

Cilt: 8 • Sayı: 2 • Yıl: 2021

e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 8 Sayı 2 Yıl: 2021
Vol: 8 Number: 2 Year: 2021
e-ISSN: 2687-427X

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Editör | Editor in Chief
Bilal Toprak
Hacer Şahinalp

Editör Kurulu | Editorial Board*
Halil Akçay, Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Kamuran Gökdağ
Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Bilal Toprak, Hakime
Reyyan Yaşar

Dil Editörleri | Language Editors
Halil Akçay, Merve Palancı

Sekreteryası | Secretary
Ebubekir Pilatin, Tuba Nur Saraçoğlu, Elif Atlı, Esra Evsen Aydın, Ferda Yıldırım

Danışma Kurulu | Advisory Board*
Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr., Mekke
Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal
Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.,
Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., Marmