan fiziki ortamların, başta Ramazan ayı olmak üzere iklim şartlarını da dikkate alarak talebe paralel bir şekilde düzenlenmesi, geliştirilmesi ve uygun imkânlar sağlanması için gerekli girişimlere başlanacaktır. Bu konuda il ve ilçe müftülükleri ile cami dernekleri gerekli katkıyı sağlayacaklardır." kararı kamuoyuna açıklanmıştır. Yine 2012 yılında Sapanca'da yapılan X. İl Müftüleri Semineri Sonuç Bildirgesi 6. maddesinde "Camilerin, İslam kültür ve medeniyetinin kadim estetik anlayışı doğrultusunda inşa edilmesine ve kadın, çocuk, yaşlı

² Diyanet İşleri Başkanlığı 2007 tarihli Genelge, Madde: 13.

³ 2007 tarihli Genelge, Madde: 18, 29.

ve engellilerin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak düzenlenmesine özen gösterilmelidir” kararı ile de kadın cemaatin camiye iştirakine engel olacak maniaların kaldırılması için gerekli çalışmaların yapılmasına karar verildiği bildirilmiştir.⁴

Diyanet İşleri Başkanlığının cami eğitimi ve kadın konusuyla ilgili gerekli tedbirleri almaya çalıştığı görülmektedir. Camilerde bu faaliyetleri yürütecek olan bayan görevlilerin yetiştiği İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde okuyan kız öğrencilerin camide yürütülen ibadet, eğitim ve sosyal faaliyetlere ilgileri bu faaliyetlerle ilişki düzeyleri oldukça önemlidir.

1. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Bu çalışmanın konusu, toplumda kadın ve cami bağlamında İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinin cami farkındalıkları, cami merkezli performansları ve camiden beklentilerini Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi örneğinde incelemektir. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde dini yükseköğrenim gören, İslam’ın iki temel kaynağı Kitap ve Sünneti öğrenen kız öğrenciler için hemen fakültelerinin yanındaki caminin ne anlama geldiği, cami ile ilişkilerinin hangi boyutta olduğu sorularına cevap aranacaktır.

İslam tarihi boyunca ve günümüzde Müslüman toplumlarda kadınların camilerden ve cemaat namazlarından uzak tutuldukları bilinmektedir. Bu durumla ilgili İslam ve Kadın isimli eserinde Taslaman şu ifadelerle yer vermektedir: “Dinin anlatıldığı ileri sürülen birçok kaynakta, kadınların cami ve toplu ibadetler ile ilişkileri en alt düzeyde tutulmuştur. Kadınların cemaatle namaz kılmaları, namaz için camiye gitmeleri, cuma namazına katılmaları ya yasaklanmış ya da tavsiye edilmemiştir. Kadınlar için en hayırlı yerin evlerinin içi olduğu, kadınların ibadetlerini evlerinde yapmalarının daha hayırlı olduğu ileri sürülmüştür. Bu sınırlamalara bir de hayız halindeyken camilere girmemeleri gerektiği eklenince kadınlar camilerden iyice uzaklaştırılmıştır.”⁵ Kadınların bu şekilde camiden uzaklaştırıldığını ifade eden Taslaman, bu durumun Kur’an ve sünnetten kaynaklanmadığıyla ilgili şu ifadeleri kullanır: “Kadınları camilerden ve toplu ibadetlerden uzak tutmaya çalışan zihniyetin Kuran’daki hiçbir ifadeden destek bulması mümkün değildir. Ayrıca akıl ve fitratla çelişen, kadınları evlerine kapatma yaklaşımı, Peygamberimizin dönemini anlatan birçok tarihi veriyle de çelişmektedir. Medine’de inşa edilen büyük camide, kadın-erkek tüm inananlar toplanır ve beraber ibadet ederlerdi. Kadınlar bayram namazlarına, cuma namazlarına, vakit namazlarına ve topluca yapılan tüm ibadetlere erkeklerle beraber katılır, Peygamberimizin vaazlarını dinler ve buralardaki tartışmalara katılıp dini konularda görüş ifade ederlerdi. O dönemde, bu hususlarda, kadın ve erkek ayrımı yoktu. Medine’deki cami

⁴ Martı, Huriye (Edt.). (2015). *Diyanet İşleri Başkanlığının Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Konusunda Görüş ve Yaklaşımları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. s. 48-49.

⁵ Taslaman, Caner-Taslaman, Feryal (2019). *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi. s. 65.

hem dinin hem eğitimin hem de sosyal hayatın merkezi durumundaydı ve kadınlar burada, erkeklerle beraber sosyalleşirlerdi.”⁶

Hız. Peygamber döneminde kadınların günün içinde ve geç saatlerinde, sabah, akşam, yatsı namazlarına iştirak ettiği gibi cuma ve bayram namazlarına cemaat olarak katıldıkları, hatta cenaze namazlarına katıldıkları bilinmektedir. Gece gündüz fark etmeden kadınlar Mescid-i Nebi’de bulunmuşlar, camiye kötülükten uzak, emin bir mekân olarak bilmişlerdir. Caminin bu güven ve emniyetine binaen Hız. Peygamberin, “Geceleyin mescide gidip ibadet etmek için kadınlarınıza izin istediklerinde onlara izin verin” buyurduğu rivayet edilmektedir.⁷

Kur’an-ı Kerim’de ve Hız. Peygamberin uygulamalarında kadınların camiye gitmelerini engelleyen bir emir bulunmadığını dile getiren Yılmaz, Hız. Peygamberden aktarılan; “Kadınlarınızı mescitlerden menetmeyiniz”⁸ rivayetinin bağlayıcılığına dikkat çekerek, Hız. Peygamber döneminde Medineli kadınların vakit namazlarında camiye gittikleri, cuma namazlarına katıldıkları, hatta Hız. Peygamberin mescit dışında namazgahta kılınan bayram namazlarına kadınları davet ettiği ve onların bir kısmının namaza katılırken, adet olanların bayram tekbir ve dualarına iştirak ettiklerini Sahih-i Buhari’deki rivayetler üzerinden anlatır.⁹ Ayrıca, Hız. Peygamber ve dört halife döneminde kadınların camiye gitme sebeplerinin sadece cemaat namazlarına katılma olmadığını belirten Yılmaz, Medine’deki caminin erkekler için olduğu kadar kadınlar için de bir eğitim ve ilim merkezi olduğunu; Hız. Peygamberin kadın ve kız çocuklarının eğitimiyle bizzat kendisinin ilgilendiği gibi özel kadın öğretmenler de görevlendirdiğini; Hız. Peygamber döneminde yaşanan cami merkezli, cinsiyet eşitliğine dayalı bu durumun dört halife döneminde de devam ettiğini, ancak bu uygulamalardan Emeviler döneminde uzaklaşarak, kadınların camiden uzaklaştırıldığını belirtir.¹⁰

Günümüzde ortaöğretim olsun, yükseköğretim olsun ülkemizde eğitim kurumlarında öğrencilerin yarısını kız öğrenciler oluşturmaktadır. Hatta son yıllarda İmam-Hatip Liselerinde, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde zaman zaman kız öğrencilerin sayısı erkek öğrencilerin sayısından fazla olabilmektedir. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinden mezun olan kız öğrenciler mezun olduktan sonra erkekler gibi başka alanlarda çalışabilecekleri gibi özellikle Milli Eğitim Bakanlığı’nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ya da Diyanet İşleri Başkanlığı’nda Din Görevlisi olarak görev alabilmektedirler. Toplumda aktif din hizmeti yürütebilecek pedagojik

⁶ Taslaman, 2019: 66.

⁷ Aycan, İrfan. (2013). “İslam Geleneğinde Cami ve Kadın”. Cami, Kadın ve Aile İçinde, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. s. 16.

⁸ Buhari, Nikah: 116.

⁹ Yılmaz, Hüseyin (2007). Hız. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi. Değerler Eğitimi Dergisi. C. 5. S. 14. s. 121.

¹⁰ Yılmaz, 2007: 122.

formasyonla yetiştirilen, yüksek dini öğrenim gören İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinin cami algıları, cami farkındalıkları, camideki yaygın din eğitimiyle ilişkileri, cami merkezli performansları ve camiden beklentileri, öğrencilerin görev alanları ve toplumla iletişimleri açısından oldukça önemlidir.

Türkiye’de özellikle 2006 ve 2007 yıllarından sonra kurulan üniversitelerin kampüs projelerinde fakülte binalarıyla beraber camilerin de yer aldığı bilinmektedir. Camilerin yönetiminden sorumlu Diyanet İşleri Başkanlığı kampüs camilerini özel hizmet alanları kapsamında değerlendirerek bu camilerde görev alan din görevlilerinin seçimi ve görev süreçleri için özel kriterler belirlediği bilinmektedir. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi kampüs projesinde yer alan “Hayrettin Atmaca Üniversite Camii” 2013 yılı 1 Şubat cuma günü ilk cuma namazı kılınarak ibadete açılmıştır. 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kampüs Camii’ne İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyım kadrosu tahsis edilmiş, bir imam ve bir müezzin olmak üzere iki din görevlisi bu camide görev yapmaya başlamıştır.

Kampüs Camii’nin hemen yüz metre güney cephesinde yer alan İslami İlimler Fakültesi yeni binası, 2015-2016 Eğitim-Öğretim yılı bahar döneminde hizmete açılmıştır. Araştırmamızda İslami İlimler Fakültesi öğrencileri için bir nevi uygulama merkezi konumunda olan Kampüs Camii’ne kız öğrencilerin ilgileri, cami ve cemaat algıları, günümüzde bir ibadet mekanı olarak görülen caminin dini sosyalleşme ve kız öğrenci motivasyonuna katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan anket uygulamasıyla örgün dini yükseköğrenim kız öğrencilerinin bir yaygın eğitim kurumu olan camiden ne kadar istifade ettikleri, vakit ve cuma namazlarına katılma ile ilgili görüş ve düşünceleri camiden ve din görevlisinden beklentilerinin neler olduğunun tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Araştırma, 2018-2019 eğitim-öğretim yılı itibarı ile Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde okuyan yaklaşık 450 kız öğrenciyi kapsamaktadır. 2019 yılı Mayıs ayının son haftasında İslami İlimler Fakültesi hazırlık ve diğer dört sınıfta okuyan kız öğrencilerden ulaşılabilen 221 örneklem öğrencisi ankete katılmış; öğrenciler anket formlarını sınıfta doldurarak teslim etmişlerdir. Anket uygulaması esnasında okulda olmayan ve ikinci öğretimde okuyan kız öğrenciler anket uygulamasının dışında kalmışlardır. Anket formları sınıflarda derse başlamadan önce kız öğrencilere dağıtılarak, cevaplandıktan sonra hemen toplanmış, anket uygulamasında herhangi bir güçlükle karşılaşılmamıştır.

2. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Yöntem olarak bu çalışmada karma yöntem diyebileceğimiz nicel ve nitel araştırma yöntemleri bir arada kullanılmaya çalışılmıştır. Nicel yöntem, gözlem ve ölçmeye dayalı, tekrarlanabilen, objektif araştırma yaklaşımıdır. Nitel yöntem ise, gözlem, görüşme ve doküman

analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmaya yönelik sürecin izlendiği araştırmadır. Nitel araştırmanın amacı bireylerin toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduklarını anlamak ve içinde yaşadıkları toplumsal dünyayı nasıl algıladıklarını yorumlamaya çalışmaktır. Nitel araştırma, Ne? Nasıl? Niçin? sorularına yanıt arar.¹¹ Bu bağlamda İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinin Kampüs Camii ile ilgili düşünce ve algıları (farkındalıkları), cami merkezli performansları ve cami ve din görevlisinden beklentilerini tespit ve analiz etmek için kapalı anket sorularıyla beraber üç tane de açık uçlu soru sorularak sorular zenginleştirilmiştir. Ayrıca, eğitim ve cami tecrübesiyle yıllardır öğrencinin içinde olan araştırmacının uzun yıllar içinde yaşamış tecrübeleri öğrenci tutumlarını anlamada ve çözümlenmede önemli rol oynamıştır.

Bu çalışmada araştırmanın bağımsız değişkeni olan İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinin Kampüs Camii'ne karşı tutumları; sınıf seviyeleri, mezun oldukları lise ve ailelerinin yaşadığı köy, ilçe, şehir ve büyükşehir gibi bağımsız değişkenlere göre veriler değerlendirilmeye çalışıldı. Bağımlı değişkenler iki kategoride ele alındı. İlk sekiz soruda kız öğrencilerin Kampüs Camii ile ilişki, farkındalık ve camiye devam konusundaki düşünce ve tutumları ölçülmeye çalışıldı. Sorulan bir açık uçlu soruyla da Kampüs Camii'nin daha iyi hizmet sunabilmesi için daha ne gibi fiziki özelliklerin olmasını istedikleri soruldu. Kız öğrencilerin cami merkezli performanslarını ve caminin öğrenci dindarlığına katkısı hakkında altı tane kapalı uçlu soru soruldu. Diğer ikinci kapalı uçlu soruyla Kampüs Camii ve din görevlisinden öğrencinin dini, sosyal ve psikolojik ne gibi hizmetler beklediği soruldu.

Anket uygulaması sonunda anket formları sıraya konularak düzenlendi, düzenli cevaplandırılmayan veriler temizlendikten sonra veriler spss programına yüklendi. Beşli likert tipi sorulardan oluşan veriler, demografik veriler ve ölçek dışı değerlendirilen sorular frekans dağılımı yardımıyla incelendi. İki grup arasındaki ilişkilerde bağımsız gruplar testi olan t-testi (independent samples t-test) uygulandı. İki gruptan fazla gruplar arasındaki ilişkilerde tek yönlü varyans analizi (one-way anova) kullanıldı.

3. Araştırmanın Hipotezleri

Müslüman toplumlarda geleneksel hale gelmiş olan kadınların camiye cemaat namazlarına gitmeyişleri ve cuma namazlarına katılmayışları Hz. Peygamber dönemindeki Medine kadınlarının düşünce ve uygulamalarına uymamaktadır. Özellikle toplumumuzda “Kadınların özel odalarında kıldıkları namaz, evlerinde kıldıklarından daha faziletlidir, evlerinde kıldıkları namaz da mescitte kıldıklarından daha faziletlidir.”¹² rivayetinin sahabe kadınları uygulamalarının ve Hz.

¹¹ Kurt, Adile Aşkı (Edt. 2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. s. 9.

¹² Ebu Davud es Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi, Sünen-i Ebu Davud, ss. 1221-1625; El-Kütübu's-Sitte, (Mevsuatü'l-Hadis eş-Şerif içinde, Haz. Salih b. Abdulaziz) Daru's-Selam, Riyad, 2000. Salat, 53.

Peygamberin teşvik ve tavsiyelerini aktaran rivayetlerin önüne geçtiği ve daha çok kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Yine kadınların cuma namazlarına katılmalarıyla ilgili İslam fikhındaki “Cuma namazı kadınlara farz değildir” hükmünün Müslüman toplumlarda “Kadın cuma namazı kılamaz” gibi engelleyici bir hükme dönüşerek gelenekleştiği görülmektedir. Halbuki cuma namazının kadınlara farz olmadığı hükmünün kadınlar cuma namazı kılamaz, caiz değildir gibi cuma namazı kılmayı engelleyici bir hüküm olmadığı yine fıkıhçılar tarafından açıklanmaktadır.¹³ Buna rağmen geleneksel dini yorumlar ve bu yorumlar üzerinden tarih içinde inşa edilmiş olan kültürel anlayışların toplumda hala genel kabul olarak devam ettiği görülmektedir.¹⁴

Toplumun genelinde erkekler ve kadınlar tarafından dini hüküm gibi benimsenmiş ve kabullenilmiş olan bu ön kabul ve yaklaşımlardan hareketle araştırmanın temel hipotezini şu şekilde ifade edebiliriz: “Günümüz İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde dini yükseköğrenim gören kız öğrencilerinin camiye gitme cemaate katılma eğilim düzeyleri geleneksel dinamiklerin etkisi altında şekillenmektedir. Kız öğrenciler fakültelerindeki mescitlerde vakit namazlarını ferdi olarak kılmakta, camiye gitmeye zaman ayırmayı düşünmemekte, Kampüs Camii’nin dini sosyalleşmesine ve camideki yaygın eğitime ve caminin gerçekleştireceği sosyal faaliyetlere ihtiyaç duymamaktadır. Cuma namazlarının üniversite öğrencilerinin dindarlığına katkı sağlayacağını düşünmemektedir. Bundan dolayı Kampüs Camii ve din görevlisinden temel dini bilgiler, sosyal ve psikolojik hizmetler alabileceğini düşünmemektedir.”

Araştırmada İslami İlimler Fakültesinde okuyan kız öğrencilerle ilgili bu temel hipotezi destekleyen ve test edilmesine yardımcı olacak şu alt hipotezlere yer verilmiştir:

- 1) Kız öğrencilerin Kampüs Camii’ne gitme ve cemaate katılma açısından cami farkındalıkları çok düşüktür.
- 2) Kız öğrenciler, Kampüs Camii’nin eğitime ve öğrenciye herhangi bir katkısının olmadığını düşünmektedirler.
- 3) Kız öğrenciler, Kampüs Camii’nin ve din görevlisinin rehberliğine ihtiyaç duymamaktadırlar.
- 4) Kız öğrenciler Kampüs Camii’nin öğrenciler için dini, sosyal ve psikolojik herhangi bir etkinlik yapmasını istememektedirler.
- 5) Kız öğrencilerin mezun oldukları okula göre bayanların cemaat namazlarına katılmasının toplum dindarlığına katkı düzeylerinde istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.

¹³ İlmihal (İman ve İbadetler), (2012). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. C. I. s. 290.

¹⁴ Adınalp, Halil (2018). *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*, İstanbul: Çamlıca Yayınları. s. 26.

- 6) Lise ve İmam-Hatip Lisesi mezunu kız öğrenciler arasında bayanların cuma namazlarına gitmesi tutumlarında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.
- 7) Kız öğrencilerin ailelerinin oturduğu yere göre Kampüs Camii merkezli performanslarında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır.

4. İslami İlimler Fakültesi Kız Örneklem Öğrencilerinin Olgusal Durumu

Örneklem öğrencilerine sorulan sorulardan bir kısmı olgusal sorulardır. Olgusal sorular, onların sabit, sosyal ve kişisel birtakım özellikleriyle ilgili bilgiler elde etmek için sorulmuştur. İslami İlimler Fakültesi örneklem grubunu oluşturan kız öğrencilerin olgusal durumlarıyla ilgili bağımsız değişken dediğimiz kişisel özellikleri, İmam-Hatip Lisesi ya da normal lise mezunu olma, ailesinin oturduğu yerleşim yeri yani öğrencinin yetiştiği köy, ilçe, şehir ya da büyükşehir, şu anda kaçınıcı sınıfta olduğu gibi olgusal durumlara bağlı özellikler, öğrencinin camiye bakış açısını, yaklaşımını, cami ile ilişkilerini anlamada önemli katkı sağlayacak değişkenlerdir. Bundan dolayı araştırmanın konusuna uygun olarak İslami İlimler Fakültesinde okuyan kız örneklem grubu öğrencilerinin olgusal durumu, öğrencinin şu anda okuduğu sınıf, mezun olduğu lise ve ailesinin oturduğu yer bağımsız değişkenler olarak ele alınmıştır. Örnekleme oluşturan öğrencilerin kişisel bilgileriyle ilgili durumları aşağıdaki iki tabloda olduğu gibi belirlenmiştir.

Tablo 1: İslami İlimler Fakültesi Kız Örneklem Öğrencilerinin Mezun Oldukları Okullar ve Ailelerinin Yaşadığı Yerleşim Yerleri

	Lise		İmam-Hatip Lisesi		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
Köy	33	14,9	20	9,0	53	24,0
İlçe	24	10,9	31	14,0	55	24,9
Şehir	46	20,8	48	21,7	94	42,5
Büyük Şehir	1	0,5	18	8,1	19	8,6
Toplam	104	47,1	117	52,9	221	100,0

İslami İlimler Fakültesinde okuyan kız örneklem öğrencilerin ailelerinin %51,1 oranında, yarıdan fazlasının şehir ve büyükşehirde oturduğu; dörtte bir oranında köy (%24,0), diğer dörtte bir oranının da (%24,9) ilçe merkezlerinde oturduğu görülmüştür. İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin lise mezunlarından %8,1 puan fazlasıyla ailesi büyükşehirde oturan öğrenciler oldukları tespit edilmiştir. Bu durum ailesi büyükşehirde oturan İmam-Hatip Lisesi mezunu kız

öğrencilerin lise mezunlarına göre İslami İlimler Fakültesi tercihlerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Tablo 2: İslami İlimler Fakültesi Örneklem Öğrencilerinin Lise Eğitim Durumları ve Hangi Sınıfta Oldukları

	Lise		İmam-Hatip Lisesi		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
1. Sınıf	23	22,1	24	20,5	47	21,3
2. Sınıf	21	20,2	14	12,0	35	15,8
3. Sınıf	12	11,5	22	18,8	34	15,4
4. Sınıf	12	11,5	12	10,3	24	10,9
Hazırlık	36	34,6	45	38,5	81	36,7
Toplam	104	47,1	117	52,9	221	100,0

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinden ankete katılan örneklem öğrencilerinin 104 tanesi (%47,1) lise mezunu iken, 117 tanesi (%52,9) İmam-Hatip Lisesi mezunudur. İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrenciler lise mezunu öğrencilerden sadece 6 puan fazladır. Bu durumun, İslami İlimler Fakültesi kız-erkek genel öğrenci profilini de yansıttığı düşünülmektedir. Bu sonuç, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerini daha çok İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin tercih ettiği algı ve kabulünün aksine dini yükseköğrenimi lise ve İmam-Hatip Lisesinde okumuş olan öğrencilerin eşit oranda tercih ettiğini göstermektedir. Düşünülenin aksine İslami İlimler öğrenci profilinin büyük çoğunluğunun İmam-Hatip Lisesi mezunu olmadığı görülmektedir.

5. İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinin Kampüs Camii Farkındalığı

İslami İlimler Fakültesi kız örneklem öğrencilerinin cami ile ilgili farkındalıklarını ölçmek için Kampüs Camii'nin fiziki mimarisiyle ilgili sorulan soruları Tablo 3'de görüldüğü gibi cevaplamışlardır.

Tablo 3: İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinde Kampüs Camii Farkındalığı

Kampüs Camii'nin mihrap, minber ve vaaz kürsüsü mermerden yapılmıştır.	N	%	Kampüs Camii'nde bayanların namaz kılacağı yer yoktur.	N	%
Tamamen Katılıyorum	29	13,1	Tamamen Katılıyorum	5	2,3
Katılıyorum	20	9,0	Katılıyorum	1	,5
Fikrim Yok	115	52,0	Fikrim Yok	19	8,6
Katılmıyorum	16	7,2	Katılmıyorum	42	19,0
Hiç Katılmıyorum	41	18,6	Hiç Katılmıyorum	154	69,7
Toplam	221	100,0	Toplam	221	100,0

İslami İlimler Fakültesi kız örneklem öğrencileri Kampüs Camii'nin iç fiziki özellikleriyle ilgili "Kampüs Camii'nin mihrap, minber ve vaaz kürsüsü mermerden yapılmıştır" sorusuna da %52 oranında fikrim yok cevabı vermişlerdir. Yüksek oranda Kampüs Camii'nin iç yapısı hakkında bilgi sahibi olmadıklarını belirten aynı öğrenciler; "Kampüs Camii'nde bayanların namaz kılacağı yer yoktur" sorusuna ise %69,7 oranında hiç katılmıyorum ve %19,0 oranında katılmıyorum diyerek %88,7 oranında Kampüs Camii'nde bayanların namaz kılacağı yer olduğunu belirtmiş olmaları, bayanların yaygın olarak teravih namazlarına katıldığından dolayı ve genelde camilerde bayanlara namaz kılmaları için yer ayrıldığı malumatından hareketle cevap verdikleri anlaşılmaktadır.

Tablo 4: Kız Öğrencilerin Cami ve Cami-Eğitim İlişkisi Hakkındaki Görüş ve Düşünceleri

Kampüs Camii okuluma (fakülteme) uzak olduğu için gidemiyorum.	N	%	Günlük eğitim-öğretim faaliyeti içinde camiye gitmek için zaman ayırmayı düşünmüyorum.	N	%
Tamamen Katılıyorum	3	1,4	Tamamen Katılıyorum	7	3,2
Katılıyorum	6	2,7	Katılıyorum	17	7,7
Fikrim Yok	6	2,7	Fikrim Yok	16	7,2
Katılmıyorum	43	19,5	Katılmıyorum	51	23,1
Hiç Katılmıyorum	163	73,8	Hiç Katılmıyorum	130	58,8

Toplam	221	100,0	Toplam	221	100,0
Fakültemizde kız ve erkek mescitleri olduğu için kampüste camiye ihtiyaç yoktur.	N	%	Kampüs Camii'nin eğitime ve öğrenciye herhangi bir katkısı olduğunu zannetmiyorum.	N	%
Tamamen Katılıyorum	3	1,4	Tamamen Katılıyorum	1	0,5
Katılıyorum	17	7,7	Katılıyorum	2	0,9
Fikrim Yok	4	1,8	Fikrim Yok	11	5,0
Katılmıyorum	45	20,4	Katılmıyorum	36	16,3
Hiç Katılmıyorum	152	68,8	Hiç Katılmıyorum	171	77,4
Toplam	221	100,0	Toplam	221	100,0
Kampüs Camii ve din görevlisinin rehberliğine öğrencinin ihtiyacı yoktur.	N	%	Kampüs Camii'nin sosyal etkinlikler düzenlemesine öğrencilerin ihtiyacı vardır.	N	%
Tamamen Katılıyorum	1	0,5	Tamamen Katılıyorum	157	71,0
Katılıyorum	2	0,9	Katılıyorum	48	21,7
Fikrim Yok	9	4,1	Fikrim Yok	9	4,1
Katılmıyorum	35	15,8	Katılmıyorum	2	0,9
Hiç Katılmıyorum	174	78,7	Hiç Katılmıyorum	5	2,3
Toplam	221	100,0	Toplam	221	100,0

Kampüs Camii'nin hemen yüz metre önünde kible tarafında İslami İlimler Fakültesinde eğitim gören kız öğrenciler, "Kampüs Camii okuluma (fakülteme) uzak olduğu için gidemiyorum" sorusuna %93,3 oranında katılmıyorum ve hiç katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek böyle bir problemleri olmadığını belirtmişlerdir. "Günlük eğitim-öğretim faaliyeti içinde camiye gitmek için zaman ayırmayı düşünmüyorum" sorusuna %58,8 oranında hiç katılmadıklarını beyan ederek camiye gitmeyi düşündüklerini/istediklerini belirtmişlerdir. Fakülte'deki kız mescidinde vakit namazlarını eda edebilen kız öğrenciler "Fakültemizde kız ve erkek mescitleri olduğu için kampüste camiye ihtiyaç yoktur" sorusuna %89,2 oranında hiç katılmıyorum ve katılmıyorum seçeneklerini işaretleyerek, kampüste cami olması gerektiğini ve bundan memnun olduklarını belirtmişlerdir. Ancak 20 (%9,1) kız öğrencinin camiye ihtiyaç olmadığını belirttiği, 4 öğrencinin de fikrim yok seçeneğini işaretlediği görülmüştür.

Tablo 4’de sorulan “Kampüs Camii’nin eğitime ve öğrenciye herhangi bir katkısı olduğunu zannetmiyorum” olumsuz sorusuna örneklem öğrencileri, hiç katılmıyorum (%77,4) ve katılmıyorum (%16,3) cevabı vererek %93,7 oranında Kampüs Camii’nin eğitime ve öğrenciye katkısının olduğunu düşündüklerini ifade etmişlerdir. Kampüs Camii’nin ve din görevlisinin rehberliğine öğrencinin ihtiyacı olup olmadığını anlamak için sorulan “Kampüs Camii ve din görevlisinin rehberliğine öğrencinin ihtiyacı yoktur” olumsuz sorusunu öğrencilerin %94,5’i hiç katılmıyorum ve katılmıyorum seçenekleriyle olumsuzlayarak öğrencinin Kampüs Camii’nin ve din görevlisinin rehberliğine ihtiyacı olduğu düşüncesinde olduklarını belirtmişlerdir. Kampüs Camii’nde sosyal etkinlikler düzenlenmesinin bir ihtiyaç olup olmadığıyla ilgili kız öğrencilere sorulan; “Kampüs Camii’nin sosyal etkinlikler düzenlemesine öğrencilerin ihtiyacı vardır” sorusuna öğrenciler %71,0 oranında tamamen katıldıklarını, %21,7 oranında da katıldıklarını belirterek, %92,7 oranında olumlayarak, önceki olumsuz çapraz sorudaki neticeyi %1,8 düşük oranla desteklemişlerdir.

Tablo 5: Mezun Oldukları Okul Değişkenine Göre Kampüs Camii’nin ve Din Görevlisinin Rehberliğine İhtiyaç Duyma ve Kampüs Camii’nin Sosyal Etkinlikler Düzenlemesinin İhtiyaç Olup Olmadığında Anlamlı Bir Farklılık Olup Olmadığını Belirlemek İçin Yapılan Bağımsız Grup t-Testi Sonuçları:

Boyutlar	Mezun Olunan Okul	N	M	S	F	P
Kampüs Camii ve din görevlisinin rehberliğine öğrencinin ihtiyacı yoktur.	Lise	104	1,307	0,697	1,791	0,182
	İHL	117	1,265	0,563		
Kampüs Camii’nin sosyal etkinlikler düzenlemesine öğrencilerin ihtiyacı vardır.	Lise	104	4,596	0,757	0,397	0,529
	İHL	117	4,572	0,854		

Tablo 5’te öğrenciler mezun oldukları okul durumuna göre gruplandıklarında, öğrencinin Kampüs Camii ve din görevlisinin rehberliğine ihtiyacı olmama düzey ortalamaları lise öğrencilerinde $M=1,307$ iken, İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerde $M=1,265$; ($P=0,182$: $P>0,05$) oluşu gözlenmiştir. Buna göre kız öğrencilerin Kampüs Camii ve din görevlisinin rehberliğine ihtiyaç duymama düzeylerinde anlamlı bir farklılığın olmadığı gözlemlenmiştir. Aynı öğrencilerin Kampüs Camii’nin sosyal etkinlikler düzenlemesine öğrencilerin ihtiyacı olduğuna

dair düşünce düzeylerinde lise mezunu öğrencilerde ortalama $M=4,596$ iken, İHL öğrencilerinde bu düzey $M=4,572$ 'dir. Bu boyutta da mezun olunan okul durumuna göre normal lise mezunu kız öğrenciler ile İmam-Hatip Lisesi mezunu kız öğrenciler arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark yoktur ($P>0,05$).

Tablo 6: Öğrencilerin Kampüs Camii'ni Tanıma ve Camide Cemaat Namazlarına Katılma İstek ve Düşünce (Eğitim Hayatlarında Camiye İhtiyaç Duyup Duymama) Ortalamaları

	N	M*	S
Kampüs Camii'nin mihrap, minber ve vaaz kürsüsü mermerden yapılmıştır.	221	2,90	1,1950
Kampüs Camii'nde bayanların namaz kılacağı yer yoktur.	221	1,46	0,8501
Kampüs Camii okuluma (fakülteme) uzak olduğu için gidemiyorum.	221	1,38	0,7871
Günlük eğitim-öğretim faaliyeti içinde camiye gitmek için zaman ayırmayı düşünmüyorum.	221	1,73	1,0897
Fakültemizde kız ve erkek mescitleri olduğu için kampüste camiye ihtiyaç yoktur.	221	1,52	0,9561
Kampüs Camii'nin eğitime ve öğrenciye herhangi bir katkısı olduğunu zannetmiyorum.	221	1,30	0,6504
Kampüs Camii ve din görevlisinin rehberliğine öğrencinin ihtiyacı yoktur.	221	1,28	0,6290
Kampüs Camii'nin sosyal etkinlikler düzenlemesine öğrencilerin ihtiyacı vardır.	221	4,58	0,8082
<i>* Puanlama 1-5 arasındır; 5'e doğru gidildikçe ifade edilen yargıya yaklaşılr.</i>			

Tablo 6'daki ortalamalar olumsuz olarak sorulmuş olan ilk yedi soruda en yüksek ortalama, Kampüs Camii'ni tanıma ile ilgili caminin iç mimarisi hakkında sorulan sorunun cevabında görülmektedir. En düşük ortalama ise Kampüs Camii ve din görevlisinin rehberliğine öğrencinin ihtiyacı yoktur sorusunun cevabında görülmüştür. Olumlu olarak sorulan Kampüs Camii'nin sosyal etkinlikler düzenlemesine öğrencilerin ihtiyacı vardır sorusuna katılım en yüksek düzeyde olmuştur.

6. İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinin Kampüs Camii Merkezli Performansları

Toplumumuzda normal namaz vakitlerinde cemaatle namaz kılmak için kadınların camide cemaat namazına katılma alışkanlıkları yoktur. Teravih namazlarına giden ya da yolu camiye düşen ve camide namaz kılmak isteyen kadınlar, caminin en izbe ve loş yerlerinde namaz kılmak zorunda kaldıkları gibi, “Ne işin var burada” der gibi yaklaşımlara da muhatap olabilmektedirler.¹⁵ Cuma namazı kadınlara farz olmadığı için, cuma namazına kadınların gelebileceği düşünülerek camide kadınların namaza katılımı için bir düzenleme yapılmamaktadır. Bundan dolayı kadınlar diğer vakitlerde camiye gitmedikleri gibi cuma namazı içinde camiye gitmeyi düşünmemektedirler. İlmihallerde kadınların cuma namazı kılmalarıyla ilgili hüküm şöyledir: “Cuma namazı erkeklere farz olup kadınlara farz değildir. Bu konuda bütün fakihler görüş birliği etmiştir. Fakat kadınlara da camiye gelip cuma namazı kılsalar, bu namazları sahih (geçerli) olur ve artık o gün ayrıca öğle namazı kılmazlar.”¹⁶

Toplumumuzda kadınların cemaat ve cuma namazına katılma alışkanlıkları olmadığı gibi İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören kız öğrencilerin de Kampüs Camii’nde cemaat ve cuma namazlarına katılma alışkanlıkları yoktur. Vakit namazlarını ve cuma günü cuma namazı vaktinde öğle namazlarını fakültedeki bayan mescidinde ferdi olarak kıldıkları bilinmektedir. Kız öğrencilerin cami performanslarını ölçmek için normal camiye giden bir Müslümana sorulan soruları sorarak, kız öğrencilerin cemaat namazı ve camideki vaaz ve hutbelere istifadelerini (performanslarını) Tablo 7’de ölçmeye çalıştık.

Tablo 7: İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinin Cami Performansları

Kampüste cami ve din görevlisinin olması namazlarımı camide cemaatle kılarak huzurlu olmamı sağlar.	N	%	Kampüs Camii’nde namazlarda din görevlisiyle görüşmem çeşitli soru ve sorunlarımı çözmemi sağlar.	N	%
Tamamen Katılıyorum	157	71,0	Tamamen Katılıyorum	121	54,8
Katılıyorum	47	21,3	Katılıyorum	60	27,1
Fikrim Yok	14	6,3	Fikrim Yok	30	13,6
Katılmıyorum	1	0,5	Katılmıyorum	5	2,3
Hiç Katılmıyorum	2	0,9	Hiç Katılmıyorum	5	2,3
Toplam	221	100,0	Toplam	221	100,0

¹⁵ Karşı, İbrahim H. (2013). “Kadın, Sosyal Hayat ve Cami”. *Cami, Kadın ve Aile* İçinde, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. s.36.

¹⁶ İlmihal, 2012: I, 290.

Kampüs Camii'nde cuma namazlarına katılmam genel ve güncel dini konulardan haberdar olmamı sağlar.	N	%	Cuma namazı öncesi vaazları dinlemek için özellikle erken gidiyorum ve çok istifade ediyorum.	N	%
Tamamen Katılıyorum	99	44,8	Tamamen Katılıyorum	31	14,0
Katılıyorum	52	23,5	Katılıyorum	44	19,9
Fikrim Yok	61	27,6	Fikrim Yok	77	34,8
Katılmıyorum	4	1,8	Katılmıyorum	38	17,2
Hiç Katılmıyorum	5	2,3	Hiç Katılmıyorum	31	14,0
Toplam	221	100,0	Toplam	221	100,0
Kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarının öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağını düşünüyorum.	N	%	Bayanların teravih namazlarına katılmasının toplum dindarlığını olumlu etkilediğini düşünüyorum.	N	%
Tamamen Katılıyorum	98	44,3	Tamamen Katılıyorum	135	61,1
Katılıyorum	59	26,7	Katılıyorum	59	26,7
Fikrim Yok	42	19,0	Fikrim Yok	19	8,6
Katılmıyorum	10	4,5	Katılmıyorum	4	1,8
Hiç Katılmıyorum	12	5,4	Hiç Katılmıyorum	4	1,8
Toplam	221	100,0	Toplam	221	100,0

İslami İlimler Fakültesi kız örneklem öğrencileri, “Kampüste cami ve din görevlisinin olması namazlarımı camide cemaatle kılarak huzurlu olmamı sağlar” sorusuna %92,3 oranında katıldıklarını ve tamamen katıldıklarını belirtmişlerdir. Bu soruyu bir tecrübe olarak değil de önerme olarak düşünen kız öğrenciler algı ve düşüncelerine dayanarak cevaplamışlardır. Halbuki kız öğrencilerin Kampüs Camii'ne cemaat namazlarına gitmedikleri bilindiği gibi, kendilerine caminin fiziki durumuyla ilgili sorulan; “Kampüs Camii'nin mihrap, minber ve vaaz kürsüsü mermerden yapılmıştır” sorusuna %52,0 fikrim yok ve %22,1 oranında katılıyorum ve tamamen katılıyorum seçeneklerini işaretleyerek, Ahşap oymacılık sanatıyla yapılmış olan Kampüs Camii vaaz kürsüsü, minber ve mihrapla ilgili farkındalıklarının olmadığı görülmüştür. Öğrenciler, Tablo 4'te Kampüs Camii algı ve düşünceleriyle ilgili sorulan “Fakültemizde kız ve erkek mescitleri

olduğu için kampüste camiye ihtiyaç yoktur” şeklindeki soruya %89,2 oranında katılmadıklarını belirterek, caminin bir ihtiyaç olduğunu, kampüste cami olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu durum, kız öğrenciler camiye gitmeseler de caminin dini kültür açısından üniversite kampüsünde ihtiyaç olduğuna inandıklarını göstermektedir. Çünkü, “Günlük eğitim-öğretim faaliyeti içinde camiye gitmek için zaman ayırmayı düşünmüyorum” şeklindeki olumsuz soruya %81,9 oranında katılmadıklarını belirterek, camiye gitmek için zaman ayrılması gerektiğini belirtmişlerdir.

“Kampüs Camii’nde namazlarda din görevlisiyle görüşmem çeşitli soru ve sorunlarımı çözmemi sağlar” sorusuna %81,9 oranında tamamen katılıyorum ve katılıyorum seçeneğini işaretleyerek, kız öğrencilerin camide görevli din görevlisiyle görüştiklerinde birçok problemlerinin çözüleceğine inandıklarını göstermektedir. Bu oran kız öğrencilerin camiye gitmek için zaman ayırmayı düşündüklerini belirttikleri oranla aynı çıkmıştır. Bu durum öğrencilerin camiye, cemaate gidilmesi gerektiği düşüncesinde olduklarını ancak toplumun kolektif bilincinde yer etmiş olan; “Kadınların özel odalarında kırdıkları namaz, evlerinde kırdıklarından daha faziletlidir, evlerinde kırdıkları namaz da mescitte kırdıklarından daha faziletlidir.”¹⁷ rivayetine katılmadıkları, aksine cemaate katılmak için camiye gitmek gerektiğine inandıklarını göstermektedir.

“Kampüs Camii’nde cuma namazlarına katılmam genel ve güncel dini konulardan haberdar olmamı sağlar” sorusuna %44,8 oranında tamamen katılıyorum ve %23,5 katılıyorum cevabıyla kız öğrencilerin %68,3 oranında cuma namazına katılmanın kendilerine genel ve güncel dini konularda katkı sağlayacağına inandıklarını göstermektedir. %27,6 kız öğrenci fikrim yok seçeneğini, %4,1 oranında da katılmıyorum seçeneği işaretlemiştir. “Cuma namazı öncesi vaazları dinlemek için özellikle erken gidiyorum ve çok istifade ediyorum” sorusuna cuma namazına hiç gitmedikleri halde kız öğrencilerin %14,0’ü tamamen katılıyorum, %19,9’u da katılıyorum seçeneğini işaretlemişlerdir. %33,9 oranında bu seçenekleri işaretleyen kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmaları durumunda cuma namazlarından istifade edebilecekleri düşüncesinde olduklarını yansıttıkları görülmektedir.

Cuma namazlarının öğrenci dindarlığına katkısıyla ilgili; “Kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarının öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağını düşünüyorum” sorusuna öğrenciler %44,3 oranında tamamen katılıyorum, %26,7 oranında da katılıyorum seçeneğiyle cevaplaması, kız öğrencilerin %71 oranında cuma namazına gitmelerinin öğrenci dindarlığını olumlu yönde etkileyeceğini düşündüklerini göstermektedir. Kız öğrencilerden %19,0’u fikrim yok seçeneğini işaretlemiş; 10 öğrenci (%4,5) katılmadığını, 12 öğrenci de (%5,4) hiç katılmadığını belirtmiştir. Kız örneklem öğrencileri, “Bayanların teravih namazlarına katılmasının toplum

¹⁷ Ebu Davud, Salat, 53.

dindarlığını olumlu etkilediğini düşünüyorum” sorusuna %61,1 oranında tamamen katıldıklarını, %26,7 oranında da katıldıklarını belirtmişlerdir. Kız öğrenciler, Ramazan aylarında kadınların yoğun dini duygu olarak yaşadıkları bu uygulamanın toplum dindarlığını olumlu olarak etkilediğini düşünmektedirler.

7. İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinin Kampüs Camii Merkezli Performans Düzeylerinin Mezun Oldukları Okul Değişkenine Göre Farklaşması ile İlgili Bulgular

İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, İmam-Hatip Lisesi, normal lise ve diğer meslek liselerinin mezunlarını kabul etmektedirler. İmam-Hatip Lisesi, dini eğitim yapan bir ortaöğretim kurumu olduğu için diğer lise ve meslek lisesi mezunlarına göre Arapça ve diğer meslek dersleri alt yapısıyla dini yükseköğrenime başlamaktadırlar. Dini yükseköğrenimde mezun olunan okula göre kız öğrencilerin cami performans düzeylerinde istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını belirlemek için bağımsız grup t-testi yapılmıştır.

Tablo 8: Mezun Oldukları Okul Değişkenine Göre Genel Performans Düzeyleri Puanlarında Anlamlı Bir Farkın Olup Olmadığını Belirlemek İçin Yapılan Bağımsız Grup t-Testi Sonuçları:

Boyutlar	Mezun Olunan Okul	N	M	S	F	P
Kampüste cami ve din görevlisinin olması namazlarımı camide cemaatle kılarak huzurlu olmamı sağlar.	Lise	104	4,615	0,741	0,088	0,767
	İHL	117	4,606	0,681		
Kampüs Camii’nde namazlarda din görevlisiyle görüşmem çeşitli soru ve sorunlarımı çözmemi sağlar.	Lise	104	4,326	0,989	0,359	0,550
	İHL	117	4,273	0,906		
Kampüs Camii’nde cuma namazlarına katılmam genel ve güncel dini konulardan haberdar olmamı sağlar.	Lise	104	4,086	1,034	0,047	0,828
	İHL	117	4,051	0,972		
Cuma namazı öncesi vaazları dinlemek için özellikle erken gidiyorum ve çok istifade ediyorum.	Lise	104	2,942	1,305	2,199	0,140
	İHL	117	3,102	1,147		

Kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarının öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağını düşünüyorum.	Lise	104	3,865	1,254	5,540	0,019*
	İHL	117	4,119	1,026		
Bayanların teravih namazlarına katılmasının toplum dindarlığını olumlu etkilediğini düşünüyorum.	Lise	104	4,326	1,083	25,389	0,000*
	İHL	117	4,529	0,595		

*** P<0,05**

Tablo 8’de görülen kız örneklem öğrencilerinin mezun oldukları okula göre cami merkezli performanslarında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olup olmadığı ile ilgili yapılan bağımsız grup t-testi sonucunda; kız öğrencilerin Kampüs Camii’nde cemaatle namaz kılmanın kendilerine huzur verdiği, din görevlisiyle görüşerek çeşitli soru ve sorunlarını çözmelerini sağladığı, cuma namazına katılmanın genel ve güncel dini konulardan haberdar olmalarını sağladığı, cuma namazlarında namazdan önce vaaz dinlemekten istifade ettikleri boyutlarında, lise mezunu öğrencilerle İmam-Hatip Lisesi (İHL) mezunu öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($P>0,05$). Kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarını öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağını düşünme boyutu ile bayanların teravih namazlarına katılmasının toplum dindarlığını olumlu etkilediğini düşünme boyutunda lise mezunu öğrencilerle İHL mezunu öğrenciler arasında anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($P<0,05$).

Örneklem öğrencilerinin “Kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarının öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağını düşünüyorum” sorusunda İmam-Hatip Lisesi mezunlarının puanları ($M=4,11$) iken, lise mezunu kız öğrenciler daha düşük ($M=3,86$) puandadırlar. Yine İmam-Hatip Lisesi mezunu kız öğrenciler, “Bayanların teravih namazlarına katılmasının toplum dindarlığını olumlu etkilediğini düşünüyorum” sorusuna ($M=4,52$) daha yüksek oranda iken, lise mezunu kız öğrenciler ($M=4,32$) puanla daha düşük oranla cevap vermişlerdir. Analiz sonucunda kız öğrencilerin ve bayanların camide cemaat namazına katılmalarıyla ilgili sorulara İmam-Hatip Lisesi mezunu kız öğrencilerin daha yüksek performansta cevap verdikleri görülmüştür. Öğrencilerin mezun oldukları okul değişkenine göre kız öğrencilerin cuma namazına katılmalarının ve bayanların teravih namazlarına katılmalarının toplum dindarlığına katkı sağlayacağını düşünce düzeylerinde istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma vardır ($p<0,05$).

8. İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinin Ailelerinin Yaşadığı Yer Faktörünün Öğrencilerin Cami Performanslarını Etkilemesi

Üniversite öğrencilerinin yetiştikleri çevre ve bu çevreye dayalı olarak edindikleri dini bilgi, kültür ve alışkanlıklar öğrencilerle beraber yükseköğrenime taşınmaktadır. Üniversiteye taşınan bu bilgi ve alışkanlıklar öğrencilerin kendi özel dünyalarında varlığını devam ettirebilirken, zaman zaman aktif aldığı eğitim ile çatışmalar da yaşanabilmektedir. Bu yaklaşım tarzları yükseköğrenim sürecinde daha evrensel boyutta gelişerek değişim gösterebildiği gibi, içe kapanma ya da yerelleşme yönünde değişime de uğrayabilmektedir. Dini yükseköğrenim için üniversiteye daha özelde İslami İlimler ve İlahiyat Fakültelerine gelen öğrenciler, dini yükseköğrenim öncesi çevrelerinden edindikleri dini bilgi ve alışkanlıklar sebebiyle farklı düşünce ve uygulamalar ortaya koyabilmektedirler. Kampüs Camii ve cemaate devam konusunda kız öğrencilerin ailelerinin oturduğu yerleşim birimi yani öğrencilerin yetiştikleri çevre faktörüne göre Kampüs Camii merkezli performanslarında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını test etmek için uygulanan Tek Yönlü Anova ve Tukey çoklu karşılaştırma sonuçları Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9: Ailenin Oturduğu Yere Göre Kız Öğrencilerin Kampüs Camii Merkezli Performanslarının Tek Yönlü Anova ve Tukey Sonuçları

Boyutlar	Ailenin Yaşadığı Yer	N	M	S	F	P	Fark
Kampüste cami ve din görevlisinin olması namazlarımı camide cemaatle kılarak huzurlu olmamı sağlar.	a) Köy	53	4,490	0,868	0,983	0,402	d-b,c,a
	b) İlçe	55	4,654	0,584			
	c) Şehir	94	4,617	0,704			
	d) Büyükşehir	19	4,789	0,535			
	Toplam	221	4,610	0,708			
Kampüs Camii’nde namazlarda din görevlisiyle görüşmem çeşitli soru ve sorunlarımı çözmemi sağlar.	a) Köy	53	4,169	0,955	0,560	0,642	b-c,d,a
	b) İlçe	55	4,400	0,760			
	c) Şehir	94	4,319	1,028			
	d) Büyükşehir	19	4,263	0,991			
	Toplam	221	4,298	0,944			

Kampüs Camii'nde cuma namazlarına katılmam genel ve güncel dini konulardan haberdar olmamı sağlar.	a) Köy	53	3,886	1,068	1,139	0,334	d-b,c,a
	b) İlçe	55	4,163	0,938			
	c) Şehir	94	4,063	1,013			
	d) Büyükşehir	19	4,315	0,885			
	Toplam	221	4,067	0,999			
Cuma namazı öncesi vaazları dinlemek için özellikle erken gidiyorum ve çok istifade ediyorum.	a) Köy	53	2,849	1,133	1,904	0,130	b-c,a,d
	b) İlçe	55	3,345	1,250			
	c) Şehir	94	2,989	1,257			
	d) Büyükşehir	19	2,789	1,134			
	Toplam	221	3,027	1,224			
Kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarının öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağını düşünüyorum.	a) Köy	53	4,000	1,000	0,545	0,652	b-c,a,d
	b) İlçe	55	4,054	1,078			
	c) Şehir	94	4,031	1,186			
	d) Büyükşehir	19	3,684	1,192			
	Toplam	221	4,000	1,144			
Bayanların teravih namazlarına katılmasının toplum dindarlığını olumlu etkilediğini düşünüyorum.	a) Köy	53	4,264	0,943	1,420	0,238	b-d,c,a
	b) İlçe	55	4,581	0,737			
	c) Şehir	94	4,414	0,920			
	d) Büyükşehir	19	4,578	0,606			
	Toplam	221	4,434	0,864			

Tablo 9'daki bulgulara göre kampüste cami ve din görevlisi olmasının öğrenciyi huzurlu yapması, Kampüs Camii'nde cemaat ve cuma namazlarına katılmanın dini ve güncel bilgiler elde etmeye vesile olması, cuma namazlarında vaaz ve hutbelerden istifade edilmesi, kız öğrencilerin cuma namazına katılmasının öğrenci dindarlığına katkı sağladığına, bayanların teravih namazlarına

katılmasının toplum dindarlığını olumlu etkilediği hususlarında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($P>0,05$).

Kampüste cami ve din görevlisinin olması ve namazların camide kılınmasının öğrenciyi huzurlu yaptığı boyutunda ailesi köyde oturanların ortalaması şehirde oturanlardan daha düşük, şehirde oturanların ortalamaları da ilçede oturanlardan daha düşüktür. Ailesi büyük şehirde oturanların ortalamaları ise ilçede oturanlardan daha yüksek çıkmaktadır. Genel ortalamada anlamlı bir farklılık görülmemektedir. Kampüs Camii'ne cemaate gidip din görevlisiyle görüşmenin kız öğrencilerin çeşitli soru ve sorunlarını çözmelerine yardımcı olma ortalamaları ile Kampüs Camii'nde cuma namazlarına katılmanın genel ve güncel dini konulardan haberdar olmayı sağlama ortalamaları da camiye gitmenin huzur vermesi ortalamalarıyla aynı düzeydedir.

Kız öğrencilerin cuma namazı öncesi camiye erken gitme ve vaaz dinleyerek istifade etme durumları ile ilgili ortalamalarında anlamlı bir farklılık yoktur. Ortalama düzeylerinde ailesi büyükşehirde oturanlar köyde oturanlardan daha düşük, köyde oturanların da şehirde oturanlardan daha düşük olduğu, şehirde oturanların ise ilçede oturanlardan daha düşük düzeyde olduğu görülmüştür. Ailesi ilçede oturan öğrencilerin ortalamaları diğerlerinden daha yüksek düzeydedir. İslami İlimler Fakültesi kız öğrencileri, kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarının öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağını düşünmeleriyle ilgili ailelerinin oturduğu yere göre ortalamalarında anlamlı bir farklılık yoktur. Ailesi ilçe merkezinde oturan öğrencilerin ortalama düzeyleri diğerlerinden daha yüksektir. Aileleri ilçe merkezinde oturanları sırasıyla şehir, köy ve büyükşehir takip etmektedir. Kız öğrencilerin bayanların teravih namazlarına katılmasının toplum dindarlığını olumlu etkilediğini düşünme düzeylerinde ailelerinin yerleşim yerlerine göre anlamlı bir farklılık yoktur. Ailesi ilçede oturan öğrencilerin sırasıyla köyde, şehirde ve büyükşehirde oturanlardan daha yüksek ortalamaya sahip olduğu görülmüştür.

9. İslami İlimler Fakültesi Kız Öğrencilerinin Kampüs Camii ve Din Görevlisinden Beklentileri

İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerine açık uçlu soru olarak yöneltilen “Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Kampüs Camii'nin öğrenciyeye daha iyi hizmet verebilmesi için Kampüs Camii'nde başka ne gibi fiziki özellikler olmalıdır? Lütfen belirtiniz” şeklindeki soruya 221 örneklem öğrencisinden %36,0 oranında 81 öğrenci cevap vermiş olup, bu 81 öğrenciden %13'ü de fikrim yok, her şey gayet güzel, caminin mevcut durumundan memnunum, dışarıya açık hava sohbet mekanları oluşturulabilir gibi cevaplar yazmışlardır. Bu %13'lük grup da dikkate alındığında öğrencilerin yaklaşık %77,0 oranında Kampüs Camii ile ilgili görüş bildirmemiş olmaları, günlük eğitim hayatları içinde Kampüs Camii ile ilgili bir gündemlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Görüş

bildiren öğrencilerden yine %12'si bayan giriş kapısı kapalı olduğu için camiye gidemediklerini belirtmişlerdir. Kız öğrencilerin %8,0'i bayan abdesthanelerinin daha rahat abdest alınabilir hale getirilmesi (oturacak yer, terlik, sabun, peçete gibi ihtiyaçlar) gerektiğini ifade etmişlerdir. %67,0 öğrenci, Kampüs Camii'nde kızlar için Kur'an eğitimi, hafızlık kursu, eğitim merkezi oluşturulması, kütüphane hizmeti gibi eğitime dönük faaliyetlerin yapılmasının iyi olacağını dile getirmişlerdir. Diğer dikkat çeken istek ve öneriler şunlardır: Caminin alt katına derslikler açılmalı, kütüphane olmalı, Kur'an dinletisi olmalı, eğitim öğretimin asıl kaynağı olan camide her hafta vaaz yapılmalı, kitap okuma ortamları olmalı, kitap-kafe açılmalı, ayetlerin iniş sebeplerinin anlatıldığı sohbet grupları kurulmalı, din görevlisine rahat ulaşabileceğimiz bir mekan oluşturulmalı, öğrencilere özellikle tesettür hakkında sohbetler ve kız-erkek arkadaşlığının günah olduğu sohbetler verilmeli, öğrencilere çeşitli sohbetlerin yapılabileceği bir konferans salonu olmalı, cuma dışında haftada bir gün sohbet olmalı, Kampüs Camii kampüsün ortasında olmalıdır.

Anket formundaki diğer açık uçlu soruda kız öğrencilere; “Kampüs Camii ve din görevlisinin size eğitsel (temel dini bilgiler), sosyal ve psikolojik ne gibi hizmetler vermesini istersiniz? Lütfen Belirtiniz” şeklindeki soruya 68 kız öğrenci cevap yazmıştır. Yazılanlar içinde din görevlisi donanımlı olmalıdır, camiler din ve ilim yuvalarına çevrilebilir, Kur'an-ı Kerim dersleri ve dini sohbet olmalı, bilmiyorum, evet böyle hizmetleri isteriz, çok iyi olur, fikrim yok gibi ifadeler dışında, dikkat çeken beklenti ve öneriler şu şekilde özetlenebilir: “Bizi mesleki açıdan geliştirebilir, mesleğimize hazırlayabilirler; cami bilim ve teknoloji ile birleştirilerek güzel konu ve gelişmeler doğrultusunda caminin asıl hüviyetine kavuşması sağlanabilir; bayan hocalar tarafından dini sohbetler düzenlenebilir, ilmi mütalaalar yapılabilir; okul dışından ve okuldan öğrencilere medrese usulüne uygun dersler verilebilir; din görevlisi gençlerin içinde daha çok bulunup din ve yaşam hakkında bilgilendirmede bulunmalı, dini açıdan psikolojik olumsuzluk yaşayan öğrencilere yardımcı olmalı; gelecekte iş imkanı, özellikle de kariyer alanlarıyla ilgili eğitimler olmalı; halkın sorunları ve eksiklikleri anlatılmalı; caminin altında paneller düzenlenebilir; bayanlara yönelik bir rehberlik odası kurulabilir; soru-cevap şeklinde sohbetler olmalı; genel olarak öğrencilere dini bilgiler dersleri verilmeli; öğrencilere maddi ve manevi destek üniteleri olmalı; din görevlisi her an camide öğrenciyle iletişim içinde olmalı; biz kız öğrenciler ve bayanlar için Ağrı'da gidebileceğimiz yaz kursları olmadığı için Kur'an eğitimiyle beraber İslami ilimlerin verildiği yaz kursları açılmalı; sosyo-kültürel faaliyetler artırılmalı; Kur'an meali çalışması etkinlikleri düzenlenebilir; diğer fakülte öğrencileri için temel dini bilgiler dersleri verilerek onların dikkatleri çekilebilir” ifadeleri, İslami İlimler Fakültesinde okuyan kız öğrencilerin beklentileri olarak anket formuna yansıtılan talep ve temennilerdir.

Sonuç

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinin Kampüs Camii ile ilişkileri, cami performansları ve camiden beklentileriyle ilgili yapılan bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kız öğrencilerin Kampüs Camii'ne cemaat namazlarına ve cuma namazlarına gitme alışkanlıklarını ve uygulamalarının olmadığı bilinmektedir. Bununla beraber cemaat namazı dışında Kampüs Camii'ni ziyaret edenlerin oranı %27,9 düzeyindedir. Kız öğrenciler %72,1 oranında caminin iç mimarisi hakkında bilgi sahibi değildir. Kız öğrencilerin Kampüs Camii farkındalıklarının çok düşük olduğu görülmüştür. Öğrenciler, günlük eğitim-öğretim faaliyeti içinde camiye gitmek için zaman ayırmayı düşünmedikleriyle ilgili soruyu %18,1 oranında onaylarken, %81,9 oranında aksine camiye zaman ayırmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Kampüste camiye ihtiyaç olmadığı görüşüne %89,2 oranında katılmadıklarını belirtmişlerdir. Kampüs Camii'nin öğrencinin eğitimine bir katkısının olmadığını düşünen öğrencilerin oranı sadece %6,4'dır. Öğrencilerin %93,6'sı Kampüs Camii'nin eğitime ve öğrenciye katkısının olduğuna inandıkları tespit edilmiştir. Kız öğrencilerin Kampüs Camii'nin ve din görevlisinin rehberliğine ihtiyacının olmadığı görüşünü öğrenciler %94,6 oranında reddetmişlerdir. Bu düşüncelerini yine %92,7 oranında Kampüs Camii'nin sosyal etkinlikler düzenlemesine öğrencinin ihtiyacı vardır sorusunu onaylayarak teyit etmişlerdir. Bu yüksek oran kız öğrencilerin Kampüs Camii'nde dini, sosyal ve psikolojik etkinlikler istemedikleri hipotezini reddetmektedir.

Bayanların cemaat namazlarına katılımıyla ilgili öğrencilerin mezun oldukları okul durumuna göre kız öğrenciler arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılık vardır ($P < 0,05$). Tablo 8'de İmam-Hatip Lisesi mezunu kız öğrenciler bayanların teravih namazlarına katılımının toplum dindarlığını olumlu etkileyeceğiyle ilgili ($M=4,52$) puan ortalamasında çıkarken, lise mezunu kız öğrenciler ($M=4,32$) puan olmuştur ($P=0,00 < 0,05$). Cuma namazıyla ilgili kız öğrencilerin cuma namazlarına katılmalarının öğrenci dindarlığına katkı sağlayacağıyla ilgili soruda İmam-Hatip Lisesi mezunları ($M=4,11$) puan ile onaylarken, lise mezunu kız öğrenciler ($M=3,86$) daha düşük puanda onaylamışlardır. Cuma namazına kız öğrencilerin katılmalarının öğrenci dindarlığını etkileyeceği düşüncesi İmam-Hatip Lisesi mezunu kız öğrencilerde daha yüksektir. Bu konuda öğrencilerin mezun oldukları okullar açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma vardır ($P=0,01 < 0,05$).

İslami İlimler Fakültesi kız öğrencilerinin altı soruyla ölçülmeye çalışılan camiye devam etme, camiden istifade etme, cuma ve cemaat namazlarına katılmayla ilgili sorulara verdikleri cevapların değerlendirilmesinde öğrencilerin ailelerinin oturdukları yerleşim birimine (köy, ilçe, şehir ve büyükşehir) göre Kampüs Camii merkezli performanslarında istatistiki açıdan herhangi bir farklılaşma görülmemiştir.

Kaynakça

- Aycan, İrfan. (2013). “İslam Geleneğinde Cami ve Kadın”. *Cami, Kadın ve Aile* kitabı içinde, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. ss. 13-21.
- Aydımalp, Halil (2018). *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ebu Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi, *Sünen-i Ebu Davud*, ss. 1221-1625; El-Kütübu’s-Sitte, (Mevsuatü’l-Hadis eş-Şerif içinde, Haz. Salih b. Abdulaziz) Daru’s-Selam, Riyad, 2000.
- İlmihal (İman ve İbadetler), (2012). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karlı, İbrahim H. (2013). “Kadın, Sosyal Hayat ve Cami”. *Cami, Kadın ve Aile* kitabı içinde, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. ss. 23-37.
- Kurt, Adile Aşkı (Edt.) (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Martı, Huriye (Edt.). (2015). *Diyanet İşleri Başkanlığının Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Konusunda Görüş ve Yaklaşımları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Taslaman, Caner- Taslaman, Feryal (2019). *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Yılmaz, Hüseyin. (2007). Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*. C. 5. S. 14. ss. 107-130.

ORYANTALİZM VE BATI'NIN DOĞU ALGISI

ORIENTALISM AND THE EAST PERCEPTION OF THE WEST

Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
misik@agri.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9210-4533

Atf Gösterme: IŞIK, Mesut, “Oryantalizm ve Batı'nın Doğu Algısı” Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2020 (7), s.135-154.

Geliş Tarihi:	Özet: Bu çalışmada oryantalizmin sözlük ve kavramsal analizi yapılarak oryantalistleri Doğu ile alakalı çalışmalar yapmaya sevk eden temel hususlar detaylı bir biçimde açıklanmaya çalışılmıştır. Oryantalizmin doğuşu, amaç ve hedefleri doğrultusunda yapmış oldukları ilmî çalışmaları ve oryantalizmin türleri hakkında bilgi verilmiştir. Oryantalizmi meydana getiren en önemli etkenler olan dinî sebepler, siyasî etmenler, ticarî gayeler, kültürel hususlar ve ilmî maksatlar ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Oryantalistlerin yapmış oldukları ilmî çalışmalara alternatif olarak özellikle Türkiye’de ve Arap dünyasında yapılan ilmî çalışmalar ve tesis edilen kurumlar hakkında bilgi verilmiştir. Doğu üzerinde çeşitli alanlarda yıllarca çalışma yapan Batılı bilim insanlarının hedeflerini maddeler halinde sunmaya çalıştığımız bu çalışmamızda Batı'nın gözünde Doğu ve kendi emelleri çerçevesinde yaratmak istedikleri Doğu algısı/ımaı üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sonunda elde edilen bilgi ve bulgular sonuç bölümünde değerlendirilmiştir.
20 Nisan 2020	
Kabul Tarihi:	
15 Aralık 2020	
© 2020 AGİİD Tüm Hakları Saklıdır.	

Anahtar Kelimeler: *Oryantalizm/ İstişrak/ Şarkiyat, Şark/Doğu, Oryantalist/ Müsteşrik, Batı.*

Abstract: In this study, it is tried to explain the basic issues that refer orientalists to conduct studies related to the East by making a dictionary and conceptual analysis of orientalism. Detailed information is given about the birth of orientalism, its works with different names in line with its goals and objectives, and the types of orientalism. Religious causes, political factors, commercial reasons, cultural issues and scientific purposes are discussed in detail. As an alternative to the Orientalists, especially on the studies they have done is given information about Turkey and Arab studies and establishment of corporate structures in the world. In this study, where we try to present the goals of Western scientists who have been working on various fields in the East for years, we focused on the perception of East that the West wants to create in its own dream world. On the other hand, the information and findings obtained are summarized in the conclusion section.

Keywords: *Orientalism, Orient, Oriental, Orientalist, East, West*

GİRİŞ

Oryantalizm, kimilerince art niyet taşımaksızın sırf ilmî bir çalışma olup münferit bir şekilde başlayıp daha sonra sistematik hale gelerek kurumsallaşan; kimilerince de önceden

temelleri atılmış, yol haritası çizilmiş, ön yargılı, intikam duygularıyla dolu ve sinsî hedefler belirleyip haliyle kısa sürede kurumsallaşan bir proje olarak oldukça farklı açılardan incelenebilecek bir konudur. Çalışmamızda oryantalizmi ele alırken öncelikle sözlük ve zamanla kazanmış olduğu terimsel anlamları üzerinde durulacaktır. Oryantalizmin değişik terimsel anlam örgülerini meydana getiren üç ayrı aşamadan bahsedilecek olup aşamaların meydana gelmesinde aktif rol alan hususlar incelenecektir.

Oryantalizmin doğuşu ve o gününün Batı şartlarını göz önünde bulundurarak oryantalizmin Doğu toplumları üzerinde bir takım sinsî emeller peşinde olup İslam toplumlarını içten içe yıkmak ve din ile olan bağlantılarını kesmek amacını güttüğüne kanaat getirdiğimiz oryantalizmi, art niyetli oryantalizm olarak ele alacağız. Diğer taraftan sadece Doğu'ya duyulan saf bir meraktan kaynaklı yapılan dürüst ve insafli ilmî çalışmaları da art niyetsiz oryantalizm olarak irdeleyeceğiz.

Oryantalistlerin çalışma usul ve metotlarını ele aldığımız bu çalışmada oryantalistlerin amaçlarına ulaşma hususunda gösterdikleri çaba ve gayreti göz önüne sereceğiz. Oryantalistlerin azimle ve kararlılıkla yıllarca Doğu topraklarında ilmî çalışmalar yaptıklarını söylemek mümkündür. Fakat bu gayretlerini şayet sırf ilmî amaçlar doğrultusunda yapmışlarsa, bu durumda onları takdir etmemek mümkün değildir. Zira oryantalistlerin arasında ilim tahsil etme yolunda sürekli gayretle çalışan ve kendi vatanlarına dönmeden Doğu'da ölen kimseler bulunmaktadır.

Çok önemli olan diğer bir hususu da ifade etmeden geçemedik. O da şudur ki: bizler başta hadis usulü tarihi olmak üzere kendi tarihimizi göz ardı ettiğimizde oryantalistlerin yaptıkları çalışmaların Batı tarzı tasnif ve taksim açısından başarılı olduğunu ifade edebiliriz. Ancak bütün bu başarıların arka planında Müslüman hadis âlimlerinin başarılı emek ve gayretlerinin bulunduğu söylenebilir. Zira hadis ve hadis usulü ile ilgili Müslümanlar tarafından geliştirilen ricalu'l-hadis ilmini, mu'cemleri, müsnedleri, sünenleri, sahihleri ve diğer hadis ilimlerini ve kitaplarına dair zengin 1300 senelik zengin külliyat olmasa idi oryantalistlerin Batı tarzı tasnif ve kategorize etme imkânı da bulunamayabilirdi.¹ Burada şunu İtiraf edebiliriz: Hadis ilimleri konusundaki asıl başarı İslam âlimlerine aittir. Bununla birlikte Oryantalist yazarlar da İslam âlimlerinin oldukça başarılı çalışmalarını toplayıp kategorize etme ve kartelaya dönüştürme konusunda başarılı çalışmalara imza atmışlardır. Oryantalistlerin sabırlı,

¹ Konuyla alakalı daha fazla bilgi için bkz.: Raşit Küçük, "İsnad", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2001, XXIII, s. 154-159; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, XV, s. 27-64.

azimli, gayretli, kendi amaçları uğrunda fedakâr ve cefakâr oldukları doğrudur. Ama onların bu vasıfları haiz olmalarındaki niyet ve samimiyetlerini Allah bilir.

Oryantalistlerin Müslüman olmadıkları halde temel kaynaklarımız hakkında sarf ettikleri bu gayretlerin bir kısmı elbette ki şayan-ı dikkat ve takdire layıktır. Nitekim yüce Allah da Kur'an'da bu dünyada çalışanları hiçbir ayrıma tabi tutmaksızın herkesin emeğinin karşılığını niyet ve amacına uygun olarak tastamam vereceğini vaat etmektedir.² Ne var ki Allah'a ve ahiret gününe iman etmeden ve yalnızca Allah'ın rızası gözetilmeden yapılan çalışmaların da ahirette boşa gideceğini haber vermektedir.³

Çalışmamızda oryantalizmin sözlük ve terim anlamı verildikten sonra oryantalistlerin bu yola başvurmalarının altında yatan hususları dinî, siyasî, kültürel, ticarî ve ilmî sebepler olarak müstakil başlıklar halinde izah etmeye çalışacağız.

1. Oryantalizm ve Doğu Dünyası

1.1. Oryantalizmin Tanımı

Oryantalizm/şarkiyatçılık, sözlükte Doğu bilimi anlamına gelmektedir.⁴ Kökeni ise güneşin doğuşunu ifade eden Latince "orient" kelimesine dayanmaktadır ve coğrafi manada Doğu'yu işaret etmek için kullanılmaktadır. Oryantalist/şarkiyatçı/müsteşrik ise "bu işi yapan, bu işle uğraşan kişiye" denir. Oryantal "Doğu'ya ait, Doğu'yu hatırlatan, Doğu işi, şarkî ve Doğu tarzı raks" anlamlarında kullanılmaktadır.⁵

Oryantalizm bir düşünce tarzı ve uzmanlık sahası olması yönüyle ilk defa Asya ve Avrupa kıtaları arasında değişken tarihsel ve kültürel bağlantıyı, ikinci olarak 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren değişik doğu kültürlerinin, gelenek ve göreneklerinin incelenmesinde derinleşme anlamına gelen Batı kökenli sistematik bir bilimsel disiplindir. Diğer bir ifadeyle oryantalizm, Batı düşünce tarzının Doğu olarak tanıyıp tanımladığı bölgeyle alakalı ideolojik önyargıları, varsayımları, birtakım tek taraflı yakıştırmaları, izlenimleri ve gerçekle bağdaşmayan

² Hud 11/15: "Kim, (yalnız) dünya hayatını ve ziynetini istemekte ise, işlerinin karşılığını orada onlara tam olarak veririz ve orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar"; İsrâ Suresi 18: "Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona, yani dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen veririz". (Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Kur'an'ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.)

³ İbrahim 14/18: "Rablerini inkâr edenlerin durumu şudur: Onların işleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle benzer. (Dünyada) kazandıkları hiçbir şeyin (ahirette) yararını görmezler. İşte bu, derin sapıklıktır." (Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Kur'an'ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.)

⁴ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınlar, Ankara, 1998, C.2, s.1702.

⁵ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ülke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 1994, s. 1017-2018.

tasarımlarından ibarettir.⁶ Doğu dilleri, tarih, kültür ve edebiyatlarını konu alan⁷ oryantalizmin Arapçadaki karşılığı “ش-ر-ق” kökünden gelen “şarkiyat” kelimesidir.⁸ Türkçede “şarkiyat” doğubilim” ve bu işle ilgilenenlere de zamanla “müsteşrik” denmiştir.⁹ Kısacası oryantalizm bir takım hedefler çerçevesinde Doğu’yu keşfetmek, anlamak, tanıyıp tanımlamak, yönlendirmek ve yönetmek demek olup “Doğu bilimi” anlamında kullanılmıştır.¹⁰

Diğer bir ifadeyle oryantalizm “Doğu’ya özgü töre veya usul; Doğu dilleri veya tarihi bilgisi, yakın ve uzak Doğu toplum ve kültürleri, dilleri ve halklarının incelendiği Batı kökenli ve Batı merkezli araştırma alanlarının tümüne verilen ortak addır.”¹¹

Diğer bir ifadeyle oryantalizmin, bir tür doğu kültür ve medeniyet mühendisliği olduğu söylenebilir. Çünkü oryantalizmin amacı mevcut doğuyu tanımak yerine Batı’nın kendi kafasında görmek istediği Doğu’yu tanıyıp tanımlamaktır. Daha açık bir ifadeyle denebilir ki oryantalizm, hayal âleminde Batının çıkarlarına uygun, ham madde bakımından zengin, kültür ve kaynak bakımından sömürülecek ve asla Batıyla kıyaslanamayacak kadar geri, önemsiz ve her alanda özne olan Batının nesnesi konumunda bir Doğu tasavvuru yaratmaktan ibaret olan sistematik bir toplum mühendisliğidir.

1.2. Oryantalizmin Başlangıcı

Oryantalizmin doğuşu ile alakalı olarak üzerinde ittifak edilmiş herhangi bir tarih veya belirli bir dönem mümkün olmamakla beraber resmi olarak başlangıcı 1312 Viyana Konsülünde beş Avrupa Ülkesinde Arap kürsüsünün kurulması kararıyla başlatılmasına dayanır.¹² Resmi tarih 1312 olmakla beraber kimileri oryantalizmin Haçlı seferlerinin sonrasında Papa 2. Sylvester (940-1003)’e kadar dayandırır.¹³

⁶ Yücel Bulut, “Oryantalizm”, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.33, 2007, s.428-437.

⁷ Emine Pınar Sayan, *Alman Müsteşriklerin İslâm Tasavvufu Hakkındaki Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013, s.17.

⁸ Abdullah Muhammed el-Emîn en-Naîm, *el-İstişrak fi’s-Siyreti’n-Nebeviyyeti*, Herndon, el-Ma’hedu’l- ‘Alemin lil-Fikri’l-İslâmiyyi, 1997, s.15.

⁹ Bulut, *a.g.m.*, s.428.

¹⁰ En-Naim, *a.g.e.*, s.15.; Ali bin İbrahim en-Nemle, *el-İstişrak fi’l-Edebiyyati’l ‘Arab*, 1993, 59; İbrahim Abdulkerim, *el-İstişrak ve Ebhasu’s-Sira’ lede İsrâil, Daru’l-Cil lin-Neşr*, Umman, 1993, s.19; Ahmed Abdulhamid el-Ğarbî, *Ru’yetu’l-İslâm lil-İstişrak*, el-Müntede’l-İslâmî, Londra, 1411, s.5; Halid Saîd, *Edward Saîd Nakidü’l-İstişrak*, s.86.

¹¹ Sinem Atalay, *Oryantalizm, Oryantalistler ve Arap Dili Çalışmaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2007, s.3.

¹² en-Naim, *a.g.e.*, s.17; Şevket Yıldız, *Oryantalizm ve İslam Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2002, s.15; Bahadır Alioğlu, *Rus Oryantalist Agafangel Efinoviç Krımskiy’in Hayatı ve İslam tarihi Üzerine Çalışmaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Çalışması, İstanbul, 2013, s. 4.

¹³ Mahmud Muhammed Zakzûk, *el-İslâm ve’l-İstişrak*, Daru’t-Tedamuni li’t-Tıba’âti, Abidîn, 1984, s.4. İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm: Batı’da Kur’an ve Kur’an Çalışmaları Üzerine Araştırmaları*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXI (1989), s.96.

1.3. Oryantalizmin Çeşitleri

1.3.1. Art Niyetli Oryantalizm

Art niyetli oryantalizm, Doğu'nun ne olduğu hakkında belli ve kesin bir kanaate sahip olma arzusunu gerçekleştirirken bunu belli bir maksat dâhilinde yapar. Söz konusu keşfetmek istediği Doğu'nun sadece keşfi ile değil; aynı zamanda, onun keşfedilmiş değer ve kaynaklarını da kendi menfaati doğrultusunda kullanma amacını güder. Doğu'yu çözmek isteyen oryantalizm mantığı aynı zamanda Doğu üzerinde tahakküm kurarak Doğu'yu adeta bir uşak olarak yönetip yönlendirmek ister. Kasıtlı oryantalizmi şarkiyat araştırmalarına sevk eden asıl etmenin bu tür amaç ve hedefler olduğu söylenebilir.¹⁴

Art niyetli Oryantalizmin temel hedefleri Doğu'nun kaynaklarını keşfedip kullanmaktır. Doğu toplumlarındaki bilgi ve kültürü Batıya taşıyıp sonradan Batıya özgü birer buluş olarak yaymak da Oryantalizmin en önemli amaçları arasında yer almaktadır. Zira Doğu toplumlarındaki kütüphanelere ulaşip oralardaki başta yazma eserler olmak üzere nadide eserlerin batıya transferini sağlamak suretiyle bilgi hazinesi hükmündeki Doğu'yu bilgiden, ilim ve irfandan yoksun ve yoksul bir toplum haline getirmeyi hedeflemiştir.¹⁵ Bu hedefler doğrultusunda Oryantalizm Doğu'yu siyasi ve ekonomik olmak üzere birçok açıdan yönetip kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışmıştır. Bütün bunların neticesinde de Bilgili ve kültürlü bir Batı imajı oluşturarak buna karşılık Doğu için bilgisiz ve geri kalmış bir halk imajı yaratma gayreti içinde bulunmuştur. Doğu toplumlarının siyasi analizini iyi yaparak Doğu'yu kendi değerlerinden ve tarihi köklerinden koparmak suretiyle parçalama amacını gütmektedir.¹⁶

1.3.2. Art Niyetsiz Oryantalizm

Art Niyetsiz Oryantalizm tamamıyla Doğu toplumlarını incelemeye dayalı birtakım ilmî çalışmalar yapmaktan ibarettir. Doğu'yu sömürmek yerine anlamayı, tanımlamak yerine tanımayı esas alan art niyetsiz oryantalizm, saf ve samimi duygularla Doğu üzerinde ilmî araştırmalar yapmak suretiyle Doğu'yu sömürüp yorumlama amacını gütmeyiz. İnsafli ve ilkeli bir takım Batılı bilim insanlarının Doğu üzerine yaptıkları ilmî çalışmalardan ibaret olup bu

¹⁴ Yücel Bulut, "Oryantalizm", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.33, 2007, s.428-437.

¹⁵ Zakzûk, *el-İslâm ve'l-İstişrak*, s. 4-11.

¹⁶ Tacettin Gökhan Özçelik, *Doğu ve Batı Dikotomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm – Oksidentalizm*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa, 2015, s. 71-73.

çalışmaların sonucunda bazı Batılı Hıristiyan veya Yahudi bilim insanları İslam dinini seçerek Müslüman olmayı tercih etmişlerdir.¹⁷

1.4. Oryantalizmin Evreleri

1.4.1. Birinci Dönem Oryantalizmi

Oryantalizm bu dönemde hâkim olan İslam kültürünü incelemek ve Doğu'daki eserleri kendi dillerine tercüme etmek üzere bir takım edebi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle Endülüs'te bulunan yazma eserleri inceleyip bu çalışmalarını kendi toplumlarına kazandırma amacını gütmüştür.¹⁸

1.4.2. İkinci Dönem Oryantalizmi

16 ve 18. yüzyıllar arası olarak tanımlanabilecek olan bu dönem oryantalistleri, araştırma konularına hadis ve sünneti de ekledikleri geniş bir İslamî ilimler ilgi alanına sahiptir. Müslümanların dünyanın neresinde ve hangi kültürde yaşarlarsa yaşasınlar ortak kültür ve yaşam biçimine sahip olmaları oryantalistlerin dikkatini çekmiş ve Müslüman toplumların değişime karşı direncin altında sünnet olgusunun yattığına dair müsteşrik kanaat, hadis ve sünneti oryantalizmin yeni ilgi alanı haline getirmiştir.¹⁹

1.4.3. Kurumsallaşmış Oryantalizm

19. yüzyılı kapsayan bu dönem en çok bilimsel faaliyetlerin yapıldığı ve oryantalizmin kurumsallaştığı bir süreçtir. "Oryantalizmin zirveye ulaştığı bu dönem, aynı zamanda modern tarih düşüncesi, Batı merkezli tarih, Batı merkezli felsefe ve düşünce tarihinin oluşma dönemidir. İlk olarak 1823'te Londra'da Oriental Society, daha sonra 1842'de Birleşik Devletlerde American Oriental Society kurulmuştur. Bu dönem, aynı zamanda kolonileşme döneminin alt yapısını oluşturan felsefi temellerin oluşturulduğu dönemdir. Avrupa'nın sömürge tarihinin felsefi arka planı oluşturulmuştur. Tarih artık Avrupa merkezli akmaktadır."²⁰

Akademik çalışma alanı olarak oryantalizm, 18. yüzyılda 19. yüzyıla oranla başlı başına bir disiplin olarak ortaya çıkmadan henüz hazırlık safhasındadır. 19. yüzyılda ise oryantalizm, etkinliği ve boyutları oldukça artmış bir disiplin haline gelmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise belirli bir bilim insanı grubunun ve belirli sayıdaki kurumların çalışmaları olmaktan

¹⁷ Özçelik, a.g.e., s. 71-73.

¹⁸ Yücel Bulut, "Oryantalizm", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.33, 2007, s.428-437.

¹⁹ Nuriye Özsoy, *Der İslam Dergisinde Yayımlanan 112. el-İhlas Suresiyle İlgili Makaleler Örneğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010, s.16.

²⁰ Özsoy, a.g.e., s.17.

çıkılmış, farklı alanlarda çeşitli disiplinlerdeki bilim insanı ve düşünürlerin de doğrudan ilgi alanına girmiş olup kurumsallaşarak adeta altın çağını yaşamıştır.²¹

Oryantalizm, bu dönemde daha önce hiç bu kadar sömürgeciliğin bir parçası haline gelmemiştir. Örneğin Napolyon 1798 yılında Mısır'a sadece asker göndermekle kalmamış²² aynı zamanda doğa bilimci, arkeolog, dil bilimci ve o dönemde henüz sistematik bir ilim dalı olmayan sosyologlarla çıkarma yapmıştır.²³ Bu durum da oryantalizmin araştırma alanı haline gelen kültür ve medeniyetlerin sömürülmesinde itici bir güç oluşturmuştur.

1.5. Oryantalizmin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Amaçları

Bilindiği gibi oryantalistler Doğunun dört bir yanına dağılan Batı bilim insanları olarak yıllarca hayatlarını Doğu'nun en ücra köşelerinde geçirmişlerdir. Gerçekten de azim ve gayretle kendilerini yaptıkları çalışmalara adayan oryantalistleri bu durumu, hep ilgi odağı haline gelmiş; düzenli ve disiplinli çalışmaları bakımından kendilerine gıpta edilmiştir. Biz de çalışmamızın geriye kalan kısmında inceleyeceğimiz üzere Batılı bilim insanlarını Doğu'nun en ücra köşelerine kadar gelip onları bu kadar meşakkatli bir biçimde çalışmaya sevk eden temel unsurların neler olduğunu başlıklar halinde ele alacağız. Söz konusu bu temel etmenleri dinî, siyasî, ticarî, kültürel zenginlikler, ekonomik ve ilmî sebepler olarak inceleyeceğiz.²⁴

1.5.1. Dinî Sebepler

Hiç şüphe yok ki oryantalizmin meydana gelmesindeki en önemli etken dindir. İnsanoğlunun, düşüncesi ne olursa olsun gerek ferdi gerekse toplumsal, hayatında din unsuru önemli bir etmendir. Batılı bilim insanlarını Doğu üzerine ilmî çalışmalara sevk eden etmenin Kilisenin ve Yahudilerin İslam dinine karşı kin ve kıskançlıkları, İslam dini ile beraber özellikle Osmanlı İmparatorluğunun yükselişi ve dünyaya asırlar boyu hükmetmesini çekememeleri olarak kabul edilmektedir. Söz konusu dini sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

- ✓ Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği hakkında bir takım şüpheler uyandırıp İslam'ın ilim geleneğinin adeta altın zincirini oluşturan hadislerin hicri ilk üç asırda uydurulmuş veya peygambere nispeti çok zayıf bir takım sıradan rivayetler olarak lanse etmek. Böylece İslam toplumunu dinin temel kaynaklarından ikincisini teşkil eden hatta bu kaynak olmaksızın birinci kaynak

²¹ Sinem Atalay, *Oryantalizm, Oryantalistler ve Arap Dili Çalışmaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2007, s.15.

²² Osman Sarı, *Oryantalizm Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Çalışması, Elazığ, 2008, s.9.

²³ Özsoy, a.g.e., s.18.

²⁴ Özçelik, a.g.e., s. 58-62.

olan Kur'an-ı Kerim'in bile tam olarak anlaşılmayacağı sünnet ve hadislerden uzaklaştırmak.²⁵

- ✓ Kur'an-ı Kerim hakkında birtakım filolojik ve tarihi çalışmalar yaparak Kur'an-ı, Tevrat ve İncil'den esinlenilerek uydurulduğu kanaatini hâkim kılmak. Bu bağlamda Kur'an'ın nüzulünden, toplanışına ve hatta günümüze kadarki gelişimi üzerinde bir takım çalışmalar yapıp Kur'an'ın Allah kaynaklı bir vahiy olmadığını; tam aksine Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından uydurulmuş bir beşer sözü olduğu izlenimini uyandırmak. Öte yandan Kur'an'ın vahiy kaynaklı olduğunu kabul etseler de Kur'an'ın evrensel olmayıp sadece o günkü Arap toplumuna hitap eden tarihsel bir olgu olduğu üzerinde duran oryantalizm, bununla İslam toplumlarının Kur'an'la diğer bir deyişle yüce Yaratıcı ile bağıntı kesmeyi amaç edinmişlerdir.²⁶
- ✓ İslam toplumlarını birbirine kenetleyen İslam fikhının değerini düşürüp bütün kanunların Roma hukukundan alınma olduğunu iddia ederek Müslümanların akıllarında soru işaretleri bırakarak dini hassasiyetlerini zedelemeyi gaye edinmişlerdir. Oysaki Kur'an'daki hükümlerin tamamının toplumsal hayata tatbik edilmesinden ibaret olan İslam fikhının, Roma hukukundan alınmış olması son derece gerçekten uzak bir düşüncedir.
- ✓ Arapça üzerine bir takım araştırmalar yaparak Arapçanın değerini düşürmek ve Arapçanın karmaşık bir dil olduğu çarpık zihniyetini Müslüman fertlerin beyinlerine yerleştirmek. Arapçanın öğrenilemeyecek kadar girift ve karmaşık bir dil olduğunu iddia eden oryantalizm, İslam toplumlarının dinlerini en temel kaynaktan almalarının önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.
- ✓ İslam'ın Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğu çarpık anlayışını Müslüman zihinlere kazımak maksatlı Yahudilik ve Hıristiyanlığın propagandasını yaparak İslamiyet'in orijinal olmadığına dair bir takım çalışmalar yapmak.
- ✓ Tarih boyunca İslamiyet'i kendine eşsiz ve alt edilemez bir rakip olarak gören kilisenin İslam'a karşı duyduğu kin ve kıskançlığı sonucu açılan soğuk savaşlar da bu alanda yapılan çalışmalar arasında zikredilebilir. Hatta oryantalizmi haçlı

²⁵ Sarı, s. a.g.e., 13; Atalay, a.g.e., s.15.

²⁶ Nasır Abdurrezzak el-Mola Casim, *el-İslam ve'l-Garb Dirâsât fî Nakdi'l-İstişrak*, Umman, Daru'l-Menahic li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2004, s.15; Sarı, s. a.g.e., 13; Atalay, a.g.e., s.15.

savaşlarıyla başlatanlar da vardır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere Batılılar Doğu toplumlarında yıllarca misyoner olarak çalışmışlardır.²⁷

- ✓ Bütün bu hedefleri gerçekleştirmek için oryantalizm İslam'ın ilk asırlarındaki hadis tedvin döneminde yine kendi dindaşlarından gizlice çalışan bazılarının İsrailiyat kapsamında uydurduğu rivayetleri yeniden gündeme getirerek Doğu toplumlarının gündemine koyarak bu sapık ve çarpık fikirlerini temellendirmeye çalışarak İslam toplumunu olumsuz etkilemeye çalışmışlardır.²⁸

1.5.2. Siyasî Sebepler

Oryantalizmin kökeninde temel olarak dinî sebepler olsa da Batı dünyası, bir takım siyasî yol ve yöntemlere başvurmaya çalışmış ve İslam toplumunun dinî kaynaklarla olan bağını kesme amacını gütmüşlerdir. İslam toplumlarının yönetim tarzlarını inceleyip hem kendilerine uygun olanlarını alıp ülkelerine uyarlamak hem de İslam toplumunu içten içe daha sistematik ve kitlesel bir biçimde çökertmeyi hedefleyen oryantalizm, Doğu toplumlarını siyasi yönden bitirme hesapları içerisine girmişlerdir. Söz konusu bu sinsî siyasi hedefleri şöyle sıralayabiliriz:

- ✓ İslam toplumlarını iyi analiz ederek onları daha iyi nasıl sömürge haline getirebilme amacı güden oryantalizm, yıllarca Doğu toplumlarının bağrında sadece ilmî kaygılarla çalışma yapan ilim adamları izlenimini vermişlerdir. Bu amaca hizmet edecek hiç bir yola başvurmadan geri kalmamışlardır. Gerektiğinde içinde yaşadıkları İslam toplumunun dilini, dinini, kültürünü ve yaşam tarzını öğrenerek bu hayat biçimini benimsedikleri izlenimini vermişlerdir. Böylece oryantalizmin hedefi, İslam toplumunun içine daha iyi sirayet edip Doğu toplumlarını sömürgeleştirerek kendi emelleri doğrultusunda daha iyi yönetmek olmuştur.
- ✓ İslam toplumlarının siyasetini iyi tahlil ederek Doğu toplumlarının arasına fesat fitne sokmak suretiyle Doğu'yu bölüp parçalamayı amaç edinmişler.
- ✓ Özellikle Arap toplumlarında konuşulan fasih Arapça yerine yerel şivelerin kullanımına ağırlık vererek İslam toplumlarının arasındaki en iyi iletişim ağı olan fasih Arap Dili kullanımının önüne geçmek suretiyle Müslüman toplumlarının ortak iletişim ağını koparmayı hedeflemişlerdir.²⁹

1.5.3. Ticarî Sebepler

²⁷ Ahmed Abdulhamid el-Ğarbî, *Ru'yetu'l-İslâm lil-istişrak*, el-Müntede'l-islâmî, Londra, 1411, s.8.

²⁸ Yücel Bulut, "Oryantalizm", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.33, 2007, s.428-437.

²⁹ Fatime Hudâ Necâ, *Nûru'l-İslâm ve Ebatilu'l-İstişrak*, Daru'l-İmân, Trablus, s. 57.

Batı dünyasında özellikle de sanayi devriminden sonra çok ihtiyaç duyulan ham madde eksikliği Batılıların gözünü adeta ham madde yatağı olan Doğu toplumlarına dikmesine sebep olmuştur. Doğudaki ham madde ocaklarını tanımak ve bunları Batı'ya aktarmak amacına matuf olarak Batılı bilim insanları Doğu toplumlarına doğru yol almışlardır. Ve yıllarca Doğu toplumlarında madde ocaklarını inceleyen Batılılar, bu ham maddelerin Doğu'dan Batı'ya transferinde önemli rol oynamışlardır. Bu durum oryantalizmi daha da körükleyerek zamanla oryantalizmin kurumsallaşmasını sağlamıştır.³⁰

1.5.4. Kültürel Sebepler

Bilindiği gibi Doğu dünyası, yer altı ve yer üstü zenginlikleriyle tarih boyunca harikalar diyarı olarak, Batı'nın cazibe merkezi haline gelmiştir. Tarihi eserleriyle, doğa güzellikleriyle, vahyin inmiş olduğu mekânlar olması hasebiyle ve köklü medeniyetler diyarı olarak Doğu, böylesine cazibe merkezi olmayı fazlasıyla hak etmiştir. İşte, bu durum, Batılı bilim insanları ve turistler için keşfedilmeyi bekleyen gizli bir hazine olmuştur. Dolayısıyla bu durum, oryantalizmin oluşmasına ve yayılmasına ciddi manada ivme kazandırmıştır.³¹

1.5.5. İlmî Sebepler

Çalışmamızın başından beri ifade ettiğimiz gibi oryantalizm, hep bir çıkar mantığı üzere doğup gelişmiş olmakla birlikte insafli olmak lazım ki oryantalizmin tamamı sadece çıkar ve menfaat odaklı olmayıp; aksine oryantalistlerin içinde çok az da olsa samimi, dürüst ve insaf ehli kimseler de vardır. Kur'an'ı Kerim'in de Al-i İmran suresinde³² bizlere yol göstermesiyle oryantalistlerin tamamı aynı değildir. Nitekim içlerinde sadece Doğu üzerinde insafli bir takım çalışmalar yapma amacını güdenler vardır. Hatta bazıları da bu çalışmalarını esnasında Müslüman olmuşlardır. İlmî kaygılarla ve gerçek ilim adamlığı sıfatıyla çalışan bu zümre, sayı bakımından çok olmayıp Doğu için müthiş bir kazanım haline gelmişlerdir. İşte bu durum da oryantalizmin doğup büyümesine sebep olmuştur.

1.6. Oryantalistlerin Yaptıkları Çalışmalara Dair İki Örnek

1.6.1. Hadis Alanında Yazılan Concordance (el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî)

³⁰ Özçelik, *a.g.e.*, s. 58-62.

³¹ Sarı, *a.g.e.*, s. 88.

³² Ali İmran 3/113-115: "Hepsi bir değildir. Ehl-i kitap içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okurlar. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşurlar. İşte bunlar iyi insanlardır. Onların yaptıkları hiçbir hayır karşılıksız bırakılmayacaktır. Allah, takvâ sahiplerini çok iyi bilir" (Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an'ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.).

Bu eser, altmış dört kişinin beraber sarf ettikleri uzun bir çabanın sonucunda 1987 yılında tamamlanmıştır. Bu çalışma fasikül halindeyken görüş ve önerileri alınmak üzere Muhammed Fuâd Abdülbâkî'ye gönderilmiştir. Bunun üzerine Muhammed Fuâd Abdülbâkî eseri inceledikten sonra tespit ettiği eksiklikleri gidermiş ve hatalı kısımları tashih ederek çeşitli önerilerde bulunmuştur. Bu önerileri değerlendiren komisyon Muhammed Fuâd Abdülbâkî'ye tashih etmesi ve katkıda bulunması için ellerindeki diğer fasiküllerin tamamını göndermiştir. Böylece Muhammed Fuâd Abdülbâkî de vefatına kadar (1968) bu kapsamlı projede yer almıştır.

Bu eser Fransızca'da "Concordance et Indices de la Tradition Musulmane", Arapça'da "el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî" olarak anılmış, kısaca "Concordance" ve "el-Mu'cemü'l-Müfehres" diye de meşhur olmuştur.

"Çalışmanın ilk yedi cildinde hadislere, VIII. cildinde ise senedlerin sahâbî râvileri ve hadis metinleri içinde geçen şahıs, kabile, fırka, mezhep, din, melek, cin, şeytan, put, hayvan, şehir, ülke, dağ, göl, nehir ve diğer yer adlarıyla nisbelere yer verilmiş, Kur'an ayetlerinin geçtiği yerler gösterilmiştir. Farklı şekillerde anılan şahıs, terim ve yer adları bir defa zikredilmiş, diğer yerlerden buralara atıf yapılmıştır".

"Bu eser dokuz hadis kitabındaki rivayetlerin, kelimenin içinde geçtiği cümlenin anlamlı bir kısmı ile birlikte bu eserlerdeki yerlerini gösteren bir çalışmadır. Bir hadisin kaynağı bulunmak istendiğinde en nâdir kullanılan anahtar kelimelerden hareketle hadisin dokuz eserin hangi bölümlerinde geçtiğine dair bilgilere ulaşmak mümkündür."³³ Bu eser sayesinde hadisler üzerinde tarama imkânı sağlanmış olup istenilen bir bilgiye daha rahat erişim olanağı sağlanmıştır. Hadisler üzerinde yapılan ilmi araştırmaların daha hızlı ve rahat bir biçimde yapılmasında kolaylık sunulmuştur.

1.6.2. Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)

Alman şarkiyatçısı Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) Arapça yazma eserler literatürüne dair kaleme almış olduğu bir çalışmadır. Brockelmann bu eseri, İstanbul'da 2 cilt halinde yazmıştır. Bu eser ilim dünyasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Daha sonra yazar, iki cilt de ek olarak hazırlamış ve bu ek Supplementband olarak isimlendirilmiştir. 3. ve 4. ek ciltleri 1942'de

³³ İbrahim Hatipoğlu, "el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.30, 2005, s.347-348.

yayımlandı. Bu çalışma, İslam toplumunda kaleme alınan eserler kataloğu niteliğinde olup her bir eser ve müellifiyle alakalı çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir.³⁴

1.7. Oryantalistlerin Gözünde Doğu Toplumlari ve Karakteristik Özellikleri

Batı toplumunun gözünde Doğu toplumu genellikle ikinci sınıf olarak görülmüş ve onlara göre Müslüman demek şeytanın çocuğu demek olup Hristiyanlarca hâşâ bir sahtekâr sayılan Hz. Muhammed'in talebeleri olarak algılanmaktadır.³⁵ Doğu toplumlari geri kalmış olup gelişmemiş toplumlardır. Batı toplumlari ise gelişmiş ileri toplumlardır. Doğu ve Batı toplumlari birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklı toplumlardır. Doğu toplumlari durağan ve gelişmekten yoksun toplumlar olduğu için geri kalmaya mahkûmdur. Batı toplumlari dinamik olup her zaman üstün ve ileri toplumlar olarak kalacaklardır. Doğu ve Batı toplumlari aynı sosyal teorilerle incelenemez. Doğu toplumlari hâşâ Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hristiyanlıktan esinlenerek uydurduğu dine körü körüne bağlı mutaassıp toplumlardır.³⁶ Bu ve benzeri yakıştıırma ve oluşturulmak istenen imajlar Batı'nın Doğu'ya çarpık bakışını yansıtmaktadır.

1.8. Oryantalistlerin Çalışma Usulleri

Oryantalistler görüş ve ideolojilerini yaymak ve özellikle Doğu toplumlarına kabul ettirmek için sürekli olarak günün şartlarında mevcut bilimsel yöntemleri kullanmışlardır. Bu amaca hizmet edecek her türlü yola başvuran oryantalistler, geniş bir muhatap ağını hedeflemişlerdir. Nihayetinde de amaçladıkları büyük kitlelere ulaşma amaçlarına nail oldukları söylenebilir. Bu çalışmalarda Oryantalistler, İslâm dinini Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncil'den alıntılar yapmak suretiyle oluşturduğu gibi iddialarla kötölemeyi ve böylece Müslümanların akıllarını bulandırıp dini değerlerini yıkmak istemişler. Dahası hadislerin Hz. Muhammed'in vefatından çok sonraları kayıt altına alındığını öne sürerek hadislerin uydurma ve kaynaksız olduğunu iddia etmişlerdir. Bu amaca yönelik yapılan çalışmalari başında şunlar gelir:³⁷

1.8.1. İslâmı Konu Edinen Bir Takım Eserler Kaleme Almak

- ✓ W. Muir tarafından kaleme alınan *The Life of Mohammed from Original Sources* (Orijinal Kaynaklardan Hz. Muhammed'in Hayatı) eseri.

³⁴ Mehmet Kanar, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL), DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.14, 1996, s.35-37.

³⁵ Jale Parla, *Efendilik, Kölelik ve Şarkiyatçılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s.17.

³⁶ Sibel Ceylan, *XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Eğitim Kurumlarında Yabancıların Etkisi: Kahire Üniversitesi Oryantalistler Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uşak, 2010, s.3.

³⁷ Mustafa es-Sibaî, *Müsteşrikler ve Hedefleri*, Terc: Sinan Yıldız, İstanbul, Sinan Yayınevi, 1971, s.29.

- ✓ S. W. Zweimer'in tarafından kaleme alınan *Islâm a Challenge to Faith* (Akideye Meydan Okuyan İslâm) eseri.
- ✓ G. Von Grunebaum tarafından kaleme alınan *Attempts of Self-interpretation in Contemporary Islam* (Çağdaş İslâmı Yorumlama Girişimleri) eseri.

1.8.2. İslam ve İslam Âlemine Dair Yazılar İçeren Dergiler Yayınlamak

- ✓ 1843 yılında Amerikalılar tarafından “Amerika Doğu Cemiyeti” ve “Amerika Doğu Mecmuası” adında iki dergi kurulmuştur.
- ✓ Ortadoğu Meseleleri Mecmuası ve Ortadoğu Mecmuası çıkarılmış.
- ✓ İslâm âlemine misyonerler göndermek suretiyle doğu toplumlarına görünürde hizmet maksatlı hastaneler, cemiyetler, okullar, yetimhaneler, Hıristiyan Gençlik Cemiyetleri ve çeşitli misafirhaneler gibi yerler açmışlardır.
- ✓ Çeşitli üniversiteler bünyesinde bir takım şarkiyat araştırmalar merkezi bölümleri kurarak oralarda kendi düşüncelerini yaymaya yönelik çalışmalar yapmışlardır.
- ✓ Değişik gazetelerde makaleler yayınlamışlar.
- ✓ Çeşitli seminerler ve konferanslar vermişler.³⁸
- ✓ Şarkiyat Kongreleri düzenleyip bu alana hizmet edecek çeşitli konferanslar tertiplemişler.
- ✓ En önemlisi “İslâm Ansiklopedisi” yazarak birçok dile çevirip dünyanın birçok bölgesine düşüncelerini yayma fırsatı bulmuşlar. Bu ansiklopedinin hazırlanması fikri 1892 yılında Londra’da yapılan Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi’nde karara bağlanmıştır.³⁹ Bu ansiklopedi en büyük İslâm ülkeleri olan Türkiye, Mısır, Pakistan ve İran’da bu ülkelerin dillerine çevrilerek yayımlanmıştır. Hatta Türkiye’de bizzat Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tercüme edilmiştir.⁴⁰ Yine müsteşriklerin İslâm ve Araplarla alakalı konuları ele alan “Encyclopdia of Social Sciences” (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi) bu amaca hizmet etmektedir. “Encyclopdia of Religion and Ethics” (Din ve Ahlak Ansiklopedisi) de İslâmi konulardaki makaleleri içermektedir.⁴¹

1.9. Türkiye’de ve Arap Dünyasında Oryantalistlerin Yaptıkları Çalışmalara Karşı Yapılan Alternatif Çalışmalar

1.9.1. Türkiye İslâm Araştırmaları Merkezinin Kurulması ve Diyanet İslâm Ansiklopedisinin Çıkarılması

³⁸ en-Naim, *a.g.e.*, s.15; Ali bin İbrahim en-Nemle, *el-İstişrak fi'l-edebiyati'l 'arabi*, 1993, 26.

³⁹ Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Yayınları, İstanbul, s.31.

⁴⁰ Yıldırım, *a.g.e.*, s.32.

⁴¹ es-Sıbai, *a.g.e.*, s.37.

Açılımı İslâm Araştırmaları Merkezi olan İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı'nın (TDV) 3 Aralık 1988 tarihinde aldığı bir kararla kurulmuştur. İlmî araştırmalar yapmak, “özellikle İslâmî ilimler ve şarkiyat alanlarında yoğunlaşarak ilmî eserler ortaya koymak, yurt içinde ve yurt dışında ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak amacıyla İstanbul Üsküdar-Bağlarbaşı'nda hizmet vermektedir.”⁴²

1.9.2. Riyad'da Medine Külliyyetü'd-Da've Fakültesi Şarkiyat Bölümünün Kurulması

Suudi Arabistan'ın başkenti Riyad'da bulunan İmam Muhammed İslam Üniversitesi'ne bağlı Medine'de Külliyyetü'd-Da've (Tebliğ Fakültesi) kurulmuş olup bu fakültenin üç ana bölümünden biri de “el-İstişrak” (Oryantalizm-Şarkiyat) ismiyle oryantalizm üzerine yüksek lisans ve doktora seviyesinde tezler hazırlamak suretiyle çeşitli faaliyetlere başlamıştır.

Bu bölümün kurulmasında temel iki esas gözetilmiştir: Birincisi birkaç asırdan beri oryantalistler tarafından yapılan çalışmaları, onların metotlarını, yöntemlerini, misyonerlik ve sömürgecilik faaliyetlerini araştırıp ortaya çıkarmak. İkincisi ise Oryantalizmin modern dönemdeki faaliyetlerini yakından takip edip şarkiyatçıların yaptıkları faaliyetleri birinci elden inceleyip onların faydalı olan çalışmalarından faydalanma imkânı sunmak. Bununla beraber zararlı ve yanlış fikir ve görüşlerini bertaraf etmeye yönelik çeşitli ilmi ve bilimsel çalışmalar yapmak.⁴³

Eğitim fakültesindeki Şarkiyat Araştırmaları Bölümünün amaçlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:⁴⁴

- ✓ İlim talebelerini müsteşriklerin yapmış oldukları çalışmalardan haberdar etmek.
- ✓ İslâm dininin güzelliklerini anlatıp İslâm hakkında ortaya atılan yalan yanlış bilgileri ve şüpheleri defetmek.
- ✓ Şarkiyatla ilgili müesseseler hakkında araştırmacılara bilgi sağlamak.
- ✓ Şarkiyatçıları tarafından ortaya çıkarılan yayınları yakından takip eden ve bunlara karşı anti-tezler hazırlayacak ilim adamları yetiştirmek.
- ✓ Bazı şarkiyatçıları ile Müslüman ilim adamları arasında ilmî ve kültürel münasebetler kurarak gerektiğinde onların eksik ve yanlış düşüncelerini düzeltmek.

⁴² Tayyar Altıkulaç, *İslâm Araştırmaları Merkezi*, DİA, İstanbul, 2001, s.44; Yıldırım, *a.g.e.*, s.58.

⁴³ Yıldırım, *a.g.e.*, s.59-60.

⁴⁴ Sarı, *a.g.e.*, s. 58-60; Yıldırım, *a.g.e.*, s.54-62.

- ✓ Şarkiyat incelemelerinin İslâm medeniyetini Batı ülkelerine tanıtmada hangi aşamada olduklarını tespit etmek.
- ✓ İslam Ülkelerindeki Üniversitelerin şimdiye kadar akademik bir tarzda pek ilgilenmedikleri bu tür incelemeleri yapmalarını sağlayarak bu konuda önemli bir boşluğu doldurmak.
- ✓ Oryantalistler tarafından yapılan çalışmalar üzerinde daha rahat çalışılması için çeşitli indeksler hazırlamak.

1.9.3. Delhi İlimler Akademisi

Hindistan'ın Delhi ilinde 1914 yılında oryantalistlerin yaptıkları çalışmalardan olumsuz etkilenen Hindistanlı Müslümanların alternatif bir çalışma olarak kurdukları bir müessesedir. İlk olarak Daru'l-Musannifin adıyla tesis edilmiş olup daha sonra çeşitli isimlerle varlığını sürdürmüştür.⁴⁵

SONUÇ

Günümüze kadar hakkında birçok dilde yüzlerce araştırma yapılan oryantalizmi ele aldığımız bu çalışmamızda, oryantalizmin sözlük ve çeşitli evrelerde kazanmış olduğu değişik kavramsal anlamlarını öğrendik. Oryantalistlerin sabırlı, azimli, gayretli, kendi amaçları uğrunda fedakâr ve cefakâr oldukları doğrudur. Ama onların bu vasıfları haiz olmalarındaki niyet ve samimiyetlerini Allah bilir. Fakat araştırmamız boyunca elde ettiğimiz bilgi ve belgeler ışığında Oryantalistlerin niyetlerinin pek de temiz, amaçlarının pek de Doğu insanına hizmet etmek olmadığını çok rahatlıkla söyleyebiliriz.

Oryantalizmin kurumsal bir disiplin haline gelmeden önceki evrelerini bir bir öğrenerek oryantalizmin art niyetli ve art niyetsiz olmak üzere iki türe ayrıldığını öğrendik. Oryantalistlerin çalışma usul ve tekniklerine değindiğimiz bu çalışmamızda oryantalistlerin bir kısmının yıllarca sabır ve azimle yurtlarından uzak bir şekilde çaba sarf ettikleri; Oryantalistlerin bu yola başvururken münferit şahıslardan ibaret olmadıkları ve çeşitli Batılı ülkeler tarafından finanse edildiği rahatlıkla söylenebilir. Oysaki başta İslam hadis usulü çalışmalarında emek sarf eden ilim adamlarının tamamına yakını kendi maddi imkânlarıyla bu alanda gayret sarf etmişlerdir. Bu durum da hadisçilerin tedvin ve tasnif dönemlerinde ne kadar samimi ve fedakâr olduklarını göstermektedir.

⁴⁵ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 63.

Söz konusu vefanın İslam tarihinde daha büyük örnekleri bulunmaktadır. Zira genelde İslami ilimler, özelde de hadis ilmi konusunda tarihi bir araştırma yapıldığında İslam bilim tarihi haddinden fazla vefa örnekleriyle doludur. Şayet oryantalistler hakkında başarılı diye gösterilen husustaki ana mevzu sistematik çalışma yapmış olmak ise hadis usulü tarihi ve “isnad” metodu başta olmak üzere bu örnekler sayılamayacak kadar çoktur. Söz konusu azim ve gayret konusunda başta hadis usulü tarihi olmak üzere İslam tarihi sayısız örneklerle doludur.

Kendi tarihimizi ciddi ilmi usullerle ve bütün samimiyetimizle incelediğimizde Batıya karşı aşâğılık kompleksine kapılmak yerine tarihimizin derinliklerindeki hazineleri keşfedip Batı’ya karşı dik durmamız gerektiğini öğrenmiş oluruz. Öte yandan Batı kaynaklı birçok buluşun yıllarca bizim tarihimizin tozlu sayfalarında bizi beklediğini; ama ne yazık ki, İslam ülkelerinde Batı tarzı eğitim sistemlerinin uygulanması ve bazı İslam ülkelerinde dinî ilimlerin eğitim kurumlarının müfredatından çıkarılması nedeniyle uzun bir süre boyunca söz konusu kitapları değerlendirebilecek ve okuyup kaynak olarak istifade edebilecek nesillerin yetişmediği sonucuna varılabilir. Bu da âlimlerimizin yazmış olduğu külliyattan habersiz bir neslin doğmasına ve paha biçilmez değerinde olan eserlerimize yönelik talebin düşmesine neden olduğu söylenebilir. Bunun neticesinde birçok kıymetli eserlerimizin Batı’nın eline geçtiğini ve farklı şekillerde bizlere servis edildiğini müşahede etmek mümkündür.

İslam toplumları olarak bugün Batı karşısındaki ezikliğimiz Batı’nın çok da olağanüstü bir başarısı olmayıp bizim başarısızlığımızdan ileri geldiği söylenebilir. Bizler de Doğu toplumları olarak ne zaman tarihimizi ders ve ibret nazarıyla okur, tarihimizden haberdar olur; bu günümüzü tarihî ve ilmî gelişmeler ışığında değerlendirirsek bizlerin de istikbali parlak olacaktır. Üzerimize düşen gayreti göstermeden, gerekli /yeterli bilimsel çalışmaları yapmadan ve İslami kaynaklara ulaşma ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaları daha ileri boyutlara götürmeden sadece Batı’yı suçlamakla yetinmenin; netice olarak da bu tür azim ve gayreti göstermek yerine onların kaynaklarımızı bizden çalıp kullandıkları mazeretinin arkasına sığınarak bir fikri durgunluk hali yaşamının bilimsel gerçekliği ve değeri çok zayıf kalmaktadır.

Oryantalizm ve Batı başlıklı bu çalışmamızda Batı’nın Doğu toplumlarına ne kadar olumsuz ve art niyetli baktıklarını ve Batı’nın kendi sinsi hayal dünyasında yaratmak istediği ve kendince nesne konumundaki Doğu tiplemesi üzerinde durduk. Oryantalistlerin yaptıkları çalışmalara alternatif olarak Doğu dünyasında yapılan çalışmalar ve kurulan kurumları öğrenmiş olduk. Nitekim İSAM’ın da bu amaca mebni olarak kurulduğu bilgisini edindik.

Sonuç olarak temel referans kaynaklarımızdan beslendikten sonra oryantalistlerin her ne niyetle olursa olsun yaptıkları çalışmalardan olumlu manada istifade etmemiz ve aynı zamanda oryantalistlerin çalışmalarından istifade ederken de son derece temkinli olmamız gerektiği hususu büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulkerim, İbrahim, *el-İstişrak ve Ebhasu's-Sira' lede İsrail, Daru'l-Cil lin-Neşr*, Umman, 1993.

Alioğlu, Bahadır, *Rus Oryantalist Agafangel Efinoviç Krımskiy'in Hayatı ve İslam tarihi Üzerine Çalışmaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Çalışması, İstanbul, 2013.

Altıkulaç, Tayyar, *"İslâm Araştırmaları Merkezi"*, DİA, İstanbul, 2001.

Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer, *Kur'an'ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Atalay, Sinem, *Oryantalizm, Oryantalistler ve Arap Dili Çalışmaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2007.

Avluklu, Aysel, *Oryantalizm ve Küreselleşmesi Üzerine*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2005.

Aykut, Ayhan, *"Ansiklopedi"*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.3, 1991.

Aykut, Ayhan, *"İslâm-Türk Ansiklopedisi"*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.23, 2001.

Bacinoğlu, Tamer, Andrea, *Modern Alman Oryantalizmi Alman Yayıncılığının Türkiye Tablosu*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara, 2001.

Casim, Nasır Abdurrezzak el-Mola, *el-İslam ve'l-Garb Dirâsât fî Nakdi'l-İstişrak*, Umman, Daru'l-Menahic Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2004.

Cemile, Meryem, *İslam ve Oryantalizm*, (Terc: Faruk Yılmaz, Ahmed Deniz) Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Cerrahoğlu, İsmail, *Oryantalizm: Batı'da Kur'an ve Kur'an Çalışmaları Üzerine Araştırmaları*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXXI, 1989.

Ceylan, Sibel, *XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Eğitim Kurumlarında Yabancıların Etkisi: Kahire Üniversitesi Oryantalistler Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uşak, 2010.

Çüllüoğlu, Mahmut Sami, *Kur'an'ı Kerim'in Cem'i ve Çoğaltılmasında Müsteşriklerin Görüşleri ve Bu Görüşlerin Eleştirileri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2001.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ülke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 1994.

el-Ğarbî, Ahmed Abdulhamid, *Ru'yetu'l-İslâm lil-İstişrak*, el-Müntede'l-İslâmî, Londra, 1411.

el-Hanî, et-Tehâmî, *el-Fikru'l-İstişrakî ve'l-İslam*, Mektebet-u Alâu'd-Dîn, Safakas, 2010.

el-Mitanî, Abdulazîm, *el-İslam fî Muvaceheti'l-İstişrakî'l-Alemî*, Daru'l-Vefa li't-Tibaati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Mansûra, 1984.

el-Mûsî, Muhsin Casim, *el-İstişrak*, Daru's-Şuûni's-Sekafiyeti'l-Amme, Bağdat, 1987.

en-Naîm, Abdullah Muhammed el-Emîn, *el-İstişrak fî's-Siyreti'n-Nebeviyyeti*, Herndon, el-Ma'hedu'l- 'Alemî lil-Fikri'l-İslâmiyyi, 1997.

en-Nemle, Ali b. İbrahim, *el-İstişrak fî'l-Edebiyyati'l 'Arab*, 1993.

es-Sıbaî, Mustafa, *Müsteşrikler ve Hedefleri*, Terc: Sinan Yıldız, İstanbul, Sinan Yayınevi, 1971.

es-Sıbaî, Mustafa, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, (Terc: Mücteba Uğur) Oğul Matbaacılık, İstanbul, 1993.

et-Tahtavî, Muhammed Aziz İsmâil, *et-Tebşîr ve'l-İstişrak*, ez-Zehra li'l-A'lam el-Arabî yayınları, 1991.

Hatipoğlu, İbrahim, el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzî'l-Hadîsi'n-Nebevî, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.30, 2005.

İnankur, Zeynep ve Germaner, Semra, *Oryantalizm ve Türkiye*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları.

Kanar, Mehmet, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL), DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.14, 1996.

Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, XV, s. 27-64.

Kula, Onur Bilge, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.

Necâ, Fatime Hudâ, *Nûru'l-İslâm ve Ebatilu'l-İstişrak*, Daru'l-Îmân, Trablus.

Özçelik, Tacettin Gökhan, *Doğu ve Batı Dikotomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm – Oksidentalizm*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa, 2015.

Özsoy, Nuriye, *Der İslam Dergisinde Yayımlanan 112. el-İhlas Suresiyle İlgili Makaleler Örneğinde Oryantalistik Kur'an Çalışmalarının değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010.

Parla, Jale, *Efendilik, Kölelik ve Şarkiyatçılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.

Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizmin Soruları*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Said, Edward, *Oryantalizmin Eleştirileri*, (Terc: İslam Özkan, Süleyman Şahin, Şenay Özden), Bahar Yayınevi, İstanbul, 2000.

Sarı, Osman, *Oryantalizm Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Çalışması, Elazığ, 2008.

Sayan, Emine Pınar, *Alman Müsteşriklerin İslâm Tasavvufu Hakkındaki Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Soltayev, Zelimhan, *Rus Oryantalistlerinin Siyer Çalışmaları (19. Ve 20. Yüzyıllar)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2009.

Süphandağ, İsmail, *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm*, Gelenek Yayıncılık San. Tic. Ltd. Şti., İstanbul.

Togan, Zeki Velidi, *1951'de İstanbul'da Toplanan Milletlerarası XXII. Müsteşrikler Kongresi*, İbrahim Horoz basımevi, İstanbul, 1953.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

Yefût, Salim, *Hafriyatü'l-İstişrak fî Nakdi'l-Akli'l-İstişrakî*, el-Merkezu's-Sekafi'l-Arab, Beyrut, 1989.

Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılguları*, Ufuk Yayınları, İstanbul.

Yıldız, Şevket, *Oryantalizm ve İslam Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2002.

Yücel, Bulut, "*Oryantalizm*", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, C.33, 2007.

Yücel, Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

Zakzûk, Mahmud Muhammed, *el-İslâm ve'l-İstişrak*, Daru't-Tedamuni li't-Tıba'âti, Abidîn, 1984.

ÜÇ GERİLİM EKSENİNDE DİN EĞİTİMİNİN NE'LİĞİ PROBLEMİ

THE PROBLEM OF THE ESSENCE OF THE RELIGIOUS EDUCATION WITHIN THE FRAMEWORK OF THREE TENSIONS/REGRESSIONS

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

Şırnak Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Eğitimi Anabilim Dalı

mehdi.g82@gmail.com.tr

orcid.org/0000-0003-0262-1989

Atf Gösterme: GÜNDÜZ, Muhammed Muhdi, “Üç Gerilim Ekseninde Din Eğitiminin Ne’liği Problemi”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.155-181.

Geliş Tarihi:

1 Ekim 2020

Kabul Tarihi:

7 Aralık 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Türkiye’de okullarda okutulan din dersinin karşılığı olarak önce bir kürsü sonraki dönemlerde bir anabilim dalı olarak kurulan din eğitiminin neliğine dair araştırmalar son dönemlere kadar ihmâl edilmiştir. Bu ihmâl din eğitiminde başta varoluşsal olmak üzere onun araştırma konusu, alanı, yöntemi, metodunda çözülemeyen birtakım sorunlara neden olmuştur. Bununla birlikte kültürel coğrafyamızda din eğitimi alanında yapılan çalışmalara bakıldığında İslam eğitimi-din eğitimi, dinî eğitim-din eğitimi, din eğitimi-din öğretimi kavramlarının anlamlandırılması konusunda bir gerilimin olduğu ve bunun da bir disiplin olarak din eğitiminin mahiyetini ortaya koymada zengin bir materyal sunduğu görülmektedir. Bu çalışmanın gayesi söz konusu gerilim alanlarından yola çıkarak bir disiplin olarak din eğitiminin neliğini yeniden tartışmaya açmaktır. Burada din eğitimi; İslam eğitimi, din öğretimi ve dinî eğitim kavramlarının anlamlarını içeren üst bir olgu olarak anlamlandırılmıştır. Ayrıca İslam düşünce geleneğinin din anlayışından yola çıkarak din eğitiminin kişinin Allah’a olan yöneliminde anlam bulduğu vurgulanılmıştır. Çalışmamız nitel bir çalışma olup konuya dair ilgili literatürdeki dokümanların analizine yönelik betimleyici bir araştırmadır. Bu doğrultuda konumuzla ilgili coğrafyamızda din eğitimi alanında yazılan eserlerin yakın okuması yapılmış, toplanan veriler kavramsal düzlemde ve analitik bir tarzda yorumlanılmıştır

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, Din, İslam Eğitimi, Dinî Eğitim, Din Öğretimi*

Abstract: This research regarding the essence of religious education taught in schools in Turkey that was once a platform and later turned into a department of teaching religious education, has been neglected until recently. This negligence has caused some unresolvable problems in religious education, especially in the subject, field, and method of religious education. However, looking at the studies in the field of religious education in our cultural geography, it is seen that there is a tension in the meaning of the concepts of Islamic education - religious education, religious education - religion education, religion education - religion teaching, and this provides a rich material in revealing the essence of religious education as a discipline. The aim of this study is to re-discuss the essence of religious education as a discipline within the framework of these tensions. At this point, religious education is interpreted as including the meanings of Islamic education, religion teaching and religion education. In addition, the study also emphasises that based on the religious understanding of the Islamic thought tradition, religious education finds meaning in one's orientation towards God/Allah. This study is a qualitative study and applies the descriptive study method to analyse the documents in the relevant literature. Within this regard, the study researched the works written in the

field of religious education in our geography related to the relevant subject, and the collected data was interpreted in a conceptual and analytical manner.

Keywords: *Religious Education, Religion, Islamic Education, Confessional Education, Religious Instruction*

Giriş

Türkiye’de yarım yüzyılı aşkın bir süredir bir kürsü veya anabilim dalı olarak üniversitelerde yer alan din eğitiminin bir disiplin olarak kendi mahiyetini yeterli düzeyde tartışmalara konu edindiğini söylemek güçtür.¹ Hatta az da olsa yapılan çalışmalara bakıldığında çalışmaların çoğunun ders kitabı olarak hazırlanan kitaplarda yer aldığı, akademik bir disiplinin mahiyetini tartışmaktan uzak olduğu² ve yakın bir zamana kadar kavram kargaşasını gideremediği söylenebilir. Nitekim ülkemizde din eğitimi çevrelerinde disiplinin temel kavramların kullanımında- ki burada en önemlisi din eğitiminin kendisi gelmektedir- bazı anlam kargaşaların yaşandığı belirtilmektedir. Bu konuda, Osmanoğlu, 2016 yılında “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Literatüründe Din Eğitime İlişkin Temel Kavramların Kullanılışı Üzerine Bir Araştırma” adlı çalışmasında “*birbiriyle karıştırılması, aralarındaki anlamsal ilişkilerin gözetilmemesi ya da söz konusu kavramların gelişigüzel şekilde kullanılması*”³ gibi birtakım sorunların bulunduğunu ifade ederek konuya dikkat çekmektedir. Şunu da vurgulamamız gerekmektedir ki yapılan tanımlara bakıldığında “din eğitimi” olgusunun yani faaliyet alanlarının bir disiplin olarak din eğitimi tanımlarını öncelediği görülmektedir.⁴ Bu sebeple din eğitiminin neliğinin ortaya konulmasının bir disiplin olarak din

¹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem, 2002), 6; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 16.

² Bu konuda Cemal Tosun’un *Din Eğitimi Bilimine Giriş* ve Mehmet Şevki Aydın’ın *Din Eğitimi Bilimi* adlı çalışmaları istisna tutulabilir. Özellikle ikinci çalışma bu konuya geniş yer ayırmakta ve din eğitiminin bir disiplin olarak farklı boyutlarıyla tartışmaktadır.

³ Cemil Osmanoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Literatüründe Din Eğitime İlişkin Temel Kavramların Kullanılışı Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 30/1 (2016), 158.

⁴ Ülkemizde bir disiplin olarak din eğitimi ile ilgili yapılan tanımlara bakıldığında bu açıkça görülmektedir. Örneğin Bilgin, Din eğitimi bilimini “Tanrı’yı, insanın menşei, yeryüzündeki manası ve geleceği (kaderi) ile ilgili bir problem olarak öğretime müsait kılmaya çalışır. Bu amaçla metotlar arar, onları dener, geliştirir.” Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 28; Yavuz, “Din eğitimi bilimsel bir disiplindir. Onun temelinde insanın dinen eğitilmesi söz konusu olduğundan bu disiplin aslında bunun üzerine inşa edilmiş bir bilim dalıdır.” Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1998), 48; Tosun, ise Din eğitimi bilimini “Bireyin dinî davranışlarında kendi yaşantıları vasıtasıyla ve kasıtlı olarak istedik değişme meydana getirme denemeleri süreci” olarak tarif ettiği din eğitimine “geçmiş, bugünü ve geleceği ile, bilimsel metotları kullanarak, betimlemeye, açıklamaya ve kontrol altına almaya çalışan bilimsel disiplin” ekleyerek tanımlamaktadır. Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 30-31. Aydın ise Din eğitimi bilimini “Din eğitimi gerçekliğini araştırma konusu edinen disiplindir” şeklinde tarif etmektedir. Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 175.

eğitiminin anlaşılmasına zemin hazırlayacağı söylenebilir. O halde din eğitiminin bir disiplin olarak öncelikle kendisini tartışması gerektiğini söylemek yanlış olmasa gerekir.

Bir disiplin olarak din eğitiminin neliğini ortaya koymada ülkemizde yarım yüzyıldan beri yapılan çalışmalar zengin bir materyal sunmaktadır. Bu çalışmalarda doğrudan veya dolaylı olarak din eğitiminin farklı yönleri ile tanımlandığı görülmektedir. Söz konusu tanımlara bakıldığında çoğunluğu, doğal olarak dersi ilk defa alan öğrencileri bilgilendirme gayesiyle geliştirilmiştir. Dolaylı olarak ise din eğitimi kavramının söz konusu disiplinin, disiplinler arasındaki konumu ve isimlendirmesi bağlamında tartışılmaya açıldığı söylenebilir.⁵ İslam dünyasında isimlendirmeye dair tartışmaların genelde din eğitimi ve İslam eğitimi tabirleri arasında olduğu görülmektedir.⁶ Ülkemizde ise din eğitimi tabirinin kabul gördüğü ve tartışmaların odak noktasını “din eğitimi ve dinî eğitim” ve “din eğitimi ve din öğretimi” terimleri arasındaki gerilim alanı oluşturmaktadır.⁷ Kültürel coğrafyamız⁸ açısından bir yekûn olarak bakıldığında ise din eğitiminin anlamlandırılması hususunda üçlü bir gerilim alanının olduğu müşahade edilmektedir.

Her ne kadar ilk bakışta din eğitimi ile ilişkilendirilen söz konusu üç kavramın anlamlarının açık olduğu zannedilse de bunun böyle olmadığı özellikle din eğitimi ile ilişkilendirilerek kullanıldığında anlamlarının belirginleştirilmeye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Zikredilen üç kavram -İslâm eğitimi, dinî eğitim ve din öğretimi- ile din eğitimi arasındaki anlam belirsizliği kavramların kullanımında ve anlamlandırılmasında anlam kargaşasına yol açmaktadır. Bunun için söz konusu kavramlar birbirlerinin yanı sıra din eğitimi anlamında da kullanılabilir. Bazen de din eğitimi onların anlamlarını yüklenmektedir. Bu da disiplinde farklı anlam kategorisine sahip kavramlar arasında anlam kargaşasına yol açtığı gibi gerileme de yol açabilmektedir. İşte çalışmamızda gerilim

⁵ Din eğitiminin bir disiplin olarak konumu çalışmamızın sınırları dışında olduğundan dolayı disiplinler arasındaki konumu tartışmalarına değinilmemiştir.

⁶ Günümüzde İslam eğitimi kavramından a. İslam öğretim tarihi veya İslam eğitim kurumları tarihi ya da İslam dünyasında seçkin şahsiyetlerin eğitim-öğretime dair düşünceleri, b. İslâmî ilimlerin öğretimi, c. Doğu ve Batı eğitim sistemlerinden farklı olarak İslam öğretim esaslarından doğan kendi başına bir eğitim sistemi ve d. Okullarda okutulan din derslerin müfredatı anlaşılmalıdır. İslam coğrafyasında çoğunlukla İslâm eğitimi kavramından son iki sırada yer alan İslam eğitiminin diğer eğitim sistemlerinden farklı bir eğitim sistemi olması ve okullarda okutulan din dersleri kast edilmektedir. Mikdad Yalçın, *Mevsuatü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye: Cevanibü't-Terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-Esasiyye*. (Riyad: Fotokopi Nüshası, 1986), 23.

⁷ Çalışmada din eğitiminin üç kavramla -İslâm eğitimi, dinî eğitim ve din öğretimi- olan anlam ilişkisinin belirsiz olması gerilim olarak nitelendirilmektedir. Bunun için gerilim kavramına olumsuz bir anlam yüklenilmemesi gerektiği bilakis bir disiplin olarak din eğitiminin anlaşılması için bir imkân olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir.

⁸ Burada kültürel coğrafya tabirinin izaha kavuşturulması bir zorunluluk arz etmektedir. Mezkûr kavram çoğu zaman Müslüman toplumların yaşadığı bütün yeryüzü anlamında kullanılmakla birlikte yer yer Türkiye ve Arapçanın konuşulduğu ülkelere göndermede bulunmaktadır.

kavramından yukarıda ifade edilen kavramlar ile din eğitimi kavramı arasında doğrudan veya dolaylı olarak görülen anlamın belirsizliği kastedilmektedir.

Gündelik hayatta kullanılan din eğitimi ile akademik anlamda kullanılan din eğitimi tabirleri arasında anlam bakımından fark vardır. İlki bir dinin eğitim-öğretim faaliyetlerine gönderme yaparken, ikincisinden ise akademik bir disiplin kastedilmekte ve bu disiplin kendi mahiyeti başta olmak üzere belirli bir dinin eğitim süreçlerinin tümünü kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle günlük hayatta kullanılan din eğitimiyle herkes doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde bağlantılıyken bir disiplin olarak din eğitimi ise akademik uzman/uzmanların araştırma alanına girmektedir. Nitekim alanda yetkin olanların çoğunluğu uygulamadaki din eğitimi faaliyetleri ile bir disiplin olarak din eğitimini ayırt etmekte, ikincisini din eğitimi bilimi olarak isimlendirmektedirler.⁹

Ülkemize bakıldığında din eğitimi alanında uzman olanların son dönemlere kadar okullarda okutulan din derslerinin meşruiyetine ve pratik sorunlarını çözmeye yönelik yoğun mesai harcamalarının sonucu bir disiplin olarak din eğitiminin mahiyeti konusu ihmal edilmektedir.¹⁰ Bu da alan uzmanlarının din eğitiminin bir disiplin olarak varoluşsal tartışmalarını yapmalarına ve din eğitimi üzerinde yeteri kadar çözümlemelere yönelmemelerine yol açmıştır. Bu durum din eğitimi bir disiplin olarak bilimle ilişkili toplumsal çevrelerde uzun süre yok sayılmasına veya onun kabul görmesinin gecikmesine sebep olduğu düşünülebilir. Oysa geç de olsa din eğitiminin bir disiplin olarak kendisini gerçekleştirmesine katkıda bulunacak araştırmalar yapması beklenmektedir.¹¹ Hatta bu, ilgili disiplinin üstesinden gelmesi gereken ilk görevler arasında yer almakta,¹² söz konusu alanda mütahassıs olmanın ilk şartı olarak zikredilmektedir.¹³

⁹ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 28; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 30-31; Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 62; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 174; Suat Cebeci, *Din eğitimi, Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ, 2005), 26; Bayramali Nazıroğlu, "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme", *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan-Bayramali Nazıroğlu (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 28.

¹⁰ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 16-17, 204, 297-298. Yavuz, din derslerinin bir disiplin olarak din eğitiminin pratik alanı araştırmaların odağında din derslerinin yer aldığını ifade etmektedir. Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 70-75. Ayrıca ülkemizde din eğitim alanında yapılan ilk çalışmanın (Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980) din derslerini araştırma konusu yapması ve din eğitiminin neliğini tartışıldığı kitapların büyük bir kısmında din derslerinin tarihesine yer verilmesi din derslerinin meşruiyetine yönelik çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Örnek çalışmalar için bk. Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 211-267.

¹¹ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 17; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 68.

¹² Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği", 66; Aleks Stock, 'Wissenschaftstheorie der Religionspaedagogik' in: Klaus Weganast (Editör), *Religionspaedagogik*, Darmstadt, 1983, C. II, s. 379 Akt.Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 22; Nazıroğlu, "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme", 30.

¹³ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 291.

Bir disiplin olarak din eğitiminin kendi üzerine düşünerek neliğini ortaya koyacak çalışmalar yapması; kendini tanıtmayı, varlığını kanıtlaması, niteliğini ispat etmesinin yanı sıra onun özgün yanını ortaya koymasına imkân sunacağı ifade edilmektedir.¹⁴ Ancak ülkemizde din eğitiminin tanımları çoğunlukla bilim kaygısıyla yapıldığından dolayı tanımlarda disiplinin faaliyetlerini betimleme, disiplini açıklama ve kontrol etme görevleri ön plana çıkarılmıştır.¹⁵ Burada farklı bir yaklaşımla din eğitiminin faaliyet alanında görülen problem/gerilimlerden yola çıkılarak onun neliği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Aslında bu, din eğitiminin teorisi ve pratiğinin birbirinden ayrılamayacağı ve pratiğinden yola çıkarak yapılacak olan din eğitimi tanımlarının kullanışı itibariyle daha işlevsel olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Çalışmaya ülkemiz özelinde din eğitimi bilimi tanımları çalışmaya dahil edilmeyerek bir faaliyet alanı olarak din eğitiminin nasıl anlaşılacağına dikkat çekilecektir. Çalışma, daha önce ifade edilen “İslam eğitimi-din eğitimi”, “dinî eğitim-din eğitimi” ve “din eğitimi-din öğretimi” gerilim alanlarından yola çıkarak din eğitiminin neliğini yeniden tartışmayı gaye edinmektedir. Her ne kadar söz konusu gerilimlerin kaynağının arka planı farklı olsa da bunların disiplinin neliğini ortaya koymaları yönüyle ortak bir paydada buluştukları söylenebilir. Çünkü bu gerilimler, anlam açısından kavramlar arasındaki kategori farklılıklarını gösterdiklerinden söz konusu disiplinin faaliyet alanlarına göndermede bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışmada faaliyetlerinden hareketle bir disiplin olarak “din eğitimi nedir” sorusuna yanıt aranmaya çalışılmaktadır. Ayrıca din eğitimi uygulamadaki dini yok sayarak anlamlandırmanın mümkün olamayacağından dolayı kültürel coğrafyamızda mezkûr disiplinin anlamlandırılmasında İslam düşüncesinin göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir. Bu düşünceden hareketle kültürel coğrafyamızdaki dinin sahip olduğu anlamlar disiplinin neliğini ortaya koymada bir referans noktası olarak kabul edilerek “din eğitimi kişinin Allah’a olan yönelim biçiminde anlam bulabilir mi” sorusu gündeme getirilerek cevaplandırılmaya gayret gösterilecektir. İlk bölümde bir faaliyet alanı olarak din eğitiminin neliği sorusu yöneltilmektedir. İkinci bölümde ise ilk bölümde ortaya konulan tartışmalar bağlamında İslam düşünce geleneğinin din anlayışlarından beslenerek din eğitiminin yeniden anlamlandırılması konusuna değinilecektir. Bunun için kültürel coğrafyamızda alanda yapılan çalışmaların yakın okuması yapıp elde edilen veriler kavramsal düzlemde ve analitik bir tarzda din eğitiminin neliği bağlamında yeniden yorumlanmaya gayret edilmektedir.

¹⁴ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 291.

¹⁵ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 29-34; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 71; Cebeci, *Din eğitimi*, 25.

1. Din Eğitiminin Üç Gerilim Alanı

Din eğitiminin alan yazında üç gerilim alanı olarak nitelendirdiğimiz “İslam eğitimi-din eğitimi”, “din eğitimi-din öğretimi” ve “dinî eğitim-din eğitimi” kavramları arasında müşahade edilen gerilim, disiplinin neliğini ortaya koymada zengin bir materyal sunmaktadır. Bunun için bir faaliyet alanı olarak din eğitimi neliğini ortaya koyma gayesiyle “İslam eğitimi”, “din öğretimi” ve “dinî eğitim” kavramları sırasıyla din eğitimi ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Böylece kavramlar arasında görülen anlam ilişkisi din eğitiminin anlamlandırılması için bir arka plan oluşturacağı söylenebilir.

1.1.İslam Eğitimi-Din Eğitimi Tartışmaları Arasında Din Eğitimi

İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar dinî ve dünyevî olarak ayırım yapmadan eğitim-öğretim faaliyetlerine bütüncül bakmışlardır. Ancak Tanzimat sonrasında Batı medeniyetinin teknolojik olarak gelişmesi sonucu Osmanlı'nın dönüştürülen ıslahat anlayışı eğitim-öğretim kurumlarının kurulmasına da etki ederek modern okullar kurulmuştur.¹⁶ İslam coğrafyasında açılan yeni modern okullar eğitim konusunu farklı boyutlarıyla Müslüman düşünürlerin gündemine yeniden taşımıştır. Yeni dönemde İslam dünyasına özgü olan eğitim faaliyetleri ve Batı tarzı okullarda yer alan dersleri konu edinen disiplinin isimlendirilmesinde kafa karışıklığı yaşandığı görülmektedir. Bu karışıklık dolaylı olarak sonraki dönemlerde İslam coğrafyasında din eğitimi faaliyetlerini konu edinen disiplinin isimlendirilmesindeki tartışmalara sirayet etmiştir. Her ne kadar disiplinin isimlendirilmesi konusunda ülkemiz özelinde doğrudan tartışmalar yok gibi görünse de alanda yapılan ilk çalışmalar arasında var olan isim farklılığı tartışmalarının dolaylı olarak var olduğunu göstermektedir.¹⁷ Aslında Cebeci'nin nakil merkezli ve gelenekçi yaklaşım olarak nitelendirdiği din eğitim yaklaşımları doğrultusunda ülkemizde nakil merkezli düşünönlere göre din eğitiminin İslam eğitimi olduğu ve bu göröşö mensup olanların isimlendirmenin de bu şekilde yapılması gerektiği düşünöncesine sahip oldukları söylenebilir. Buna karşılık onun birey merkezli olarak nitelendirdiği diğer kesim ise ülkemizdeki din eğitimi faaliyetlerini İslam dininin kendisi ve çevresinde oluşun gelenek

¹⁶ Çalışmada sıklıkla kullanılan modern ve seküler okul kavramı birbirlerinin yerine kullanılabilmele birlikte sahip oldukları anlamın farklı olduğu söylenebilir. Modern okul, modern dönem ve sonrasında geleneksel eğitim-öğretim kurumlarının dışındaki okullar kastedilmektedir. Bu okullar dinî olabileceği gibi seküler de olabilirler. Ancak seküler okul kavramı ise dinî olmayan, eğitimin dine öncelendiği eğitim-öğretim kurumlarına göndermede bulunmaktadır.

¹⁷ Alanda uzman olanların yaptığı çalışmalara bakıldığında bu yaklaşım farkları görölmektedir. Örneğin Beyza Bilgin çalışmasını “Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi”, Bayraktar Bayraklı ise “İslam'da Eğitim” şeklinde isimlendirerek yeni kurulan ana bilim dalına olan yaklaşımlarını ortaya koydukları söylenebilir. İlgili çalışmalar için bk. Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* ve Bayraktar Bayraklı, *İslâm ve Eğitim* (b.y.: Düşün Yayıncılık, 2005).

merkezli olarak kabul etmekle birlikte, eğitim bilimin verilerinden yararlanılması gerektiğini söyleyerek isimlendirmenin din eğitimi olması gerektiği görüşüne sahip oldukları ileri sürülebilir.¹⁸ Görüldüğü gibi bu tartışmaların odağında “İslam eğitimi” ve “din eğitimi” kavramları yer almaktadır. Bunun için öncelikle İslam eğitimi ve din eğitimi kavramlarından ne anlaşıldığının ortaya konulması bir zorunluluk olarak görülmektedir.

Batılılaşmanın etkisiyle Müslüman düşünürler İslam eğitimi kavramını farklı bağlamlarda tartışmaya başlamışlardır. Öncelikle İslam eğitimi içeriğinin tayininde mensubu olunan gelenek ağır basmakla birlikte söz konusu kavramın modern bir söylem ile ortaya konulduğu söylenebilir.¹⁹ Onlara göre Müslüman, yaşamın her anında doğrudan ve dolaylı olarak dinle ilişki halindedir yani İslam dini kişinin hayatına derinden nüfuz etmiştir. Ayrıca Müslümanlar tarafından oluşturulan toplum ve kültürün anlaşılabilmesi için de İslam dininin eğitime konu edilmesi gerekir. Bu da İslam eğitiminin kişinin tüm yaşantısını kuşatacak ve toplumun anlaşılması ve geliştirilmesine katkıda bulunacak şekilde olmasını zorunlu kılmaktadır. Bunlardan ilkinde göre kişinin bir bütün olarak yetiştirilmesi zorunlu kılınmakta ve İslam eğitimi genel bir eğitim olarak düşünülmemekte ikincisine göre ise İslam dersi genel eğitim içinde bir ders olarak anlaşılmaktadır.

Müslüman düşünürler İslam eğitiminin genel bir eğitim olduğunu ortaya koyabilme gayesiyle onu diğer eğitim sistemlerinden ayıran yönlerini ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Onlara göre İslam eğitiminin nihai gayesi Allah’a yakışır bir kul olarak kişiyi yetiştirmektir.²⁰ Bunun için özellikle “nasıl bir eğitim” sorusu bazılarınca insanın âlemdeki konumundan yararlanarak aklın yanında kalbin de eğitilmesi gerektiğini belirterek yanıtlanmıştır.²¹ Onlara göre akıl rasyonel melekelerin merkeziyken kalp ise duygusal, düşünsel ve hissi melekelerin merkezi kabul edilmekte ve buna uygun olarak Müslüman düşünürler ikisinin birlikte eğitilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.²² Ayrıca insanın nihai gayesinin ahiret olduğundan yola çıkarak İslam eğitiminin dünya ve ahiret mutluluğunu birlikte düşünmesi gerektiğini ve bunun bir süreç olduğunu belirtmişlerdir. Genel olarak “*gelişimin bütün aşamalarında İslam’ın temel*

¹⁸ Bu tür sınıflandırmalar için bk. Cebeci, *Din Eğitimi*, 104-118.

¹⁹ İslam coğrafyasında modern dönemle birlikte İslam eğitimi kavramının kullanıldığı söylenebilir. Bk. Bayraklı, *İslâm ve Eğitim*; Yalçın, *Cevanibü't-Terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-Esasiyye*; Abdülaziz Mu'âyeta, *el-Medhal ila usûli't-terbiyeti'l-İslâmiyye* (Amman: Dârü's-Sekâfe, 2006); Abdurrahman Salih Abdullah vd., *Medhal ile't-terbiyeti'l-İslâmiyye ve turuki tedrisiha* (Amman: Dârü'l-Furkan, 1999).

²⁰ İslâm eğitimi, hayatın her alanında İslâm’ın hedeflerinin birey ve toplumun yaşantısında gerçekleşmesi gayesi ile İslâm ilkeleri çerçevesinde insan düşüncesini geliştirme, insanın davranış ve duygularını düzeltmedir. Mu'âyeta, *el-Medhal ila usûli't-terbiyeti'l-İslâmiyye*, 15.

²¹ M. Nakib el-Attâs, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994), 87.

²² Bayraklı, *İslâm ve Eğitim*, 187-265.

prensipleri ve değerleri çerçevesinde, İslam'ın getirdiği yol ve yöntemlerle, Müslümanın dünya ve ahiret hayatı için bütün yönleri ile tamamen hazırlanması"²³ tanımı örneğinde görüldüğü gibi İslam eğitiminin insanın kendini tanıması, kendisini çevreleyen dış dünya ve alemler hakkında bilgi sahibi olması ve Rabbini tanıması olmak üzere üç ana hususta²⁴ diğer eğitim sistemlerinden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İslam eğitimi eğitimle özdeşleştirilmekte, Attas tarafından geliştirilen tanımda ifade edildiği gibi "*eğitim, tedrici olarak insana kazandırılan, yaratılış düzenindeki nesnelere tam yerlerinin bilinmesi ve tasdikidir ki bu da peşinden, varlık ve oluş düzeninde Tanrı'nın tam yerinin bilinmesini ve bunun tasdikini getirecektir*"²⁵ denilerek, kişiye yaratıcı karşısındaki konumunun farkına varma bilincini kazandırmayı gaye edinen bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır. Bunun için İslam eğitimi; eğitim ile ilgili normlar, değerler, doğal olarak İslam düşüncesinde ana kaynak olarak kabul edilen Kur'an, sünnet ve bu iki ana kaynak etrafında şekillenen gelenekten beslenmektedir. Bunlar İslam eğitimine hedefler belirlemenin yanı sıra eğitim faaliyetlerinin içeriğini, yöntemlerini vb. doğrudan etkilemektedir. Başka bir ifadeyle dersler, amaçlar, müfredat, öğrenme ortamları ve değerlendirme İslam anlayışının ilke ve kuralları doğrultusunda yapılmakta, eğitimin yapıldığı yerlerde öğrenilenlerin tümü İslam dininin otoritesine bağlanmakta ve İslâmî öğretilerden beslenerek yorumlanmaktadır.²⁶ Bu da eğitim-öğretim faaliyetlerinin tamamen "İslâmî" nitelikte olduğunu ve Müslüman düşünürlerinin anlayışlarıyla düzenlendiğini göstermektedir.²⁷ Eğitim kavramının içeriğinin anlaşılmasında İslam anlayışının belirleyici olması ve eğitim faaliyetlerin kendisine yön vermesinden dolayı "İslam eğitimi" kavramının günümüzde herhangi bir eğitim sisteminin karşılığı olarak genel eğitim anlamına geldiği söylenebilir.

Yukarıdaki anlamdan farklı olarak İslam eğitimi kavramı, İslam coğrafyasında bazen modern okullarda okutulan din derslerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim modern okullarda okutulan din dersleri ancak uygulamada inanılan din esas alındığında anlamlı olabilmektedir. İslam coğrafyasında İslam dini kişinin yaşantısına ve onu kuşatan kültüre ve topluma derinden etki etmekte ve söz konusu dini bilmeyenlerin kültürü ve toplumu anlaması mümkün gözükmemektedir.²⁸ Buna göre İslam eğitimi, "*bireyde kendi yaşantısı yoluyla İslam*

²³ Yalçın, *Cevanibü't-Terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-Esasiyye*, 26.

²⁴ Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi -Kuramsal Bir Çalışma-* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2003), 51.

²⁵ M. Nakib el-Attâs, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 203.

²⁶ Nazıroğlu, "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme", 24.

²⁷ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 111.

²⁸ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 270.

esaslarına göre davranış değişikliği sağlama süreci"²⁹ olarak tanımlanmıştır. Bu anlayışa göre İslam eğitimi coğrafyamızda modern okullarda okutulan dersin içeriğinin İslam düşüncesinden beslenerek oluşturduğuna göndermede bulunmaktadır. O halde İslam eğitimi kavramından, örgün ve yaygın eğitim içerisinde İslam'la ilgili eğitim-öğretim faaliyetleri kastedilmektedir.³⁰

Bazı araştırmacılar yukarıda ifade edilen söz konusu kavramın anlam katmanları arasındaki farkı ortaya koymak için ilkini İslâmî eğitim olarak nitelendirirken, diğerini ise İslam eğitimi olarak isimlendirmektedirler. Buna göre İslâmî eğitim kavramından genel eğitim kastedilirken, İslam eğitiminden ise genel eğitim dersleri içerisinde yer alan din dersleri anlaşılmalı ve bu derslerde eğitim-öğretim faaliyetlerinin dinî olduğu ve bunun da İslam dini olduğuna göndermede bulunmaktadır.

Din eğitimi kavramına bakıldığında onun seküler okullarda genel eğitim içerisinde din derslerinin bir ders olarak okutulması sonucu Batı'da kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Yeni anlayışa göre din eğitimi genel eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde gerçekleşmekte ve aralarında genellik-özellik ilişkisi bulunmaktadır. Din eğitiminin, "*bireyin dinî davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme denemeleri süreci*"³¹ şeklinde tarif edilmesi onun eğitim içerisindeki yeni konumuna işaret etmektedir. Bu tanıma göre din eğitimi faaliyetleri modern dönemde din-dünya ayırımı üzerine inşa edilen anlayışın bir yansıması olarak dinî davranışlarla sınırlandırılmaktadır. Din eğitimi kavramındaki dinin neliği ile ilgili tartışmalar olmakla birlikte ağırlıklı olarak uygulamadaki din anlaşılmaktadır.³² Ancak dinin ne kadar, nasıl, nerede, kime verileceği vb. soruların yanıtını ise eğitimin genel hedefleri belirlemekte, din eğitiminin diğer eğitim süreçlerinden muhtevaya bağlı olarak bazı ayrıntılarda farklılık gösterdiği ifade edilmektedir.³³

Her ne kadar din eğitimi tabirindeki "din" ile uygulamadaki din ve dinin tekil kullanımından yola çıkarak kültürel coğrafyamızda İslam dininin kendisinin anlaşılması gerektiği³⁴ ifade edilse de "din eğitimi" tabirinin kendisi herhangi bir dinin eğitimi olarak anlaşılabilirdiğinden dolayı İslam eğitimi kavramının daha doğru bir isimlendirme olacağı ifade edilmektedir. Ayrıca kültürel coğrafyamızda bir din olarak İslam'ın sahip olduğu anlam

²⁹ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 112.

³⁰ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 129.

³¹ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 27.

³² Beyza Bilgin, "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1990), 476.

³³ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 104-105.

³⁴ Bilgin, "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", 476.

Batıdaki diğer dinlerin sahip olduğu anlamdan daha farklıdır. Şayet bu coğrafyada İslam eğitimi tabiri yerine din eğitimi kavramı tercih edilirse İslam'ın bozulmamış tek din olma iddiasının dolaylı olarak tartışmaya açılmış olacağı gerekçesiyle din eğitimi kavramının doğru bir kullanım olamayacağı belirtilmiştir.³⁵

Din eğitimi kavramından, herhangi bir din konusunda dinin daha çok kültürel boyutunun öğretimi vurgulanırken, İslam eğitiminden ise eğitimi bütün yönleri ile (amaç belirleme, kaynak olma, yetiştirilecek insan tipi vb.) etkileyen bütün süreçler anlaşılmaktadır. Bu yönüyle İslam eğitimi, dinî eğitim kavramını çağrıştırmakla birlikte, günümüzde seküler bir eğitimin karşılığında İslam medeniyetinde İslam düşüncesinden beslenen genel eğitim faaliyetleri anlamı kastedilerek kullanılmaktadır. Nitekim yapılan çalışmalara bakıldığında külli bir eğitim faaliyeti olarak İslam eğitiminden bahsedilmektir.³⁶ Şunun da eklenmesi gerekir ki, İslam eğitimi İslam esaslarına uygun insan yetiştirmeyi gaye edinirken³⁷ din eğitimi günümüzdeki modern eğitim sistemine uygun olarak iyi bir vatandaş yetiştirmeyi hedeflemektedir. Bunların yanı sıra seküler okullarda okutulan derslerin din eğitimi olarak isimlendirilmesi dersin kültürel bir eğitim olduğuna göndermede bulunurken İslam eğitimi kavramının kültürel bir bilgilendirmenin ötesinde dersin inanlarından uygulamanın da beklendiği bir anlama sahip olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak günümüzde anlamlandırılan din eğitimi, İslam eğitimi kavramının sahip olduğu anlam katmanları olan eğitimin İslâmî olması ve seküler okullarda okutulan din derslerinin programlarının İslam düşüncesinden beslenerek hazırlanması anlamını kapsamaktadır. Ancak din eğitimine faaliyet alanları açısından bakıldığında onun İslâmî bir eğitim sistemi veya yukarıda ifade edildiği gibi okullarda okutulan derslerin bir İslam eğitimi olması ya da seküler okullarda okutulan din eğitimi olmasının birinci derecede ilgilendirmediği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında din eğitiminin bunların ötesinde bir anlama sahip olduğu açıkça görülmektedir. O halde din eğitiminin bu manaları da kapsayacak şekilde yeniden anlamlandırılması gerekmektedir. Seküler okullarda okutulan derslerin din eğitimi-din öğretimi şeklinde isimlendirilmesi hususundaki tartışmaların da din eğitiminin bu yeniden anlamlandırılmasına katkıda bulunacağı söylenebilir.

³⁵ Abdullah vd., *Medhal ile 't-terbiyeti'l-İslâmiyye ve turuki tedrisiha*, 21-22.

³⁶ Bk. Yalçın, *Cevanibü't-Terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-Esasiyye*; Mu'âyeta, *el-Medhal ila usûli't-terbiyeti'l-İslâmiyye*.

³⁷ İslam eğitimi, dengeli bir şekilde bütün yönleri ile kemale ermiş Müslüman şahsiyetini oluşturma gayesi ile birey ile onu kuşatan İslam şeriatıyla aydınlanmış sosyal çevre arasındaki etkileşim sürecidir. Mu'âyeta, *el-Medhal ila usûli't-terbiyeti'l-İslâmiyye*, 15.

1.2. Din Eğitimi-Din Öğretimi Tartışmaları Arasında Din Eğitimi

Cumhuriyetin erken dönemlerinde belirli bir süre örgün eğitim içerisinde yer verilmeyen din derslerinin okullarda okutulmasıyla birlikte söz konusu derse dair tartışmalar başlamış ve bu tartışmalar günümüze kadar süregelmiştir. Bir kesim, laik bir eğitim sisteminde din derslerinin okullarda okutulamayacağını, şayet din derslerine yer verilecekse bunun ancak dinler hakkında bilgilendirme ve hatırlatma düzeyinde olabileceğini, bunun için dersin adının “din öğretimi” olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Onlar, kendilerinin yüklediği anlam çerçevesinde din eğitiminin laikliği ve vicdan özgürlüğünü zedeleyebileceğini iddia etmektedirler. Diğer bir kesim ise din öğretiminin bilgilendirme düzeyinde olduğunu, öğrencilerin dini davranışları benimseyip uygulayabilmeleri için okullarda din eğitiminin yapılması gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Görüldüğü gibi tartışmalar din derslerinin “din eğitimi” ve “din öğretimi” şeklinde isimlendirilmesi konusunda somutlaşmaktadır.³⁸ Tartışmaların siyasi kaygıyla ve eğitim-öğretim faaliyetlerinde benimsenecek yaklaşım olmak üzere birbirinden ayrılması zor görülen iç içe geçmiş iki nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlara eğitimin öğretime indirgenmesi probleminin bir yansıması olarak din eğitimi ve din öğretimi tartışmaları da eklenilebilir.

Öncelikle eğitim-öğretim kavramlarına farklı anlamların yüklenmek istenmesi, din derslerinin isimlendirilmesinde bilimsel/pedagojik olmadığını düşündüğümüz tartışmalara neden olmuştur. Öğretimin yalnız zihni faaliyetler olduğu eğitimin ise bu zihni faaliyetlere uygun olarak eylemi de gerektirdiği³⁹ şeklinde ima edilen anlamların yüklenmesi sonucunda din öğretiminin dine dair bilgileri aktarmak, din eğitiminin ise öğrenilen bilgileri davranışa dönüştürme anlamına geldiği sonucuna varılmıştır.⁴⁰ Bu anlamlardan yola çıkarak laik bir eğitim sisteminde din eğitiminin olamayacağını savunanlar okullarda okutulan derslerin din öğretimi olduğunu ve isimlendirilmenin de bu şekilde olması gerektiği görüşünü ileri sürmektedir. Buna karşılık diğer kesim ise din derslerin arzu edilen sonuca ulaşması için

³⁸ Örgün eğitimde bu tartışmalar daha belirginleşmiştir. Örneğin bugün M.E.B. Din öğretimi Genel Müdürlüğü'nün adı ilk kurulduğunda (10 Temmuz 1961) Din Eğitimi Daire Başkanlığı olarak kurulmuşken, sonraki dönemlerde (29 Nisan 1964) Din Eğitim Genel Müdürlüğü adıyla genel müdürlüğe dönüştürülmüştür, 80 darbesinden sonra ise (14 Aralık 1983), ismi Din Öğretimi Genel Müdürlüğü olarak değiştirilmiştir. Bkz. Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 24; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 98.

³⁹ Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi (İman-İbadet)* (1985: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 48; Yavuz ise eğitim-öğretim arasındaki anlam farkını öğretimin akla eğitimi ve eğitimin ise akla ve kalbe hitap ettiğini bu nedenle bir bütün olarak kişiyi yetiştirmeyi gaye edindiğini ileri sürerek açıklamıştır. Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 6; Ayrıca din eğitimi ve din öğretimi arasındaki fark için bk. Abbas Çelik, *Din Eğitimi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2013), 46.

⁴⁰ Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 210-213; Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği", 59.

öğretimin yeterli olmadığını bunun yanında eğitimin de yapılması gerektiğini ve bunun da ancak okullarda okutulan derslerinin din eğitimi olmasıyla çözülebileceği görüşünü savunmuşlardır. Görüldüğü gibi din derslerine karşı gösterilen tutum dersin isimlendirmesi konusundaki tercihleri doğrudan etkilemektedir.

Aslında eğitim, “kişinin, öğrendiği davranışı yapıyor olması”⁴¹, öğretim ise “okullarda yapılan planlı, kontrollü ve örgütlenmiş öğrenme etkinlikleri”⁴² olarak anlamlandırıldığında tartışmaların anlamsız olduğu söylenebilir. Tanımlarda da görüldüğü gibi okullardaki eğitim faaliyetlerinin tümü öğretim olmakta ve yukarıda öğretim için iddia edildiği şekliyle onun bilgi aktarımı ile sınırlandırılmasının söz konusu olamayacağı görülmektedir. Ancak eğitim ve öğretim arasındaki anlam ilişkisinin din söz konusu olduğunda tartışmaya açılması, mezkûr tartışmaların kaynağının sadece eğitim-öğretim kavramlarına yüklenen yanlış anlamlardan kaynaklandığını söylemenin yeterli olmadığını göstermektedir. Din derslerinin isimlendirilmesine dair bu tartışmalar derste benimsenen yaklaşımların dolaylı yansıması olarak da değerlendirilebilir.

Batı’da din eğitiminin dinî öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme olmak üzere üç temel türünün olduğu ifade edilmektedir.⁴³ Dinî öğrenmede, dersler dinin mensubu tarafından okutulmakta ve söz konusu derste dinin inanırının yetiştirilmesi hedeflenmektedir. Başka bir ifadeyle dinî öğrenme ile öğrencilere dinin gerçek olduğu ve onların dinî kurallara uygun olarak yaşamaları gerektiği öğretilmektedir. Din hakkında öğrenme ise dinî öğrenmeye tepki olarak doğmuş, eğitimsel gaye ile herhangi bir dine üstünlük tanımayan ve herhangi bir dinin esaslarını öğretmeyi hedeflemeyen din eğitimi faaliyetleridir. Bunun için dersi okutacak hocanın dinin inanırı olması gerekmez. Amerikan liselerinde İncil’in kutsal bir kitap olarak değil de bir edebiyat kitabı olarak okutulması örneğinde görüldüğü gibi dini metinler dini kaygıdan uzak olarak ders materyali olarak kullanılabilir. Dinden öğrenme ise dini öğrenmeden farklı olarak öğrencilerin dinin içerik ve uygulamalarına katılmaları beklenmemekte öğrenci ile dini içerik arasındaki mesafe korunmaktadır. Ayrıca dinden öğrenme, din bilimsel çalışmaları tarafından yönlendirilen ve dinin din için öğretildiği ilk

⁴¹ Hüseyin Başar, "Önyargısız ve Ezbersiz Eğitim", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 34/34 (2003), 217.

⁴² Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş* (İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998), 20.

⁴³ Micheal Grimmit, "Contemporary Pedagogies of Religious Education: What are they?", *Pedagogies of Religious Education*, ed. Micheal Grimmit (Essex: Great Wakening, 2000), 24-52.

ikisinden farklı olarak öğrenciyi merkeze almakta ve eğitimsel çalışmalar tarafından yönlendirilmektedir.⁴⁴

Ülkemizdeki tartışmalara dönüldüğünde ise din eğitimi-din öğretimi tartışmaların bu çerçevede ele alınmasının daha sağlıklı olabileceği söylenebilir. Din eğitimi kavramını savunanlar -daha önce de belirtildiği gibi- din dersinin dinin inanırını yetiştirmesi gerektiğinden yola çıkarak okullarda yer alan derslerin “dinî öğrenme” yaklaşımında görüldüğü gibi imandan amele kadar her şeyi konu edinmesini beklemektedirler. Onlara göre din derslerinin inanç kaynaklı olması gerekmektedir. Buna karşılık din öğretimi kavramını tercih edenler ise -ister ülkemizde olduğu gibi tek başına bir ders olarak programda kendisine yer verilsin isterse de Amerika ve Fransa örneğinde olduğu gibi diğer derslerin içeriğine yayılmış olarak olsun- din derslerinin dinin kültürel boyutunu konu edinmesi gerektiğini ifade etmekte dolayısıyla din hakkında öğretim anlayışına yakın durmaktadırlar. Bu kesimin din derslerindeki dinin, kültürel bir fenomene indirgenerek ele alınması gerektiği görüşüne sahip oldukları söylenebilir. Ancak günümüzdeki din derslerine bakıldığında onun dinden öğrenme özelliğine sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim okullarda okutulan din derslerinin programı eğitimbilimsel bir yaklaşımla ele alınmakta ve derslerin içeriğinin belirlenmesinde genel eğitimin hedeflerine uygun olarak öğrencilerin ihtiyaçlarının esas alındığı ifade edilmektedir.⁴⁵

Aslında ülkemizde din derslerinin dinden öğrenme niteliğine sahip olması derslerin ismine dair tartışmalar hem eğitim/din eğitimi açısından hem de dinin kendisi açısından tutarsızlıklarla dolu olduğunu göstermektedir. Öncelikle eğitim ve öğretim kavramlarına yüklenen anlamlara bakıldığında din derslerinin uygulamalı olarak yapılmasına engel olmadığı gibi din dersleri laiklik ve vicdan özgürlüğüyle de çelişmez. Çünkü bir konuda öğretimin olması, orada eğitimin yapıldığı anlamı da taşıdığı⁴⁶ için din öğretiminin yapıldığı yerde din eğitimi de gerçekleşmektedir. Ayrıca öğretim faaliyetleri Ertürk’ün “kalıcı izli davranış değişikliği”⁴⁷ olarak ifade ettiği öğrenme olayını sağlayıcı bir etkinlik olduğundan zorunlu olarak bir eğitim hadisesi olmakta ve kişi öğrendikleri doğrultusunda bir tutum geliştirmektedir. Ancak din derslerinde dinin bir eğitim faaliyeti olarak ele alınması ve

⁴⁴ M. John Hull, "Çoğulcu Demokratik Toplumda Din Öğretimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, ed. Kenan Demirtaş Ahmet Gündüz, Fatih Özkan Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2003), 44-45.

⁴⁵ 2018 yılında gözden geçirilen Din Kültürü ve Ahlak bilgisi derslerinin programlarına bakıldığında bu açıkça görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (Öğretim Prgramları-Din Öğretimi Genel Müdürlüğü), "Öğretim Programları" (18 Temmuz 2020); Öğretim Programı İzleme ve Değerlendirme Sistemi "Milli Eğitim Bakanlığı" (18 Temmuz 2020)

⁴⁶ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 99.

⁴⁷ Selâhattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan, 1994), 78-79.

öğrencilerin dinî davranışlarının ölçülmemesi ve öğrendiklerini günlük yaşamlarında uygulama veya uygulamama konusunda özgür bırakılmaları vb. nedenlerden dolayı söz konusu dersin laiklik ve vicdan özgürlüğüyle çeliştiğini söylemek de güçtür.⁴⁸ Din açısından bakıldığında İslam dininin zorlamaya ve gönülsüzce ibadet etmeyi ve ettirmeyi tasvip etmediği bilinmektedir (Bakara, 2/256). Din samimiyetle ve içten gelmeyerek yapılan ibadetleri de kabul etmemektedir. Kişinin dini öğrenmelerinden sorumlu olması onun bilgilerini uygulama özgürlüğüne sahip olduğunu göstermektedir. Bu da yapılacak olan din eğitiminin kişiyi uygulamaya zorlamayacağını dolayısıyla laiklik ve vicdan özgürlüğü konusundaki endişelerin yersiz olduğunu göstermektedir.

Tosun'un ifade ettiği gibi din öğretimi, okullarda gerçekleştirilen din eğitimi faaliyetidir. Din eğitiminin inanmayı, uygulayarak öğrenmeyi vb. hedeflediği, din öğretiminin ise daha çok bilgilendirmeyi gaye edindiği şeklinde iki kavram arasında yapılan geleneksel ayrımların bilimsel olmadığı gibi anlamlı olmadığı da söylenebilir.⁴⁹ Nihayetinde din eğitimi ve din öğretimi de doğrudan veya dolaylı olarak kişide davranış değişikliğinin oluşabilmesi/oluşturabilmesi etki ve etkileşim sürecini ifade etmektedir.⁵⁰ Davranışların bilgi (bilişsel), duygu (duyuşsal) veya beceri (psikomotor) düzeyinde olması din eğitimi veya din öğretimi kavramından ziyade din derslerinin hedeflerinin belirlenmesiyle ilgilidir. Bu konuda hedeflerin tayin edilmesi bilimsel olmaktan ziyade politik özellikler göstermektedir.⁵¹ Burada disiplin açısından tartışılması gereken asıl konu din eğitimi kavramının okullarda okutulan din derslerine indirgenmesi problemi olarak görülmektedir.

Din eğitimi ve din öğretimi arasındaki tartışmalar her ne kadar okullarda okutulan derslerin bir yansıması olarak görülse de arka planındaki tartışmaların eğitim ve öğretim kavramları arasındaki tartışmalardan kaynaklandığı söylenebilir. Bu konuda genel olarak eğitim nasıl öğretimden daha genel ve onu kapsayacak nitelikte ise aynı şekilde din eğitimi de din öğretimden daha genel ve onu kapsayacak niteliktedir. Bunun için din eğitimi din öğretimine indirgenemeyecek kadar şümulüdür. Ancak son dönemlerde eğitim ve öğretim kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılmasının doğal bir yansıması olarak din eğitimi ve öğretimi kavramlarının (aynı şeyler olmasa da) birbirlerinin yerine kullanılabileceği görüşü ileri

⁴⁸ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 26.

⁴⁹ Cemal Tosun, "Din Öğretimi Yöntemlerinin Bilimselleştirilmesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi I*, ed. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 19.

⁵⁰ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 92.

⁵¹ Tosun, "Din Öğretimi Yöntemlerinin Bilimselleştirilmesi", 20.

sürülmektedir.⁵² Bununla birlikte din eğitimi, öğretimle başlamasına rağmen sadece öğretimle yetinilemeyeceği onun ilgilendiği konuları itibariyle de ortadadır.⁵³ Çünkü din eğitimi, din öğretimi faaliyetlerinin yanında dinle ilgili öğretme, örnek olma, gösterme vb. yöntemlerle bireyi etkileme faaliyetlerini ve kişinin çevresindeki dinle ilgili öğrenmeye yol açan informal etkileşimleri süreçlerinin tümünü de içermektedir.⁵⁴ Başka bir ifadeyle din eğitimi hayatın tümünün dâhil edileceği tebliğ, irşad, eğitim ve öğretim vb. faaliyetlerini de kapsamaktadır.⁵⁵ Bu yönüyle din eğitimi, din öğretimini de kapsayan bir anlama sahip olmaktadır.

Sonuç olarak din eğitimi ile din öğretim kavramları arasındaki anlam ilişkisine bakıldığında okullardaki din eğitimi faaliyetlerinin din öğretimi olarak isimlendirildiği ve ikisi arasında anlam açısından kayda değer bir farkın olmadığı görülmektedir. Bu anlamda ülkemizde yapılan tartışmaların politik olduğu ve bilimsel açıdan bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Ancak din eğitimi faaliyetlerinin tümü açıdan bakıldığında din eğitiminin din öğretimini de kapsayacak şekilde informal eğitim sürecinin tümünü içerdiği ve bu iki kavramın anlam açısından iç içe geçtiği anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle din eğitimi ve din öğretimi kavramları arasında anlam açısından genel-özel bir ilişkinin olduğu ileri sürülebilir. Bu da bu iki kavramın birbirinin alternatifi olmadığı birbirlerini tamamlayan süreçler olduklarını göstermektedir. O halde eğitim ve öğretim kavramları gibi din eğitimi ve din öğretiminin eş anlamlı oldukları ifade edilse de söz konusu iki kavramın örgün ve yaygın eğitim kurumlarında dine ilişkin eğitim-öğretim faaliyetleri için kullanıldığında şu söylenebilir: İki bir arada kullanıldığında anlamları farklı olup din eğitimi, din öğretimi kavramından daha geneldir, ayrı kullanıldıklarında ise bağlamına bağlı olarak aynı anlama gelebilmektedir.

1.3. Dinî Eğitim-Din Eğitimi Tartışmaları Bağlamında Din Eğitimi

“Dinî eğitim” ve “din eğitimi” kavramları okullarda okutulan din dersinin karşılığı olarak ele alınmakta⁵⁶ ve konumuna göre din eğitimi veya dinî eğitim olarak tabir edilmektedir. Burada din eğitimi derken dinin diğer derslerin yanında bir ders olarak okutulması anlaşılırken diğer bir kavram olan dinî eğitim, dinin kendisinin ağırlıkta olduğu ve diğer derslerin ise onun anlaşılması için destekleyici konumunda olduğu eğitim-öğretim faaliyetleri kastedilmektedir.

⁵² Okumuşlar, "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği", 59.

⁵³ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 27-28.

⁵⁴ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 93.

⁵⁵ Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 48.

⁵⁶ Din eğitiminin pratik alandaki temel konusunun eğitim ve öğretimden oluştuğunu, yani onun merkezini bir bakıma din eğitiminin temel konularından birisi olan din dersinin oluşturduğunu söylemeliyiz. Bu da öğretme ve öğrenme hadisesiyle meydana gelmektedir. Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 73-74.

Ayrıca din eğitimi kavramıyla genellikle okullardaki din derslerine göndermede bulunulurken, dinî eğitim kavramı ise dinî kurumların örgün ve yaygın eğitim-öğretim faaliyetleri kastedilerek de kullanılabilir. Buna göre ilkinde örgün eğitimdeki din dersinde eğitimin, ikincisinde ise dini kurumların içerisinde yapılan örgün ve yaygın eğitim faaliyetlerinde dinin belirleyici olduğu söylenebilir.

Batı’da Aydınlanma, İslam coğrafyasında ise Tanzimat dönemine kadar yapılan eğitim faaliyetlerin tümüne baştan sona kadar din yön verdiği için eğitim “dinî” niteliğe sahipti. Doğan’ın vurguladığı gibi dinî eğitimde amaç, içerik, yöntem, ölçme-değerlendirme faaliyetleri, eğitim mekânları, derste kullanılan araç-gereçler, eğitim-öğretime dair kavramlar, öğretmen-öğrenci ilişkileri ve nitelikleri gibi eğitimin bütün süreç ve unsurları inanılan dinin varlık, bilgi ve değer anlayışından farklı derecede etkilenir ve onlar tarafından şekillendirilir.⁵⁷ Başka bir ifadeyle inanılan din, doğum öncesinden başlayarak eğitim-öğretim faaliyetlerinin her kademesinde, amaç, içerik ve araç-gereçlerin belirlenmesinde belirleyici olmaktadır.⁵⁸ Ayrıca bu anlayışa göre eğitimin, inanılan dini sonraki kuşaklara aktararak dinin varlığını ve devamlılığını sağlamanın yanı sıra yaşamın her alanı ve evresinin dinden beslenerek oluşturulması ve anlamlandırmasını gaye edindiği ifade edilmektedir.⁵⁹ Örneğin İslam medeniyet tarihinde önemli bir yer tutan medreselerde bu tarz bir eğitim modeli geliştirilmiştir. Buralarda eğitim faaliyetlerinin “İslâmî terbiye”, “dinî terbiye”, “ahlâkî terbiye” kavramlarıyla ifade edilen⁶⁰ bir mahiyete uygun olarak Kur’an ve sünnetin anlaşılmasına yönelik yapılmıştır. Bu kurumlarda eğitim-öğretim süreçlerin tümü doğrudan veya dolaylı olarak İslam düşüncesinden etkilenerek oluşturulmuştur.

Batılılaşmanın etkisiyle Tanzimat’tan sonraki dönemde eğitimde yeni yapılanma çerçevesinde açılan okullarda ise din ile ilgili eğitim-öğretim faaliyetleri, diğer dersler gibi bir dersin veya derslerin konusu haline getirilerek örgün eğitimdeki ders/derslerle sınırlandırıldı. Yeni anlayışta din, eğitimin bütün süreçlerini etkileme özelliğini kaybedip genel eğitim içerisinde yalnızca dinle ilgili eğitim öğretim faaliyetlerinde yer edinebildi. Yani artık din eğitimi, eğitim bütününe dinle ilgili olan kısmını ifade etmek için kullanılmaya başlandı.⁶¹ Örneğin bugün modern/seküler okullarda okutulan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB)

⁵⁷ Recai Doğan, "Dini Eğitim", *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Komisyon, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013), 174.

⁵⁸ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 24.

⁵⁹ Nazıroğlu, "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme", 23.

⁶⁰ Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 15.

⁶¹ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 103.

dersleri çerçevesinde yürütülen din eğitimi/öğretimi olarak kabul edilmektedir. Ancak günümüzde, ülkemizdeki modern eğitim sistemlerinde dinî eğitiminin yapılmasının söz konusu olmamasından dolayı⁶² din eğitimi kavramı ön plana çıkmakta ve tartışmalar mezkûr kavramda geçen “din”in anlamlandırılması etrafında devam etmektedir.

Bu amaçla din eğitiminin kendini tanımlaması için öncelikle “din” kavramının din eğitimi disiplinin bakış açısıyla yeniden ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır.⁶³ Nitekim din kavramına yüklenen anlama göre din eğitimi tanımları da farklılık göstermektedir. Bu konuda genel olarak iki yaklaşımın sergilendiği söylenebilir. Bunlardan biri inanırı olarak ve uygulamadaki din eğitimi esas alınarak yapılan din yaklaşımı, diğeri ise bilimsel bir alan olarak kabul edilen din eğitimi biliminin antropolojik din yaklaşımıdır. İlk anlayışa sahip olanlar dini merkeze almakta ve bütün eğitim faaliyetlerinin dinin tespit edilen ilkelerine göre yapılması gerektiğini ifade etmektedirler. Diğer anlayışa sahip olanlar ise eğitim verileri doğrultusunda din eğitimi faaliyetlerinin yapılması gerektiği ve din eğitiminin problemlerinin de bu çerçevede çözülmesi gerektiğini ileri sürmektedirler.⁶⁴ Başka bir ifadeyle ilk yaklaşımda din, eğitime öncelenmekte ve genel eğitim faaliyetlerinin tüm süreçlerini belirlemekte iken, ikinci yaklaşımda eğitim, dine öncelenmekte, dolayısıyla dinle ilgili örgün ve yaygın eğitim-öğretim faaliyetleri eğitim tarafından tayin edilmektedir.

Dini önceleyen yaklaşımlarda inanırı olarak ve uygulamadaki din esas alınarak tanımlar geliştirilmektedir.⁶⁵ Bu anlayışa göre kişinin inanırı ve mensubu olduğu dine uygun olarak eğitilmesi söz konusudur.⁶⁶ Ülkemiz örneğinde bu yaklaşım çerçevesinde din eğitiminin her

⁶² Cumhuriyet'in 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat kanununun ardında medrese kanadına son vermesi ve sonrasında açılan muhtelif din eğitimi faaliyetlerinin hiçbirinin din için ve dini otoriteye irtibatlı olmadıklarından dolayı Türkiye'de bundan sonra teknik anlamda okullarda dinî eğitimi olmadığı söylenebilir. Her ne kadar İmam Hatip okulları ve İlahiyat Fakültelerinin müfredatı ağırlıklı olarak dini bilgilerden oluşsa da söz konusu eğitim kurumları için dini eğitimden veya dini öğretimden söz edilmesi doğru gözükmemektedir. Çünkü bu okulların kuruluş ve işleyiş mantığının dini değil laik olduğu, bu okullarda öğretmen olmak için dini otoriteden değil merkezi sınavlardan belli bir puan almanın temel yeterlilik olduğu bilinmektedir. Osmanoğlu, "Cumhuriyet Dönemi", 195-196. Özellikle Beyza Bilginin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, kitabında ilahiyat ve İmam-Hatipler için dini eğitim ve dini öğretim tabiri kullanması yeni sistemde din eğitimi veren kurumların dini eğitim kurumları olmadığını göstermektedir. Bk. Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*.

⁶³ Bkz. Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 7-12; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 61-64.

⁶⁴ Çelik, *Din Eğitimi*, 42.

⁶⁵ "Ferdin, çeşitli terbiye edici vasıtalarla ruhen ve manen geliştirilmek suretiyle, Allah'ın buyruklarına boyun eğecek hale getirilmesi ve bununla ilgili gerekli bilgileri öğrenmesi ve özümsemesidir." Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 52.

⁶⁶ "İslami eğitim dinin esaslarına bağlı, beşeriyeti sapıklardan hidayete, karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için her zaman ve her yerde hak dini tebliğ ederek bütün beşeriyetin hizmetine sunmaya gücü yeten Müslüman şahsiyetin teşekkül ettiği sağlam temeldir. İslami terbiye, İslam medeniyetinin bütünü, fikir ve prensipte, söz ve işte, ahlak ve davranışta, usul ve nizamda, dünya ve ahirette başarılı olgun ve mutlu hayatında bütün verileriyle yerleştiği sağlam temeldir. İslam eğitimi gerçekten bu medeniyetin temelidir" Ali Abdulhalim Mahmud, "et-Terbiyyetu'l-İslamiyye" Addarah MC., s. 136 Akt. Bayraklı, *İslâm ve Eğitim*, 106.

şeyden önce İslam'ı sonraki kuşaklara benimsetmeyi gaye edinmesi gerektiği, bunun için eğitim-öğretim faaliyetlerinin tümünün doğrudan veya dolaylı olarak İslam düşüncesi tarafından belirlenmesi gerektiği görüşü ön plana çıkarılmaktadır. Nitekim eğitim-öğretim ilkeleri ve faaliyetlerin bütün süreçleri dini metinlerin yorumlanmasıyla yeniden oluşturulmakta ve buna uygun olarak bir din eğitimi tasarlanmaktadır.⁶⁷ Buna göre yapılan eğitim faaliyetlerinin tümü dinî olmakta ve ülkemiz örneğinde bunun İslâmî bir niteliğe sahip olması gerektiği belirtilmektedir.

Diğer bir yaklaşım dinden gelen bilgilerle eğitim biliminin verilerinin birleştirilerek, insanların yaratıcının iradesine uygun kişiler olarak yetişmelerine katkıda bulunacak eğitim faaliyetleri yapan "din eğitimi" anlayışıdır.⁶⁸ Burada bir dinin inanırı olma ve uygulamadaki dinin eğitime dair görüşleri ön plana çıkarılmamakta, aksine, bilim kavramı merkeze alınarak eğitim ilkelerine önem verilmektedir. Bu anlayışa göre din eğitimi faaliyeti genel eğitim faaliyetleri arasında yer almakta ve diğer eğitim faaliyetlerinden öğretime konu ettiği içerik yönüyle farklılaşmaktadır.

Dinî kuruluşlar⁶⁹ tarafından yürütülen eğitim-öğretim faaliyetleri ile seküler okullarda yer alan din derslerini birbirinden ayırt etmek gayesiyle dinî eğitim ve din eğitimi tabirleri kullanılabilir. Resmî ve gayriresmî dinî kuruluşlar içinde buldukları toplumun mensup olduğu dinin gündelik hayatta anlam bulması ve sonraki nesillere aktarılabilmesi gayesiyle eğitim-öğretim faaliyetlerini düzenlemektedir. Söz konusu kuruluşların eğitime dair faaliyetlerine bakıldığında dinin eğitimin bütün süreçlerinde belirleyici olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle din, eğitim faaliyetlerinin gayesini tayin etmenin yanında muhtevalarını, değerlendirme ölçütlerini, yöntem vb. tüm eğitim-öğretim süreçlerini belirlemektedir. Bu yönüyle yapılan eğitim faaliyetlerini dinî eğitim olarak nitelendirmek yanlış olmasa gerektir. Buna karşılık yukarıda da ifade edildiği gibi günümüzde örgün okullarda din dersleri, herhangi bir ders gibi okul müfredatlarında yer almakta ve dolayısıyla din eğitimi olarak nitelendirilmektedir.

⁶⁷ Bayraklı, *İslâm ve Eğitim*, 142-145.

⁶⁸ Din eğitimi ile ilgili bazı tanımlar burada zikredilebilir. Örneğin, Bilgin, *Din eğitimi Din kültürünün verilmesi, din kişiliğinin kazandırılması*, Bilgin, *"Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri"*, 474, olarak anlamlandırırken, Tosun ise din eğitimi 'bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme denemeleri süreci' Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 23, olarak, Aydın ise *'Din eğitimi, bireyde kendi yaşantısı yoluyla dinle ilgili davranış değişikliği meydana getirme süreci'* Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 81. şeklinde tanımlayarak din eğitiminde eğitim ön plana çıkarmıştır.

⁶⁹ Dinî kuruluşlardan resmi bir kurum olan diyanetin yanı sıra gönüllü olarak dinî faaliyetlerin tümü kastedilmektedir.

Sonuç olarak dinî eğitim ve din eğitimi kavramları arasında belirgin bir anlam farklılığının olduğu söylenebilir. Dinî eğitim ile dinin eğitim-öğretim faaliyetlerinin tüm aşamalarında belirleyici olduğu eğitim sistemi kastedilirken, din eğitimi eğitim faaliyetlerinin sekülerleştiği ve genel eğitim içerisinde dinin diğer dersler gibi bir ders olarak okutulduğu sisteme göndermede bulunarak kullanılmaktadır. Ayrıca dinî eğitim dinî kurumlar veya gruplar tarafından yapılan yaygın eğitim faaliyetleri için de kullanabilmektedir. Buna göre dinî eğitimi, eğitim-öğretim faaliyetlerinin dini olmasının yanında seküler bir toplumda dini kurum ve cemaatler tarafından yapılan dinle ilgili yaygın eğitim faaliyetleri anlamını da kapsadığı söylenebilir. O halde faaliyet alanı açısından bakıldığında bir disiplin olarak din eğitimi okullarda okutulan din derslerinin ötesinde dinî kuruluşların gerçekleştirdikleri dinî eğitim faaliyetlerini de kapsamı gerektiği ifade edilebilir.

2. Din Eğitiminin Neliğini Yeniden Düşünmek

Yukarıda görüldüğü gibi din eğitimi İslam eğitimi, din öğretimi ve dinî eğitim gibi anlam ağında bulunan kavramlarla kullanıldığında bağlamına uygun olarak farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bu anlam bazen din eğitimi ile ilgili yazılan yazılarda anlam kargaşasına neden olabilmektedir. Ancak bu muhtelif anlamlandırma biçimleri din eğitiminin faaliyet alanı olarak sahip olduğu imkânların bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Disiplinin sahip olduğu anlam ortaya konularak bu imkânlar ortaya çıkarılabilir. Bu gaye ile öncelikle bir faaliyet alanı olarak din eğitiminin yukarıda ifade edilen üç gerilim alanından yola çıkarak ne olabileceği/olamayacağı konusu ele alınacaktır. Sonraki başlıkta ise bir disiplin olarak din eğitiminin uygulamadaki dinden bağımsız anlamlandırılmayacağından yola çıkarak İslam düşüncesindeki dinin anlam(ları)nı esas alarak kültürel coğrafyamız özelinde din eğitiminin neliği konusuna değinilecektir.

2.1. Bir Faaliyet Alanı Olarak Din Eğitimi

Din eğitimi alanında yapılan tanımların büyük çoğunluğunun normatif veya deskriptif oldukları görülmektedir. Bu tanımların ekseriyeti bir disiplin olarak din eğitiminin anlaşılmasına katkıda bulunmakla birlikte disiplinin faaliyet alanı ihmal edildiğinden veya yok sayıldığından dolayı eksik olduğu söylenebilir. Bunun için faaliyet alanından yola çıkarak din eğitiminin ne olabileceğinin ortaya konulması disiplinin anlaşılmasına imkân sağlayabilir.

Öncelikle şunun ifade edilmesi gerekir ki, din eğitimi sadece İslam eğitimi kavramı gibi herhangi bir eğitim sistemine karşılık dinî nitelikte bir eğitim sistemi anlamına gelmemektedir. Bu anlamda din eğitiminin seküler bir eğitim sisteminde de yer bulabileceği söylenebilir. Ancak bu, seküler okullarda okutulan derslerin dinden beslenemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Buna göre din eğitimi genel eğitim içerisinde dinle ilgili eğitim-öğretim faaliyetleri kastedilerek kullanılmaktadır.⁷⁰ Her ne kadar uygulamadaki din, dersin içeriğinde ağırlıklı olarak yer alsada genel eğitim ilkeleri belirleyici olduğundan dolayı söz konusu dersin salt İslam eğitimi veya Hristiyan eğitimi vb. olarak isimlendirmenin doğru olamayacağı söylenebilir. Çünkü okullardaki din eğitimi dersi herhangi bir mezhebe bağlı olarak yapılabileceği gibi mezheplerüstü, dinlerarası yaklaşımlarla da ele alınabilmektedir. O halde bir disiplin olarak din eğitimi herhangi bir eğitim sistemi olmadığı gibi yalnız uygulamalı olan dinden yola çıkarak bir disiplin olarak onu bir İslam eğitimi, Hristiyan eğitimi olarak da nitelendirmenin doğru olamayacağı söylenebilir.

Aslında yukarıda görüldüğü üzere din eğitimi, din öğretimine indirgenmekte ve din öğretiminin isimlendirme konusunda yaşadığı sorunlar bir bütün olarak din eğitimine mal edilebilmektedir. Hiç şüphesiz örgün eğitimdeki dinle ilgili faaliyetler de din eğitiminin ilgi alanında bulunmaktadır. Ancak din eğitimi örgün eğitimdeki faaliyetlerin ötesinde bir anlama sahiptir. Bir disiplin olarak din eğitiminin okullardaki din derslerini dikkate almasının yanı sıra resmî-gayriresmî dinî kuruluşların yaptığı dini eğitim faaliyetlerini de göz önünde bulundurması gerektiği ifade edilmektedir.⁷¹

Bunun yanında din eğitiminin örgün ve yaygın eğitim kurumlarındaki formal eğitim olarak nitelendirilen dinle ilgili eğitim faaliyetlerinin yanında aile gibi yarı informal ve sokak, cadde, medya, sosyal medya gibi informal eğitimi de göz önünde bulundurması beklenmektedir. Bütün bunlar bir disiplin olarak günümüzde din eğitiminin üstesinden gelmesi zor gözükken problemlere yol açabilmektedir. Bu problemlere mensup olunan dinin beklentileri eklendiğinde var olan sorun daha da karmaşık bir hal alabilmektedir. Din eğitiminin bir yanda genel eğitimin hedefleri doğrultusunda okullarda yer alan din derslerini, diğer yandan ise hayatın dinle ilgili faaliyetlerinin tümünü dikkate alması beklenmektedir. Buna göre din eğitimi, bir üst olgu olarak kendisiyle iç içe geçmiş olan İslam gibi herhangi bir dinin eğitim

⁷⁰ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 51-52.

⁷¹ Yurdagül Mehmedoğlu, *İslâm Düşünce Geleneğinden Günümüzde Bir Din Felsefesi Oluşturmak* (13.12.2013a, Muhammed Muhdi Gündüz).

sistemini, eğitimin dini olmasını, derslerde herhangi bir dersin eğitim-öğretime konu edilmesini ve din öğretimi kavramlarının tümünü kapsamaktadır.

Öncelikle şunun ifade edilmesi gerekir ki, dini fenomenler belli bir din söz konusu olduğunda gerçek anlamını kazandığı için din eğitimi bir faaliyet alanı olarak, belli bir dinin eğitimi dikkate alındığında anlamlı olmaktadır.⁷² Ancak bu yukarıda da ifade edildiği gibi disiplinin sadece bir eğitim sistemi ya da İslâm eğitimi, Hristiyan eğitimi vb. bir dinî eğitimi sistemi olması anlamına gelmediğinin ifade edilmesi gerekir. Bu disiplinin uygulamadaki dini dikkate alması ve ondan beslenmesi gerektiğini vurgulamaya yöneliktir. Buna uygun olarak kültürel coğrafyamızda İslam söz konusu olduğunda din eğitiminin bir faaliyet olarak anlamlı olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle ülkemizde dinî eğitimi göz ardı edilerek eğitim yapmanın tartışmaya açık olmasından dolayı din eğitiminin İslâmî bir düşünce sistemi olarak dikkate alma zorunluluğuna sahip olduğu ifade edilebilir.⁷³ O halde bu coğrafyada genelde din özelde ise İslam'ın anlamlandırılması din eğitiminin anlaşılması için bir çıkış yolu olarak değerlendirilebilir.

2.2. “Din” Algısından Hareketle Din Eğitimi

Din eğitimi tabirindeki “din” kavramına yüklenen anlam disiplinin neliğini ortaya koymada belirleyici olacaktır. Çünkü din kavramının anlamlandırılmasına bağlı olarak din eğitiminin anlam kazandığı söylenebilir. Bundan hareketle kültürel coğrafyamızdaki “din” kavramının sahip olduğu anlamın ortaya konulmasının din eğitiminin anlaşılması için bir zemin oluşturacağı ifade edilebilir.

Kur'an-ı Kerimde din kavramının anlamları ayetin bağlamına, ayetin indiği döneme ve ayetin nispet edildiği kişiye bağlı olarak farklılık göstermektedir. Bağlamına göre dinin anlamları a. ceza, mükafat, hüküm, hesap (Fatıha, 1/4, Me'aric, 70/26); b. itaat, tâat, teslimiyet, ibadet, hizmet (Nisa, 4/116); c. üstün gelme, hakimiyet, zelil kılma, zorlama (Nahl, 16/52); d. adet, yol, kanun, şeriat, mezhep (Yusuf, 12/76; En'am 6/161) olarak gruplandırılabilir. Kur'an-ı Kerim'de din kavramının süreç içerisinde kazandığı anlam Mekke döneminde her şeye yön veren ve hükmeden, dinin kendisine ait olduğu, hesap gününün sahibi olan Allah'ın otoritesi şeklinde bir anlamdan Medine döneminde bu anlamlara insanın sosyal yönüne vurgu yapan ve

⁷² Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 8.

⁷³ Yurdagül Mehmedoğlu, *Yönelimde/Teveccühte Olma: İnsanın(Mutlak) Hakikate Yönelerek Kendini Kavrama Çabası* (13.12.2013b, Muhammed Muhdi Gündüz).

onun Allah'a bağı bir hayat sürdürmesi anlamları eklenerek değışime uğramıştır.⁷⁴ Bunların yanı sıra Kur'an-ı Kerim'deki din kavramı kendisinin nispet edilen şeye göre hem ulûhiyete ilişkin hem de ubudiyete dair anlamlara gelebilmektedir. Buna göre din Mutlak Varlık olan Allah'a nispet edildiğinde "hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükafat verme" manaları kastedilmektedir. Kula nispet edildiğinde ise dinin "boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme" anlamlarına geldiğı ifade edilmektedir. Sonuç olarak din bu iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen kanun, nizam ve yol olarak anlaşılabilir.⁷⁵

İslam düşünürleri, kendi anlam anlayışlarına uygun olarak -yani buldukları zaman ve mekânda- dini, bağlamından koparmadan yeniden anlamlandırmışlardır. Erken dönemlerden itibaren yapılan tanımlara bakıldığında İslam düşünürlerinin dinden hak din olan İslam'ı anladıkları görülmektedir. Bunun için genel geçer bir din tanımından ziyade Hak din olan İslam tanımlanmıştır. Örneğin Tehânevî (321/933) "*din akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salaha, gelecekte (ahirette) felaha sevk eden, Allah tarafından konulmuş bir kanundur*" şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca kendisi din kaynağı itibarıyla Allah'a, tebliğı yönünden peygambere, uygulaması bakımından da ümmete nispet edilir⁷⁶ bilgisini eklemiştir. İslam düşünce geleneğinde en yaygın olan olarak kabul edilen ve Seyyid Şerif el-Cürcani (ö.816/1413)'ye nispet edilen tanımda din "*akıl sahiplerini peygamberin bildirdiğı gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanun*"⁷⁷ şeklinde tanımlanarak adeta İslam'la özdeşleştirilmiştir. Akseki ise din hakkında "*bize benliğimizi bildiren, Allah'ı tanımamızı sağlayan, Allah'a ve birbirimize karşı sorumlu olduğumuz vazifeleri tayin eden, hayat ve ahlâk hakkında en doğru hükümleri veren manzumeler bütünüdür*"⁷⁸ diyerek dinin inanç boyutunun yanında amel ve ahlak yönünü ön plana çıkarmıştır. Bu tanımlara bakıldığında düşünürlerin mutlak dini değil, ilâhî dinleri özellikle de İslam'ı tarif ettikleri görülmektedir. Doğal olarak bu tanımlar dinin ortak ve birbirine bağı itikad (inançla ilgili hususlar), amel (ibadetle ilgili hususlar) ve ahlak ile ilgili hususları içermektedir.

Ancak erken dönemden itibaren bazı alimler diğere dinleri göz önünde bulundurarak farklı tanımlar geliştirmişlerdir. İslam düşünürlerinden Askerî (ö. h. 4/m. 10. yy. sonlarında) "*müşriklerin dininde olduğu gibi şeriatı olmasa da insanın gittiğı ve kendisini Allah'a*

⁷⁴ Günay Tümer, "Din", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 313.

⁷⁵ Tümer, "Din", 314.

⁷⁶ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn* (Beirut: Darül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 140-141.

⁷⁷ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Tâ'rîfât* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 105.

⁷⁸ Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini, İtikat, İbadet ve Ahlâk* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 33.

*yaklaştırdığına inandığı yol*⁷⁹ şeklinde tanımladığı dini, Allah'a giden genel bir yol olarak nitelendirmektedir. Bu “yol”, Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin “*Allah ile kul arasındaki muamele*”⁸⁰ tanımıyla yaratıcı ile kul arasındaki ilişki olarak, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200)'nin “*insanın kendisi için gerekli gördüğü ve bağlandığı (iltizam) şeydir*”⁸¹ şeklindeki tarifinde iltizam (bağlanma) olarak öne çıkmaktadır.

Söz konusu tanımlarda din kavramının ilişkisel anlamına dikkat edildiğinde dinin hem yönelinen hükümler Mutlak Varlık'a hem de bütün varlığıyla O'na yönelen kişiyi içerdiği görülmektedir.⁸² Ancak din her ne kadar aşkın bir kaynaktan doğsa da insanî bir hadise olduğundan yaşayan insanla anlam bulmaktadır. Bilgin'in genelde “insan-Allah” ilişkisi olarak nitelendirdiği din hakkındaki, “*insanın kayıtsız şartsız var olan Mutlak Varlık'a yönelişi ve O'nun tarafından kuşatılışı*”⁸³ tanımında dikkat çektiği gibi kişinin yaratıcısına bir yönelim halinde bu insanî boyutu açığa çıkarmaktadır. Aslında kişinin sahip olduğu yönelme imkânı din ile somutlaşmakta ve bu da dinin kişinin Allah'a yönelmesi halinde anlam kazandığını göstermektedir.⁸⁴ Bu yönelim Allah'tan insana, insandan-Allah'a olmak üzere iki yönlü olarak ifade edilebilir. Din eğitimi kişinin Allah'a olan yönelimi itibariyle anlam bulmaktadır. Din eğitiminin faaliyet alanı insanın Allah'a olan yöneliminin bütün süreçlerini oluşturmaktadır. Bu süreçlere kişinin yaratıcısı, kendisi ve çevresi olmak üzere ilişkilerinin bütün boyutları dâhil olmaktadır. Buna göre din eğitimi şahsın bir bütün olarak Allah'a olan yönelimi çerçevesinde kişinin yaratıcısı, kendisi ve çevresi ile olan ilişkisini konu edindiği söylenebilir. O halde din eğitiminin, tanrı merkezli yaklaşım değil de insan merkezli bir yaklaşıma sahip olması gerektiği ifade edilebilir. Ancak bu din eğitiminin, dinin kutsal boyutunu göz ardı edip onu salt bir kültür ögesi olarak ele alması gerektiği sonucunu da çıkarmaz.

Bu yaklaşım artık dine dair yapılan eğitim öğretim faaliyetlerinin tümünün kişiyi muhatap alarak yapılması gerektiğini göstermektedir. Okullarda yapılan dinle ilgili eğitim-öğretim faaliyetleri din öğretimi olurken, diğer eğitim faaliyetleri ve din öğretiminin tümü ise din eğitimi olarak nitelendirilebilir.⁸⁵ Böyle bir anlayışta kişi muhatap alındığından eğitimin her

⁷⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furukü'l-lugaviyye*, nşr. Şeyh Beytullah Beyyât (by.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2000), 509; İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 36.

⁸⁰ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ ü 'ulûmi'd-din* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983), 4: 427.

⁸¹ Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzheti'l-a'yüni'n-nevazir fî ilmi'l-vücuha ve'n-nezair*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 295; Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 36-37.

⁸² Mehmedoğlu, *Yönelimde/Teveccühte Olma: İnsanın(Mutlak) Hakikate Yönelerek Kendini Kavrama Çabası*.

⁸³ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 7.

⁸⁴ Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 112.

⁸⁵ Özalp din eğitimindeki eğitim-öğretim, ameli-pratik tartışmalarını aşmak için tasavvuftan “kal” ve “hâl” kavramını ödünç alarak din eğitiminin bir “kal” olmanın yanında “hâl” ilmi olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Ahmet

aşaması dinî olmak zorunda olmadığı gibi kurumsal bir dinin İslâmî veya Hristiyan eğitimi olmasını da zorunlu kılmaz. Buna göre din eğitimi geniş bir anlama sahip olduğundan dolayı eğitim-öğretim süreçlerinin dinî olup olmamasından ziyade kişinin yönelimine olan katkısı açısından ele alınmaktadır. Bu anlayışta en ayırt edici özellik dinin kurumsal bir özelliğe sahip olmasından ziyade bireysel bir yapıya sahip olması gerçeği yer almaktadır. O halde din eğitiminin uygulamalı dinin geleneğini dikkate alarak kişinin rabbine olan yönelimi konusundaki eğitim-öğretim faaliyetlerinin tümünü konu edindiği söylenebilir.

Sonuç

Türkiye’de din eğitiminin neliğine dair yeteri kadar çalışma yapılmamasına rağmen din eğitimi, İslam eğitimi, din öğretimi ve dinî eğitim kavramları arasındaki gerilimin disiplinin neliğinin anlaşılmasına dolaylı olarak katkıda bulunduğu görülmektedir. İsimlendirmeye dair İslam eğitimi-din eğitimi tartışmaları, din eğitiminin genel eğitim sisteminin İslam düşüncesinden beslenerek tasarlanması ya da seküler okullarda okutulan derslerinin içeriğinin İslam dinine uygun olmasının ötesinde bir anlama sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca seküler okullarda okutulan din derslerinin din eğitimi-din öğretimi olarak isimlendirmenin tartışmaları her ne kadar eğitim-öğretim kavramlarına yüklenen anlamdan kaynaklandığı görülse de arka planında din derslerinin türlerinden kaynaklandığı söylenebilir. Burada disiplin için asıl problemin din eğitiminin din öğretimine indirgenmesi ve din öğretiminin anlamlandırılmasından kaynaklanan problemlerin bütün disipline mal edilmesi gözükmektedir. Son olarak bütün derslerin dinin anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla derslerin okutulduğu dinî eğitim ve din derslerinin seküler okullarda herhangi bir ders olarak okutulduğu din eğitimi tartışmalarının ise aslında din eğitiminin din öğretimine indirgemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu tartışmalar bağlamında din eğitiminin resmî ve gayiresmî kurumlarda dine dair yapılan eğitim-öğretim faaliyetlerini de kapsamı gerektiği ifade edilmesinde yarar vardır. Buna göre din eğitimi, bir eğitim sistemi olarak İslam eğitimi, okullarda okutulan dersin İslam dersi olması, seküler okullarda okutulan din dersleri ve son olarak dini kurumlar tarafından yapılan dine dair eğitim-öğretim faaliyetlerinin tümünü kapsayan bir üst kavram olarak anlamlandırılması gerektiği söylenebilir.

Din eğitimi ancak uygulamadaki dinin eğitimini esas aldığı anda anlamlı olabilmektedir. Buna göre kültürel coğrafyamızda dikkate alınması gereken uygulamalı din İslam’dır. Ayrıca

Özalp, *Din Eğitiminde Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 215-220.

İslam düşüncesinde dinin “insan-Allah” ilişkisi ve bu ilişkide kişinin Allah’a olan gönüllü yönelimi olarak kabul edilmesi, din eğitimi açısından anlamlı gözükmektedir. Buna göre kişinin bilinçli olarak Allah’a yönelimi için yapılan eğitim-öğretim faaliyetleri din eğitiminin ilgi alanına girdiği söylenebilir. İslam eğitimi, dinî eğitim, din öğretimi kavramları din eğitiminin uygulandığı sistemde veya dinin örgün ve yaygın eğitim-öğretim kurumlarında eğitim-öğretim faaliyetlerine bağlı olarak kullanılan farklı isimlendirilmeler olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Abdullah, Abdurrahman Salih , Havaleda, Nasır Ahmed -Semadi, Muhammed Abdullah. *Medhal ile 't-terbiyeti 'l-İslâmiyye ve turuki tedrisiha*. Amman: Dârü'l-Furkan, 2. Basım, 1999.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslâm Dini, İtikat, İbadet ve Ahlâk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Askeri, Ebû Hilâl. *el-Furukü'l-lugaviyye*. nşr. Şeyh Beytullah Beyyât. by.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2000.
- Attâs, M. Nakib. *İslâm ve Laisizm*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1994.
- Attâs, M. Nakib. *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Mahmud Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi (İman-İbadet)*. 1985: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Başar, Hüseyin. "Önyargısız ve Ezbersiz Eğitim". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 34/34 (2003), 214-235.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslâm ve Eğitim*. b.y.: Düşün Yayıncılık, 2005.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye 'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.
- Bilgin, Beyza. "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1990), 469-483.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Cebeci, Suat. *Din eğitimi, Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ, 2. Basım, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Tâ'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'an 'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Çelik, Abbas. *Din Eğitimi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2013.

- Doğan, Recai. *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Komisyon. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Erden, Münire. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998.
- Ertürk, Selâhattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*. 1-4. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Grimmitt, Micheal. "Contemporary Pedagogies of Religious Education: What are they?". *Pedagogies of Religious Education*. ed. Micheal Grimmit. 24-52. Essex: Great Wakening, 2. Basım, 2000.
- Gündüz, Turgay. *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi -Kuramsal Bir Çalışma-*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2003.
- Hull, M. John. "Çoğulcu Demokratik Toplumda Din Öğretimi Üzerine Genel Değerlendirmeler". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*. ed. Kenan Demirtaş Ahmet Gündüz, Fatih Özkan. 43-51. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2003.
- İbnü'l-Cevzi, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevazir fî ilmi'l-vücuuh ve'n-nezair*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *İslâm Düşünce Geleneğinden Günümüzde Bir Din Felsefesi Oluşturmak*. E-posta 13.12.2013a, Alıcı: Muhammed Muhdi Gündüz.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Yönelimde/Teveccühte Olma: İnsanın(Mutlak) Hakikate Yönelerek Kendini Kavrama Çabası*. E-posta 13.12.2013b, Alıcı: Muhammed Muhdi Gündüz.
- Mu'âyeta, Abdülaziz. *el-Medhal ila usûli't-terbiyeti'l-İslâmiyye*. Amman: Dârü's-Sekâfe, 2006.
- Nazıroğlu, Bayramali. "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme". *Din Eğitimi*. ed. İbrahim Turan-Bayramali Nazıroğlu. 15-33. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 59-84. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Osmanoğlu, Cemil. "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Literatüründe Din Eğitimine İlişkin Temel Kavramların Kullanılışı Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname* 30/1 (2016), 157-205.
- Öğretim Programları-Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Öğretim Programları". Erişim 18 Temmuz 2020. http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_05/15104708_201813015378536-DKAB_9-12._SYnYf__DOP__2018.pdf.

- Öğretim Programı İzleme ve Değerlendirme Sistemi. "Milli Eğitim Bakanlığı". Erişim 18 Temmuz 2020. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>
- Özalp, Ahmet. *Din Eğitiminde Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tehânevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*. 4 Beyrut: Darül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem, 2002.
- Tosun, Cemal. "Din Öğretimi Yöntemlerinin Bilimselleştirilmesi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi 1*. ed. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz. 17-30. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Tümer, Günay. "Din". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Yalçın, Mikdad. *Mevsuatü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye: Cevanibü't-Terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-Esasiyye*. 2 Riyad: Fotokopi Nüshası, 1986.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1998.

KUR'ÂN-I KERÎM'İN ARAP DİLİNE ETKİ VE KATKILARI*

THE IMPACTS AND CONTRIBUTIONS OF THE QURAN TO THE ARABIC LANGUAGE

Öğr. Gör. Dr. Yakup EROĞLU

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
yeroglu@agri.edu.tr
orcid.org/ 0000-0001-6812-1229

Atıf Gösterme: EROĞLU, Yakup, “Kur’ân-ı Kerîm’in Arap Diline Etki ve Katkıları”, Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2020 (7), s.182-199.

Geliş Tarihi:

5 Ekim 2020

Kabul Tarihi:

2 Aralık 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Yeni bir din ve kutsal bir akîde olarak İslâm, Arap toplumunu, dönemin şartları içerisinde yüksek bir medeniyet seviyesine ulaştırmış, mukaddes bir kitap olarak Kur’ân, muhataplarının zihinlerinde, ferdî ve ictimâî hayatlarında köklü değişimler gerçekleştirmiştir. Hiç şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm, en önemli etkisini Arap dili üzerinde göstermiş, bu toplumun edebi hayatını yeni bir yöne sevk etmiştir. Son ilahi kitap olan Kur’ân-ı Kerîm’in dili olan Arapça, Kur’ân’ın nüzulü ile beraber yepyeni bir döneme girmiş, yeni kelime, ifade ve deyimlerle dil hazinesi iyice zenginleşmiş, daha önce sadece Arap yarımadasında konuşulan bul dil özellikle İslâm fetihleriyle beraber dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır. Kur’ân lafızlarının manalarını tespit etmek, dil kurallarını belirlemek ve edebi sanatları ve incelikleri daha iyi anlamak amacıyla lügat, sarf ve nahiv ve belâgat gibi ilim dalları ortaya çıkmış ayrıca ilahî vahyi en doğru şekilde anlama gayretleri neticesinde Kur’ân merkezli birçok ilim dalı doğmuş ve Arapça zamanla büyük bir kültür ve medeniyet dili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Kur’ân-ı Kerîm, Arap Dili, Lügat, Sarf, Nahiv, Belâgat*

Abstract: As a new religion and a sacred creed, Islam brought the Arab society to a high level of civilization under the conditions of the period. As a holy book, the Quran made radical changes in the minds of its addressees, in their individual and financial lives. Undoubtedly, the Quran showed its most important influence on the Arabic language, and it directed the literary life of this society in a new direction. Arabic, which is the language of the last divine book, the Quran, has entered a brand new era with the coming of the Quran, and its language wealth has been enriched with new words, expressions and phrases. This language, which was previously only spoken in the Arabian Peninsula, spread to many parts of the world, especially with the Islamic conquests. In order to determine the meanings of the words of the Quran, to determine the rules of the language and to better understand the literary arts and subtleties, branches of science such as lexicon, sarf, nahiv and rhetoric have emerged. Besides, as a result of the efforts to understand the divine revelation in the most accurate way, many branches of science centered on the Quran were born and Arabic became a great culture and civilization language over time.

Keywords: *The Holy Quran, Arabic Language, Dictionary, Morphology, Syntax, Eloquence.*

* Bu çalışma Prof. Dr. Yusuf SANCAK danışmanlığında hazırladığım “Garîbu’l-Kur’ân Çalışmaları ve Arap Diline Katkıları” (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2020) adlı doktora tezimin “Garîbu’l-Kur’ân Çalışmalarının Arap Diline Katkıları” başlıklı bölümünden derlenerek hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in, muhataplarının toplumsal hayatlarına olduğu gibi dillerine de çok önemli etkileri olmuştur. Müslümanların Kur'ân'ı devamlı okumaları ve dinlemeleri onların hem duygu ve düşüncelerini hem de dillerini güçlü bir şekilde etkilemiş, daha önce kullanılan kaba ifadelerin yerini zamanla Kur'ân'ın fasih ve veciz üslûbu almaya başlamıştır.¹

Kur'ân'ın dili, Arapça olması itibariyle bu dili tamamen yenilemiş, ilahi vahiy bu dil sayesinde çekici ve sağlam ibarelerle ifade edilmiştir. Böylece Kur'ân-ı Kerîm, Arapçanın, maksadı ifade etme hususunda en ideal örnek makama yükselmesine yardımcı olmuştur. Arapça, Kur'ân-ı Kerîm sayesinde dünya dillerinin hiçbirinin ulaşamayacağı boyutta genişleyerek dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır. Arap dili, Kur'ân'ın nüzulünden sonra Müslüman halkların konuştuğu diğer dünya dillerinin tamamından yüksek bir makam elde etmiştir.”²

Kur'ân, Arap diline yerleşmiş mantık, anlayış ve güzellik kategorilerini olduğu kadar Arapçanın kendisini de sabitlemiştir. Kur'ân Arapçası, kelime hazinesi, nahvi ve belâgatı açısından Arap dilinin standardı haline gelmiştir. Edebi kompozisyon ve mükemmelliğin en üst kriteri olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm, şair ve hatiplerin yol göstericisi olmuş, onun ifade tarzları, teşbihleri, tasvirleri, tabirleri, deyim ve meselleri günlük konuşmaların parçası haline gelmiş; herhangi bir edebi kompozisyonu süslemek için tezyîn ve süsleme olarak kullanılmıştır.³

Kur'ân-ı Kerîm'de en saf kelimeler, en güzel üslûb, en belîğ teşbihler ve istiâreler, en hoş kinâyeler, en veciz tabirler, kısacası fesâhat ve belâgatın en mükemmeli vardır. Dolayısıyla Kur'ân dil yönüyle Arapçadan faydalanmamış, aksine ifade etmeye çalıştığımız bu hususlarda Arapçaya katkısı olmuştur.⁴

Arap dilinin şaheseri olarak bu dili birçok yönden etkileyen ve ona eşsiz katkılar sunan Kur'ân-ı Kerîm'in bu etki ve katkılarını şöyle özetleyebiliriz:

¹ Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1996, 111; Halim Öznurhan, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat (Kur'ân'ın Arap Diline Tesiri)*, Ed.: Mustafa Çağrıncı, KURAMER Yay., İstanbul, 2019, 115.

² Hayrettin Hoca, “Fazlu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Eseruhû fî Hıfzî'l-Luğati'l-'Arabiyye ve İsrâihâ”, Pencap Üniversitesi, *Mecelletü'l-Kısmi'l-'Arabî*, (19), 2012, 23.

³ Yusuf Sancak, *Arapça-Türkçe Bağlamında Dilde Değişmeler ve Gelişmeler*, Fecr Yay., Ankara, 2014, 109.

⁴ Enver el-Cündî, *el-Fushâ Luğatu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, Mektebetü'l-Medrese, Beyrut 1402/1987, 30; Nurettin Turgay, “Kur'an ve Arap Dili”, *Diyanet İlmî Dergi*, 34, (3), 1998, 77.

I. Arap Dilini Bozulmaktan ve Yok Olmaktan Koruması

Okuma yazma bilmeyen, gayet basit ve dar geçim kaynağına sahip, bilimlerden ve maariften uzak, birçok savaşa ve yıkıma maruz kalan bir çöl topluluğunun dili olan Arapçanın üslûbunu ve asıl şeklini bugüne kadar bozulmadan getirebilmesinin en önemli sebebi Kur'ân-ı Kerîm'dir. Zira o, Arapçaya büyük bir canlılık ve hayatîyet kazandırarak, diğer diller gibi zamanla bozulmaktan ve unutulup yok olmaktan onu korumuş ve böylece Kur'ân'ın tesiriyle Arapça canlı ve edebi bir dil olarak bugüne kadar gelebilmiştir.⁵

İslâmiyetle beraber eski hudutlarından taşarak çok uzaklara başka dillerin konuşulduğu ülkelere yayılan Arapça, özellikle Kur'ân ve hadis sayesinde İslâm'ın hâkim olduğu bölgelerde bu dili konuşanların hayatına ve İslâm medeniyetine bütün yönleriyle etki etmiş, bu medeniyet sayesinde serpilip büyüyen, çoğalan ilimler ve sanatlara bağlı olarak Arapça günümüze kadar bozulmadan varlığını korumuş ve büyük bir gelişme safhası yaşamıştır.⁶

Arapçanın günümüze kadar bozulmadan ve yok olmadan gelebilmiş olmasının en önemli sebeplerinden biri de Yüce Allah'ın ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ {*Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*}⁷ âyetiyle Kur'ân'ı bizzat kendisinin muhafaza etmesi ve böylece kıyamete kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan ebedi olarak kalmasıdır. Bu sayede Kur'ân'ın indirildiği dil olan Arapça da koruma altına alınmış ve bir nevi ebedilik kazanmıştır. Bu durum diğer semavi kitaplar ve onların indirildiği diller için geçerli olmadığından o kitaplar orijinal şeklini kaybetmiş, onların indirildiği diller ise zamanla bozulup yok olmuşlardır. Corcî Zeydân bu konu hakkında şöyle der: “Diğer milletlere gönderilen kutsal kitaplar için söz konusu olmayan Kur'ân'ın büyük ve önemli bir tesiri bulunmaktadır. Bu da fasih Arapçanın korunmasını ve milyonlarca insanın okuyarak aynı dili anlamalarını sağlamasıdır. Şayet Kur'ân olmasaydı, Arap dünyasının lehçeleri farklılaşır ve o dile mensup olanların birbirlerini anlaması zorlaşırdı. Nitekim Roma'nın yıkılmasıyla Latincenin yaşadığı durum Arapça için de söz konusu olurdu.”⁸

⁵ Ahmed el-İskenderî, Mustafâ İnânî, *el-Vesît fî Edebi'l-Arabî ve Târîhuhû*, Matbaatü'l-Meârif, Kahire 1343/1925, 99; er-Râfîf, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, (8. Baskı), Beyrut 1425/2005, II, 74.

⁶ Nihad M. Çetin, “Arap”, (Yazı, Dil, Edebiyat), *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 283.

⁷ Hicr: 15/9.

⁸ Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, Nşr.: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005, II, 15.

Günümüzde konuşma dilleri birbirinden farklı olan Arap ülkelerinin vatandaşların birbiriyle anlaşabiliyor olmasının yegâne sebebi, ortada ortak bir kutsal kitabın ve onun etkisiyle bozulmadan gelen bir edebiyat dilinin bulunmasıdır.⁹

II. Arap Dilinde Birlik Meydana Getirmesi

Kur'ân-ı Kerîm indirilmeden önce Arap yarımadasının değişik bölgelerinde yaşayan kabilelerin fesâhat ve belâgatı farklı derecelerde olan lehçeleri kullanılmaktaydı. Kur'ân'ın indirildiği Kureyş lisanı (lehçesi) ise dillerin en kolayı, en tatlısı, en açığı ve en anlamlısıydı. Suyûtî Kureyş lehçesinin diğer lehçelere üstünlüğü konusunda İmâm Vasîtî'den şu ifadeleri nakletmektedir. *“Kureyş'in kelamı kolay ve açıktır. Diğer Arapların kelamı ise yabani ve gariptir. Bu nedenle Araplar Kureyş'e yakınlaşmak istemişler, onların lisanını sevmişler ve ona uyum sağlamışlardır. Kur'ân-ı Kerîm ise onu daha da güzelleştirmiş ve ona tatlılık katmıştır. Böylece Araplar Kur'ân-Kerim'i dinlemeye yönelmişler ve kabilelerine rağmen Kureyş kelamında tatlılık ve çekicilik bulunduğunu, üstünün verimli, altının bereketli olduğunu ve onun ağır bastığını, ona ağır basan hiçbir şeyin olmadığını kabul etmişlerdir.”*¹⁰

Câhiliye döneminde çeşitli panayırlarda yaşanan dil tartışmaları, Ukaz çarşısında yapılan şiir yarışmaları ile Arapçada dil birliği sağlanmaya çalışılmış, bu devrin sonlarına doğru Arap dilinde kabileler arasında büyük bir dil birliğine gidilmiş ve bu ortak dile şiir dili adı verilmiştir. Birlik yoluna girmiş olan bu dili Kur'ân-ı Kerîm tek lehçeye (Kureyş Lehçesi) indirmiş ve henüz tamamlanmamış olan bu dil birliğini tam manasıyla sağlamıştır.¹¹

Kur'ân'ın üslûbundan etkilenen ve onu okuyup dinlemekten zevk alan Müslümanlar bu yüce kitabın etrafında toplanarak Arapçayı aynı ve tek kaynaktan almış, Kur'ân'dan öğrendikleri kelime ve ifadeleri kullanmaya başlamış, tek bir ümmet olarak ortak dilleri (Kureyş lehçesiyle indirilen) Kur'ân dili olmuştur.

III. Arapçanın Geniş Çapta Yayılmasını Sağlaması

İslâmiyet'ten önce Arapça sadece Arabistan yarımadasında konuşulan, diğer dillere pek etkisi olmayan, ilim, sanat, kültür ve medeniyet alanında önemli bir yeri bulunmayan bir dil idi. Bu yüzden Arabistan dini, siyasi, kültürel açıdan önemli bir merkez olamamıştı.

⁹ M. Raşit Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, Akademi Yay., İzmir, 2006, 96.

¹⁰ es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, Thk.: Fuâd Alî Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, I, 129.

¹¹ er-Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 78; el-İskenderî, el-İnânî, *el-Vesît*, 95.

Kur'ân-ı Kerîm indirildikten sonra Müslüman olan Araplar diğer milletleri İslâm'a davet ettiler ve kısa zamanda Arap olamayan bazı milletler de Müslüman oldular. Kur'ân'ın hükümlerini öğrenebilmeleri ve ibadetlerini doğru bir şekilde eda edebilmeleri için Arap olmayan bu müslümanların ilk yaptıkları şey Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arapçayı öğrenmek oldu. Böylece Kur'ân sayesinde Arapça diğer milletler arasında tanınmaya ve yayılmaya başladı.

İslâm fetihleriyle beraber Arap yarımadasına mahsur kalmaktan kurtularak doğuda, batıda, güneyde ve kuzeyde, müslümanların gidebildiği her yerde yayılan Arapça, Suriye, Mısır, Filistin ve Kuzey Afrika halkları tarafından kendi lehçeleriyle konuşulmaya başlanmış aynı zamanda Arap dili buralarda ve diğer İslâm ülkelerinde din, siyaset, edebiyat, kültür ve eğitim-öğretim dili olmuştur.¹²

Böylece İslâmiyet ve Kur'ân sayesinde Arapça Arâmî dilinin konuşulduğu Suriye'ye, Kıptîce ve Yunanca'nın hâkim olduğu Mısır'a, Latince ve Berberî dilinin kullanıldığı Kuzey Afrika'ya, oradan da Endülüs'e, doğuda ise İran ve Irak üzerinden Türk ve Hint kültür sahasına kadar yayılarak evrensel bir dil konumuna gelmiştir.¹³

IV. Arap Diline Yeni Kelime ve Deyimler Kazandırması

Kur'ân-ı Kerîm, Arap diline birçok yeni kelime ve terim kazandırmıştır. Bu kelimelerden bazıları ilk defa Kur'ân tarafından kullanılmış, bazıları da önceki manalarından İslâmi manalara aktarılmışlardır. İbn Fâris, İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte yapılan yeni düzenlemeler ve dile eklenen ilaveler sonucunda Arap dilinde bazı terimlerin eski kullanım alanlarından çıkarak yeni formlara taşındığını, böylece ortaya çıkan son durumun, dilin ilk konumunu yok ettiğini ifade etmektedir.¹⁴ Ahmed Emîn ise; Kur'ân'ın Arap diliyle indiğini fakat lafızları, tabirleri ve manalarının tam olarak Câhiliye dilini temsil etmediğini. Çünkü Kur'ân'ın, Câhiliye devrinde kullanılmayan kelimeleri kullandığını, Câhiliyenin yapmadığı tahsisleri yaptığını, Câhiliye devrinin kullandığı daire dışında istiâreler ve mecâzlar kullandığını, Kur'ân'ın, Câhiliyenin üslûbundan uzak büyüleyici bir üslûbu olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

¹² Hüseyin Küçükcalay, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, Konya 1969, 164.

¹³ Çetin, "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), *DİA*, III, 283.

¹⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luğa ve Sünenü'l-Arabî fi Kelâmiha*, Nşr.: Muhammed Ali Beydûn, *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 1418/1997, 44; Mehmet Yılmaz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygaberin Asr ı Saâdet Arap Şiirine Etkisi*, Emin Yay., Bursa 2015, 165.

¹⁵ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, *Dâru'l-Kitâbi'l-İlmî*, Beyrut 1969, 53.

Araplar tarafından daha önce kullanılan fakat Kur’ân’ın kastettiği anlamıyla bilinmeyen bazı kelimelere Kur’ân ıstılahî anlamlar yükleyerek bu kelimelerin delâlet ettiği anlamları çoğaltmış böylece Arapçanın dil hazinesine katkıda bulunmuştur. İslâmiyetin gelişile yeni anlamlar kazanan kavramlardan bazıları ve anlamları şöyledir:

‘صلاة’: Sözlükte ‘dua’, ‘istiğfâr’, ‘rahmet’ ‘ta‘zîm’ anlamlarına gelen bu kelime¹⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de doksan ayette değişik anlamlarda kullanılmış, Câhiliyedeki kullanımına ek olarak vahiy sürecinde ıstılahî bir anlam kazanarak “tekbirle başlayıp selamla biten ve belli hareket ve sözlerden oluşan ibadet şekli”¹⁷ anlamında şer‘î bir mana kazanmıştır.¹⁸

‘زكاة’: Sözlükte ‘temizlik’, ‘artmak’, ‘bereketli olmak’ ‘iyi, düzgün ve verimli olmak’ anlamında kullanılan bu kelime,¹⁹ Kur’ân’da otuz ayette geçmekte ve temelde iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi “temizlik ve arınma” ikincisi ise “belirli şartları taşıyan mal sahiplerinin mallarının bir kısmını fakirlere vermesi”²⁰ anlamıdır ki bu, Câhiliyede olmayan İslâm dinine has bir ibadettir.²¹

‘صوم’: Sözlükte ‘kendini tutmak, geri durmak’ anlamına gelen kelime,²² Kur’ân’da eş anlamı olan ‘صيام’ kelimesiyle beraber on dört ayette zikredilmekte ve “mükellefin niyet ederek fecirden güneşin batımına kadar yemek, içmek ve cinsi münasebetten kendini tutması”²³ anlamında kullanılmaktadır.²⁴

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, Trc.: Abdulkaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2001, 598-600; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2013, XIV, 464-465; el-Cevherî, Ebû Nâsr İsmâil b. Hammâd, *Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, Thk.: Ahmed Abdulğaffâr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, (4. baskı), Beyrut, 1407/1987, VI, 2402; Mecmau’l-Luğati’l-‘Arabiyye, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, Dâru’l-Meârif, Mısır 1972, 522.

¹⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, 394-395; Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, 134.

¹⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibi*, 45; Üde Halîl Ebû Üde, *et-Tatavvuru’d-Delâli*, Mektebetü’l-Menâr, Ürdün 1405/1975, 181-184; Çelik Ahmet, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, EKEV Yay., Erzurum, 2002, 55-58; Cahit Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”, *İÜİFD*, Dergisi, 9, (1), 2018, 203-204.

¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 459-460; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIV, 358; el-Cevherî, *es-Sihâh*, VI/2368; *el-Mu’cemu’l Vesît*, 396-397.

²⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 492; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 114.

²¹ İbn Fâris, *es-Sâhibi*, 45; Üde, *et-Tatavvuru’d-Delâli*, 211-213; Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 68-69; Şehmus Demir, *Kur’an’da Zekat Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi*, AÜİFD, (28), 2007, 29-30.

²² İsfahânî, *el-Müfredât*, 609; *el-Mu’cemu’l Vesît*, 529; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, 350; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1970.

²³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 375; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 134.

²⁴ Üde, *et-Tatavvuru’d-Delâli*, 217-220; Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 58-59.

‘حج’: Sözlükte ‘gitmek’, ‘yönelmek’, ‘ziyaret etmek’ anlamında kullanılan bu kelime²⁵ Kur’ân’da türevleriyle beraber on üç ayette geçmekte ve “Kurban Bayramı’nda Kâbe’yi usûl ve şartlarına uygun biçimde ziyaret etme” anlamına gelmektedir.²⁶ ‘حج’ kelimesi İslâm’dan önce de İslâmî anlamına yakın olarak kullanılmaktaydı. Ancak Câhiliyede ki hac hem Kâbe’yi hem de putları içine alıyordu. Kur’ân’ın nüzûlüyle bu kelime sadece Allah rızası için belli kurallar çerçevesinde, muayyen bir zamanda eda edilen farz bir ibadet olarak yeni bir anlam kazanmıştır.²⁷

‘تيمم’: Lügate ‘kasetmek’, ‘yönelmek’ anlamında kullanılan kelime²⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de üç ayette zikredilmekte ve “yüzü ve elleri toprakla meshetmek” anlamında kullanılmaktadır.²⁹ Câhiliye döneminde sadece sözlük anlamıyla kullanılan bu kelime, Kur’ân’la yeni bir mana kazanmıştır.³⁰

‘تقوى’: Sözlükte ‘korumak’, ‘korunma’, ‘sakinma’, ‘korkma’ anlamındaki bu kelime³¹ Kur’ân’da 17 ayette zikredilmekte, ‘وقى’ kökünden türetilen kelimeler ise 258 defa geçmektedir. Cürçânî, takvâ kelimesini “Allah’a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir.” şeklinde tarif etmektedir.³² ‘تقوى’ kelimesi Câhiliyede “dünyadaki kötülüklerden korunma” anlamında kullanılırken; Kur’ân’da “Allah’ın azabından sakınma” anlamında özel bir mana kazanmıştır.³³

‘مغفرة’: ‘غفر’ fiilinden türeyen bu kelime lügate ‘örtmek’, ‘kapamak’ ‘korumak’ anlamlarına gelmekte,³⁴ Kur’ân’da ise “Allah’ın, kulun günahlarını bağışlaması ve onları

²⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 263-264; *el-Mu’cemu’l Vesît*, 156-157; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, II, 226; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 303.

²⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 127; el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 82; Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 18-19.

²⁷ Üde, *et-Tatavvuru’d-Delâli*, 227-231; Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 44-46.

²⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 893; *el-Mu’cemu’l Vesît*, 1066; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2064.

²⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 464; Muhammed Amîm İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta’rifâtul-Fıkhiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, 65.

³⁰ Üde, *et-Tatavvuru’d-Delâli*, 185-187; Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 66-67.

³¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 881; *el-Mu’cemu’l Vesît*, 1052; el-Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2527.

³² el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 65.

³³ Üde, *et-Tatavvuru’d-Delâli*, 315-316; Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 129; Eric S. Ohlander, “Fear of God (Taḳwa) in the Quran Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context / Kur’ân’da Allah Korkusu (Takva): Semantik Değişiklik ve Tematik Bağlam Üzerine Bazı Açıklamalar”, Çev.: Faruk Özdemir, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 22, (1), 2018, 24.

³⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*; 609; *el-Mu’cemu’l Vesît*, 1066; el-Cevherî, *es-Sihâh*, II, 770.

örtmesi, dolayısıyla kulunu azaptan (cehennemden) koruması”³⁵ anlamında türevleriyle beraber üç yüzden fazla ayette kullanılmaktadır.

‘مُنَافِقٌ’: Bu kelimenin türediği ‘نَفَقَ’ kelimesi sözlükte ‘geçmek, tükenmek’ anlamlarına gelmektedir.³⁶ Bir kapıdan girip diğerinden çıkmak anlamına gelen ‘نَفَاقٌ’ kelimesi de bu köktendir.³⁷ Suyûtî, ‘مُنَافِقٌ’ isminin İslâmla mana kazanan ve İslâmın ortaya koyduğu bir isim olduğunu belirtmekte,³⁸ İbn Manzûr ise İslâm’dan önce bu kelimenin sadece lügat manasının kullanıldığını, “küfrünü gizleyip iman tezâhürü gösterme” manasıyla bilinmediğini zikretmektedir.³⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de ‘Münâfikûn’ adında müstakil bir sure bulunmakta ayrıca bu kavram yirmi yedi ayette geçmekte ve bu ayetlerin tamamında “Müslüman olmadığı halde Müslüman görünmek” manasında kullanılmaktadır.⁴⁰

Yukarıda zikredilen kelimelerin dışında iman, ibadet, ahlak, insan davranışları ve gayb alemleri gibi temel konulara ait birçok kelime Kur’ân-ı Kerîm’de ya ilk defa kullanılmış ya da önceki anlamlarıyla ilişkili olarak yeni (ıstılahî) manalar kazanmışlardır.⁴¹ Bu kelimelerden bazıları şunlardır:

- ✓ Tevhîd, samed, rahmân, rahîm, rab, şerîat, resûl, nebi, kaza, kader, helâl, harâm;
- ✓ Şehâdet, rükû, secde, tahâret, tesbîh, huşû, zikir, istiğfâr, kunût, ihrâm, umre;
- ✓ Sabır, tevekkül, ma’rûf, münker, hamd, şükür, kerem, delâlet, hidâyet, ism, fuhş;
- ✓ Mü’min, müslim, muhsin, fâsık, kâfir, müşrik, mülhid, zâlim, fâcir;
- ✓ Cennet, cehennem, kıyâmet, sûr, sâat, ba’s, haşr, neşr, berzah, mîzân.

Kur’ân’ı Kerim apaçık Arapça bir kitap olması hasebiyle Arapların daha önce kullandıkları birçok deyim yer vermiş ayrıca Arap diline yeni bazı tabir ve deyimler de kazandırmıştır. Kur’ân’da yer alan deyimlerden bazıları şunlardır:

{أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ} {Allah’a gönülden boyun eğmek}⁴²

³⁵ el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 223; Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 49.

³⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*; 819; *el-Mu’cemu’l Vesît*, 942; el-Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 1560.

³⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1079.

³⁸ Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 235.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, X, 359.

⁴⁰ Üde, *et-Tatavvuru’d-Delâli*, 264-268. Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, 88.

⁴¹ Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, 236; İskenderî, İnânî, *el-Vesît*, 97.

⁴² Bakara: 2/112; Nisa: 4/125; Lokman: 31/22; Erdinç Doğru, Emrullah İşler, “Kur’ân Deyimlerinin Semantik Analizi”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, (27), 2013, 100; Mesut Işık, *Kur’ân-ı Kerim’de Deyimler ve İnsanın Temel Özellikleri*, Fenomen Yay., Erzurum 2019, 23-29; Şerif er-Râdî, *Telhîsu’l-Beyân fî (an) Mecâzâtî’l-Kur’ân (Kur’ân Mecazları)* Çev.: İsmail Durmuş, KURAMER Yay., İstanbul 2016, 30.

- {يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ} {Dininden dönmek}⁴³
 {اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} {Sağlam bir kulpa (dayanağa) tutunmak}⁴⁴
 {قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ} {Yapıp ettikleriniz}⁴⁵
 {طَعِبَ عَلَى قُلُوبِهِمْ} {Hak ve hakikati idrak edememek}⁴⁶
 {سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ} {Pişman olmak}⁴⁷
 {تَذَهَبَ رِيحُكُمْ} {Gücü, kuvveti kaybetmek}⁴⁸
 {اتَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ} {Ağırdan almak / Dünyaya kazık çakmak}⁴⁹
 {اخْفِضْ جَنَاحَكَ} {Yumuşak davranmak / Mütevazi olmak}⁵⁰

Ayrıca Kur'ân, birçok veciz ve hikmetli ayeti mesel gibi zikretmek suretiyle Arapçadaki mesel hazinesine daha parlak ve özlü meseller kazandırmıştır. Bu konuda şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

- {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} {Kısasta sizin için hayat vardır.}⁵¹
 {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} {Hiçbir günahkar başka bir günahkarın yükünü yüklenmez.}⁵²
 {مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ} {İyilik edenlerin aleyhine bir yol (sorumluluk) yoktur.}⁵³
 {إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ} {Yaptığınız taşkınlık kendi aleyhinizedir.}⁵⁴
 {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} {Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma.}⁵⁵
 {وَلَا يَجِيءُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ} {Kurulan kötü tuzağa ancak sahibi düşer.}⁵⁶
 {هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} {Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?}⁵⁷

⁴³ Bakara: 2/143; Âl-i İmran: 3/144; er-Râdî, *Telhîsu'l-Beyân*, 42; Işık, *Kur'ân-ı Kerim'de Deyimler* 208-212.
⁴⁴ Bakara: 2/256; Lokmân: 31/22; er-Râdî, *Telhîsu'l-Beyân*, 34; Işık, *Kur'ân-ı Kerim'de Deyimler* 37-40; Doğru, *İşler, Kur'ân Deyimlerinin Semantik Analizi*, 98-99.
⁴⁵ Âl-i İmran: 3/182; Enfâl: 8/51; Işık, 387-388.
⁴⁶ A'râf: 7/100; Tevbe: 9/87-93; Nahl: 16/108; Muhammed: 47/16; Münâfikûn: 63/3; er-Râdî, *Telhîsu'l-Beyân*, 73; Işık, *Kur'ân-ı Kerim'de Deyimler*, 278-281.
⁴⁷ A'râf: 7/149; Suyûti, *el-Muzhir*, II/235-236; er-Râdî, *Telhîsu'l-Beyân*, 76; Işık, *Kur'ân-ı Kerim'de Deyimler*, 238-241.
⁴⁸ Enfâl: 8/46; er-Râdî, *Telhîsu'l-Beyân*, 82-83; Işık, *Kur'ân-ı Kerim'de Deyimler*, 268-271.
⁴⁹ Tevbe: 9/38; Işık, *Kur'ân-ı Kerim'de Deyimler*, 272-274; Doğru, *İşler, Kur'ân Deyimlerinin Semantik Analizi*, 93-94.
⁵⁰ Hicr: 15/88; er-Râdî, *Telhîsu'l-Beyân*, 138; Işık, *Kur'ân-ı Kerim'de Deyimler*, 88-91.
⁵¹ Bakara: 2/179.
⁵² En'âm: 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır: 35/18; Zümer: 39/7.
⁵³ Tevbe: 9/91.
⁵⁴ Yûnus: 10/23.
⁵⁵ İsrâ: 17/29.
⁵⁶ Fâtır: 35/43.
⁵⁷ Zümer: 39/9.

{هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ} {İyiliğin karşılığı, yalnız iyilik değil midir?}⁵⁸

V. Eski Arap Şiirinin Toplanması ve Hitabetin Önem Kazanması

İslâmiyet'ten önce Arapların hayatında çok önemli yere sahip olan şiir, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlüyle beraber bu önemini yavaş yavaş yitirmeye başlasa da Kur'ân'ın doğru okunması ve anlaşılmasını sağlamak gayesiyle ortaya çıkan özellikle lügat, sarf, nahiv, belâğat gibi dile ait ilimler eski Arap şiirinden istifade etmişler ve böylece bu eski malzemenin toplanmasını sağlamışlardır. Dil alimleri, ayetlerde geçen kelimelerin ilk anlamlarını ulaşabilmek, cümlenin öğelerini dil kurallarına göre tespit edebilmek, kelime köklerine doğru olarak ulaşabilmek ve asli anlamı dışında kullanılan kelimeleri belirlemek için şiirden istifade etmişlerdir. Ayrıca Hz. Ömer ve İbn Abbâs'tan gelen özellikle Kur'ân'da yer alan ve anlamı herkes tarafından bilinmeyen garîb kelimelerin açıklanması konusunda eski Arap şiirine müracaat edilmesi gerektiğine dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır.⁵⁹

Kur'ân-ı Kerîm'e bağlı olarak başlayan İslâmî ilimler Arap dilini çok iyi bir şekilde bilme zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Kur'ân'ı doğru anlamak ve îzâh etmek maksadıyla başlayan tefsir çalışmaları, dil bilim çalışmalarını da doğurmuştur. İlk dönem müfessirleri, Kur'ân-ı Kerîm'in herkes tarafından bilinmeyen garîb lafızlarını tefsir etmek için Arap şiir ve edebiyatına müracaat etmiş, Arap dil bilimcileri de dil ve sözlük çalışmalarında Arap dilinin en güvenilir numuneleri olan şiir ve atasözlerinden yararlanma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu durum o zamana kadar sözlü olarak gelen İslâm öncesi Arap edebiyatının (şiir ve nesrinin) derlenip yazıya aktarılmasına, Cahilî, Muhadram ve İslâmî devir şairlerine ait divanların oluşturulmasına vesile olmuştur.⁶⁰

Kur'ân-ı Kerîm'in Arap diline etkilerini açıklayan Corci Zeydan Kur'ân'ın lafızlara ek olarak, Arap diline ait edebi disiplinleri etkilediğini ve İslâm döneminde Müslümanların

⁵⁸ Rahmân: 55/60; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 326; İskenderî, İnânî, *el-Vesit*, 100; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb fi Edebiyyât ve İnşâ Luğati'l-'Arab*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübâ, Mısır 1969/1389, I/288-319.

⁵⁹ Bu konuda Hz. Ömer'in "Ey insanlar! Divanınız olan cahiliye şiirini belleğiniz. Zira kitabınızın ve kelamınızın tefsiri ondadır." dediği; İbn Abbas'ın ise "Şiir Arab'ın divanıdır. Allah'ın Arapça indirdiği Kur'ân'dan bir kelimenin manasını anlayamazsak, Arab'ın divanına müracaat eder, bu kelimenin manasını öğreniriz." sözünü söylediği rivayet edilmektedir. (eş-Şâtübî, İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât*, Thk.: Ebû Ubeyde Âl Selmân, Dâru İbn Affân, 1997/1417, II, 87-88; es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, Thk: Muhammed Mursî Abdulhamîd, Muhammed 'Avz Heykel, Dâru's-Selâm, Kâhire 1434/2013, II, 67)

⁶⁰ Ahmet Aslan, "Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Arap Dili Üzerindeki Etkileri", *HÜİFD*, (42), 2019, 48.

ihtiyaçlarından dolayı hitabetin şiirin önüne geçtiğini söyler.⁶¹ İbn Fâris de İslâmi dönemde şiirin etkisini yitirmesini Kur'ân'ın nüzûlüne bağlamıştır.⁶² Meşhur Arap şairi Lebîd b. Rebîâ'nın Bakara ve Âl-i İmrân surelerini dinledikten sonra şiir söylemeyi bıraktığı⁶³, Hz. Ali'nin de oğlunun Mudar'ın şairlerinden olduğunu söyleyen ve onu dinlemesini isteyen Ferazdak'ın babası Galib'e “*Ona Kur'ân'ı öğret*” şeklinde telkinde bulunduğu rivayet edilmektedir.⁶⁴

Kur'ân-ı Kerîm'in Arap şiiri ve nesri üzerindeki en önemli etkisi muhteva ve üslûp yönünden olmuştur. Kur'ân'ın nüzûlünden sonra Câhiliye ruhunu ve kabile taassubunu yansıtan kaba, küfür ve saldırı içerikli ifadeler yerini İslâm ahlakına uygun düşen etkileyici ve tatlı ifadelere bırakmıştır. Kur'ân ayetlerini her alanda kendilerine düstur edinen Müslüman şair ve hatipler Kur'ân'ın veciz tabirlerinden, eşsiz üslûbundan ve edebi tasvirlerinden son derece etkilenmişler ve şiir ve hutbelerinde önceki döneme ait kelimelere yeni anlamlar yükleyen ve İslâm dinine has terimler geliştiren Kur'ân ayetlerinden bolca iktibas yapmışlardır.⁶⁵

VI. Arap Edebiyatında Yeni İlim Dallarının Doğmasını Sağlaması

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru okumak, anlamak ve anlatmak amacıyla başlayan ve artarak devam eden çalışmalar sonucu, daha önce Arap dili ve edebiyatında bulunmayan birçok ilim dalı ortaya çıkmıştır. Nitekim belki de İslâm'dan önce kimsenin aklına gelmeyen lugat, sarf, nahiv, iştikâk, belâgat, kırâat gibi birçok lisanî ilim varlığını tamamen Kur'ân'a borçludur.

Arap dilindeki ilk sözlük çalışmaları Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve anlamı herkes tarafından anlaşılmayan bazı kelimelerin îzâh ve şerh edilmesi gayesiyle telif edilen Garîbu'l-Kur'ân eserleriyle başlamış, daha sonra İslâm fetihleriyle beraber özellikle Arap olmayan Müslümanlar arasında yaygınlaşan lahn⁶⁶ hadiseleri neticesinde saf Arapçanın bozulması konusunda endişelenen dil alimleri Kur'ân dilini muhafaza etmek için bu çalışmaları devam ettirmişlerdir.

⁶¹ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, II, 14.

⁶² İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 91.

⁶³ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-İslâmî*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1964, 30-34.

⁶⁴ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, I, 208; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014., 12-13.

⁶⁵ Yılmaz, *Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Asrı Saâdet Arap Şiirine Etkisi*, 354.

⁶⁶ **Lahn**: Kelimelerin telaffuzunda, vezin ve manalarında, cümle terkib ve düzeninde ölçüyü aşmaya, i'râba muhalefet etmeye, konuşma dilindeki gramer hatalarına denir. (Mesela; denildiğine göre ilk dönemlerde bir şahıs ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ “*Allah ve resulü müşriklerden beridir.*” (Tevbe: 9/3) âyetindeki “رَسُولُهُ” kelimesini “رَسُولِهِ” şeklinde okumuştur. Yapılan bu hatalı okuma sonucunda âyet, “Allah müşriklerden ve resulünden beridir.” şeklinde çok hatalı bir anlama dönüşmüştür.

Arap dilinde hatalı kullanımların hızla yayılması ve özellikle Kur'ân kırâatında da görülmeye başlanması karşısında idareciler ve dilbilimciler, fasih Arapçayı korumak amacıyla Arapçanın genel kaidelerinin tespit edilmesi başta olmak üzere çeşitli tedbirler almışlardır. Alınan bu tedbirler konuşma dilinde artan hatalı kullanımın azalması, yazı dilinin korunması ve Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.⁶⁷

İslâm öncesi devirde meleke olarak şair, hatip ve ediplerde var olan belâgat ilmi de diğer edebi ilimler gibi, Kur'ân'a hizmet niyetiyle ve O'ndaki edebi sanatları ve incelikleri daha iyi anlamak maksadıyla geliştirilmiştir. Kur'ân'ı Kerim'in, Arapların bildiği nesir örneklerine de hayali unsurlar içeren, vezin ve kafiye disiplinine uymak zorunda olan şiire de benzememesi, içeriğindeki kelimelerin güçlü olması, nazımının güzelliği ve çeşitli üslûb özellikleri taşıması gibi hususlar Müslümanları Kur'ân'ın edebi yönünü incelenmeye sevk etmiş, bu da belâgat ilminin ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁶⁸

Yukarıda zikrettiğimiz dil ve edebiyat ilimlerinin yanı sıra Garîbu'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir, Esbâb-ı Nüzûl, Nâsîh ve Mensûh gibi Kur'ân-ı Kerîm'i farklı açılardan inceleyen ilimler ile Kırâat, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi diğer şer'î ilimler ve daha birçok ilim dalı doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân sayesinde ortaya çıkıp gelişmiştir. Ayrıca bütün bu ilim dallarına ait sayısız yeni terim ve tabir kullanılmaya başlanmış, yüzlerce kitap telif edilmiştir.

VII. Arap Yazısının Gelişmesini Sağlaması

İslâm'dan önce Arabistan'ın kuzeyinde ve güneyinde Araplar tarafından kaynağı Fenike yazısı olan ve aralarında birtakım benzerlikler bulunan iki ayrı yazı kullanılıyordu. Güney Arapları tarafından kullanılan müsned adı verilen yazı zamanla kaybolmuş, onun yerini bitişik Nebat yazısından türeyen ve günümüze kadar gelen Arap yazısı (Hicâz-Şimâl yazısı) almıştır.⁶⁹

Araplar dini ve hikemi metinlerde, ticari hesaplar, alacak verecek vesikalarında, köle mülkiyet senetlerinde, şahıslar ve kabileler arasında yapılan antlaşmalarda, emanlara dair vesikalarda, önemli durumlar için yazılmış mektuplarda, mühür ve mezar kitâbelerinde yazıyı kullanmışlardır.⁷⁰ Ayrıca Câhiliye devrinde Arap şair ve hatiplerinin Ukaz ve Mirbed

⁶⁷ Şehabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *HÜİFD*, 6, (11), 2007, 157.

⁶⁸ Halim Öznurhan, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat (Kur'ân'ın Arap Diline Tesiri)*, Ed.: Mustafa Çağrıncı, KURAMER Yay., İstanbul, 2019, 123.

⁶⁹ Ali Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2, (6), 1988, 62; Çetin, "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), *DİA*, III, 276.

⁷⁰ Çetin, "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), *DİA*, III/276.

panayırlarında bir araya gelip burada şiir ve hutbelerini okudukları ve başarılı bulunan kasidelerin kumaş üzerine yazılarak Kabe'nin duvarına asıldığı rivayet edilmektedir.⁷¹

İslâmiyetin ilk yıllarında henüz ilkel durumda (ibtidâî ve basit bir halde) bulunan⁷² Arap yazısı Kur'ân'ın nüzulüyle beraber yepyeni bir safhaya girdi. Nitekim Alak suresinin ilk ayetlerinde ﴿إِنزِيلَ الْكُرْمِ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ “Oku. Rabbin sonsuz kerem sahibidir. O, kalemle yazmayı öğretendir.”⁷³ ayetleriyle kalemin ve yazının önemi belirtilmekte, ayrıca ﴿بِن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْتُرُونَ﴾ “Nûn. Kaleme ve (kalemle) yazdıklarına andolsun.”⁷⁴ ve ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ. كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ “Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır.”⁷⁵ ayetleriyle yazının ehemmiyetine işaret edilmektedir.⁷⁶

Hiz. Peygamberin inzâl olunan Kur'ân ayetlerini vahiy katiplerine yazdırması, çocuklara okuma-yazma öğretmenin önemini vurgulaması ve Bedir Gazvesi'nde esir alınan müşriklerden yazı bilenlerin, Müslümanlardan on kişiye okuma-yazma öğretmeleri karşılığında esaretten kurtulacaklarını belirtmesi vb. uygulamalar neticesinde yazı müslümanların hayatında çok önemli bir yer almış oldu.

Hiz. Peygamber'in hayatında muhtelif malzemelere yazılmış olan Kur'ân-ı Kerîm, Hiz. Ebûbekir döneminde Zeyd b. Sabit'in başkanlığını yaptığı vahiy kâtipleri tarafından yazılanlar bir araya toplanarak kitap haline getirilmişti. Hiz. Ömer dönemindeki İslâm fetihlerinden sonra özellikle yeni fethedilen bu yerlerdeki kırâat ihtilafları ve yanlış okumalar nedeniyle Kur'ân-ı Kerîm'in bozulmadan tespiti, muhafazası ve yayılması gayesiyle Hiz. Osman döneminde Kur'ân yedi nüsha olarak çoğaltılmış ve çeşitli İslâm merkezlerine (Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen, Bahreyn) gönderilmişti.⁷⁷ Böylece İslâmi dönemde kitap haline getirilen ilk metin Kur'ân-ı Kerîm oldu.

Yazının ıslahı ile ilgili ilk çalışmalar Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatında hatalı okuyuşların duyulması ve konuşmada “lahn”ın artması sebebiyle yapılmıştır. Zira Hiz. Osman tarafından istinsah ettirilip mushaf haline getirilen nüshalarda harflerin nokta ve harekeleri olmadığından

⁷¹ Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyât-ı Arabiyye: Câhiliye Devri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1917, I, 558.

⁷² İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, Thk.: Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâru'l-Hidâye, Dımaşk, 1425/2004, II, 121.

⁷³ Alak: 96/3-4.

⁷⁴ Nûn: 68/1.

⁷⁵ İnfîtâr: 82/10-11.

⁷⁶ Ali Bulut, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat (Arap Yazısı)*, Ed.: Mustafa Çağrıncı, KURAMER Yay., İstanbul, 2019, 317. es-Sâlih el-Cümeyle, “Eseru'l-Kur'âni'l-Kerîm fi Hatti'l-'Arabî”, *Mecelletü'l-Buhûs ve Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Sayı: 9, Yıl: 5-6, 303.

⁷⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 211.

yanlış okumalara neden olabiliyordu. İslâmi kaynaklara göre bu konuda yapılan ilk çalışma Ebü'l Esved ed-Düelî (ö. 69/688-89) tarafından harflerin üzerine sesli harfleri göstermek için nokta konulması faaliyeti olmuştur. Ebü'l-Esved mushafa fetha için harfin üzerine, kesra için altına, zamme için de yanına/önüne bir nokta koymuş, bunların tenvinli şekillerini ise çift noktalarla göstermiştir.⁷⁸

Ebü'l Esved'in Kur'ân tarihi ve Arap nahvi açısından büyük öneme sahip olan bu çalışmasından sonra yazının ikinci ıslah safhası yine Kur'ân'a bağlı olarak gerçekleşmiş, özellikle Irak'ta "tashîf" in⁷⁹ artması üzerine, Nasr b. Âsım (ö. 89/707) veya Yahya b. Yâmer (ö. 129/746) (ث-ت-ب), (خ-ح-ج), (ز-ر) gibi şekilleri aynı olan harfleri birbirinden ayırmak için söz konusu harfleri noktalamak suretiyle bu ayrımı gerçekleştirmiştir.⁸⁰

Bu önemli çalışmalardan sonra Halil b. Ahmed (ö. 175/791) daha önce hareke olarak kullanılan noktalar yerine, elif, (ل) vâv (و) ve yâ (ي) harflerinin küçük şekillerini kullanarak zammeyi harfin üstünde küçük vâv, kesrayı harfin altında küçük yâ, fethayı ise harfin üzerinde yana yatık elif şeklinde göstermiştir. Ayrıca hemze için ayn (ع) harfinin, şedde için de şin (ش) harfinin baş kısımlarını kullanmıştır.⁸¹ Bütün bu çalışmalar, harekeler ve diğer işaretlerin ilk olarak mushaf için icat edildiğini daha sonra farklı kişiler tarafından geliştirilerek son halini aldığını göstermektedir.

Arap yazısı, Kur'ân-ı Kerîm'in yazı ile tespit edilmesi, tezyin ve sanatta kullanılması sayesinde büyük bir gelişme göstermiş, kûfî, nesih, sülûs, muhakkak, reyhanî, tevki', rika', ta'lik, divânî vb. birçok farklı yazı çeşidi ortaya çıkmış, İslâm dininin hızla ve çok geniş bir sahada yayılmasına paralel olarak Latin yazısından sonra yeryüzünde en çok yayılmış alfabe haline gelmiştir.⁸²

⁷⁸ ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd, *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, Thk.: İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1986/1407, 6; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Thk.: İhsân Abbâs, Dâru Sâdr, Beyrut 1994, II, 537; İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, Thk.: İbrahim Ramazân, Dâru'l-Marife, Beyrût 1417/1997, 61-62; Mahmud Es'ad, *Târîh-i Dîn-i İslâm*, Haz.: Ahmet Lütfi Kazancı, Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul, 1995, 142; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 2014, 90-91.

⁷⁹ **Tashîf**: Kur'an'ın bazı kelimelerini harfler ve harekelerin birbirine benzemesi nedeniyle yanlış bir şekilde okumak ya da herhangi bir kelimenin telaffuzunda noktalama yönünden yapılan yanlışlıktır. ('بُنْتُرًا' kelimesinin noktasız olması durumunda 'بُنْتُرًا' olarak okunması gibi)

⁸⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II/537; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 63; Mahmud Es'ad, *Târîh-i Din-i İslam*, 142; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 91-92.

⁸¹ ed-Dânî, *el-Muhkem*, 7; Mahmud Es'ad, *Târîh-i Din-i İslam*, 142-143; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 91-92.

⁸² Çetin, "Arap, (Yazı-Dil-Edebiyat)", *DİA*, III, 280; Aktan, *Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi*, 65.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, Arap diline büyük bir canlılık ve hayatîyet kazandırarak onu bozulmaktan ve yok olmaktan korumuş, Cahiliye devrinde kısmen başlamış olan kabileler arasındaki dil birliğini en açık ve kolay lehçe olan Kureyş lehçesi etrafında tam manasıyla sağlamış, Arap yarımadasına mahsur kalan bu dilin dünyanın birçok bölgesine yayılmasını sağlamıştır.

Kur'ân, daha önce kullanılan bazı kelimelere ıstılahî anlamlar yükleyerek bu kelimelerin delâlet ettiği anlamları çoğaltmış, Arap diline yeni bazı tabir ve deyimler kazandırmış ayrıca iman, ibadet, ahlak, insan davranışları ve gayb alemi gibi temel konulara ait birçok kelimeyi ilk defa kullanmak suretiyle Arapçanın dil hazinesine katkıda bulunmuştur.

Kur'an-ı Kerim, eski Arap şiirinin ve nesrinin toplanarak muhafaza edilmesine vesile olmuş, İslâmî dönemde hitabet önem kazanarak şiirin önüne geçmiştir. Cahiliye döneminde şiir ve nesirde kullanılan çirkin ve kaba ifadeler yerini Kur'ân'ın etkileyici ve tatlı üslûbuna bırakmış, Müslüman şair ve hatipler şiir ve hitâbelerinde Kur'ân ayetlerinden iktibaslar yapmışlardır.

Kur'ân lafızlarının manalarını tespit etmek, dil kurallarını belirlemek ve edebi sanatları ve incelikleri daha iyi anlamak maksadıyla lûgat, sarf, nahiv ve belâgat gibi ilim dalları ortaya çıkmış ayrıca ilahî vahyi en doğru şekilde anlama gayretleri neticesinde Kur'ân merkezli birçok ilim dalı doğmuş ve bu alanlara ait sayısız eser kaleme alınmıştır.

İslâmiyet'in ilk yıllarında henüz ilkel durumda bulunan Arap yazısı Kur'ân'ın ve Hz. Peygamberin yazıya verdiği önem sayesinde kısa sürede büyük bir gelişime mazhar olmuş, zamanla birçok farklı yazı türü ortaya çıkmış ve İslâm'ın yayıldığı geniş coğrafyada Müslümanlar tarafından kullanılmaya başlanmıştır.

KAYNAKLAR

Aktan, Ali, "Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2, (6), 1988, 61-67.

Aslan, Ahmet, "Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Arap Dili Üzerindeki Etkileri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 2019, 27-55.

Aydın, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.

- Bulut, Ali, *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat (Arap Yazısı)*, Ed.: Mustafa Çağrıç, KURAMER Yay., İstanbul, 2019,
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, Dâr ve Mektebetü Hilâl, Beyrut, 1423.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2014.
- Çelik, Ahmet, *Kur'ân Semantiği Üzerine*, EKEV Yay., Erzurum, 2002.
- Çetin, Nihad M., “Arap” (Yazı-Dil-Edebiyat), *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, III/276-309.
- Dayf, Şevkî, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî: el-Asru'l-İslâmî*, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1964.
- Doğru, Erdinç, İşler, Emrullah, “Kur'ân Deyimlerinin Semantik Analizi”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, (27), 2013, 79-102.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, Thk.: İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1407/1986.
- el-Bereketî, Muhammed Amîm İhsân el-Müceddidî, et-Ta'rîfâtu'l-Fıkhiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- el-Cevherî, Ebû Nâsr İsmâil b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, Thk: Ahmed Abdulğaffar Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, (4. baskı), Beyrut, 1407/1987.
- el-Cümeylî, es-Sâlih, “Eseru'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Hattî'l-'Arabî”, *Mecelletü'l-Buhûs ve Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Sayı: 9, Yıl: 5-6.
- el-Cündî, Enver, *el-Fushâ Luğatu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, Mektebetü'l-Medrese, Beyrut, 1402/1987.
- el-Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Târîhi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1996, 111.
- el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-Edeb fî Edebiyyât ve İnşâ Luğati'l-'Arab*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübâ, Mısır, 1969/1389.
- el-İsfahânî, Râgıb, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Trc.: Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2001.
- el-İskenderî, Ahmed, İnânî Mustafâ, *el-Vesît fî Edebi'l-'Arabî ve Târîhuhu*, Matbaatü'l-Meârif, Kahire, 1343/1925.

- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmî, Beyrut, 1969.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- er-Radî, Şerîf, *Telhîsu'l-Beyân fî (an) Mecâzâtî'l-Kur'ân (Kur'ân Mecâzları)*, Terc.: İsmail Durmuş, KURAMER Yay., İstanbul, 2016.
- er-Râfîî, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, (8. Baskı), 1425/2005.
- Es'ad, Mahmud, *Târîh-i Dîn-i İslâm*, Haz.: Ahmet Lütü Kazancı, Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul, 1995.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, Thk.: Fuâd Ali Mansûr, Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, 1998/1418.
- _____, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân I-II*, Thk: Muhammed Mursî Abdulhamîd, Muhammed 'Avz Heykel, Dâru's-Selâm, Kâhire 1434/2013.
- Fehmi, Mehmed, *Târîh-i Edebiyât-ı Arabiyye: Câhiliye Devri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1917/1335.
- Hoca, Hayrettin, "Fazlu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Eseruhu fî Hıfzî'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve İsrâihâ", Pencap Üniversitesi, *Mecelletü'l-Kısmi'l-'Arabî*, Lahor, (19), 2012, (14-36)
- Işık, Mesut, *Kur'ân-ı Kerîm'de Deyimler ve İnsanın Temel Özellikleri*, Fenomen Yay., Erzurum, 2019.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Sünenü'l-'Arabî fî Kelâmiha*, Nşr.: Muhammed Alî Beydûn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime I-II*, Thk.: Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâru'l-Hidâye, Dımaşk, 1425/2004.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l- A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Thk.: İhsân Abbâs, Dâru Sâdr, Beyrut, 1994.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab I-XV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, Thk: İbrahim Ramazân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1417/1997.
- Karaalp, Cahit, "Salât Kavramının Semantik Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1), 2018, 173-212.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, Konya, 1969.

Mecmeu'l-Luğati'l-'Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1972.

Ohlander, Eric S., "Fear of God (Taqwa) in the Quran Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context (Kur'ân'da Allah Korkusu (Takva): Semantik Değişiklik ve Tematik Bağlam Üzerine Bazı Açıklamalar)", Çev.: Faruk Özdemir, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 22, (1), 2018, 18-27.

Özbalıkcı, Mehmet Raşit, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*, Akademi Yay., İzmir, 2006.

Öznurhan, Halim, *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat (Kur'ân'ın Arap Diline Tesiri)*, Ed.: Mustafa Çağrırcı, KURAMER Yay., İstanbul, 2019.

Sancak, Yusuf, *Arapça-Türkçe Bağlamında Dilde Değişmeler ve Gelişmeler*, Fecr Yay., Ankara, 2014.

Ûde Halîl Ebû Ûde, *et-Tatavvuru'd-Delâli*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1405/1975.

Yılmaz, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin Asr-ı Saâdet Arap Şiirine Etkisi*, Emin Yay., Bursa, 2015.

Zeydân, Corci, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Nşr.: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2005.

ARTHUR SCHOPENHAUER’IN DÜŞÜNCESİNDE MUTLULUĞUN İMKÂNI PROBLEMİ*

THE PROBLEM OF THE POSSIBILITY OF HAPPINESS IN THE THOUGHT OF ARTHUR SCHOPENHAUER

Dr. Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN

Milli Eğitim Bakanlığı
Erzurum Kültür Kurumu İlkokulu
vahapoglu_zehra@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-4303-867X

Atf Gösterme: BİNDESEN, Zehra Vahapoğlu, “Arthur Schopenhauer’in Düşüncesinde Mutluluğun İmkânı Problemi”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.200-214.

Geliş Tarihi:

27 Ekim 2020

Kabul Tarihi:

21 Kasım 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Düşünce tarihinin çelişkilerle dolu, karamsarlığıyla meşhur filozofu Arthur Schopenhauer yaygın kanaatin aksine bir mutsuzluk manifestosu yapmaz. Düşüncesini detaylarıyla inceleyen her okurun karşılaşacağı üzere Schopenhauer özünde karamsar değil gerçekçidir. Yaşamın sunduğu acıları, dünyanın kötülüklerini görmezden gelmez aksine bunları her fırsatta dile getirir. Onu cezbedici kılan şey yaşamın bir bütün olarak ele alındığında, içindeki kötülüklerle beraber anlamlı ve yaşanmaya değer olduğu fikridir. Mutluluk anlayışına, insanın bu dünyaya geliş amacının mutluluk olmadığı ön kabulüyle başlayan Schopenhauer’in bu düşüncesi yıllar içinde değişecek ve en nihayetinde düşünürün ağzından mutlu bir yaşamın formülüne ulaşacaktır. Bu makalenin amacı Schopenhauer’in düşüncesindeki mutluluk fikrinin hangi imkânlar dâhilinde ortaya çıktığını göz önüne sermektir.

Anahtar Kelimeler: Etik, Kötülük, Mutluluk, Schopenhauer

Abstract: Arthur Schopenhauer, the famous pessimist and contradictory philosopher of the history of thought, does not make a manifesto of unhappiness, contrary to popular belief. As any reader who examines his thought in detail will encounter, Schopenhauer is in essence not pessimistic but realistic. It does not ignore the suffering of life and the evils of the world, on the contrary, it seeks opportunities to bring them into the eyes of man. What makes it alluring is the idea that life, taken as a whole, is meaningful and worth living with its evils. This thought of Schopenhauer, who started his understanding of happiness with the presupposition that happiness is not the purpose of coming to this world, will change over the years and eventually reach the formula of a happy life from the thinker's mouth. The purpose of this article is to reveal the possibilities in which the idea of happiness in Schopenhauer's thought emerged.

Keywords: Ethic, Evil, Happiness, Schopenhauer.

Giriş

Etik üzerine çalışmalar yapan düşünürler bu konu hakkında üç temel problem alanı üzerinde yoğunlaştılar. Bunlar; en yüksek iyi olarak mutluluk, doğru eylem nazarında erdem,

* Bu çalışma Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında hazırladığım “Arthur Schopenhauer’da Kötülük Problemi ve Mutluluğun İmkânı” (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019) adlı doktora tezimin “Schopenhauer Düşüncesinde Mutluluğun İmkânı” başlıklı bölümünden türetilmiştir.

vicdan ve isteme (istenç) özgürlüğü sorunudur. İnsanın, yaşam üzerindeki yerini ve varoluş amacını sorguladığı zamandan bu yana mutluluk, ulaşılmak istenilen başlıca hedefler arasında yerini alır. İlkçağ düşüncesinden modern felsefeye doğru uzanan yolda mutluluk tanımı birbirinden farklı anlamlar ihtiva ederek şekillenmiştir. Çünkü mutluluk üzerine düşünen her birey kendi zihinsel tasavvuruna göre kavramı tanımlamakta ve yüklediği anlam çerçevesinde mutluluğu değerlendirmektedir.¹ Mutluluğu en genel anlamıyla “insanları devamlı huzura erdirecek ruh hali”² olarak tanımlayan Bolay, bu bakımdan “insanların dünyada ve ahirette ulaşmayı hedefledikleri en yüksek ideal”³ olduğunu ifade eder. Özgür düşünceyle beraber mutluluğun yalnızca ahiret hayatıyla sınırlandırılmaması ve bu dünyada da mutluluğun mümkün olduğu fikrinin benimsenmesi⁴ dünyevi mutluluk arayışlarını çeşitlendirmiştir.

Düşünce tarihinin karamsar filozofu olarak anılan Arthur Schopenhauer (1788- 1860), yaygın kanaatin aksine mutsuz bir düşünür değildir. Yaşam hakkında oldukça sert hatta yer yer acımasız eleştirilerde bulunan düşünür kendi adına yaşamın sunduğu nimetlerden geri kalmaz. İlk gençlik zamanlarında mutluluk hakkında karamsar konuşan Schopenhauer’ın mutluluk anlayışı zaman içerisinde şekillenmiş, törpülenmiş ve düşünürün kendi yaşam yolculuğunda son formuna kavuşmuştur.

Schopenhauer dünyamızda var olan kötülüklerin farkındadır ancak kötülük sorununun ortaya çıkarmasını beklediğimiz karamsarlık duygusu Schopenhauer’ı hayata küstürmez. Schopenhauer’a göre ilk önce kabullenilmesi gereken realite, kötülüğün yaşamın bir parçası olduğu fikridir. Karşılaştığımız ve artık üstesinden gelemeyeceğimizi sandığımız kötülükler karşısında hepimizin seçeceği farklı yollar vardır; dine yönelmek ya da dini büsbütün terk etmek, yaşamdan el çekmek ya da mümkün olan en radikal yöntemlerle yaşama sıkı sıkı sarılmak, kendimizi başkalarına adamak ya da tamamen kendi bencilliğimizin hâkimiyetine girmek, intihar vb. bu seçeneklerden bazıları olabilir. Schopenhauer bunlardan hiçbirine yönelmez, bu noktada akılcı yönü ağır basan düşünür, kendi kurtuluş yolunda, bilgiye yönelir ve insanın ancak kendini bilmesi, tanınması ve bütün hayatın temeli olan isteme’yi keşfederek, onun üstüne yükselmesiyle kötülükten kurtulabileceğine inanır. Dilimize isteme, irade, istenç ya da tasavvur olarak çevrilen “wille/will” kavramı sonsuz, doyumsuz, bilinçsiz bir güç anlamındadır.⁵ Dünyanın hakikatinin isteme olduğunu, gözün gördüğü tüm fenomenlerin birer

¹ Çilingir, L., *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2000, 28.

² Bolay, S. H., *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013, 262.

³ Bolay, 2013, 262.

⁴ Akarsu, B., *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, Ankara 1982, 118.

⁵ Schopenhauer, A., *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev.: Levent Özşar), Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa 2017, 55-57.

tasarımdan ibaret olduğunu düşünen Schopenhauer için insan isteme'sine boyun eğmeye mahkûmdur çünkü o kontrol edilemeyen, dizginlenemeyen en yüce şeydir. Düşünürün isteme'ye yüklediği bu anlamlar onun düşüncesinde kötümserliğin de başat nedeni olur. İsteme'sinin emrindeki insan onun doymak bilmez istekleri karşısında çırpınır, kavuşur, yeni haz arayışı başlar. Bu bitmez tükenmez döngüden insan ancak isteme artık istemez olunca kurtulabilir. O halde Schopenhauer için tek yol isteme'yi susturmak, isteme'yi arzu etmez hale getirmek olacaktır.

Her düşünce genelde içinde filizlendiği çağdan özelde ise kişinin bireysel yaşantısından süzülür. Bu bağlamda Schopenhauer'ın düşüncelerini anlamlandırmak için ilk önce yapılması gereken onun yaşamına bir göz atmak olmalıdır. Doğumu ve ilk gençlik yılları Avrupa'nın siyasi ve düşünsel bakımdan karmaşık, salgın hastalıkların ve kitlesel ölümlerin olduğu bir dönemine denk gelen Schopenhauer'ın düşünceleri genel bakımdan bu karışıklıktan özel bakımdan ise ailevi problemlerle şekillenir. Birinci çoğul şahıs eki olan “biz” kavramı, toplumun temel yapı taşı olduğunu bildiğimiz “aile” kavramını açıklamada kullanılan en değerli sözcüklerden biridir. Tabiatında aidiyet duygusunu barındıran insan, “biz” kavramıyla ait olduğu yeri bilir ve aidiyetin verdiği güçle kişinin hem bireysel hem de toplumsal gelişimi şekillenir. Sonradan meşhur olacak edebiyat yazarı bir anne, Schopenhauer'ın ilk gençlik yıllarında intihar edecek olan bir baba ve kendisinden yaşça küçük kardeşiyle bir aile içinde ama “biz” kavramından yoksun büyüyen Schopenhauer bu yaşantıdan kalan izleri düşüncesine taşıyacaktır. Bu bağlamda düşünürün yaşamının ilk yıllarında mutluluk fikrini olumsuz bir biçimde ele almasının nedenleri ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer ilerleyen yıllarda ise daha dingin ve ermiş bir bakış açısıyla karşımıza çıkar.

Schopenhauer, hakkında birçok araştırma yapılmış felsefe tarihinin çığır açan düşünürlerinden biridir. Fikirleri pek çok açıdan mercek altına alınmış olsa da ülkemizde düşünürün mutluluk hakkındaki görüşlerine yer veren çalışma yok denecek kadar azdır. Dileriz bu makale bu bakımdan yol gösteren çalışmalar arasında yerini alır.

Kanaatimizce Schopenhauer'ın mutluluk hakkındaki düşüncelerini birbirinden farklı dört başlık altında incelemek uygun olacaktır.

1. Bu Dünyada Mutluluğun İmkânsızlığı Düşüncesi

İlk gençlik yıllarında yaşama karamsar gözlerle bakan ve bu dünyada mutlu olduğunu söyleyen insanların mutluluklarının onların cehaletlerinden kaynaklandığını iddia eden Schopenhauer'a göre mutluluk yalnızca bu dünyanın bize ait olduğunu sananlara özgü bir yanılsamadır. Bazı insanların yanlışlıkla mutluluk olarak sandıkları şey, onun nazarında bir ağrının azalmasına atfettiği geçici memnuniyet yanılsamasıdır.⁶

Schopenhauer'a göre hayat kör, acımasız ve anlamsız, birey ise değersizdir. Peşinde koşulan ve asla durdurulamayan zaman, varlık, oluş, düzen, iyi, yüce, mutlak, mutluluk ve bunların hepsi için ortaya konulan savaş, savaşın sonundaki hüsrân. İnsanın bu dünyadaki bütün çabası beyhudedir. Bu nedenle o, "Zamanla elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşür ve sahip olduğu tüm değerleri kaybeder."⁷ demektedir.

Schopenhauer bu dünyanın Platon'un deyişiyle 'sürekli oluş ve hiçbir zaman var olmayışın hüküm sürdüğü bir yer' olduğu fikrini destekler. Bu nedenle mutluluk dünya yaşamında hayatını sürdüremez. Schopenhauer ilk olarak şu önkabulle başlar; 'hiçbir insan mutlu değildir'; ama maalesef aynı insan, bütün hayatını, varsayılan ama nadiren ulaşılan bir mutluluğun peşinde koşarak tüketir. Mutluluğa ulaşırsa dahi bu mutlu an kısa sürede yerini hayal kırıklığına bırakacaktır. Buradan hareketle Schopenhauer, kavuştuğun anda kaybettiğin bir şey için bu kadar çabalamak neden?⁸ sorusunu sorar.

Schopenhauer'a göre dünyanın varoluş düzeni insanın mutluluğu temele alınarak ortaya konmamıştır. Bu durumu "Dünya bizi mutlu edecek şekilde tanzim edilmemiştir ve mutluluk hayatın gayesi değildir."⁹ sözleriyle ifade eder. Onun bu fikrinden yola çıkarak yıllar sonra modern psikanalist Sigmund Freud (1856- 1939) da mutluluğun insanın yaratılış planında yer almadığını düşünecektir.¹⁰ Schopenhauer'a göre insanlığın en büyük hatası, daha doğarken sahip olunan, 'bu dünyaya mutlu olmaya gelmiş olduğumuz' fikridir. Yaşam, tecrübe ettiğimiz acılar, ölümler, hastalıklar, savaşlar ve hayal kırıklıklarıyla birlikte yalnızca bir görevdir. Bu

⁶ Domino, B., & Conway, D. W., "Optimism and Pessimism From a Historical Perspective" In E. C. Chang (Ed.), *Optimism & Pessimism: Implications for Theory, Research, and Practice*, (pp. 13-30), American Psychological Association, Washington DC 2001, 21.

⁷ Schopenhauer, A., *İnsan Doğası Üzerine*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yayınları, İstanbul 2018, 26.

⁸ Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 29.

⁹ Schopenhauer, A., *Din Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2011, 56.

¹⁰ Pieper, A., *Etiğe Giriş*, (Çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yay., İstanbul 2012, 130.

noktada Kant'a bir teşekkür borçlu olduğumuzu ifade eden Schopenhauer'a göre, Kant'ın etik tarihine yaptığı en büyük iyilik, etiği eudaimonia fikrinden temizlemesidir.¹¹

Schopenhauer'a göre bütün insanlık dünyaya mutluluk ve haz vaatleri ile gelir ve yapıp etmeleriyle mutluluğu elde edeceği inancına tutunur. Ancak insan hiç beklemediği bir anda, kader/yazgı gerçeğiyle karşılaşır ve yüzü, gözü, ağzı, burnu, mal-mülk, evlilik, eş, çocuk vb. sahip olduğu ne varsa kaybedebilir ve bu durumda hiçbir şey üzerinde söz sahibi olmadığıyla yüzleşir. İnsan bunları yaşantısında deneyimleyerek öğrenir ve bu tecrübeler kişiye, mutluluğun hiç gerçekleşmeyecek bir hayal olduğunu, yaklaştıkça onun kendinden uzaklaşacağını, mutluluğun ve hazzın adeta çölde rastlanılan bir serap gibi gerçekte var olmadığını anlamasını sağlar. Bu bilgi insan için bir yıkım olur, bütün varoluşunu üzerine inşa ettiği 'saadet'in aslında hiç var olmayacak bir şey olduğunu anlayan insan karamsarlığa kapılır; çünkü kötülük ve ıstırap her yerdedir ve dolaysız bir şekilde insanın karşısına çıkmaktadır.¹²

Schopenhauer 'mutluluğun sahip olunabilir' bir şey olduğu inancının en çok gençleri rahatsız ettiğini düşünür. Genç kişi pek tartıp biçmeden dünyanın haz almak için var olduğuna, pozitif bir mutluluğun merkezini oluşturduğuna inanır. Bu mutluluğu yalnızca onu ele geçirme becerisinden yoksun olanların kaçırdıklarını düşünür. O andan itibaren gencin yaşamı az ya da çok düşünülerek girişilen ve pozitif hazlardan oluşması beklenen bir pozitif mutluluk avı olur. Bu sırada maruz kalınan tehlikeler göze alınmak zorundadır. Çünkü hiç var olmayan bir avın ardı sıra yapılan bu av, kural olarak, gerçekliği apaçık, pozitif mutsuzluğa götürür. Buysa kendini acı, ıstırap, hastalık, kayıp, endişe, yoksulluk, utanç ve binlerce sıkıntı olarak açığa vurur. Hayal kırıklığı çok geç ortaya çıkar.¹³ Schopenhauer bu nedenle, insanların dünyaya gelir gelmez masallarla kandırılması yerine, hayatın gerçekleri hakkında bilgilendirilmesi gerektiğine inanır. Bu durumu "Zamanında verilmiş tavsiye ve eğitimle, gençlerin dünyanın onlara çok şey vaat ettiğine dair yalan yanlış kanıları yok etmek mümkün olsaydı bu çok büyük bir kazanç olurdu."¹⁴ sözleriyle açıklar.

İnsanın akılcı bir varlık olması da Schopenhauer cephesinde 'acı çekme' bakımından tercih edilebilir bir nitelik değildir. Organizmaların gelişim düzeyleri ile mutlulukları arasında ters orantı olduğunu öne süren düşünür için, organizma ne kadar gelişkin ise çektiği acının şiddeti de o ölçüde artar. Bu konuda Schopenhauer şunları söyler:

¹¹ Schopenhauer, 2011, 56.

¹² Schopenhauer, A., *Merhamet*, (Çev.: Zekâi Kocatürk), Dergah Yayınları, İstanbul 2017, 118.

¹³ Schopenhauer, A., *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, (Çev.: Nuran Gündüz), Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2017, 142.

¹⁴ Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 128.

“Bilgi ve bilincimiz arttıkça sefaletimiz de artar. Bitkide henüz duyarlılık yoktur, dolayısıyla acı da yoktur. Hayvan dünyasının en aşağı türlerinde, belli belirsiz bir acı çekme vardır; böceklerde duyma ve acı çekme yeteneği sınırlıdır. İlk olarak omurgalı hayvanların gelişmiş sinir sistemiyle acı büyük çapta belirmektedir; akıl geliştikçe de acı giderek yükselmektedir. Bilinç yükseldikçe, bilginin kesinleştiği oranda acı da artmaktadır ve en yüksek noktasını, insanda bulmaktadır. Bir insan ne kadar iyi bilirse, ne kadar akıllıysa, o kadar çok acısı vardır; dâhi olan adamsa en çok acı çekendir.”¹⁵

Schopenhauer için yaşam daima bir sona doğru akar. Yaşamın gayesi mutlu olmak değil arzulamak, çabalamak, özlemek ve acı çekmektir. Sürekli acı çekilen bu döngüde kısa mutluluk ya da tatmin anları yaşanır sonra yeniden arzu, özlem, çaba döngüsü devam eder. Schopenhauer’a göre hayatımız bir döngüdür. Kişinin kendi yaşam döngüsünde, taleplerini elindeki imkânların her türüne kıyasla olabildiğince alçak düzeyde tutması, büyük mutluluktan kaçıp kurtulması için en güvenilir yoldur.¹⁶ Aristoteles’in ‘altın orta/orta yol’¹⁷ dediği ölçülü bir yaşamı öneren Schopenhauer kişinin mevki, makam, şöhret ve zenginlik isteğini en alt düzeyde tutmasını ister. Çünkü en büyük mutsuzluklara yol açan şey, tam olarak bu en görkemli, en zengin, en mutlu olabilme çabasıdır. Onun düşüncesinde çok mutlu olabilmek imkânsızdır, bu nedenle mutluluğa giden en kestirme yol, çok mutlu olmayı dilememektir.

2. Olumsuz Mutluluk Düşüncesi

Schopenhauer’ın düşüncesinde çarpıcı noktalardan biri de kötülük kavramını olumsuz olarak ele almanın düşünsel bir hata olduğu fikridir. Tam zıddı olacak şekilde kötülük kavramını olumlu bir şekilde ele alan düşünür, onun varlığını pozitif manada kullanmayı amaçlar.

Dünyevi hayatın meşguliyetleri içinde yolunda giden şeylerden mutlu olmak yerine, insanın karşısına çıkan küçük pürüzlere, aksaklıklara canını sıkıp, moralini bozması Schopenhauer’ı acının olumsuzluğunun aksine, esenlik ve mutluluğun olumsuz olduğu düşüncesine götürür. Bu yaklaşımdan yola çıkan düşünür, kötülüğü olumsuz bir şey olarak açıklayan bütün metafizik sistemleri saçmalık olarak ele alır ve “Kötülük, olumlu olan, kendi kendini hissedilir kılandır. Buna karşılık iyilik, yani bütün mutluluklar ve tatminler olumsuz

¹⁵ Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 18.

¹⁶ Schopenhauer, *Merhamet*, 103.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), BilgeSu Yay., Ankara 2007, 24-29.

olandır, bir arzunun sonlanması, bir acının sona ermesidir.”¹⁸ Schopenhauer’a göre dünya tarihinin, kitaplarda savaşlardan ve kargaşalardan ibaret olmasının nedeni de budur. Barış dolu yıllara kitaplarda nadiren rastlanır. Bireylerin hayatları da tıpkı bu şekilde sürekli bir mücadeledir ve bu mücadele yalnızca ihtiyaçlara yönelik değil aynı zamanda, insanın diğer insanlarla olan mücadelesidir.¹⁹

Schopenhauer’da mutluluğun süreklilik barındıran bir haz türü olmadığını tersine acılardan ya da isteklerden kurtulma anı olduğunu düşünür. Bu noktada olumlu mutluluk fikrinin sonsuz bir kuruntu olduğuna inanan Schopenhauer için insan olsa olsa olumsuz bir mutluluğa kavuşabilir, bu olumsuz mutluluk da acıların kısa sürelerle azalmasından ibarettir. Parmağına iğne batan biri acı duyar; iğneyi çıkarır, acısını dindirerek sevinir. İşte mutluluk bu kadarcıktır, daha çoğunu beklemek doğru değildir.²⁰

Bir başka örnek olarak akarsuları ele alan Schopenhauer, “Nasıl ki küçük bir akarsu herhangi bir engelle karşılaşmadığı sürece bir birikinti yapmazsa, insan tabiatı da, keza hayvan tabiatı da öyle bir yapıya sahiptir ki isteme’imizle uyum içinde cereyan eden hiçbir şey dikkatimizi çekmez ve algımızın konusunu teşkil etmez.”²¹ demektedir.

“Vücudumuzun genel sağlığına dikkat etmeyiz de örneğin kunduramızın incittiği zayıf bir noktaya dikkat ederiz, işlerimizin genelde yolunda giderek ilerlemesine dikkat etmeyiz de yalnız bir işimize engel olan basit bir fenalık bizi meşgul eder. Demek oluyor ki saadet ve bahtiyarlık menfi ve yalnız acı ve ıstırap müspettir. Çünkü yokluk, mahrumiyet ve ıstırap pozitifdir ve ilk ortaya çıkmıştır. Kinikleri bütün hazzardan vazgeçmeye zorlayan şey onların, yakın veya uzak bir gelecekte ıstırap vereceğinden değil miydi?”²²

Bu noktada örneklerini çeşitlendiren düşünürün fikirlerini şöyle aktarabiliriz;

“...acıyı hissederiz ancak acısızlık hissedilmez; endişeyi hissederiz fakat endişesizlik hissedilmez, isteği hissederiz, açlığı, susuzluğu, hissettiğimiz gibi. Fakat ne zaman ki isteme duygumuz doyurulur, o doyum sadece bir anlıktır, sanki bir yudumdur ve yutulur. Zevklerin ve neşelerin yokluğu hissedilir hemencecik. Fakat acılar, onlar ne kadar uzun süre eksik kalsalar da özlenmezler. Onlar sadece istemsizce yaşanan bir duygunun zıddı oldukları için hatırlanırlar... fakat buna karşın iyi durumda olmak, bir olumsuzlamadan başka bir şey

¹⁸ Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 10.

¹⁹ Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 11.

²⁰ Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 10.

²¹ Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 13.

²² Schopenhauer, A., *On The Basis of Morality*, [Elektronik Sürüm]. (Çev.: Artur B. Bullock). 1903, 56.

*değildir. Bu sebeptendir ki sağlığı, gençliği, özgürlüğü o, hayatın üç iyisini, onlara sahip olduğumuz anlarda dahi içselleştirememekteyiz. Çünkü bunlar da birer olumsuzlamadırlar. Geçirilen günlerin mutlu geçmiş olduğunu ancak onlar geçtikten sonra fark ederiz.”*²³

Schopenhauer’a göre insanlar yaşamlarının ilk yıllarında yaşam telaşı ve elde etme hırsıyla kendilerini hırpalılar bu nedenle birçok mutsuzluk yaşarlar ancak yaşamın ilerleyen yıllarında daha dingin ve huzurlu olurlar. Çünkü yaşamda elde edilebilecek hiçbir şeyin olmadığını fark ederler. Bu nedenle yaşamın ilk yarısı daha hızlı ve mutsuz, ikinci yarısı daha dingin ve mutlu geçer. Bunu bir yokuşa benzeten düşünür, yaşamın ilk yarısında herkes yokuşun ardını göremediği için gayretlidir, yokuşun tepesine çıkan için ise artık merak edilecek ya da peşinde koşulacak bir şey kalmamıştır, kişinin hayatı artık inişe geçtiğinden, hırslardan uzak ve huzurlu bir yaşama kavuşulur.²⁴

Zamanın doğrusal bir çizgiye sahip olması yalnızca beden yaş almasına değil insanın zihnen olgunlaşmasına da katkı sağlar. Schopenhauer’ın düşünsel yolculuğu da zamandan nasibini alır ve olgunluk çağına geldiğinde düşünürün mutluluk hakkında önceki gibi keskin fikirlere sahip olmadığını ayırdına varılır. Şahsi olgunlaşmasıyla birlikte Schopenhauer da mutluluk, acı, haz kavramlarını yeniden ele alır ve “İnsanın en kalıcı zevkleri zihinsel olanlardır. Her ne kadar gençlikte bunun tam zıddı düşünülse de yaşlılıkta bu durum fark edilir.”²⁵ sözleriyle insanın yıllar içinde değişen duygu ve düşüncelerini açıklar.

3. Acıların Mutluluğa Dâhil Olduğu Düşüncesi

Schopenhauer düşüncesinde Hint felsefesinin önemi büyüktür. Schopenhauer’ın inancına göre bir bütün olarak öğretisi; Upanishadlar’ın, Platon’un ve Kant’ın ışığı aynı dönem içerisinde insanın dimağı ve ruhu üzerinde parlamadıkça ortaya çıkamazdı.²⁶ Hint felsefesinin mistisizminden yola çıkarak acıların varlığını olumlu bir biçimde kullanan Schopenhauer acının yaşamı anlamlandırdığı kanaatine ulaşır. Çünkü dünya bütünüyle huzurun ve saadetin merkezi olsa dahi, önünde sonunda ıstıraba dönüşecektir. Kötülüklerin ve olumsuzlukların hiç olmazsa yaşama bir mânâ getirdiğini düşünen Schopenhauer, dört başı mamur olan hiç kimsenin mutlu olamayacağına inanır. Bu nedenle o, bakış açısını değiştirir ve ıstırabı farklı bir biçimde ele alır. Nasıl ki insanlar şifa bulabilmek adına meşakkatli tedavi süreçlerini kabul ediyorlar ve bu

²³ Schopenhauer, *Merhamet*, 15.

²⁴ Schopenhauer, A., *Dünyanın İstirabı Üzerine*, (Çev.: Ferhat Jak İçöz), Epsilon Yayınevi, İstanbul 2018, 32.

²⁵ Dikmen, F. (Ed.), *Hayatın Bilgeliliği*, Tutku Yayınları, Ankara 2018, 14.

²⁶ Schopenhauer, A., *The World As Will And Representation*. [Elektronik Sürüm]. (Almanca aslından Çev.: E. F. J. Payne). 1969, XV.

zaman zarfında çektikleri acıları iyileşmenin bir parçası sayıp, kanıksıyorlarsa, yaşamda tecrübe ettiğimiz sıkıntılar, umutlar ve hayal kırıklıkları da bize günlük yaşam telaşını unutturma amacı taşırlar. Bunu düşünürün şu sözleriyle aktarmak mümkündür:

“İhtiyaç içerisinde bulunmak ve sefalet, ıstırap üretir; buna mukabil eğer bir insan sahip olması gerekenlerden daha fazlasına malikse can sıkıntısına duçar olur. Dolayısıyla aşağı sınıftakiler günlerini ihtiyaçları tedarik için sürekli bir mücadele ile geçirirken yüksek sınıflar can sıkıntısıyla biteviye ve çok kere umutsuz bir savaş halindedirler.”²⁷ Schopenhauer’un ifadesiyle “istediği her şeye sahip olan insan, söylediğimiz gibi, can sıkıntısına duçar olur. İhtiyaç ve can sıkıntısı insan hayatının ikiz kutuplarıdır ve can sıkıntısı insan için gerçek bir beladır.”²⁸

Mutluluğun iki düşmanı olarak acı ve can sıkıntısını ele alan Schopenhauer için insan birinden kaçtıkça diğerine yaklaşır. Hayat bir derttir. Çünkü mahrumiyet ve ıstırap bize biraz sükûn verdiği an can sıkıntısı başlar, o da yeni ıstıraplar getirir.²⁹ Bu bağlamda insanın başına gelen olumsuz olayları, yaşamsal kötü tecrübeleri ya da yaşam kaygısı içinde olma halini ‘olumlu’ olarak gören düşünür için her istediği elinin altında olan insan zamanını kullanmak yerine onu tüketmenin peşinde olur. Yaşama isteme’si onu kısa bir tatmin anından bir başkasına sürükler ve bütün varlığı ıstırap ve can sıkıntısı arasında bocalayıp durur.³⁰ Cevzici ise Schopenhauer’ın bu can sıkıntısı ile ilgili düşünceleri hakkında şunları söyler:

“...Schopenhauer’ın felsefesinde summum bonum veya tam ve mutlak iyi kavramı yalnızca ortadan kaldırılamaz bir saçmalığı imler; onda en yüksek ve mutlak iyi yalnızca arzu ya da isteme’nin eksiksiz bir biçimde doyurulmasından oluşur, oysa arzu da zamanın kendisi gibi sonsuz ve sınırsız olup, hiçbir şekilde doyurulamaz... Fakat kabul edilmelidir ki bu, tam bir sıkıntı halinden başka hiçbir şey değildir. Mahkûmlara verilen en büyük cezanın hücre cezası olması boşuna değildir.”³¹

Schopenhauer’dan yaklaşık bir asır sonra Britanyalı filozof Bertrand Russell (1872-1970) da can sıkıntısını, mutsuzluğun en önemli nedenleri arasında sayacak ve ‘günahların (kötülüklerin) en azından yarısının nedeni can sıkıntısıdır’ diyecektir. Schopenhauer’ın can sıkıntısının nedeni olarak gördüğü meşguliyetsizlik fikri, Russell’ın düşüncesinde de bulunur.

²⁷ Aydoğan, Ahmet, *Kişilik: Oluşumu ve Sorunları*, İz Yay., İstanbul 2005, 36-37.

²⁸ Schopenhauer, *İnan Doğası Üzerine*, 15.

²⁹ Schopenhauer, 1903, 56.

³⁰ Schopenhauer, A., *The Two Fundamentals Problems of Ethics*, [Elektronik Sürüm], (Almanca Aslından Çev.: Christopher Janaway), Cambridge University Press, New York 2009, 194.

³¹ Cevzici, A., *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, 926.

Benzer olarak Russell da insanların sürekli heyecan peşinde koşmalarına değinir ve heyecanı giderecek bir şeylerin varlığı mutluluk verirken, yokluğunun ise can sıkıntısına neden olduğu kanaatine ulaşır.³²

‘Zenginlik çok şeye sahip olmak değil, az şeye ihtiyaç duymaktır’ düsturundan yola çıkan düşünür için kişinin iç dünyasında yaşadığı zenginlik onu acılardan, isteklerden kurtaracak ve ona kendini ihmal etmediği sakin ve alçakgönüllü bir yaşam sunacaktır. Onun düşüncesinde kalabalıklar içinde bir mutluluk fikrine yer yoktur. Çünkü “Zihnin kendi üstünlüğü onun toplumdan uzak durmasına neden olur.”³³ Schopenhauer’a göre insanın neredeyse bütün acıları topluluktan kaynaklanır. Sağlığın yanı sıra mutluluğun en temel unsuru olarak gördüğü ruh dinginliğini, toplu yaşam tehlikeye düşürmektedir³⁴. Filozofa göre kişinin uzun yalnızlık anları olmaksızın mutluluğa ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle o, kişinin topluluğa gereksinim duymayacak kadar çok şeye bizzat kendinde sahip olmasını başlı başına büyük bir mutluluk olarak görür.³⁵ Çünkü onun düşüncesinin temelinde “İnsanın mümkün mutluluğunun ölçüsü, kendi bireyselliği tarafından önceden belirlenmiştir.”³⁶ ilkesi bulunur. Schopenhauer bunu;

*“Genel olarak her kişi ancak kendi kendisiyle en yetkin uyum içinde olabilir; dostuyla değil, sevgiliyle de değil, çünkü bireysellik ve mizaç farkları her defasında az da olsa bir uyumsuzluğa yol açar. O nedenle, yüreğin derin huzuru, yetkin ruh dinginliği, sağlığın yanı sıra bu en büyük yeryüzü nimeti sadece yalnızlıkta, sürekli bir ruh hali olarak da ancak en koyu inzivada bulunabilir. O zaman kişi, eğer kendi özü yüce ve zengin ise, bu yoksul yeryüzünde karşılaşılabileceği en mutlu durumun tadını çıkarabilir. Şu da açık yüreklilikle söylenmelidir ki dostluk, aşk ve evlilik insanları ne denli sıkıca bağlasa da her kişinin sonuç olarak bütünüyle ciddiye aldığı bizzat kendisi, olsa olsa bir de çocuğudur.”*³⁷ sözleriyle açıklar.

Bu noktada mutluluğun bireysel becerilerde, kişisel karakterimize bağlı olarak ortaya çıktığını düşünen Schopenhauer, kişinin soyut ilkelere bağlı olarak yaşamasının da zorluğunun farkındadır. Onun düşüncesinde tüm insanlık doğuştan getirdiği bir takım somut ilkeleri

³² Elmalı, O., *Bertrand Russell’da Ahlak Felsefesi*. Ataç Yayınları, İstanbul 2005, 185.

³³ Dikmen, 2018, 32.

³⁴ Schopenhauer insan ve toplum arasındaki düşüncelerini, “*İrade Felsefesi*”nde ‘Kirpi İkilemi’ ile açıklar. “*Soğuk bir kış sabahı çok sayıda oklu kirpi, donmamak için birbirine bir hayli yaklaştı. Az sonra, oklarının farkına vardılar ve ayrıldılar. Üşüyünce, birbirlerine tekrar yaklaştılar. Oklar rahatsız edince yine uzaklaştılar. Soğuktan donmakla, batan okların acısı arasında gidip gelerek yaşadıkları ikilemi, aralarındaki uzaklık, her iki acıya da tahammül edebilecekleri bir noktaya ulaşıncaya kadar sürdü. Biz insanlar da birbirimizi ısıtmak için kirpiler gibi bir araya toplarız. Fakat çok fazla yanaşırsak rahatımız kaçır. Büsbütün ayrılırsak yine bedbaht oluruz. Bunlar acayip şeylerdir. Bir ferdin hayatı, en mühim safhalarıyla düşünülürse daima bir dramdır.*” Schopenhauer, A., *İrade Felsefesi*, (Çev.: Sümer Erenyılmaz), Düşünen Adam Yay., İstanbul 1993, 58.

³⁵ Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 95.

³⁶ Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 145.

³⁷ Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 110.

sahiptir. Bu ilkeler kişinin tüm düşünmesinin, duyumsamasının, istemesinin sonucu olmakla onun kanında ve iliğinde saklıdır. Kişi bu ilkeleri çoğunlukla soyut olarak tanımaz, tersine ancak yaşamına dönüp baktığında her zaman bunlara uyduğunun ve bunlar tarafından sanki görünmez bir iple çekilmiş olduğunun ayırtına varır. Bu ilkeler, türlerine göre kişiyi mutluluğuna ya da mutsuzluğuna götürecektir.³⁸

Schopenhauer'a göre, insan için en önemli olan şey 'onun kim olduğu', 'kişiliği'dir. Her insanın yalnızca kendi derisininin, kendi bilincinin içinde yaşadığına inanan düşünür bu nedenle kimseye dışarıdan yardım etmenin mümkün olmadığına inanır. "Elimizdeki tek güç bize verilmiş olan kişiliği mümkün olan en yararlı biçimde kullanabilmektir. Kendini tanıyan, kim olduğunu anlamak ve onu oluşturmak isteyen insan, kişiliğine uygun bir eğitim alır, ona uygun bir meslek ve eş seçer, kişiliğine uyan güzel davranışlar sergiler ve kişiliğiyle uyuşmayan kötü olanlardan kaçınır. İnsan ancak kendi kişiliğini tanırsa, ona uygun bir yaşam biçimini seçer ve mutlu olur."³⁹ Bu noktada her insanın olası mutluluk seviyesinin kendi bireyselliğiyle önceden sınırlandırılmış olduğunu iddia eden düşünürü göre özellikle insanın zihinsel gücü bu noktada önem kazanır. Schopenhauer için bir insanı acıdan kurtaracak en önemli beceri, kişinin zihni otokontrolünü sağlayarak hayal gücünü dizginlemeyi başarmasıdır. Hayal gücü olmayacak şeylerle insanı umutlandıran, heveslendiren sonra da hayal kırıklığına uğratan bir düşünme şeklidir. Schopenhauer'a göre mutluluğumuzu ve mutsuzluğumuzu ilgilendiren şeyler için kullanmamız gereken sistem akıl ve yargı gücümüzdür; hayal gücü ise yargıda bulunabilme yetisine sahip olmadığı için bu işe dâhil edilmemelidir.⁴⁰

Yaşamı insanın içine atıldığı bir kuyu olarak gören Schopenhauer -bunu kendi hayatına uygulamamış olsa da bizlerden bu hayata çok bağlanmadan, zevk alma telaşına kapılmadan yaşayıp gitmemizi ister. Yaşamın insana mutluluk getiren bir şey olmadığı inancına sahip olduğu için de mutluluk reçetesinde, ilk sıraya acıdan kaçınmayı yazar. Başka seçeneğimiz yok, hepimiz yaşamaya mahkûmuz ve mümkün olduğunca az acıyla nasıl yaşamamız gerektiğini düşünmeliyiz.⁴¹ Bu anlayış bize İlkçağ Yunan felsefesinin etik anlayışını çağrıştırmaktadır ki zaten Schopenhauer da bu düşünceye Aristoteles'in "Sağduyulular zevke değil, acısızlığa ulaşmaya çabalarlar." düşüncesinden yola çıkarak ulaşmıştır.⁴²

³⁸ Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 139.

³⁹ Dikmen, 2018, 16.

⁴⁰ Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 119.

⁴¹ Yalom, D. I., *Bugünü Yaşama Arzusu Schopenhauer Tedavisi*, (Çev.: Zeliha Babayiğit), Pegasus Yayınları, İstanbul 2017, 387.

⁴² Yalom, 2017, 387.

Acılardan mutlak manada kurtuluş, diğer düşünürlerin aksine Schopenhauer'ın düşüncesinde mümkün değildir. Başlangıç olarak kötülüğü, yaşamda bize acı veren ne kadar bağılılığımız varsa onlardan kurtulma, arınma yolu olarak ele alan düşünür, Doğu mistizminden aldığı bu fikir ile yaşamda yeniden doğuşun mümkün olacağını savunur. Bedenin ölümü Schopenhauer düşüncesinde bir çözüm yolu değildir zira isteme yaşamaya devam edecektir. Bu nedenle onun bize önerdiği kurtuluş yolu isteme'nin inkârı, yok sayılmasıdır. Budizm'den aldığı çileci yaşam fikrini, isteme'nin yadsınmasının tek yolu olarak gören düşünür için, dünyevi mutluluk ancak çileci bir yaşam ile sağlanır. İsteme'nin doymak bilmez arzuları bir keşiş yaşamıyla istemez hale getirilebilirse kişi için bu dünya yaşamında mutluluk başlar.

4. Sağlık Mutluluk Üzerinde Etkili Olduğu Düşüncesi

Yaşamının ilerleyen yıllarında Schopenhauer mutluluk konusunda daha iyimser konuşmaya başlar. Örneğin sağlıklı yaşamın mutluluk için en büyük sebep olduğunu düşünür.

“Mutluluğun onda dokuzu yalnızca sağlığa dayanır. Sağlık sayesinde her şey bir haz kaynağı olur; oysa sağlık olmadan, ne türden olursa olsun hiçbir dışsal nimetin tadına varılamaz. Hatta özneye ilişkin öteki nimetler, zihnin, ruhun, mizacın özellikleri bile hastalık tarafından soldurulur ve köreltilir. İnsanın kendi sağlığını, şehvet ve geçici hazlar şöyle dursun, ne uğruna olursa olsun, kazanç, yükselme, bilginlik, ün için feda etmesi en büyük akılsızlıktır. Tersine, insan her şeyi sağlığın arkasından gelecek şekilde yerleştirmelidir.”⁴³

Schopenhauer'a göre sağlık hiçbir şeyle kıyaslanabilir nitelikte olmadığı için, insan ilk önce sağlığını düşünmeli ardından mal, mülk, mevki, ün derdine düşmeli ve gerektiğinde birincisi için ikincilerden tereddüt etmeden vazgeçmelidir.

Schopenhauer'ın sağlık anlayışı yalnızca bedenin sağlığıyla sınırlı değildir. Sağlığı ruh ve beden sağlığı olarak ele alan düşünürü göre sağlık, her insanın hayatında o kadar mühim bir yerdedir ki onun nazarında sağlıklı bir dilenci, hastalıklı bir kraldan daha mutludur. Çünkü tamamen sağlıklı bir bedenden sakın ve neşeli bir mizaç, duru, canlı, algılaması yüksek bir zekâ, ılımlı bir tabiat ve bunlara uygun olarak da iyi bir vicdan gelişir. Bunların yerini hiçbir mevki ya da zenginlik dolduramaz.⁴⁴

Sağlığı bir noktada bedensel güzellikle müşterek paydada birleştiren düşünür için sağlık ve beden güzelliği birbirleriyle akrabadır. Güzelliğin mutlulukla doğrudan bir bağlantısı olmasa

⁴³ Dikmen, 2018, 26.

⁴⁴ Dikmen, 2018, 14-15.

da dolaylı yoldan etkisi olduğuna inanan Schopenhauer'a göre güzellik, kadın için de erkek için de büyük önem taşır. Fiziksel güzelliği, insanlar arası ilişkilerde bir ön değerlendirme olarak gören Schopenhauer, kişinin ilk önce dış görünüşündeki cazibeyle karşı tarafın kalbini kazandığını düşünür.⁴⁵ Düşünürün fiziksel güzelliğe bu denli önem vermesinin altında kendi dış görünüşünden duyduğu hoşnutsuzluk bir ihtimal olarak sayılabilir olsa da günümüz modern yaşamında yazılı ve görsel basında dış güzellik hakkında oldukça hacimli bölümlere yer ayrılması adeta Schopenhauer'ın fiziksel güzellik hakkındaki görüşlerini destekler niteliktedir.

Sonuç

İnsan tabiatı gereği değişime ve gelişime açık bir mahlûktur. Bu meziyet onu diğer canlılardan ayırır. İnsanın akılcı, sorgulayan, seçimler yapan, kararlar alan ve bütün bunların neticesinde kendine bir yaşantı kuran varlık olması onun fiziksel ve düşünsel bakımdan aktif olmasını zorunlu kılar. Maddi ve tinsel arayışlar neticesinde mutluluk konusunda birbirinden farklı düşünceler ortaya çıkmıştır.

Mutluluğun imkânsızlığını savunarak başlamış olduğu düşüncesinde yine de mutluluk imkânları arayışına son veremeyen Schopenhauer, ilk önce 'dünyaya mutluluk için gelmiş olmak' fikrindeki mutçu anlayışlara karşı çıkar. Bu dünya mutlu olunacak bir yer değildir ve kimse buraya mutlu olmaya gelmemiştir. Düşünür hepimiz doğar doğmaz mutlulukçu fikirlerden azade bir biçimde büyütülsek ve dünyanın acılarından haberdar edilsek, yaşam çok daha katlanılabilir olurdu fikrine sahiptir. Bu düşüncenin ardından Aristotelesçi bir bakış açısıyla, ölçülü bir yaşam öneren Schopenhauer, büyük beklentilerin büyük hayal kırıklıkları doğuracağı inancıyla, yaşamdan yana büyük hayaller kurmamayı, doyacak kadar yemeyi, üşümeyecek kadar ısınmayı, barınacak kadar küçük bir evi ve bizi hayata bağlayacak evlilik, aile, çocuk gibi kavramlardan uzak bir yaşamı salık verir. Mutluluğun en kısa reçetesi onun gözünde acıdan kaçınmakla mümkün olur. önerdiği yaşam formülünde mutluluğu olabildiğince artırmak değil mutsuzluğu olabildiğince azaltmak esastır.

Düşüncesinin en ayırıcı yanlarından biri olumsuz bir mutluluk anlayışı sunmuş olmasıdır. İnsanın sahip olduğu güzellikler ya da mutlu anlar yerine, mutsuz anlarını hatırladığını savunan düşünür için, mutluluğun formülü mutsuzluktan geçer. Her şeyin zıddıyla var olduğu bir anlayıştan yola çıkan Schopenhauer, ancak hastalıkta sağlığın, düşkünlükte varlığın, açlıkta tokluğun kıymetini anlayan insanoğlu için olumsuz olarak adlandırılan şeyler, olumlu olanların

⁴⁵ Dikmen, 2018, 29.

varlığı için zorunluluktur. Yaşamın sürekli bir mücadele sahnesi olduğunu, insanı bu mücadelenin ve acıların canlı tuttuğunu düşünen filozofa göre aksi halde insanlar can sıkıntısından birbirlerine düşerlerdi. Ayrıca acıların ruhsal arınma sağladığı için gerekliliğini savunan düşünür, kişinin kendi isteme'sini ancak acılardan geçerek susturabileceğine inanır. Yaşamının son yıllarında (belki de kendisinin de sağlık problemleri yaşamasıyla beraber), fiziksel ve ruhsal bakımdan sağlıklı olmayı en büyük mutluluk nedeni olarak nitelendirir. Schopenhauer'ın sağlıklı bir beden, mutluluk için en öncelikli neden olduğunu sayan görüşü kuşkuya yer bırakmadan kabul edilir niteliktedir. Karakteri gibi düşünceleri de dalgalı olan düşünür için, bu dünya bir oyun sahnesidir ve herkes rolünü iyi ya da kötü oynamak zorundadır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, Ankara 1982.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2007.
- Aydoğan, A., *Kişilik: Oluşumu ve Sorunları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Bolay, S. H., *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013.
- Cevizci, A., *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Çilingir, L., *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2000.
- Dikmen, F. (Ed.), *Hayatın Bilgeliği*, Tutku Yayınları, Ankara 2018.
- Domino, B., & Conway, D. W., "Optimism and Pessimism From a Historical Perspective" In E. C. Chang (Ed.), *Optimism & Pessimism: Implications for Theory, Research, and Practice*, (pp. 13-30), American Psychological Association, Washington DC 2001.
- Elmalı, O., *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*. Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- Pieper, A., *Etiğe Giriş*. (Çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Schopenhauer, A., *The World As Will And Representation*. [Elektronik Sürüm]. (Almanca aslından Çev.: E. F. J. Payne). 1969.
- Schopenhauer, A., *On The Basis of Morality*, [Elektronik Sürüm]. (Çev.: Artur B. Bullock). 1903.
- Schopenhauer, A., *İrade Felsefesi- Nietzsche'nin Hocası Schopenhauer Hayatı ve Eserleri*, (Çev.: Sümer Erenyılmaz), Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1993.

- Schopenhauer, A., *The Two Fundamentals Problems of Ethics*, [Elektronik Sürüm], (Almanca Aslından Çev.: Christopher Janaway), Cambridge University Press, New York 2009.
- Schopenhauer, A., *Din Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Schopenhauer, A., *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, (Çev.: Nuran Gündüz), Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, A., *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev.: Levent Özşar), Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa 2017.
- Schopenhauer, A., *Merhamet*, (Çev.: Zekâi Kocatürk), Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, A., *İnsan Doğası Üzerine*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yayınları, İstanbul 2018.
- Schopenhauer, A., *Dünyanın İstirabı Üzerine*, (Çev.: Ferhat Jak İçöz), Epsilon Yayınevi, İstanbul 2018.
- Yalom, D. I., *Bugünü Yaşama Arzusu Schopenhauer Tedavisi*, (Çev.: Zeliha Babayiğit), Pegasus Yayınları, İstanbul 2017.

KURAN-I KERİM'DE KAFİRLERİN HZ PEYGAMBERLE İSTİHZA ETMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet HAMİTOĞLU

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

ahamitoglu@agri.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1748-7938

Atf Gösterme: HAMİTOĞLU, Ahmet, “استهزاء الكفار بالنبي- صلى الله عليه وسلم- في القرآن الكريم”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.215-222.

الملخص	
تهدف هذه الدراسة إلى بيان بأن الرسالة السماوية التي جاء بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم هي رسالة عالمية ختم الله بها كافة الرسالات السابقة، وأمر أتباع تلك الديانات السابقة باتباع النبي محمد صلى الله عليه وسلم ورسالته القرآن الكريم، كشفت هذه الدراسة عن كشف حجم المؤامرات التي حاكها الكفار في مواجهة النبي عليه الصلاة والسلام والتقليل من شأن رسالته السماوية القرآن الكريم الذي أنزله رب العزة للناس كافة ، وتوضح هذه الدراسة مدى حقد المشركين وبغضهم للنبي صلى الله عليه وسلم، وكيف سعوا بكل الأساليب الفذرة للنيل من النبي عليه الصلاة والسلام ودعوته، من جملة الأساليب التي استخدمتها قريش في إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم وصفه بالمجنون تارة، ثم تارة يتخذونه هزوا يسخرون منه ويكل ما جاء به من النور والهدى، كما بينت الدراسة حقد المشركين في زماننا هذا وتفنتهم في النيل من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم تارة بالرسوم الكارتير وتارة عبر محافلهم، وفي المقابل تتعالى أصوات المسلمين للدعوة إلى المحبة والتسامح والتعايش السلمي بين الأديان، ألا أن اليهود لا يزال حقدهم دفين على الإسلام والمسلمين.	Geliş Tarihi: 31 Temmuz 2020
الكلمات المفتاحية: النبي صلى الله عليه وسلم، قريش، الكفار، الاستهزاء، السخرية، الحجة والدلالة	Kabul Tarihi: 24 Kasım 2020
© 2020 AGİİD	
Tüm Hakları Saklıdır.	

Özet: Bu çalışma, Hz. Muhammed'in getirdiği semavi risaleti beyan gayesiyle hazırlanmıştır. Bu risalet, Allah'ın önceki tüm risaletleri kendisiyle hitama erdirdiği evrensel bir risalettir. Allah, önceki dinlerin müntesiplerine Resulü Ekrem'e ve onun risaletini üstlendiği Kurân-ı Kerim'e tabi olmalarını emretmiştir. Bu çalışma kafirlerin Hz. Peygamber için tertipledikleri komploların ve Yüce Allah'ın tüm insanlık için inzal ettiği Hz Peygamberin semavi risalesi olan Kurân'ın şanını alçaltma girişimlerinin boyutunu ortaya koymaktadır. Ve yine aynı zamanda bu çalışma müşriklerin, Resulullah'a duydukları kin ve düşmanlıklarının boyutunu Hz Peygamberi ve onun davetini akamete uğratmak/ küftretmek için, Kureys'in bazen deli diye çağırdığı bazen kendisini ve getirmiş olduğu nuru ve hidayeti alaya aldıkları gibi Hz peygambere eziyet için kullanmış oldukları tüm yollara onların da başvurduklarını ve onları nasıl kötü üsluplarla karaladıklarını da net bir şekilde göstermektedir. Bu çalışma müşriklerin günümüzde sahip oldukları nefret ve kine, sanat kisvesi altında bazen karikatür bazen gösteriler aracılığıyla peygamberimize küfür etmelerine karşılık müslümanların seslerinin sevgi, hoşgörü ve dinler arası huzurlu yaşama çağrısıyla yükseldiğine de yer vermektedir. İyi bilinmelidir ki, Yahudilerin İslam ve müntesiplerine karşı kalplerinde saklı tuttıkları kin ve düşmanlık bitmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, Kureys, Kafir, İstihzâ, Delil.

الحمد لله رب العالمين الذي قال والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين اما بعد: أرسل الله سبحانه وتعالى الأنبياء والمرسلين إلى أقوامهم من أجل إنقاذهم ونجاتهم من النار، إلا أنه في كل قوم من هذه الأقوام يخرج من يكذب هؤلاء الأنبياء والمرسلين؛ بل ويُعلن لهم العداء ويقاثلهم بكل ما استطاع، ولقد دأب هؤلاء المخالفون من الكفار على الاستهزاء بدين الله- سبحانه وتعالى- فاستهزؤوا بكتابه العظيم، وسنة نبيه الأكرم محمد –عليه الصلاة والسلام- وكل هذا الاستهزاء ينم عن الكفر الذي ختم الله به قلوبهم فهم لا يفقهون، وعن مرض تلك القلوب التي أغواها الشيطان، وعشش فيها، وتربع على عرش أهوائها، وتمالك عقولها، فاستهزؤوا بالأنبياء والمرسلين، كنبى الله نوح، وهود، وشعيب، ولوط، وموسى، عليهم السلام، وكما استهزؤوا بنبيينا محمد –عليه الصلاة والسلام – وبرسالته .

بل إن هذا استهزاء لم يقتصر على الأنبياء والمرسلين؛ بل طال المؤمنين الذين اهتدوا واتبعوا دين الحق، فاستهزأوا بصفاتهم، وأفعالهم، وأفكارهم، وسماتهم الحسنة، وبطيب قلوبهم، بل وحرابوهم في معيشتهم وحياتهم الخاصة، وقد واجه نبيينا محمد - عليه الصلاة والسلام- كلاً من الإستهزاءات التي نالت منه عليه الصلاة والسلام، فتارة يسخرون منه، وتارة يصفونه بالمجنون والساحر، بل وصل بهم الأذى الى قذف أزواجه -عليه الصلاة والسلام-، فكانت أساليبهم العدوانية متعددة، لكن الله سبحانه وتعالى عرّف نبيّه محمد- عليه الصلاة والسلام – بهم، وأطمئن بأن الله يكفيه شرهم قال تعالى: **(إنا كفيناك المستهزئين)**،¹ كما أرشده الى كيفية مواجهتهم.

إنّ دور المسلم اليوم أن يُدرك جيداً أن المستهزئين كفار خارجون من الملة، فلا يوالي منهم أحداً. وجاءت هذه الدراسة لتوضح حقيقة هؤلاء المستهزئين، وما هو السبب الذي دفعهم للإستهزاء، وما هي المجالات التي اتخذها المستهزئون ميداناً لاستهزائهم، كما بينت هذه الدراسة كيفية رد الرسل –عليهم السلام- والمؤمنين عليهم، كما بينت مصير هؤلاء المستهزئين في الآخرة، وأن مصيرهم جهنم وبئس المصير وهو ماتناولته هذه الدراسة من خلال القرآن الكريم . وأقتضت طبيعة الدراسة أن تقسم الى مقدمة بيّنت فيها أصل الموضوع وأهميته، ثم شرعت ببيان مواطن الإستهزاء من خلال بعض الآيات الكريمة، ثم الخاتمة بيّنت فيها أهم تلك المواطن، وبعض النتائج الى توصلت إليها من خلال هذه الدراسة .

1 . اتهام النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون:

من الأساليب التي استخدمها الكفار لإيذاء النبي صلى الله عليه وسلم، وتحريك الرأي العام من حوله، وتشكيك الناس برسالته عليه الصلاة والسلام اتهامه بالجنون، قال تعالى: **(وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ)**²، إن أول مواجهة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم كانت مع قومه وأبناء قبيلته قريش، حيث بيّنت هذه الآية الكريمة كيف استهزأ الكفار من قريش بالنبي محمد – صلى الله عليه وسلم - وأخبرت عن عنادهم وكفرهم³، وكان الاستهزاء ظاهره المدح، حيث إقرار قريش بوصفهم النبي – صلى الله عليه وسلم- بأن الذكر قد نُزّل عليه، رغم عدم إيمانهم برسالة محمد – صلى الله عليه وسلم –، فلماذا وصفوا النبي- صلى الله عليه وسلم – بهذا الوصف؟ جاء هذا الوصف بأنه كلمة حق أريد بها باطل، فجاء هذا الوصف من باب الاستهزاء والتهكم، لا من باب المدح والثناء والإيمان برسالته . فكيف يقرون له بالنبوة ثم يقولون له: إنك لمجنون⁴؛ إذا فنداؤهم النبي- صلى الله عليه وسلم – بـ(يا أيها الذي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ) استهزاء ظاهر⁵، وهذه وقاحة ظاهرة منهم، لعنهم الله، وهذا استهزاء بأسلوب إطلاق المدح بقصد الاستهزاء لا المدح . ولم يكتفوا بمجرد هذا الوصف الاستهزائي، بل طعنوا

1- سورة الحجر الآية:95.

2- سورة الحجر الآية: 6

3- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري، **تفسير القرآن العظيم**، تج: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط3، 1420هـ-1999م)، 721/2.

4- ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الحسني، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تج: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة: حسن عباس زكي، 1419هـ-)، 78/3.

5- سيد قطب، محمد، **في ظلال القرآن**، (دار الشروق، ط32، 1423هـ-2003م)، 2127/14.

في عقل النبي - صلى الله عليه وسلم - وقالوا عنه: إنه مجنون، بل لم يكتفوا بمطلق الوصف، وإنما أكدوا وصفه بالجنون بحرفي توكيد؛ الأول وهو: حرف التوكيد (إن)، والحرف الثاني: حرف (اللام)؛ فقالوا: إنك لمجنون⁶، وقد استخدم كفار قريش هذا الأسلوب مع النبي - صلى الله عليه وسلم أكثر من مرة .

2. اتخاذ النبي هزواً:

إن من ضمن الأساليب الرخيصة التي استخدمها الكفار من قريش أنهم لم يتركوا مجلساً أو مكاناً يقصده النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلا ذهبوا إليه واسخروا منه أمام قومه، قال تعالى: (وَإِذَا رَأَوْكَ أَنْ يَنْخُدُونَكَ إِلَّا هُزُؤًا أَهْدَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا⁷)، فالكفار المشركون المكذوبون بالبعث يتخذون النبي - صلى الله عليه وسلم - هزواً؛ إذا رأوه في مجلس من مجالس مكة، أو رأوه ماشياً في شيعب من شعاب مكة، ويقولون: (أَهْدَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا⁸)، فهم يسخرون منه أينما رأوه في مكة⁸ وإن هذا الاستهزاء مبيت في قلوبهم، ولكنهم يظهرونه وقت رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم، وما ذلك إلا زيادة في أذى النبي - صلى الله عليه وسلم، وقولهم هذا: (أَهْدَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا⁹) ليس سؤال للاستفهام أو لزيادة اليقين عندهم؛ بل احتقاراً للنبي - صلى الله عليه وسلم - وسخرية به، ووجه الاحتقار أنهم استخدموا (هذا) للإشارة إليه، واسم الإشارة (هذا) يستخدم للاحتقار⁹

أما استهزؤهم الآخر: وصفهم إياه بصفة الرسالة (أَهْدَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا¹⁰) ليس اعتقاداً منهم بمبعثه لهم رسولاً؛ لأنهم لا يؤمنون به أصلاً؛ بل وصفهم بأنه مرسل كان استهزاءً وتهكم منهم¹⁰ .

وعن وصف النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالمرسل يقول الزمخشري: " وإخراجه في معرض التسليم والإقرار وهم في غاية الجحود والإنكار - سخرية واستهزاء. ولو لم يستهزؤوا لقالوا: أهدا الذي زعم أو ادعى أنه مبعوث من عند الله رسولاً¹¹. وهذا النوع من الاستهزاء يسمى أسلوب إطلاق المدح بقصد الاستهزاء. وقد سببت هذه السخرية والاستهزاء مشقة عظيمة للنبي عليه الصلاة والسلام؛ لأن المشركين كانوا يرون النبي - صلى الله عليه وسلم - مرات كثيرة في مكة؛ لأن مكة المكرمة كانت قرية صغيرة آنذاك؛ وبالأخص عندما يكون داعية مثل النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ يروح ويغدو داعياً إلى الله؛ فيراه الكفار مرات عديدة؛ لذلك يتكرر استهزؤهم عدة مرات؛ فتجد الكفار يستهزئون به كلما رأوه . وقد كان أثر هذه السخرية كبيراً وسيئاً في قلب النبي صلى الله عليه وسلم لاسيما ما يجده من قومه وقبيلته قريش، وهذا الأمر بطبيعة الحال صعب على الإنسان أن يُحارب في مدينته وقريته من قبل أقربائه وأبناء عشيرته، بل كانوا يزدادون سخريةً منه عليه الصلاة والسلام كلما جلس مجلساً فراه اتخذه هزواً. ولكن النبي - صلى الله عليه وسلم - صبر وصابر وبقي يبلغ رسالة ربه، رغم ما لقيه من الأذى .

3. سؤالهم الكنز والمعجزات من النبي صلى الله عليه وسلم:

لم يتوان كفار قريش من مضايقة النبي صلى الله عليه وسلم وعرقلته في نشر دعوة الإسلام في مكة المكرمة، فكان من أساليبهم الخبيثة لمضايقة النبي محمد صلى الله عليه وسلم أنهم يطلبون منه المعجزات كما قال تعالى: (وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا⁷) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ

6-الصابوني، محمد علي، *صفوة التفاسير*، (القااهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1417، ه1-1997م)، 5/7.

7- سورة الفرقان / 41 .

8- الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر، *أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير*، (المدينة المنورة - السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ط5، 1424هـ-2003م)، 617/3.

9- ألقاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، *محاسن التأويل*، تح: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، 263/12.

10- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1407، 3هـ)، 142/2.

11- الزمخشري، *الكشاف*، 286/3.

الظَّالِمُونَ إِنَّ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا¹²، حيث كان سبب نزول هذه الآيات على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما كان مشركون قريش يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم في اجتماع أشرف مكة بظهر الكعبة، ويعرضون عليه أشياء ويسألونه الآيات فكان فيما كلموه حينئذ، عن ابن عباس أن قالوا له: فإن تفعل لنا هذا؛ يعني ما سألوه عنه من تسيير جبالهم عنهم، وإحياء آبائهم، والمجيء بالله والملائكة قبيلاً، وما ذكره الله في سورة بني إسرائيل، خذ لنفسك، سل ربك بيعت معك ملكاً يصدقك بما تقول، ويراجعنا عنك، وسله فيجعل لك قصوراً وحناناً وكنوزاً من ذهب وفضة تغنيك عما نراك تبتغي، فإنك تقوم بالأسواق وتلتبس المعاش كما نلتمسه حتى نعلم فضلك ومنزلتك من ربك إن كنت رسولاً كما تزعم، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما أنا بفاعل، فأنزل الله في قولهم: أن خذ لنفسك ما سألوه أن يأخذ لها: أن يجعل له جناناً وكنوزاً وقصوراً، أو يبعث معه ملكاً يصدقه بما يقول ويرد عنه من خاصمه (وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا)¹³، فالكفار يرفضون أن يكون النبي مثلهم لا يخالف حاله حالهم، وجعلوا أن الأنبياء والمرسلين بشر لا يختلفون عنهم في الخلق، وإنما يختلفون عنهم في أمور جبلهم الله عليها في أطباعهم وأخلاقهم حتى بلغوا ذروة الكمال البشري¹⁴، فإنهم وضعوا شروطاً من عند أنفسهم تحدد ماهية الرسول - صلى الله عليه وسلم - وليس لهم في ذلك أثارة من علم، وليس لهم من الحق إلا أن يطلبوا الدليل على صدق النبي - صلى الله عليه وسلم - فقط؛ وقد جاءهم بالدليل على صدقه وهو القرآن الكريم، ودليل الاستهزاء في هذه الآية؛ أن الكفار استهزؤوا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: (مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ)، فقولهم: (الرَّسُولِ) ليس إيماناً منهم برسالة؛ بل هو تهكم واستهزاء، فوصفه بالرسول استهزاء منهم¹⁵.

يقول الزمخشري: (وتسميته بالرسول سخريه منهم وطنز)؛¹⁶ لأن الكفار أطلقوا المدح بقصد الاستهزاء والسخرية .

4. إنكار شخصه صلى الله عليه وسلم:

من ضمن الأساليب المستخدمة التي استخدمها كفار قريش لمضايقه النبي عليه الصلاة والسلام إنكار شخصه الكريم ومناداته بألفاظ النكرة؛ كما قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُكُمُ عَلَى رَجُلٍ يَنْبَغُكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مِرْقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾¹⁷، كان الكفار من قريش يخبرون عن النبي عليه الصلاة والسلام ومبعثه بطريقة الاستهزاء؛ لأن الكفار لم يقولوا: إن محمد بن عبد الله يقول: إنكم لفي خلق جديد بعد الموت، وإنما قالوا: (هَلْ نَدُكُمُ عَلَى رَجُلٍ)، فنكروه وقالوا: (رَجُلٍ)، وعاملوه معاملة المجهول في طريقة الدلالة عليه، كأنهم يخبرون عن عجبية من عجائب الدهر (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُكُمُ عَلَى رَجُلٍ يَنْبَغُكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مِرْقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)، والقصد من ذلك الاستهزاء والسخرية والتهكم¹⁸. وسخريتهم من أنهم يتعجبون أن الله سبحانه وتعالى سيبعثهم ويلملم أشلائهم بعد أن تفرقت أجسادهم في الأرض، وتمزقت فلم يبق ما يسكها؟!¹⁹ وكانهم

12- سورة الفرقان الآيات: 7- 8 .
13- الطبري، محمد بن جرير الأمل، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م)، 366/9-367.
14- البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ط1، 1418هـ)، 135/2.
15- المنصوري، مصطفى الحصن، المقتطف من عيون التفاسير، تح: محمد علي الصابوني، (دمشق-بيروت: دار القلم -الدار الشامية، ط2، 1417هـ-1996م)، 8/4 .
16- الزمخشري، الكشاف، 270/3.
17- سورة سبأ الآية: 7.
18- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط3، 1384هـ-1964م)، 238-237/14.
19- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط1، 1419هـ)، 694/3.

يقولون: (هل ندلكم على رجل عجيب غريب، ينطق بقول مستنكر بعيد، حتى ليقول: إنكم بعد الموت والبلوى والتمزق الشديد تخلقون من جديد، وتعودون للوجود)²⁰. وهذا النوع من الاستهزاء يسمى أسلوب الاستفهام المساق للاستهزاء.

5. استعلام الكفار عن قول النبي بالاستهزاء:

كل الأساليب السابقة التي استخدمها كفار قريش لم تشف صدورهم؛ بل وصل بهم الحد من الخسة في العداء للنبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يحضرون مجالسه، ثم إذا انصرفوا سخروا منه كما ذكر الله سبحانه وتعالى بقوله: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا قَالَ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ طَغَىٰ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ)²¹، فكان المنافقون من كفار قريش يستمعون إلى النبي- صلى الله عليه وسلم - ولكن إذا خرجوا من عنده - صلى الله عليه وسلم - سأل المنافقون أهل العلم من الصحابة- رضي الله عنهم - عن الذي قاله الرسول- صلى الله عليه وسلم - لكن سؤالهم ليس لأنهم نسوا ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم بصورة الاستعلام؛ بل كانوا يسألون بطريقة السخرية والاستهزاء، وفي ذلك يقول أبو السعود: "(وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ) هم المنافقون كانوا يحضرون مجلس رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيسمعون كلامه، ولا يعونه، ولا يراعونه حق رعايته تهاوناً منهم (حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) ؛ أي من الصحابة - رضوان الله عليهم - (مَاذَا قَالَ آنفًا)؛ أي: ما الذي قال الساعة؟ على طريق الاستهزاء، وإن كان بصورة الاستعلام"²²، ومعنى: (قَالَ آنفًا)؛ أي: قال سالفاً فيما سبق²³، وهذا النوع من الاستهزاء يسمى أسلوب الاستفهام المساق للاستهزاء. وهذا الأسلوب الاستهزائي كان يتبعه المنافقون كثيراً؛ لعرقلة دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث قال ابن عباس - رضي الله عنه: " كان قوم يسألون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استهزاءً، فيقول الرجل: من أبي؟ ويقول الرجل تضل ناقته: أين ناقتي؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ)²⁴ حتى فرغ من الآية كلها²⁵

ولا زلنا نشهد إساءة للنبي صلى الله عليه وسلم من قبل أعداء الإسلام كما هو الحال في آخر إساءة للنبي صلى الله عليه وسلم التي تمثلت بنشر صور مسيئة لشخص النبي صلى الله عليه وسلم في فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية. إنَّ استهزاء الكفار بالنبي- صلى الله عليه وسلم- لم يقف عند حد الكلام فقط، بل تجاوزوا الأمر إلى الفعل والتعدي. فقد روى البخاري عن عبد الله، قال: بينما رسول الله (قائم يصلي عند الكعبة، وجمع قريش في مجالسهم، إذ قال قائل منهم: ألا تنتظرون إلى هذا المرأئي، أيكم يقوم إلى جزور آل فلان، فيعمد إلى فرثها ودمها وسلاها فيجيء به، ثم يمهلها حتى إذا سجد وضعه بين كتفيه؟ فانبعث أشقاهم، فلما سجد رسول الله (وضعه بين كتفيه، وثبت النبي ساجداً، فضحكوا حتى مال بعضهم على بعض من الضحك، فانطلق منطلق إلى فاطمة- وهي جويرية-، فأقبلت تسعى، وثبت النبي (ساجداً حتى ألقته عنه، وأقبلت عليهم تسبهم، فلما قضى النبي الصلاة قال: " اللهم عليك بقريش، اللهم عليك بقريش، اللهم عليك بقريش"، ثم سمي: "اللهم عليك بعمرو بن هشام، وعتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، وأمية بن خلف، وعتبة بن أبي معيط، وعمار بن

20- سيد قطب، في ظلال القرآن، 22/2895

21- سورة محمد الآية: 16.

22- العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى، تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 88/6.

23- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية- الدار النموذجية، ط5، 1420هـ-1999م)، ص: 22.

24- سورة المائدة / 101.

25- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع الصحيح المختصر، (القاهرة: دار الشعب، ط1، 1987م)، ص 736.

الوليد" قال عبد الله: فو الله لقد رأيتهم صرعى يوم بدر، ثم سحبوا إلى القلب: قلب بدر ثم قال رسول الله " وأتبع أصحاب القلب لعنة"²⁶

حقاً وصدقاً لقد أتبع أصحاب القلب لعنة أن استهزؤوا بالنبي- صلى الله عليه وسلم- وضحكوا منه ومن صلاته ومما فعلوا به. وحقاً وصدقاً لقد أتبع أصحاب القلب لعنة أن قُتلوا وهم يحاربون النبي- صلى الله عليه وسلم - وألقوا بالقلوب .

6- سخرتهم بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم :

لم يزل الكفار من قريش يُضيقون كل شيء أمام النبي صلى الله عليه وسلم ودعوته ، وفي ذلك قال تعالى: (وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ)²⁷، فقد بلغ الاستهزاء عند الكفار مبلغاً عظيماً؛ حيث إن النبي- صلى الله عليه وسلم- كان يأتيهم بالمعجزة الواضحة البينة فيسخرون وذلك لأنهم ألقوا السخرية والاستهزاء بالنبي- صلى الله عليه وسلم-²⁸، فالكفار ما أن يروا الآية حتى يستسخرُوا، والآية هنا البينة كانتشقاق القمر ونحوه من البينات الواضحات²⁹

إن لكلمة: يستسخرُونَ ثلاثة معانٍ وهي:

السخرية: حيث إن معنى: "يستسخر " هو نفس معنى: " يسخر " .

يستدعي بعضهم بعضاً كي يسخرُوا .

يبالغون في السخرية³⁰.

وأياً كان المعنى؛ سواء أن الكفار كانوا يستسخرُونَ بمعنى يسخرُونَ، أم يستدعي بعضهم بعضاً لأجل السخرية، أو يبالغون في السخرية، فهم في نهاية الأمر ساخرون من المعجزات البينة الواضحة، و ذلك بعد أن ظهرت للعيان، وتوغل صدقها إلى شغاف الجنان. ولكن الكفر عناد (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)³¹، ولكن كفر مكة لم يجحدوا بها وحسب، بل جحدوا بها واستهزؤوا منها، إمعاناً منهم في الكفر والضلال .

فالكفار يستهزئون من المعجزات التي يجريها الله على يد رسوله - صلى الله عليه وسلم - وهي لا تدعو إلى الاستهزاء، وإنما تدعو إلى التفكير والتدبر والإيمان، ولكن أهل الضلال يغيبون عقولهم عندما يبحثون في أمر الإيمان ؛ لأن أهواءهم تريد شيئاً آخر غير الإيمان .

وفي زماننا لم يتوقف الاستهزاء بشخص النبي صلى الله عليه وسلم، فنجد الكفار في هذا الزمان في كل فترة يظهرن برسوم مسيئة للنبي صلى الله عليه وسلم، حيث رسم صلاح جاهين - رسام الكريكاتير المعروف - صورة هزلية في جريدة الأهرام؛ رسم فيها رجلاً بديواً - يرمز إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم - يركب حماراً في وضع مقلوب؛ أي: رأس الحمار في اتجاه وجه الرجل في الاتجاه المضاد رمزاً للرجعية . وفي أرضية الصورة ديك وتسع دجاجات . وعنوان الرسم (محمد أفندي جوز التسعة) وهو هجوم سافر على شخص الرسول - صلى الله عليه وسلم- وزوجاته التسع لم يسبق له مثيل في أية صحافة إسلامية على الإطلاق ، بل لعل الصحف الصليبية لا تتوقع بهذه الوقاحة³²، وما يحدث الآن في دول أوروبا الآن، وعلى وجه التحديد فرنسا واستمرارها بالإساءة إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم....

26- الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، (المتوفى: 795 هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1422هـ)، الصلاة، باب المرأة تطرح عن المصلي شيئاً من الأذى 1/ 780-781.

27- سورة الصافات الآية: 14.

28- ينظر: المنصوري، *المقتطف من عيون التفاسير*، 371/4.

29- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي(ت.850هـ)، *غرانب القرآن ورجانب الفرقان*، تح: الشيخ زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1- 1416هـ)، 5/557.

30- ينظر ابن جزي، *التسهيل لعلوم التنزيل*، 190/2.

31- سورة النمل/ 14 .

32- محمد قطب، *واقعتنا المعاصر*، الناشر: دار الشروق، ط1، 1418هـ-1997، ص 358 .

لقد استهزأ الكفار بنبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - بشتى أساليب الاستهزاء، ولا يزال أتباع هؤلاء الكفار يسخرون من شخصيّة النبي عليه الصلاة والسلام سواء بالرسوم أو غيرها من الأساليب الرخيصة التي يعبرون من خلالها عن بغض النبي صلى الله عليه وسلم ورسالته السماوية التي هي خاتمة الرسالات.

الخاتمة: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فإن لكل بداية محرقة لا بد من نهاية مشرقه، وهانحن نطوي صفحات هذه الدراسة المباركة، وسنبين من خلال هذه الخاتمة بعض الأمور التي توصلت إليها هذه الدراسة إلى ما يلي: إن دعوة النبي صلى الله عليه وسلم هي خاتمة الرسالات السماوية، وإن النبي محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، إن كفار قريش لم يتهاونوا يوماً في إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم، وإنهم استخدموا كل الأساليب التي من شأنها تعرقل سير الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، ومن هذه الأساليب الرخيصة التي استخدموها إتهام النبي صلى الله عليه وسلم بالجنون، كذلك الاستهزاء به عليه الصلاة والسلام وبدعوته، وطلبهم منه الكنز والذهب والفضة لإثبات المعجزات، وأنكروا شخصه الكريم، ولكن النتيجة كانت هي كفاية الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال له (إنا كفيناك المستهزئين)، فكانت النتيجة والعاقبة للنبي صلى الله عليه وسلم وأمه ودعوته، كما توصلت هذه الدراسة إلى أن سخرية الرسامين وبعض المنتقدين للإسلام في الزمن الحاضر هم امتداد لكفار قريش، وتكاد تتشابه أساليب الإساءة في الماضي والحاضر من قبل المسيئين للنبي صلى الله عليه وسلم . والحمد لله رب العالمين.

المصادر:

القرآن الكريم

1. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت.852هـ)، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد - سوريا، ط1، 1406 - 1986.
2. ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجزي الفاسي الصوفي (ت.1224هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة، 1419 هـ.
3. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت.774هـ)، **تفسير القرآن العظيم** تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط3، 1420 هـ - 1999 م .
4. الإفريقي، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منطور الأنصاري الرويفعي (ت.711هـ)، **لسان العرب**، الناشر: دار صادر - بيروت، ط3، -1414 هـ.
5. ألقاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق (ت.1332هـ)، **محاسن التأويل**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 - 1418 هـ.
6. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت.685هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1 - 1418 هـ .

7. الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر، *أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير*، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط5، 1424هـ/2003م.
8. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت.666هـ) *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية- الدار النموذجية، بيروت- صيدا، ط5، 1420هـ / 1999م. محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري.
9. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم - دمشق.
10. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت.538هـ)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط3 - 1407 هـ.
11. زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت.795هـ)، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، مجدي بن عبد الخالق الشافعي، إبراهيم بن إسماعيل القاضي، السيد عزت المرسي، محمد بن عوض المنقوش، صلاح بن سالم المصراطي، علاء بن مصطفى بن همام، صبري بن عبد الخالق الشافعي، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية، ط1، 1417هـ - 1996 م.
12. سيد قطب، محمد قطب، *في ظلال القرآن*، الناشر: دار الشروق، ط32، 1423هـ - 2003م.
13. الصابوني، محمد علي، *صفوة التفاسير*، الناشر: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1417هـ - 1997 م.
14. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر (ت.310هـ)، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000 م.
15. العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى (ت. 982هـ)، *تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
16. الغرناطي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي (ت.741هـ)، *التسهيل لعلوم التنزيل*، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام - بيروت ط1 - 1416 هـ.
17. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت.671هـ)، *الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964 م.
18. محمد قطب، *واقعا المعاصر*، الناشر: دار الشروق، ط1، 1418هـ - 1997.
19. المنصوري، مصطفى الحصن، *المقتطف من عيون التفاسير*، تحقيق: محمد علي الصابوني، الناشر: دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت، ط2، 1417هـ - 1996م.
20. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي (ت. 850هـ) *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 - 1416 هـ.

SIYASETU'Ş-ŞER'İYYE (İSLAM İDARE HUKUKU)'NUN TEMEL İLKELERİ

Dr. Öğr. Üyesi Ayman Haroush

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

orcid.org/4281-0252-0003-000

Dr.haroush@hotmail.com

Atıf Gösterme: HAROUSH, Ayman, "مبادئ السياسة الشرعية", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.223-238.

Geliş Tarihi:	ملخص: لقد قامت أحكام الشريعة الإسلامية على أسس وثوابت إيمانية وأخلاقية، يمكن تسميتها بمبادئ التشريع، والسياسة الشرعية جزء من منظومة الشريعة، قامت على كثير من تلك المبادئ التي قام عليها التشريع، كالشورى والحرية والعدالة والكفاءة ونحو ذلك.
23 Ekim 2020	وان أي مجتهد في السياسة الشرعية لا بد أن يبني أحكامه على هذه المبادئ، وكذلك كل عامل في حقل السياسة أو كل جماعة أو دولة تقيم نظامها على الشريعة، يجب أن تقوم سلوكياتهم وأفكارهم عليها، وإلا كانت سياستهم مخالفة للشريعة.
Kabul Tarihi:	وفي هذا البحث بيان لأسس ومبادئ السياسة الشرعية، استقرأتها من النظر في أصول وأحكام الشريعة عامة وأحكام السياسة خاصة.
15 Aralık 2020	

كلمات مفتاحية: السياسة – الشريعة – مبادئ – أسس – الشورى – العدل – الحرية

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Şüphesiz ki İslam Hukukunun hükümleri bir takım imani ve ahlaki esaslar ve sabiteler üzerinde kuruludur. Bunlara hukuk ilkeleri demek de mümkündür. Siyaset-i Şer'iyye de bu hukukun parçalarından biridir. O da İslam Hukukunun dayandığı esaslar üzerinde kuruludur. Bu ilkeler de şura, hürriyet, adalet, eşitlik ve benzeri ilkelerdir. Muhakkak ki Siyaset-i Şer'iyye konusunda ictihad eenen her müctehidin istinbat ettiği hükümleri bu ilkelere dayandırması gerekmektedir. Aynı şekilde siyaset konusunda oluşturduğu sistemini kurmaya çalışan her alim, kurum veya devletin kendi hükümlerini, metot ve yöntemlerini, görüş ve düşüncelerini bu temel esaslar çerçevesinde inşa etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde te'sis ettikleri siyasetleri İslam Şeriatına aykırı olacaktır. İşte bu araştırmada Şer'i siyasetin yani İslam Siyaset Hukukunun temel prensipleri ve ilkeleri incelenmiştir. Aynı şekilde bu konu, usul-i fıkıh ilmi nazar-ı itibara alınarak İslam Hukukunun Genel Hükümleri ile Siyaset-i Şer'iyye konusunun özel hükümleri çerçevesinde araştırılmıştır

Anahtar Kelimeler: İlke, Prensip, Şura, Adalet, Hürriyet

المطلب التمهيدي : مفاهيم مدخلية للبحث

أولاً: مفهوم السياسة

لغة: مصدر للفعل ساس، بمعنى قام بالأمر، والسائس الذين يدير أمور القوم ويرعاهم. (1)

فالمعنى اللغوي هو التدبير والرعاية

اصطلاحًا: عرفت السياسة بأنها:

- القيام على الشيء بما يصلحه. (2)
 - ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد. (3) وهذه تشمل كل سياسة، أي كل رعاية وتدبير، سواء لشؤون الحكم أم لمدرسة أم للبيت.
 - القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال. (4)
 - السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليلًا جزئيًا. (5)
- وهذان التعريفان يظهر منهما قصرُ معنى السياسة على تصرفات الإمام، أو في مجال الحكم، والثاني هو تعريف للسياسة الشرعية في حقيقته وليس للسياسة فقط.
- وهذا يقصران السياسة على إدارة الحكم، وبما أن مقصودنا من البحث هو شؤون الحكم، وهو الغالب في استعمال السياسة، فنختار أن نعرفها بأنها: "رعاية شؤون العامة بما يحقق مصالحهم"

ثانيًا: مفهوم الشرعية:

منسوبة للشرعية، وفيما يأتي معناه:

لغة: موضع الماء الذي يرد عليه الشاربه، والشرعة والشرعية بمعنى واحد (6)

(1) - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت: 770/1368م)، المصباح المنير، بيروت، المكتبة العلمية، ج2، ص295.

(2) - النووي، يحيى بن شرف الحوراني النووي (ت: 676/1278م) - شرح صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) ببيروت، دار إحياء التراث، ط2، 1392 هـ، ج12، ص231

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني الحنفي (ت: 855/1451م)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج6، ص43.

السندي، نور الدين محمد بن عبد الهادي التتوي (ت: 1138/1726م)، حاشية السندي على سنن ابن ماجه (كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه)، بيروت، دار الجيل، ج2، ص204.

الطبيبي، شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله (ت: 743/1342م)، شرح الطبيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن)، مكة، مكتبة مصطفى الباز، ط1، 1433هـ، ج8، ص2564.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير (ت: 1182/1768م)، التحبير لإيضاح معاني التيسير، الرياض، مكتبة الرشيد، ط1، 1433هـ، ج3، ص713.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن الأثير الجزري (ت: 606/1210م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت، المكتبة العلمية، 1399/1979م، ج2، ص421.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري (ت: 804/1401م)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دمشق، دار النوادر، ط1، 1429هـ، ج19، ص609. (609/19)

(3) - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي (ت: 751/1350م)، إعلام الموقعين، السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1432هـ، ج4، ص283.

(4) - المقرئ، نقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت: 845/1441م)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ، ج3، ص383.

(5) - ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت: 970/1563م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، ج5، ص11.

(6) - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد (ت: 310/923م)، تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420/2000م، ج10، ص384.

اصطلاحًا: عرفت بأنها:

- ما شرع الله لعباده من الدين. (7)
- وفي هذا التعريف الدور (8) وهو غير لائق بالتعريفات، ويلاحظ أنه اعتبر الشريعة شاملة لكل أحكام الدين.
- الشريعة هي الأحكام العملية التي تختلف باختلاف الرسل. (9)
- وهذا تعريف يقصرها على الأحكام العملية فقط، ويخرج منها الأحكام العقديّة والأخلاقية.
- ولا يخفى اطلاق أهل العلم للشريعة في كتبهم وأبحاثهم على الأحكام الاجتهادية أيضاً، وبناء على ما سبق، نختار أن نعرف الشريعة بأنها: "الأحكام العملية الواردة في الكتاب والسنة واجتهادات العلماء".

ثالثاً : مفهوم السياسة الشرعية:

نأتي لتعريف السياسة الشرعية كمصطلح من حيث كونه لفظاً مركباً، بناء على ما فهمناه من معاني مفرداته.

فنقول: السياسة الشرعية: "هي رعاية شؤون العامة في مختلف نواحي الحياة من خلال الحكم، بما يحقق مصالحهم من جلب ما ينفعهم ودفع ما يضرهم، وفق أحكام الدين الإسلامي التي جاءت في الكتاب والسنة واجتهادات أهل العلم".

أو يمكن اختصاره بالقول: "هي رعاية شؤون العامة وفق أحكام الشريعة الإسلامية".

رابعاً: مفهوم المبادئ

لغة: المبادئ جمع مبدأ، والمبدأ على وزن (مَفْعَل)، وهذه الصيغة هي صيغة اسم المكان والزمان من الثلاثي بدأ (10)، وكذلك المصدر الميمي له (11).

والبدء فعل الشيء أول (12)، أي الافتتاح به (13)، وإذا قلنا المبدأ اسم مكان فمعناها المكان الذي يتم منه البدء، وإن قلنا هي مصدر ميميّ – ولعله الأرجح – فمعناها بمعنى المصدر القياسي البدء، أي الافتتاح بالشيء وفعله

(7) – القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي (ت: 671/1273م)، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ، ج6، ص211.

(8) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت: 1250/1834م)، فتح القدير، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1414هـ، ج5، ص9.

(9) قال الجرجاني: "الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى: الدور المصرح، كما يتوقف "أ" على "ب"، وبالعكس، أو بمراتب، ويسمى: الدور المضمّر، كما يتوقف "أ" على "ب"، و "ب" على "ج"، و "ج" على "أ" الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت: 816/1413م)، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1403/1983م، ص105.

وهنا عرف الشريعة بأنها ما شرع الله، فيتوقف فهم (ما شرع) على فهم الشريعة، وهذا دور.

(9) – المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت: 1371/1952م)، تفسير المراغي، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1356/1946م، ج6، ص130.

(10) - الحملاوي، أحمد الحملاوي (ت: 1932م)، شذا العرف، مكتبة ابن عطية، ط7، 2007م، ص153.

(11) - المرجع السابق ص 128.

(12) - ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص26

(13) - ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص212.

أولاً، وحين تضاف لأمر ما، كقولنا مبدأ الخلق أي ما تم افتتاح الخلق به، ومبدأ العلم والفن أي ما يتم افتتاح العلم به، فمبدأ الشيء "قواعده الأساسية التي يقوم عليها"⁽¹⁴⁾

اصطلاحاً: عرفت المبادئ، بأنها⁽¹⁵⁾:

- التي يتوقف عليها مسائل العلم.
 - التي لا تحتاج إلى برهان، بخلاف المسائل.
 - المقدمات التي تنتهي الأدلة والحجج إليها من الضروريات والمسلمات.
- ويظهر منها أن تعرف مبادئ العلوم، فتبين أن الأمور العلمية التي يستفتح بها العلم ويرجع إليها ولا تحتاج للبرهان.

ولما كان للإنسان قواعد يصدر أفعاله منها، سميت تلك القواعد مبادئ، فيقال الصدق عنده مبدأ، أي يرجع له في سلوكياته، ومنه يستفتح أفعاله.

خامساً: مبادئ السياسة الشرعية

ومن خلال فهمنا السابق لمصطلح السياسة الشرعية، ولمفهوم كلمة المبادئ، نستطيع صياغة تعريف لمسمى (مبادئ السياسة الشرعية)، فنقول: هي القواعد والأسس التي تبدأ منها وتنطلق السياسة الشرعية، وترجع إليها في مسائلها.

وإذا تأملنا نصوص الشريعة التي تتحدث عن السياسة الشرعية، وأفعال النبي ﷺ السياسية، نستطيع أن نتلمس ونستنبط الأسس والقواعد التي تنطلق منها السياسة الشرعية، وقد كتب في ذلك كثيرون من أهل العلم المعاصرين، واستنبطوا الأسس السياسية، وكانوا بين مقل ومكثر، وتتبع أحد الباحثين ما كتبه، فكانت حوالي خمسة وعشرين مبدأ⁽¹⁶⁾، لكنها لا تخلوا من التداخل في المضمون مع تغاير اللفظ، كالتكافل الاجتماعي والتضامن الاجتماعي، وبعضها قيمة أخلاقية وأدائية أكثر من كونها أساساً للدولة كإشراف الحاكم على تطبيق الشريعة، ولهذا سنركز على ما هو قيمة تأسيسية، تبنى عليها وتنطلق منها السياسة الشرعية.

وقد يلتبس هذا المصطلح بمصطلحي أصول السياسة الشرعية أو مقاصد السياسة الشرعية، وبين هذه المصطلحات فروق لا تخفى على الناظر، فأصول العلم هي قواعده التشريعية التي يستنبط منها أحكامه، ومقاصده هي الأهداف والغايات التي يريد تحقيقها، ومبادئه هي القواعد التي ينطلق منها، فالسياسة الشرعية، لها مبادئ تنطلق منها، وأصول تسير عليها في أحكامها، ومقاصد تسعى لتحقيقها.

(14) - عمر، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ، ج1، ص168.

(15) - الجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م، ص197 المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي (ت: 1031هـ)، التوقيف بمهمات التعريف، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1410هـ/1990م، ص295

(16) - كوناتا، د. حسن كوناتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية، الدمام، دار الأخلاء، ط1، 1415هـ/1994م، ص156.

وقد يسر الله لي أن كتبت بحثاً عن أصول السياسة الشرعية⁽¹⁷⁾، وبحثاً عن مقاصد السياسة الشرعية⁽¹⁸⁾، ويأتي هذا البحث ليتم نظم العقد بالحديث عن مبادئ السياسة الشرعية إن شاء الله تعالى، وأسأستعرض كل مبدأ في مطلب مستقل، في المطالب الآتية.

المطلب الأول: الحاكمية لله (سيادة الشريعة)

الحاكم في الإسلام هو الله تعالى، بمعنى أن الذي يشرع ويحلل ويحرم هو الله سبحانه وتعالى، وليس لبشر أن يقتحم أسوار التحليل والتحرير، وإلا وقع في الشرك، وما دور أهل العلم إلا نقل شرع الله لعباده أو الاجتهاد على نصوص الشرع، بل كان من ورعهم لا يقولون حلال وحرام إلا لما قوي دليله عندهم، يقول القرطبي: " قال مالك: لم يكن من فتيا الناس أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقولون إياكم كذا وكذا، ولم أكن لأصنع هذا. ومعنى هذا: ان التحليل وتحريم إنما هو لله عز وجل، وليس لأحد أن يقول أو يصرح بهذا في عين من الأعيان، الا ان يكون الباري تعالى يخبر بذلك عنه. وما يؤدي إليه الاجتهاد في أنه حرام يقول: إني أكره [كذا] (.....) وقد يقوى الدليل على التحريم عن المجتهد فلا بأس عنه ذلك أن يقول ذلك، كما يقول إن الربا حرام في غير الأعيان الستة"⁽¹⁹⁾ وهذا مبحث أصيل في الدين تعرض له علماء الأصول في مباحث الحكم الشرعي، وبينوا أن الحاكم هو الشرع بالاتفاق⁽²⁰⁾، وإنما وقع الخلاف في تحسين العقل وتقيحه فيما قبل البيعة⁽²¹⁾.

وهو ما تشير إليه نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ } [الأحزاب: 36]، يقول ابن القيم: "فأخبر سبحانه أنه ليس لمؤمن أن يختار بعد قضائه وقضاء رسوله، ومن تخير بعد ذلك فقد ضل ضلالاً مبيناً"⁽²²⁾، فليس لمسلم إذا حكم الشرع بشيء أن يختار غيره أو يتخلف عنه، وهذا معنى السيادة للشريعة في المجتمع المسلم أو الحاكمية، والنصوص الدالة على ذلك كثيرة، ومن هنا ندرك خطأ من يصور أن الحديث عن حاكمية الشريعة وسيادتها حديث مخترع في العصر الحديث، ابتكره أبو الأعلى المودودي أو سيد قطب، بل هو ثابت في صلب الوحي⁽²³⁾، ولكن لم تعرف الأمة في تاريخها غياباً لسلطان الشريعة وسيادتها إلا بعد إسقاط الخلافة العثمانية، فانبرى المصلحون الدينيون للحديث عنها وبيان أصالتها وجوهريتها، لا سيما وقد ظهر من يهون منها ويراهم ليست من الواجبات⁽²⁴⁾.

(17) - نشر في مجلة (قطر الندى)، العدد الحادي والعشرون، جمادى الأولى 1440هـ/ شباط 2019م.

(18) - سينشر قريباً في مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أغري .

(19) القرطبي، تفسير القرطبي، ج10، ص197

(20) - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م، ج1، ص28.

(21) أبو الحسين علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي الأمدي (ت: 631هـ)، الإحكام في أصول الحكم، بيروت، المكتب الإسلامي، ج1، ص79.

(21) - الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1، ص28.

(22) - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م، ج1، ص40.

(23) القرضاوي، د. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، ص12.

(24) - وهو ما دار حوله كتاب، علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1433هـ/2012م.

إن تقيد السياسة بكونها شرعية يعني أنها تستند إلى الشرع ولا تخالفه، ومن المعلوم أن لكل دولة عقيدة تبنى عليها وتستند إليها كمرجعية أصيلة، والدولة في الإسلام عقيدتها ومرجعيتها الإسلام، وبناء عليه فإن النص الديني أو الشريعة هي المادة ما فوق الدستورية كما يسمونها، ولها السيادة والحاكمية في الدولة والحكم.

المطلب الثاني: الشورى:

وهي أهم مبدأ وركيزة تأسيسية في السياسة الشرعية، بل هي قلبها النابض، الذي يمنحها سائر المبادئ من العدل والحرية وأخواتها، وإذا فقدت الشورى ووقع الاستبداد واحتكر القرار وتهاوت باقي المبادئ وانزلت عجلة السياسة الشرعية نحو الظلم والاستبداد، ولهذا كان مبدأ الشورى واضحاً في السياسة الشرعية، إذ نصت عليها نصوص الشريعة، ومن النصوص قوله تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} [آل عمران:159].

قال القرطبي: "قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه" (25).

وقال أيضاً: "وقال ابن خويز منداد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، وجوه والناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارته" (26).

فتأمل كلام ابن عطية في وصفه الشورى بأنها من قواعد الشريعة، أي من أسسها التي بنيت عليها، وهو ما نعينه بالمبادئ، وهي في باب السياسة الشرعية أهم وأخطر، لأن السياسة باب مبني على الاجتهاد واختيار الأصلح، وهو أمر كلما ازداد عدد الناظرين فيه، زاد اقترابهم من الحق، وكلما قلت الآراء زادت نسبة الخطأ والزلل، كما قال الحسن البصري: "ما شاور قوم قط إلا هُدُوا لأرشد أمورهم" (27).

ولقد سار النبي ﷺ في سياسته للناس ومن بعده الخلفاء الراشدون على مبدأ الشورى في كل سلوكياتهم الحكيمة.

وأهم ما يجب أن يلتزم فيه بالشورى هو اختيار الحاكم، فلا شرعية لحاكم لم يأت بشورى المسلمين، يقول عمر رضي الله عنه: "من بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي يبايعه، تغرة (28) أن يقتلا" (29)، فالمعنى واضح أنه من انفرد ببيعة دون مشورة من المسلمين فحكمه القتل. (30)

المطلب الثالث: العدل

(25) - القرطبي، تفسير القرطبي، ج4، ص 249.

(26) - المرجع السابق ج4، ص 250.

(27) - الطبري، تفسير الطبري، ج7، ص 344.

(28) - تغرة، مصدر غررته إذا أقيته في الغرر، والمعنى من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل.

شهاب الدين القتيبي، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني (ت:923هـ)، إرشاد الساري لشرح البخاري، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ط7، 1323هـ، ج10، ص22.

(29) - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى إذا أحصنت، رقم الحديث 6830، ج8، ص168.

(30) - ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (ت:728هـ)، منهاج السنة النبوية، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1406هـ/1986م، ج8، ص278.

العدل هو جوهر السياسة والحكم، وهو في السياسة كالرأس من الجسد، وإن شبهناه بنظيره من الأحكام فهو كعرفة في الحج، وكالرضى في العقود، وكالنية في العبادات، فإن ذهب العدل ذهبت معه مقاصد السياسة والحكم كلها، وإن تحقق العدل تحققت، ولهذا يقول ابن تيمية: " وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم: أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة؛ ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام"(31)

وهو أساس الملك كما قال ابن خلدون "الظلم مؤذن بخراب العمران" ثم ساق قصة رجل الدين عند بهرام ملك فارس وجاء فيها: " أيتها الملك إنَّ الملك لا يتمَّ عزّه إلاَّ بالشرعية والقيام لله بطاعته والتصرّف تحت أمره ونهيه ولا قوام للشرعية إلاَّ بالملك ولا عزٌّ للملك إلاَّ بالرجال ولا قوام للرجال إلاَّ بالمال ولا سبيل إلى المال إلاَّ بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلاَّ بالعدل والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الربّ وجعل له قِيَمًا وهو الملك"(32)

وإذا كان الإنسان خليفة الله تعالى في عمارة الأرض، وتحقيق العبودية، فإن هذه المهمة قوامها وأساسها العدل، فإن بالعدل قوام الدين والدنيا، كما يقول الماوردي: " شريعة وأدب سياسة. فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض. وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره " (33)

وقد أوجز القرآن جوهر الشريعة وروحها في قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } [النحل: 90].

فجعل العدل جامع الأوامر والفرائض لما يريده الله تعالى، والإحسان لما هو مستحب منهم(34)، وحين ذكر ما أمر به في الحكم اقتصر على العدل، فقال تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ } [النساء: 58].

فاعتبر العدل أساس الحكم، وجعله حقاً للناس جميعاً(35)، فالعدل حق للجميع وواجب على الحاكم لجميع الناس، مسلمهم وكافرهم، وهذا منهج لم يوجد نظرياً إلا في السياسة الشرعية الإسلامية، ولا عملياً إلا في تاريخ المسلمين.

والعدل قيمة أخلاقية تتفق عليها كلها الشرائع والقوانين، ولو نظرياً، ولكن الخلاف في آليات العدل وما هو القانون الذي يحقق العدل؟

(31) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، 1416هـ/1995م، ج28، ص146.

(32) - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون (ت:808هـ)، تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت، دار الفكر، ط2، 1408هـ/1988م، ج1، ص354.

(33) - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الشهير بالماوردي (ت:450هـ)، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، 1986م، ص134.

(34) - القرطبي، تفسير القرطبي، ج10، ص166.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت:1376هـ)، تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، ص447.

(35) - سيد قطب، سيد إبراهيم حسين الشاربي (ت:1385م)، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، ط7، 1412هـ، ج2، ص689.

والحق أن العدل الحق هو ما جاء به الشرع، فتطبيق الشريعة هو ما يحقق العدل بين الناس، ولهذا كانت الآية التي بعد الآية السابقة هي قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا } [النساء: 59]، فأمرت بالطاعة والامتثال لأمر الله ورسوله ﷺ، يقول ابن تيمية: "وعلى الحكام أن لا يحكموا إلا بالعدل." والعدل " هو ما أنزل الله" (36).

وعندما عرفه ابن الموصلي قال: " العدل هو الحكم بما أنزل الله" (37)، ولذا فمن التدليس والتضليل أن يقال إن العدل قد يتحقق بغير الشريعة الإسلامية فليس من الضروري تطبيقها، فالمهم هو العدل وليست ذات الأحكام.

المطلب الرابع: الأمانة

لقد بينت الشريعة أن الحكم والرياسة هي أمانة تقلدها من تسلّم أمور الناس، فليس الحكم ملكاً للحاكم يفعل ما يشاء، وليست الرعية جزءاً من ممتلكاته يفعل بهم ما يريد، كما هو حال الحكم الجبري والملكي، بل الحكم أمانة ومسؤولية، قال ابن الموصلي: " وقد دلّ كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم أن الولاية أمانة يجب ردها وأداؤها" (38)

ومن هنا فإن الشريعة انطلقت في أحكامها السياسية من ترسيخ شعور الحاكم بالمسؤولية والقيام بالتكليف على الوجه المطلوب، فعندما سأل أبو ذر رضي الله عنه النبي ﷺ أن يؤمره، قال ﷺ: (يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا). (39) ولعل هذا سر اقتران الأمر بالأمانة مع الأمر بالعدل في الحكم في الآية السابقة، : { إِنْ أَلَّفْتُمْ بَيْنَ الَّذِينَ عَادَى بَيْنَهُمْ فَأُلِّفُوا بَيْنَهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ } [النساء: 58].

فهي تشير إلى أن الحكم من أعظم الأمانات التي يؤتمن عليها الإنسان، فهو مؤتمن على الشريعة أن يصونها، وعلى الحقوق أن يحفظها، وعلى البلاد أن يصونها، وعلى الأخلاق أن يرهاها، والأمان أن ينشره في البلاد، وعلى تأمين حاجات الناس وقضائهم، فما أعظمها من أمانة، ولهذا اشترط أهل العلم في الإمام أن يكون عدلاً والعدالة تتضمن الأمانة(40)، بل هي ركن أصيل في الإمامة لتحقيق مقاصدها، فالإمامة تقوم على القوة والأمانة(41)، كما قال تعالى: {إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ} [القصص: 26].

ومن طريف الأخبار النافعة الهادفة أنه لما دخل أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبي سفيان فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل السلام عليك أيها الأمير، فقال السلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل السلام عليك أيها الأمير، فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول، فقال: إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت

(36) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج35، ص361.

(37) - ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان ابن الموصلي (ت:774هـ)، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، الرياض، دار الوطن، ص 55

(38) - المرجع السابق، ص85.

(39) - مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم الحديث (1825/16)، ج3، ص 1457.

أحمد، مسند الإمام أحمد، رقم الحديث 21513، ج35، ص 404.

(40) - الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت:478هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ، ص 88.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الشهير بالماوردي (ت:450هـ)، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث، ص19.

(41) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص 253.

جرباها وداويت مرضاها وحبست أولها على أراها، وفك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهناً جرباها ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولها على أراها، عاقبك سيدها. (42)

ومن هذا المبدأ كانت تصرفات الإمام من حيث اختيار العمال أو سن الأحكام أو غير ذلك، منوطاً بتحقيق الأصلح والأفضل للرعية، لأن الأمين عليه أن يختار الأفضل لمن أمته، يقول ابن تيمية: "الخلق عباد الله والولاية نواب الله على عبادهم وهم وكلاء العباد على نفوسهم؛ بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة؛ ثم الولي والوكيل متى استتاب في أموره رجلا وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه وباع السلعة بثمن وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن؛ فقد خان صاحبه لا سيما إن كان بين من حباها وبينه مودة أو قرابة فإن صاحبه يبغضه ويذمه ويرى أنه قد خانته وداهن قريبه أو صديقه" (43)

المطلب الخامس: الحرية

وهي من أهم الصفات التي ميز الله بها الإنسان عن الحيوان، فمن يريد أن يسلب الإنسان حريته ويجعله عبداً ذليلاً فقد خالف سنة الله الكونية والشرعية.

وقد تناول أهل العلم الحرية كل من الزاوية التي تتعلق بفنه، ففي العقيدة تكلموا عن حرية العبد في اختيار أعماله، وفي الفقه المالي تكلموا عن حريته في التصرفات المالية كالاحتكار مثلاً، وفي الفقه الجنائي عن أثر الحرية وانعدامها في الجريمة، ونحو ذلك.

وما يهنا هو الحرية في الفقه السياسي، وهي حرية الإنسان في اختيار من يحكمه وحريته في ممارسته حقوقه السياسية من الترشح والاختيار والولاية والتنقل والإقامة والانتفاع بمرافق الدولة من التعليم والصحة ونحو ذلك.

والحرية السياسية هي روح الشورى فلا معنى للشورى بدون الحرية، بل ستصبح كالانتخابات العربية للأنظمة الاستبدادية، ولهذا يمكن القول إن الشورى - وهي ركن أصيل ومبدأ راسخ في السياسة - فرع عن وجود الحرية.

وإذا كانت الولاية أمانة كما تقدم فمن حق المؤمن أن يسأل وينتقد ويحاسب من أمته، فالسياسة أكبر باب يحتاج للحرية لمنع الظلم والاستبداد، وليستطيع الناس ممارسة النقد وتصحيح المسار وبناء الدولة، وكلما فتحت منافذ الحرية كلما انتعش البلد وتحسنت بيئته،

ولا شك أن الحرية لها ضوابط كغيرها من الصفات التي ميز الله بها الإنسان، كما أن البيت لو صار كله نوافذ لفقد وظيفته وما عاد سكناً، والضوابط هي ما نص عليها الشرع المنزل، وليس ما رسمته أهواء الملوك والطغاة، ورقعه وشرعه كهنتهم.

ومن تأمل سنة النبي ﷺ في سياسة الرعية وسياسة الصحابة الخلفاء بعده، يلاحظ الحرية الحقيقية والضوابط الصحيحة لها في أسى صورها، ولعل كلمة عمر بن الخطاب راحت في التاريخ خالدة مدوية: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" (44)، وسبقت ميثاق الأمم المتحدة في حقوق الإنسان.

(42) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص251.

(43) - المرجع السابق.

(44) - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، مصر، عيسى البابي وشركاه، ط1، 1387هـ/1967م، ج1، ص578.

ولقد استعمل هذا المصطلح اليوم في عصرنا استعمالاً خاطئاً، فقد أطلق على الإلحاد والإباحية والرأسمالية اسم الحرية، وكل من حاربها يقال عنه مستبد وقامع للحريات، وهذا من الفوضى الفكرية التي نعيشها في عصرنا، ولهذا لا بد من قيود وضوابط لمفهوم الحرية.

والشريعة خير من ضبطت وقيدت الحرية، فهي فتحت باب الحرية بالقدر الذي يحصن المجتمع من الاستبداد والفساد والظلم، ويكفل وصول الأكفأ والأفضل، وقيدته بالقدر الذي يحافظ على القيم الإيمانية والأخلاقية في المجتمع المسلم، فعلى سبيل المثال قيدت حرية الترشح بأن يكون الحاكم مسلماً عدلاً، وذلك لأن الكافر والفاسق ليس محل ثقة وأمان للحفاظ على القيم الدينية والأخلاقية للمجتمع المسلم.

المطلب السادس: الرقابة والمحاسبة

إن مدار السياسة على تحقيق مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وهذه الغاية يجتهد الحاكم وأعدائه من القضاء والوزراء ورجال الدولة في تحقيقها، وهي مسألة تدور في فلك الاجتهاد، وهذا الفضاء من الاجتهاد والسلطة والسعة في العدد هو مظنة الخطأ والفساد، ولهذا لا بد من تحصين الدولة وأجهزتها من تسلل الفساد والخطأ إليها، وهذا لا يتحقق إلا بالمرقبة والمحاسبة.

وهذا ما نجده في سياسة النبي ﷺ حيث كان يتفقد الأسواق ويتحسس أخبار الرعية، ويراقب عماله ويصحح أخطاءهم كما فعل مع ابن اللثبية الذي قبل الرشوة وظنها هدية (45).

وعلى هدية سار الخلفاء ولا سيما عمر رضي الله عنه فسيرته مع عماله في محاسبتهم ومراقبتهم معلومة ومشهورة.

والإمام كما يراقب عماله فهو أيضاً يحتاج لمن يراقبه ويصح سيرته في الحكم، وهذه السلطة من حق الرعية متمثلة في أهل الحل والعقد والشورى، بنصيحته وإرشاده، وإن أبى فلا طاعة له عليهم، وقد تصل درجة تقويم الإمام لخلعه وعزله (46)، وهذه جزئيات تحتاج لتفصيل ليس هذا محلها، ولكن ما نريد بيانه هنا - وهو متفق عليه - أن الإمام لا يسير بلا رقابة وتوجيه، بل هو مقيد بالشرع ومسؤول أمام من ولاة وفوضه وهم أهل الحل والعقد، كما أن عماله كذلك مسؤولون أمامه، فالرقابة والمحاسبة مبدأ لا بد منه في بنیان السياسة الشرعية.

المطلب السابع: وحدة الأمة

المسلمون أمة واحدة، هذه حقيقة أكدتها النصوص، كقوله تعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: 92]، وكقوله ﷺ فيما كتبه في صحيفة المدينة وهي أول وثيقة دستورية في الإسلام: (المسلمون أمة من دون الناس).

وقد يكون المعنى بوحدة الأمة في النصوص أنها أمة واحدة بدينها وولائها لبعضها (47)، وهذا حق، ولكن هناك معنى وبعداً سياسي للوحدة، وهو أن الأمة يجب أن تبقى تحت حكم واحد وسيادة واحدة، ولا يجوز أن تنقسم إلى

(45) - مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، رقم الحديث (1832/26)، ج3، ص1463.

(46) - البيهقي، الدكتور منير حميد البيهقي، النظام السياسي في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط4، 1434هـ/2013م، ص255.

(47) - الطبري، تفسير الطبري، ج18، ص523.

دول شتى، وهذا ما أكده أهل الفقه، قال الماوردي: " إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تتعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه"⁽⁴⁸⁾، وإن كان قلة من العلماء نسب لهم ذلك عند عدم القدرة على نصب إمام وتفرق البلاد وانفراد كل واحد بإقليم⁽⁴⁹⁾، لكن هو قول للضرورة كأكل المبيته حتى لا تذهب البلاد وتضيع الحقوق، ومع ذلك فالتحقيق والترجيح عدم جواز ذلك، كما قال العمراني: " وقال الجويني: يجوز عقد الإمامة لإمامين في صقعين متباعدين. وهذا خطأ؛ لإجماع الأمة: أن ذلك لا يجوز"⁽⁵⁰⁾، وهذا يعني أنه حال القدرة والإمكان لا يجوز أن تتمزق الأمة في دولتين فضلاً عن دويلات، ومعنى القدرة هنا إمكان قيام الأمر بذاته وليس موافقة الحكام أهل الأهواء.

وهذا يقودنا لبحث مشروعية تفريق الأمة اليوم على أكثر من خمسين دولة، وليس هذا مراداً للبحث هنا، ولكن المراد أن نبين أن وحدة الأمة مبدأ وركن من النظام السياسي في الإسلام، وأن قبولنا لواقعنا المر والمخالف للشرع، لا يعني مشروعيته.

المطلب الثامن: المال لله

المال من أهم مقومات الدولة، وهو في الدولة كالحكم ليس ملكاً للحاكم يفعل فيه ما يشاء، بل هو أمانة، فكما بينا سابقاً أن الحكم أمانة فكذاك المال العام هو أمانة بيد الحاكم، وعليه أن ينفق منه وفق ما تسمه له به الشريعة ويرضي الله تعالى.

وهذه النقطة من أقوى ما يمنع الظلم والاستبداد في الحكم، ويضمن حقوق الناس، فالظلمة والمستبدون لا تترسخ قدمهم إلا عندما يمنعون الشعب حقوقه ومنها حقه في المال العام، ويستبيحون لأنفسهم فعل كل شيء وكأن الدولة ملك ورثوه عن آبائهم.

لقد أوضح القرآن مصادر صرف المال الذي أوكل للولاة النظر فيه، وهي ثلاثة أموال الفيء والغنيمة والزكاة، قال ابن قدامة: " قال - أي الخرقى - : (والأموال ثلاثة فيء وغنيمة، وصدقة) يعني - والله أعلم - أن الأموال التي تليها الولاة من أموال المسلمين، فأنها ثلاثة أقسام"⁽⁵¹⁾، ففي الفيء قال تعالى: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر:7]، والفيء " هو المال الراجع للمسلمين من مال الكفار بغير قتال"⁽⁵²⁾،

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت:774هـ)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، دار طيبة، ط1420، 2/1999م، ج5، ص371.

(48) - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص29.

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت:684)، النخيرة، بيروت، دار الغرب، ط1، 1994م، ج10، ص26، نقله عنه نقل إقرار له

(49) - الجويني، غياث الأمم، ص175، ونسبه لأبي اسحق الإسفراييني وأبي الحسن الأشعري.

(50) - العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني (ت:558هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، جدة، دار المنهاج، ط1، 1421هـ/2000م، ج12، ص10.

(51) - ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت:620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م، ج6، ص453.

(52) - المرجع السابق.

وفي الغنائم، وقال تعالى: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْفِي الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } [الأنفال: 41]، والغنائم: " ما أخذ من الكفار قهراً" (53).

وفي الزكاة، قال تعالى: { إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } [التوبة: 60].

فدور الحاكم هو أداء هذه الأمانة وصرف المال في وجوه المشروعة، وهي مما اتفق عليه أهل العلم في واجبات الحاكم (54)، وليس له أن يتصرف به كما لو كان ملكاً خاصاً به.

ويقول ﷺ : (مَا أُعْطِيَكُمْ وَلَا أَمْنَعُكُمْ، إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ أَضَعُ حَيْثُ أَمَرْتُ) (55)، وهذا نص صريح وواضح أن النبي ﷺ يقسم المال على الوجه الذي أمره الله به، وليس له أن يتصرف به كما يريد بصفته حاكماً للدولة، قال القتيبي: " إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت). لا برأيي فمن قسمت له قليلاً فذلك بقدر الله له ومن قسمت له كثيراً فيقدر الله أيضاً" (56).

ويحذر النبي ﷺ من التصرف بالمال بالهوى، فيقول: (إِنْ رَجُلًا يَتَخَوَّضُونَ فِي مَالِ اللَّهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَلَهُمُ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (57)، ويتخوضون يعني يتصرفون به بالباطل (58)، فلا يقسمونه بالعدل ولا في الجهات التي أمر الله بها، بل إن تسمية المال العام باسم (مال الله) تنبيه وإشعار بأن التصرف فيه يعود لأمر الله وليس لشهوة الحاكم، كما قال ابن حجر: " وقوله: من مال الله، مظهر أقيم مقام المضمر، إشعاراً بأنه لا ينبغي التخوض في مال الله ورسوله والتصرف فيه بمجرد التشهي" (59).

وفي الهامش الذي منحه الشريعة للحاكم ليضع المال فيه، وهو مصالح المسلمين، هو مقيد بما فيه مصلحة المسلمين، والمصلحة أصل من أصول السياسة الشرعية (60).

إن هذه النظرة للمال العام أصل عظيم ومبدأ مهم في بناء السياسة الشرعية في التصرفات المالية.

الخاتمة

حاولت الاقتصار على أهم المبادئ الرئيسية التي تبنى عليها السياسة الشرعية، متجنباً التكرار والتشابه في حصرها، وأهم ما يمكن أن نخلص إليه من نتائج في هذا البحث، هو أن السياسة الشرعية بنيان فقهي متكامل له أصوله وقواعده ومبادئه. ومع أن هامش الاجتهاد كبير في مجال السياسة الشرعية لكنه مقيد ببنيانه على أصول ومبادئ الاجتهاد، وليس متروكاً لهواء العاملين في السياسة، وإن وحدة الأمة وحاكمية الشريعة هي أهم الأسس

(53) - المرجع السابق.

(54) - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص40.

(55) - البخاري، صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، باب قول الله تعالى(فإن لله خمس)، رقم الحديث 3117، ج4، ص85.

(56) - شهاب الدين محمد القتيبي، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج5، ص204.

(57) - البخاري، صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، باب قول الله تعالى(فإن لله خمس)، رقم الحديث 3118، ج4، ص85.

(58) - ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، ج6، ص219.

(59) - المرجع السابق.

(60) - هاروش، أيمن هاروش، أصول السياسة الشرعية، بحث محكم لي، مجلة قطر الندى، العدد الحادي والعشرين، شباط 2019م، ص231.

التأسيسية للنظام السياسي في الإسلام، والشورى والعدل والحرية هي أهم القيم الأدائية والتأسيسية في السياسة الشرعية، والأمانة على الحكم والمال، والرقابة ركن القيم الأخلاقية في السياسة الشرعية.

فهرس المصادر

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن الأثير الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ / 1979م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية**، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1406هـ / 1986م.

ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، 1416هـ / 1995م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)**، بيروت، دار الفكر، ط2، 1408هـ / 1988م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، **مقاييس اللغة**، بيروت، دار الفكر، ط1، 1399هـ / 1979م.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، مكتبة القاهرة، 1388هـ / 1968م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، **إعلام الموقعين**، السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1432هـ.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)**، دار طيبة، ط2، 1420هـ / 1999م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، دمشق، دار النوادر، ط1، 1429هـ.

ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان ابن الموصلي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، الرياض، دار الوطن.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2.

أحمد، مسند الإمام أحمد.

الأمدي، أبو الحسين علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي الأمدي، الإحكام في أصول الحكم، بيروت، المكتب الإسلامي.

البخاري، صحيح البخاري.

البياتي، الدكتور منير حميد البياتي، النظام السياسي في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط4، 1434هـ/2013م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ.

الحملوي، أحمد الحملوي، شذا العرف، مكتبة ابن عطية، ط7، 2007م.

سيد قطب، سيد إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، ط17، 1412هـ.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.

السندي، نور الدين محمد بن عبد الهادي التتوي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه (كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه)، بيروت، دار الجيل.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، مصر، عيسى البابي وشركاه، ط1، 1387هـ/1967م، ج1، ص578.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1414هـ.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، التحبير لإيضاح معاني التيسير، الرياض، مكتبة الرشيد.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.

الطبيبي، شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله ، شرح الطبيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن)، مكة، مكتبة مصطفى الباز.

علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1433هـ/2012م.

عمر، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ.

العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، جدة، دار المنهاج، ط1، 1421هـ/2000م.

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني الحنفي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، بيروت، المكتبة العلمية.

الفتيبي، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، إرشاد الساري لشرح البخاري، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ط7، 1323هـ.

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، النخيرة، بيروت، دار الغرب، ط1، 1994م.

القرضاوي، د. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة.

القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ.

كوناتا، د.حسن كوناتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية، الدمام، دار الأخلاء، ط1، 1415هـ/1994م.

مسلم، صحيح مسلم.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الشهير بالماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الشهير بالماوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، 1986م.

المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1356هـ/1946م.

المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.

المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف بمهمات التعاريف، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1410هـ/1990م.

النووي، يحيى بن شرف الحوراني النووي ، شرح صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، بيروت، دار إحياء التراث.

هاروش، أيمن هاروش، أصول السياسة الشرعية، بحث محكم، مجلة قطر الندى، العدد الحادي والعشرين، شباط 2019م.

KİTAP TANITIMI: İNSAN HÜRRİYETİNİN METAFİZİK TEMELLERİ⁷²³

Arş. Gör. Mahmut YILDIZ

Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

mahmutyildiz@ohu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8560-9899

Atf Gösterme: YILDIZ, Mahmut "İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.239-247.

Geliş Tarihi:	Özet: Bu çalışmada Prof. Dr. Gürbüz Deniz'in "İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri" adlı kitabının tanıtımı yapılmaktadır. Kitap müslüman filozofların özgürlük kavrayışını yansıtmaktadır. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefesinde insanın eylemlerinde hür olup olmadığı metafizik açıdan incelenmektedir. Bu filozofların kabul ettiği sudûr metafiziği çerçevesinde insan eylemlerine etki eden metafizik unsurlar ve söz konusu etkinin boyutu, insan hürriyetini ortadan kaldırıp kaldırmadığı tartışılmaktadır.
13 Ağustos 2020	
Kabul Tarihi:	
24 Kasım 2020	

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

İnsan hürriyeti denilince akla insanın tercihlerini ve eylemlerini kendi iradesi ile herhangi bir engelleme ya da zorlama olmaksızın yapabilmesi akla gelmektedir. İnsanın eylemlerinde hür olup olmadığı psikoloji, biyoloji, ahlak ve metafizik gibi farklı alanlarda tartışılmaktadır. İnsanın ahlaki olarak eylemlerinden sorumlu olabilmesi için irade hürriyetine sahip olması gerektiği sıklıkla vurgulanmaktadır. Ancak eylem ve tercihler bilimsel bir gözle mercek altına tutulduğunda sebeplilik ilkesi gereğince arzu ve isteklere indirgenmeye meyillidir. Bu husus ahlak ve psikoloji arasında gerilime sebep olmaktadır. Dolayısıyla insanın hürriyeti hala çözülmeyi bekleyen felsefi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Kadîm dönemde hem ahlak hem de psikoloji disiplini ilkelerini metafizikten aldığı için insan özgürlüğüne ilişkin problemlerin çözümü nihayetinde metafizikte anlayışına dönmekteydi. Dolayısı ile kadim filozofların varlık tasavvuru onların ahlak ve insan anlayışlarını belirlemektedir. O halde orta çağ Müslüman filozoflarının hürriyet tasavvurlarının temelleneceği yer onların metafizik anlayışlarıdır. Tanıtımını yaptığımız Prof. Dr. Gürbüz Deniz'in *İnsan Hürriyetinin Metafizik*

⁷²³ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Temelleri adlı eseri tam da söz konusu filozofların hürriyet anlayışlarının metafizik temellerini araştırmaktadır.

Yazara göre Müslüman filozoflar yukarıdan aşağıya varlığı anlamlandırma ve yapılandırmada Yeni Eflatunculuğun, aşağıdan yukarıya doğru anlamlandırmada ise Aristotelesçi felsefenin izlerini taşır. Söz konusu anlamlandırma filozofların hürriyet anlayışlarını etkilemektedir. Öyle ki bu filozofların nefis ile ilgili çalışmalarına baktığımızda eylem sürecinde iştah ve arzunun yanı sıra tercihin eyleme götüren bir faktör olduğunu görmekteyiz. Ancak ilk bakışta filozofların metafizik anlayışlarında sudûr sürecinin ve ilk nedene varan nedensellik zincirinin irade hürriyetini ortadan kaldırdığı hissi uyanmaktadır. Bu noktada yazar bunun böyle olmadığını insan hürriyetinin metafizik açıdan da temellendirilebileceğini göstermektedir.

Fârâbî, İbni Sînâ ve İbni Rüşd'ün özgürlük düşüncelerini ele alan çalışma her bir filozofa bir bölüm ayrılmak sureti ile üç bölüm ile görüşlerin değerlendirilmesi ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. **Birinci bölümde** Fârâbî'nin hürriyet anlayışı ele alınmaktadır. Yazar, Fârâbî'nin hürriyetle ilgili görüşlerini çeşitli eserlerinin satır aralarından çıkararak onun hareket noktalarını şöyle sıralar:

- 1) Geleceği bilmemekten kaynaklanan korku ve ümit,
- 2) Yakın ve uzak sebepler,
- 3) İnsanın doğası ve eğilimleri.

Buna göre Fârâbî'nin bu üç meseleyi tartıştığı yerlerde insan hürriyetiyle ilgili görüşleri ile karşılaşırız. Bu hareket noktalarından sonra Fârâbî'nin kullandığı temel kavramlar ele alınmaktadır. Bunların başında irade ve ihtiyar yer almaktadır. Fârâbî'ye göre irade ilk önce duyumdan gelen bir istektir. İstek nefsin arzu gücünden, duyum da duyum gücünden hâsıl olur. Ardından nefsin hayal gücü ve ona bağlı istek hâsıl olur. Son olarak faal aklın etkisi ile insan da üçüncü bir irade meydana gelir. Bu düşünmeden kaynaklanan bir istek olup seçme veya ihtiyar adımı alır. İhtiyar sadece insana özgüdür.

Fârâbî'nin sisteminde her şeyin var edicisi Tanrı'dır. İnsanın seçimine sunulan her şey ve seçme yetisi dahi insana verilmiştir. Ancak insan tercihi üzerine bir zorlama yoktur. İnsan düşünen bir varlık olarak diğer mümkün varlıklarla ilişkisi tabii değil iradi bir ilişkidir. Yazar'a göre Tanrı'nın insan eylemleri üzerindeki tesiri zorlama ve kısıtlama ile değil zihni ve îmani bir durumdur. Bu tesir insanın tercihine bağlıdır; insan dilerse böyle bir tesiri kabul edip

hayatını ona göre tanzim edebilir. Tanrı adına insanı sınırlayan hiçbir varlık yoktur; aksine bir anlamda insan diğer varlıkları sınırlayabilmektedir. İnsan ontolojik ve epistemolojik olarak mümkün varlıkların en üstünüdür. Bize göre burada yazarın Fârâbî yorumu oldukça iyimserdir ve özgürlük adına insana atfettiği konum abartılıdır. Nitekim Fârâbîci ontolojik şemada insan mümkün varlıkların değil, sadece ay altı varlıkların en üstünü durumundadır.

Fârâbî'nin hürriyet anlayışını anlamak için ele alınan diğer kavram fail kavramıdır. Bir şeyin faili o şeyin kendisi sebebi ile ortaya çıktığı şeydir. Fail olmanın ilk şartı bir fiili icra etmek ve diğer şartı da o fiilin failde yeni bir durum meydana getirmesidir. Fârâbî'ye göre kişinin fiilinden ahlaken sorumlu olması için yaptığı şeyin iyi veya kötü olduğunu bilmesi gerekir. Dolayısı ile ahlaki eylemde değişim, akli tercih, ahlaki inşa ve yetkinleşme birbiri ile ilişkili durumlardır.

Fârâbî'ye göre Tanrı bütün varlıkların mükemmellik arzu ve ihtiyaçlarının nihai gayesidir. İyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış yapmaya uygun bir tabiata sahip olan insan davranışlarının bir gayesi vardır. İnsanın eylemlerini kendi tercihine göre yapabileceğini söyleyen Fârâbî nefesine hâkim olan kişi ile faziletli kişi arasındaki ayrıma dikkat çeker. Birincisi iyi fiiller yapar ama kötü fiilleri de arzular. Ama arzuları ile savaşır. Faziletli kişi ise iyi fiilleri arzular ama kötü fiilleri arzulamaz. Yazar bu ayrımı insanın bilerek ve özümseyerek yaptığı işlerden zevk alması olarak ifade etmektedir. Buradaki nefesine hâkim olma bir irade durumu olarak karşımıza çıkar. İnsanın arzu ve isteklerine karşı koyabilme yetisi onun hürriyet sahibi olduğunu gösterir.

Fârâbî'nin sisteminde insan eylemlerine etki eden bazı dışsal faktörler söz konusudur. Bunlardan ilki faal aklın insan eylemleri üzerindeki etkisidir. İnsanın şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı hususunda bilgi Faal akıldan münfail akla gelmektedir. Bu akış vahiy olarak adlandırılır. Faal akıl aracılığı ile insana vahyeden İlk Sebep'tir. İnsanın faal akla ulaşmasında etkili olan sadece doğuştan sahip olduğu tabiatı değil, iradesi ve çabasıyla sahip olduğu yetenekleri geliştirmesi ile olur. Üstün yetenek, irade ve ihtiyar olmadan ittisal gerçekleşemez. İnsan ay altı âleminin en üst düzeyinde melekut âlemi ile ay altı âleminin kesişim noktasındadır. İnsandan sonra faal akıl, göksel varlıklar ve Tanrı bulunmaktadır. Varlıksal olarak insan üzerinde bulunan varlıklar insan üzerinde müessir olan diğer faktörlerdir. Bu noktada insan üzerinde etkili olan bu varlıkların insan hürriyetini ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorusu akla gelmektedir. Özellikle faal aklın etkisi ve bu etkinin ölçüsü merak edilmektedir. Fârâbî'nin düşüncesinde insan için faal akıl göze ışığı veren güneş konumundadır. Faal akıl ile irtibat kurmuş farklı zamanda yaşayan insanların aynı işleri ve değişiklikleri yapacaktır. Zira Faal

akılla irtibat kuran kişiler belli bir zaman sonra iradelerini ilahi irade doğrultusunda kullanırlar. Ancak Faal aklın davranış üzerindeki yönlendirmesi kişinin kendi failliği ile ve kendini o alana açması ile ilişkilidir.

İnsan üzerinde etkisi olan diğer bir varlık türü semavi varlıklardır. Her şeyden önce semavi cisimler âlemdeki oluş ve bozuluşun fail nedeni konumundadır. Ayrıca insan davranışları üzerinde de etkileri vardır. Bu noktada söz konusu etkinin Allah dolayısı ile olduğu belirtilmekte ancak insan hürriyetini ne ölçüde etkilediği kapalı kalmaktadır. Söz gelimi gök cisimlerinin arzusu bizim davranışlarımızı belirlemede midir, yoksa sadece bizde bazı arzular mı uyandırmaktadır?

Yazar semavi cisimlerin ay altı âlem üzerindeki etkisinin tabii bir etki olduğunu faal aklın etkisinin ise insanın bilgisi üzerinde, insana özgü olduğunu ifade eder. Faal akıl ile irtibat kurmak nefsin iradi fiillerini gerektirmektedir. Başka bir ifade ile bizzat bireyde doğru bir yöneliş olmadıkça Tanrısal bilginin insana gelmesi mümkün değildir. Bu husus Fârâbî'nin fiil teorisi ile de uyumludur. Fiilin gerçekleşmesi için failin etki edebilmesi ve konunun da fiili kabul edebilmesi gerekir. Dolayısı ile faal aklın tesiri insan iradesini ortadan kaldırmaz, aksine faal akılla ittisal insan iradesini gerektirir.

Yazara göre Fârâbî hürriyet meselesini anlatırken dini kavramlara başvurmuştur. Buna göre her olup biten O'nun kaza ve kaderiyledir. Âlemde bizatihi kötülük yoktur. Bütün iyilik ve kötülükler, öncesiz iradeden doğan sebeplere dayanır. İnsan eylemini hem kendi isteği ile hem de dış sebeplere dayanarak gerçekleştirir. Ancak kaderi bahane ederek eylemde bulunmamak Fârâbî'nin tasvip etmediği bir husustur. İnsanın yapıp etmelerine rağmen dış etkenlerin fiil üzerindeki etkisinden sorumlu değildir.

Fârâbî sözü edilen varlıkların insan üzerinde etkisini kabul etmiştir ancak bu etkinin nihai kaynağının el-Evvel olduğunu belirtir. Bu noktada Fârâbî ilahi bilginin insan fiillerine etkisi meselesini ele almıştır. Allah'ın bir fiil gerçekleşmeden önce onu bilmesi fiilin zorunlu olarak gerçekleşmesine, dolayısı ile insanın eylemlerinde özgür olmamasına sebep olmaz mı? Fârâbî'ye göre Tanrı'nın geleceği bilmesi zorunlu, ancak falanca kişinin mahiyeti ve fiili o kişi dolayısı ile bizatihi zorunlu değildir. Tanrı'nın zorunluluğunun tekabül ettiği kişideki tümel değil tikel durum Tanrı'nın zorunluluğundan dolayı zorunlu olur. Fârâbî'nin sisteminde insan bir taraftan kendisini aşan bir bilgi ve iradenin egemenliği altında diğer taraftan kendi varlığı ve üzerinde fiilde bulunduğu varlıklar ise insanın egemenliği altındadır. Anladığımız kadarı ile insan ne aşkın alandan bağımsız nede eylemlerinde zorunluluk altında. İnsan bir fiili yaparken

zorunlu varlığın egemenliği altında, ancak o fiili mümkün bir varlık olarak kendi vasıtası ile icra etmektedir. Sonuç olarak Tanrı'nın bilgisi kişiden sorumluluğu kaldırmamaktadır.

İlahi etkiyi paranteze aldığımızda insanın doğası ile insanın filleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Fârâbî'ye göre her insanda bir şeyi yapabilme istidadı onun doğasındadır. İnsan söz konusu yetenekleri irade, ihtiyar ve eylemleri ile bilfiil hale getirir. Tanrı varlığı var kılıyor ve bu varlığın, Tanrı'dan dolayı varlığa gelmesi zorunlu oluyor. Zorunlu hale gelen bu varlık, iki imkanı kendi tabiatında taşıdığından, kendi tabiatından olan yetenekleri itibariyle de bizzat kendi zatı mümkün bir konuma gelmektedir. İnsanın kendi tabiatında bulunan kuvveyi bilfiil hale getirmesi hürriyet alanına işaret etmektedir.

İkinci bölümde İbni Sînâ'nın insan hürriyeti görüşü ele alınmaktadır. İbni Sînâ da özgürlük problemini doğrudan ele almamıştır. Yazar onun görüşlerini çeşitli eserlerden satır aralarında çıkarmaktadır. Mesele Tanrı'nın ilmi, iradesi kudreti bağlamında ele alınmaktadır. Yazar hareket noktası olarak şu iki soruya işaret etmektedir:

1.) Tanrı'nın âlem ile olan bağının başka araçları var mıdır?

2.) İbni Sînâ'da tümel-tikel ilişkisi Aristotelesçi anlayışa mı yoksa Platoncu geleneğe mi yakındır?

İbni Sînâ'nın sisteminde varlığın Tanrı dolayısı ile varlığa gelişi bir belirlemeyi beraberinde getirmektedir. İnsan davranışları bu belirlemeden ne ölçüde kurtulabilmiştir? Bilindiği gibi İbni Sînâ felsefesinde varlığın meydana gelişi Allah'ın bilgisi ile doğrudan ilişkilidir. İbni Sînâ Allah'ın bilmesini bizim zamana ve mekana bağlı bilmemizden ayırmaktadır. Allah'ın yaratması ilk kemaldır. Varlık var olduktan sonra onlarla ilişkiyi sürdürmesi ikinci kemaldır. Onun bilmesi yaratması ile aynı şeydir bilgisi her an bilfiildir. Zorunlu varlığın varlık ve tikeller hakkındaki bilgisi o varlık ve tikel vakıanın sebebini bilmekle mümkündür. O her şeyi tümel tarzda akıl eder ve hiçbir tikel şey ondan gizli kalmaz.

İbni Sînâ varlığın Tanrı'dan sudûrunu inayet terimi ile ifade etmektedir. İlahi inayetin bir sonucu olan bu âlem en hayırlı nizamdır. İnayetin anlamı, en güzel bir nizam ile zorunlu varlığın her şeyi ezeli bilgisi ile kuşatmasıdır. Kaza varlığı kuşatan ilahi ilimdir. Kader ise illiyet bağının olduğu yerdir. Sudûr düzeninde Vacibu'l-Vucud'dan uzaklaştıkça varlığın kemalinde azalma olmaktadır. Varlıkların İlk Varlıktan aşama aşama aşağıya doğru ayrışmaları, onlara etki eden faillerinde aşama aşama araçlara dönüşmesine sebep olur. Tanrı, melekut âlemi, insan ve diğer varlıklar ontolojik hiyerarşiyi oluşturur. Tanrı'nın bilgisi melekut âlemi aracılığı ile

bizi etkiler. Zamana ve mekana konu olması itibari ile de bize bu araçlar dolayısı ile seçme imkanı vermektedir. Varlıkların birbirilerini etkilemeleri, onların Allah'ın ezeli yaratımı ve ilmi içerisinde bir halden başka bir hale dönüşmesine imkan vermektedir. Bu imkan çoğunlukla melekut âleminin ay altı âlemini etkilemesi şeklinde seyretse de bazen tersi de olmaktadır. Yazara göre yaratılmış varlıklar için hürriyet imkanı tam da buradadır.

Filozofların akıllar âlemi ya da melekut âlemi olarak isimlendirdiği aracı varlıkların ay altı âlemi üzerinde etkisi söz konusudur. Bu durum Tanrı'nın zatının ve sıfatlarının doğrudan zaman ve mekana konu olmaktan kurtarmaktadır. Var olan her şey onun katındandır, ancak dolaylı olarak meydana gelir. Yazar göre bu ilahi aracı alanın mümkün olması ve değişebilir olma niteliği dua ve niyazı anlamlı kılar ve insanın hür olma imkanını gösterir.

Yazara göre istemek ve o istek doğrultusunda fiilde bulunmak, insan için Tanrı'nın ezeli bilgisine rağmen, ara âlemler vasıtası ile insanı hür kıldığını göstermektedir. Ara âlemlerin nihayetinde mümkün varlık olması ve değişime konu olması onların noksan varlık olduğunu gösterir. Bu noksanlık zatı gereği mümkün varlıklar için geçerlidir. Bu noksanlık başka varlıklarla, istek ve dua gibi edimlerle tamamlanmaya muhtaçtır bu da insana hürriyet alanı açmaktadır. Aracı varlıklardan ay altına doğrudan tesir eden faal akıldır. Kısacası Faal akıl ay altını yönetir, hayır ve bereket indirir, heyula ve sureti verir ve peygambere vahyi indirir.

İnsan eylemleri üzerindeki ilahi tesir bazı ahlaki sorunları beraberinde getirmektedir. Bu sorunlardan en başta geleni kötülük problemi adı altında tartışılır. Bilindiği gibi İbni Sînâ âlemde bizzat kötülüğün olmadığını, bizim âlemde kötülük olarak gördüğümüz şeylerin arazî kötülükler olduğunu ileri sürer. Bunlar gören gözün görmemesi, ateşin yakması gibi izafi durumlardır. Neticede her türlü kötülük bir eksikliği noksanlığı ifade eder. Noksanlığın zıddı mükemmelliktir; bu durumda iyi, varlığın kendisidir. Bununla beraber birey her ne kadar dış etkilere maruz kalsa da fiillerinden sorumludur.

İnsan eylemleri üzerindeki ilahi etki faal akıl aracılığı ile meydana gelmektedir. İnsan doğuştan sahip olduğu yetenekleri ortaya koyarak faal akıl ile irtibat kurabilir ve böylece iyiye sebep olan fiillerin formu birey tarafından gerçekleştirilebilir. Yani faal akıl doğrudan insan eylemlerini mekanik bir şekilde belirlemez. Yazara göre İbni Sînâ insanın bireysel sorumluluğunu kabul etmekle onun özgürlüğünü varsaymış olmaktadır. İnsanın kendisine ve ötekine karşı sorumlulukları vardır. İnsanın kendisini ilimle donatması kendisine karşı teorik bir sorumluluktur. Her insan bireysel olarak farklı yeteneklere sahiptir. İnsan yaratılıştan sahip

olduğu yeteneklerini irade ile bilfiil hale getirmelidir. Ayrıca yeteneklerin kötüye doğru seyrini önlemelidir.

İnsanın eylemlerinde özgür olması onun ahlakî bir varlık olması ile doğrudan ilişkilidir. İbni Sînâ'da ahlakın kaynağı insan nefsi ve bedenidir. Bunların ortaklaşa yapmadıkları bir şey, ahlaka konu olamaz. İnsanın yaptıklarının şuurunda olması da ahlaki açıdan önemlidir. İnsan, nefs-i nâtıkası ile hem kendisinden üst varlıklarla hem de alt varlıklarla irtibat kurar. Üst varlıklarla irtibatı bilgi yolu ile gerçekleşirken alt varlıklar ile irtibatı onlar üzerinde tasarrufla bulunması şeklindedir.

Allah'ın bilgisi ile kişinin eylem özgürlüğü yine bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir taraftan Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığına inanmak iman gereği iken, diğer taraftan insanın amelde bulunması insan olmanın temel şartı olarak belirlenmektedir. Böylece fiilde bulunmak geleceğimizi inşa için gerekli iken fiilin sonucunu fiil meydana geldikten sonra bilmemiz Tanrı'nın takdiridir. Yapılması gereken Allah'ın emrine uymaktır; yani fiilde bulunmaktır.

İbni Sînâ ahlaki eylem söz konusu olduğunda bireyin iç dünyasını anlamlandırmaya çalışarak insan davranışlarını açıklamaya çalışır. Ona göre her fazilet iki reziletin ortasındadır. Eylem, kişiye, amaca, yer ve zamanına göre değerlendirilir. Orta olma bir denge halidir ve iradeyi gerektirir. İnsanda bilkuvve olan yetenekler ilahi armağandır. Bu yetenekler ifrat ve tefrit olan iki aşırı ucu içinde barındırır. Denge iki aşırı uçun geriliminde irade ile ortaya çıkar. Tanrı insandaki bu istidatları bilfiil bilir. İnsan ise o yeteneklere bilkuvve sahiptir. İtidalli olmak bir meleke sebebiyledir. Yazara göre dengeli davranmak; yani kendi aşırılıkları ile mücadele etmek hür olma imkanını ifade eder.

İbni Sînâ'ya göre insan akli ve iradesi dış güçler ile çalışır. Dış sebepleri ve güçleri var kılan Allah'tır. O halde insan iradesi ontik olarak daha üst bir irade olan Tanrı iradesine bağlıdır. Esas itibari ile fiiller üçe ayrılır: İlki akletme olmadan yapılan fiiller, bunlar hayvanlara aittir. İkincisi değişmeyen fiiller, bunlar feleklerin hareketleridir. Bunlar tabii bir harekete sahip olduğu için sorumluluk yoktur. Üçüncüsü ise insan fiilleridir; bunlar şuur ve akli olabilmesi bakımından diğer fiillerden ayrılır. Bir fiilin akıl, şuur ve tercihle yapılması o fiilin özgürlükle yapıldığını gösterir. Burada özgür irade ile yapılan fiilin üç şartı sıralanmaktadır: İnsanın yaptığı fiili bilmesi (şuur) o fiili kasten yapmış olması (akli yönelim) ve fiili alternatifler arasında tercih etmesi.

İnsanın eylemlerinin ahlaki olması için akla ve tercihe dayalı olması gerektiği ortaya konulduktan sonra insan eylemlerinin iyi ve kötü olmasının ne anlama geldiği açıklanmaktadır. İnsan doğuştan erdemli ya da erdemsiz değildir. İyi eylem erdem ile kötü eylem ise erdemsizlik ile ilişkilidir. Erdem ve erdemsizlik alışkanlıklar ile kazanılır. İnsanın iyi ya da kötü karakterli olarak varoluşu kendi elindedir. Bu varoluş insanın hürriyetini kullanma durumuna bağlıdır. Kısacası insanın kendisini erdemli ya da erdemsiz olarak inşa etmesi kendi elindedir.

Üçüncü bölümde İbni Rüşd'ün insan hürriyeti görüşü ele alınmaktadır. Kaza ve kader meselesine tahlilci bir şekilde yaklaşan İbni Rüşd açısından sorun akli ve nakli delillerin çelişir gözükmeleriyle ilgilidir. Öncekle, kelâmi ekollerin konuya nasıl baktığını analiz eder. İnsan hürriyeti konusunda bir uçta mu'tezile, diğer uçta cebriye vardır. Ancak akıl ve nas uyumunu yakalamada kelimeler yetersiz kalmıştır. İbni Rüşd bu meselenin insanın hakikatinin ne olduğunu bilmekle çözüleceğini düşünmektedir. Zira Kur'an'da hem cebri inancı çağrıştıran hem de irade hürriyetini ifade eden ayetler vardır. Bazen tek bir ayette bile her iki yöne delil vardır. Burada hem Allah'ın failliği hem de insanın failliği gösterilmektedir.

İnsana iradenin verilmesi hem iyiyi hem de kötüyü yapabilmesi demektir. Buna göre kötülüğün yaratılması ârizî bir durumdur. Allah insana iyiyi ve kötüyü seçebilme imkanı vermiştir. Böylece hem Allah'ın hem de insanın failliği konumlandırılmak istenmiştir. İbni Rüşd'e göre Allah hayır zatı için şerri de hayır için yaratmıştır.

Allah insanda birbirine zıt bazı şeyleri kazanmaya yarayacak yetenekler yaratmıştır. Ancak bu kazanımlar Allah'ın dışarıdan tesir ettiği bazı sebepler ve bu sebepleri engelleyecek engellemeleri de yok edebilecek kudrettedir. İnsana ait olan fiiller her iki yönün birleşmesi ile meydana gelir. İşte bu iç ve dış sebepler kaza ve kaderin kendisidir. Kısacası İbni Rüşd, hem Allah'ın egemenliğini hem de insanın özgürlüğünü teyit etmektedir. Tanrı'nın bilgisi fiilden önce mevcuttur, onun bilgisi değişmez. Onun bilgisinin nasıl olduğu bizim tarafımızdan bilinemez. Bizim bilgimizin sebebi var olan varlık iken, Tanrı'nın bilgisi var olan varlığın sebebidir. Böylece insandan sâdır olan bir fiilin sebebi yalnızca insan olmayıp, irade ve kudreti aşan başka etkenlerde söz konusudur.

İbni Rüşd'e göre Tanrı fail, suret ve gaye olarak bütün varlıkların ilkesidir. Diğer varlıklar da ona doğru yönelerek kendi gayelerinin peşinden koşmaktadır. Bütün varlıklar tabii olarak ona yönelirken insan iradeli olarak bunu yapar. Bu sebeple yalnızca insan sorumlu tutulmuştur. İbni Rüşd üç tür failden bahseder. Birincisi bizatihi var olan ezeli ve sürekli bir şekilde evrendeki hareketleri bil kuvve halden bilfiil hale çıkararak ilk muharrik yani Tanrı'dır. İkincisi

kendi başlarına var olamayan dolayısı ile ezeli olamayan Tanrı ve insan dışındaki fail sebeplerdir. Üçüncüsü iradeye sahip olan ancak kendi başına var olamayan ve ezeli olamayan insandır. O sürekli bilfiil olamaz; gerçek faildir ancak mükemmel değildir. Yazara göre İbni Rüşd kelamcılardan daha iyi ve özgün bir hürriyet açıklaması yapmıştır. Ancak bize göre irade hususunda İbni Rüşd'ün bilinemezci tutumu problemi çözmeyp, ertelemektedir.

Değerlendirme bölümünde yazar, Müslüman filozofların özgürlük meselesini Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti ile bağdaştırmaya çalıştıklarını söyler. Allah'ın âlem ile ilişkisini aracı varlıklarla açıklayan filozoflar O'nu zaman ve mekan sınırlılıklarından korumak istemiştir. Söz konusu filozoflar Allah'ın failliği konusunda eleştirilmiştir. Her üç filozofta insanın yapıp etmelerinin kaynağı insanın gelecek hakkında bilgi sahibi olmamasıdır. İnsanın fiilde bulunması onun insanlık durumunu gerçekleştirmesidir. Kısacası ahlaki eylem insan olmanın bir gereğidir.

Yazara göre filozoflar açısından istitaat yani iyiyi ve kötüyü yapabilme gücü fiilden önce insana verilmiştir. Fiiller Allah'ın ilmine nispetle zorunlu, ancak insan açısından mümkündür. Allah mutlak ilme sahiptir; her şeyi tümel ve tikel olarak bilir. Allah'ın bilmesi bizim bilmemiz gibi değildir. Biz onun bilgisinin keyfiyetini bilemeyiz. Filozoflar varlık hiyerarşisinde insanın konumunu anlamlandırmaya gayret etmiştir. O bir yönü ile ilahi âlemin tesiri altında bir yönü ile kendisinden aşağı varlıklara hükmetmektedir. Ayrıca dua ve benzeri davranışlar yolu ile melekut âlemine etki edebilmektedir. Filozoflara göre insanın düşünmesi bir eylemdir ve bunun kaynağı Allah'tır. İnsanın iradesi Allah'ın yaratma kudreti dışında değildir. Eşyada asıl olan hayırdır, şer ise izafi olarak bulunur ontolojik varlığı yoktur. Sonuç olarak yapabilme gücü ve kudreti insanda mevcut olduğu sürece, yapabilme gücünü atıl bırakıp teslimiyetten söz etmek yani kadercilik filozoflar açısından doğru bir tutum değildir.

Sonuç olarak eser İslam felsefesinin en önemli üç filozofunun insan hürriyetine dair görüşlerini derli toplu bir şekilde sunmaktadır. İnsan hürriyeti metafizik temelleri açısından ele alınıp Tanrı'nın ilmi, iradesi, kudreti ve yaratması ile ilişkilendirilmektedir. İslam felsefesinde insanın varlığı ve failliği Tanrı'dan bağımsız değildir. Bu düşüncede bütün varlık ve hareket Tanrı ile anlamlandırılmaktadır. İnsan hürriyetini metafizik açıdan temellendirmesi açısından alana önemli bir katkı sağlamaktadır. Diğer taraftan filozofların özellikle psikolojiye dair yazılarında aşağıdan yukarıya bir bakışta mevcuttur. Bu bakışta bir eylemin kişide nasıl meydana geldiğini duyudan, tahayyülden, akıldan ve gelen verilerin arzu gücü ile çeşitli iradi yönelimleri nasıl meydana getirdiğini ve organlarda hareketin nasıl başladığını görmek mümkündür. Ancak bu insan eylemlerinin metafizik değil psikolojik bir açıklaması olacaktır.

KİTAP TANITIMI: TEFSİR GELENEĞİNDE ANLAM-YORUM NÜZUL-SİRET İLİŞKİSİ¹

Hasibe CAN

İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi
hasibecn@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9355-0997

Atf Gösterme: CAN, Hasibe “Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2020 (7), s.248-251.

Geliş Tarihi:

13 Ağustos 2020

Kabul Tarihi:

24 Kasım 2020

© 2020 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Yapılan çalışma genelde bağlam konusu dikkate alınarak farklı yazarlar tarafından meseleye farklı kısımlardan yaklaşarak hazırlanmış editöryal bir çalışmadır. Konu iki bölümde beş farklı yazıyla birlikte incelenmiştir.

Sunuş bölümünde Mustafa Öztürk’ün² yazısı ve ilk bölümde de 7 Ekim 2017 tarihinde Kur’an Çalışmaları Vakfı’nca İstanbul’da düzenlenen Kur’an Vahyi Sempozyumunda ‘Kur’an Vahyinin Anlaşılması, Yorumlanması ve Çağa Taşınması’ ismiyle sunmuş olduğu bir bildirisi bulunmaktadır.³ Sunuş kısmında tefsir ve te’vil kelimelerinin tanımı yapıлып klasik eserlerde bu konuyla alakalı zikredilen görüşlere, te’vilin şartlarına ve tefsir ve te’vil arasındaki farka değinilmektedir.⁴ Kur’an’ın anlaşılmasında bağlamın yani sünnetin en önemli unsur olduğundan, Kur’an’ın ve hadislerin bir olarak algılanması gerektiğinden bahsedilmektedir⁵. ‘Kur’an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması’ başlıklı birinci bölümde anlama mevzusundan hareketle ‘doğal anlama’ ve ‘yorum yoluyla anlama’ şeklinde bir ayrım

¹ Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi, Ed. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2017.

² Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

³ Mustafa Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 7-42.

⁴ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, 7-8.

⁵ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, 10.

gidilmekte, doğal anlamının her Müslümanın yapabileceği bir iş olduğundan ama yorum yoluyla anlamının işin ehli olan insanlar tarafından yapılması gerektiği üzerinde durulmaktadır.⁶ Birinci bölümde ‘Bir İhtiyaç olarak Kur’an Yorumu’ adıyla ufak bir başlık açmakta genel olarak Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey’in te’vil konusundaki görüşlerine değinilmektedir.⁷ ‘Yorumun Mahiyeti ve Yorumda Nesnellik-Öznellik Meselesi’ başlığında te’vil hususunda ulemanın ve mezheplerin genel olarak kendi lehlerine olacak şekilde hareket ettiklerinden bahsetmekte ve buna örnekler vermektedir.⁸ ‘Yorumun Alanı ve Sınırları’ başlıklı yazıda alan ve sınırdan ziyade te’vil ve tekfir mevzusu üzerinde daha çok durulmuştur.⁹ Te’vil ve bağlam konusunun öneminden bahseden yazıda öneminin anlatılmasının yanında sınırları hususunda genel ve kesin bir çerçeve çizilmemiştir. Bu konu ile alakalı olarak bize göre dikkat edilmesi gereken husus; aşırı derecede bağlam söyleminin anlama ulaşmada bizi yanlış da yönlendirebileceğidir.

İlk bölümün devamında Mustafa Karagöz’e¹⁰ ait Kur’an Kelimelerinin Anlamlarını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü¹¹ isimli 10-11 Mayıs 2014 tarihinde İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü tarafından, Ankara’da düzenlenen ‘2. Uluslararası Kur’an’ı Yeniden Düşünme -Kur’an Kavramları-’ sempozyumunda sunulan ve ERÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi’nde yayımlanan makale yer almaktadır. Makalede art zamanlı ve eşzamanlı semantiğin tanımları yapılmakta ve bu ilmin çıkış noktasının Batı kaynaklı olduğundan ama İslam literatüründe var olan vücut-nezair tarzı eserlerin muhtevasında art zamanlı ve eşzamanlı semantikle benzeşen bilgilerinde mevcut olduğundan fakat bunu semantik diye isimlendirmenin anakronik bir isimlendirme olacağından bahsedilmektedir.¹² Makalenin devamında genel olarak artzamanlı ve eşzamanlı semantiğin Kur’an mevzu bahis olduğunda konularının neler olduğundan¹³, bazı kelimelerin hem eşzamanlı hem artzamanlı kullanılmaya elverişli olduğundan,¹⁴ bazı lafızların cahiliye döneminde farklı nüzul döneminde farklı ve nüzulden sonra farklı anlamlarda kullanılıp terimselleştiği anlatılmakta,¹⁵ bazı kelimelerin Türkçeye geçiş esnasında anlam kaybına

⁶ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 13-14.

⁷ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 15-21.

⁸ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 21-33.

⁹ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 33-37.

¹⁰ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹¹ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 43-82.

¹² Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 43-44.

¹³ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 44-45.5

¹⁴ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 46.

¹⁵ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 48-57.

uğradığından,¹⁶ ezdad¹⁷ kelimelerin Kur'an'daki varlığından,¹⁸ deyimsel ifadelerin Türkçeye motamot çevirisinin mümkün olmamasının nedenlerinden,¹⁹ bahsedilmektedir. Bu hususlarda ortaya çıkabilecek karışıklığın giderilmesinin iki yolla mümkün olduğundan bahsedilmektedir. Birincisi kelimelerin geçtiği yerlerdeki bütün manalarına bakılmalı ve ikinci olarak da gerek metin içi gerek metin dışı bağlam göz önüne alınmalıdır. Bir diğer problem ise aşırı derecede semantik göz önüne alınarak yapılan yorumlamalar neticesinde belirli bir yerden sonra keyfi bir mana verme tehlikesiyle karşılaşılabilir.

İkinci bölümün ilk makalesi Hadiye Ünsal'a²⁰ ait olan Metin içi ve Metin Dışı Bağlam Çerçevesinde Ahzâb Suresinin Nüzul Ortamı ve Temel Vurguları'dır.²¹ Makalede surenin ayet sayısından, sureye ismini veren grupların kimler olduğundan, mekki-medenî olup olmadığından hangi sureden önce/sonra indiğinden, pasaj pasaj nazil olduğundan, sebab-i nüzule dair rivayetlerden bahsedilmektedir.²² Makale genel olarak bir sorun eksikli değil bir durum tespitinden ve ayetlerin iniş sebeplerine dair rivayetlerden ibarettir yazıdan herhangi bir teori anlayamamaktadır.

Devamında gelen makale 'Ey İman Edenler! Siz de Musa'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın!' ismiyle Yasin Meral'in²³ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde yayımlanmış yazısıdır.²⁴ Makalede Hz. Musa'ya yapılan eziyetler hakkındaki rivayetler verilmiş ve bu durum Hz. Peygamber dönemiyle ilişkilendirilmiştir.²⁵ Hz. Musa'nın evlilik hayatıyla alakalı yapılan ithamlar Hz. Peygamber'in Zeynep binti Cahş ile yaptığı evlilik ile kıyaslanmış ve Hz. Musa'yı eleştiren İsrailioğulları üzerinden Hz. Peygamber'i eleştiren sahabilere seslenilmiş ve Allah'ın Peygamberlerini temize çıkardığı haberi verilmiştir.²⁶ Makalede Hz. Peygamber'in Zeynep'le evliliğine dair çeşitli gayr-ı ahlakî iddialara da verilmiş ve bunların geçersiz olduğu savunulmuştur. Makaleye Tevrat ve Talmut'tan da açıklamalar getirilmiş ama İsrailiyyata yer verilmemiştir.

¹⁶ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 57-62.

¹⁷ Zıt anlama gelen aynı kelimeler.

¹⁸ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 62-71.

¹⁹ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 71-74.

²⁰ Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

²¹ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 91.

²² Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 91-124.

²³ Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

²⁴ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 125.

²⁵ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 126-137.

²⁶ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 137-145.

İkinci bölümün son makalesi Sami Kılınçlı'nın²⁷ 'Kalplerinde Hastalık Bulunan Kimseler Mealindeki Kur'an İfadesinin Muhatapları'²⁸ isimli Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan yazısıdır. Makalede Hz. Peygamber döneminde kalplerinde hastalık olanların Mekkî ve Medenî dönemde inen ayetlerdeki delillerine değinilmiş ve bu hususta sadece münafıklardan değil farklı gruplardan da bahsedilmiştir.²⁹ Mekke döneminde kalplerinde hastalık bulunan grupların; müşrikler, münafıklar ve imanlarında sebat göstermeyen şüphede olan Müslümanlar da olabileceği çeşitli ayetlerden deliller getirilerek anlatılmaktadır.³⁰ Medine döneminde ise bu grupların; savaş emredilmesini isteyip emir gerçekleşince uymayanlar, İslam hususunda şüphede olanlar (iman zafiyeti bulunanlar) ve münafıklar olduğuna dair ayetler zikredilmiş ve ulemanın görüşlerine yer verilmiştir.³¹ Münafıkların bazı ayetlerde İslam dairesi içinde değerlendirilmesi onların nifak derecelerinin belirlenmesini zorlaştırmıştır.³² Üzerinde önemle durulan diğer bir mevzu gerek o dönemde gerekse günümüzde iman sahibi olanların İslam'a bağlılıklarının aynı derecede olmadığı ve bu sebeple Kur'an'da bir durumdan bahsedilirken bunun bütün insanlara hamledilmesinin doğru olmadığı anlatılmaktadır.³³

Genel bir değerlendirme yapacak olursak kitabın içerisinde var olan makalelerin hepsi gerek anlam gerek sîret hususunda bazı kısa açıklamalara değinmiş ama özellikle nüzul ve sîret konusuyla alakalı birkaç ayet üzerinden gidilmiş ve yapılan çalışmalar durum tespiti olarak kalmıştır.

²⁷ Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

²⁸ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 151.

²⁹ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 153-176.

³⁰ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 153-160.

³¹ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 160-172.

³² Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 172.

³³ Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi*, 168-176.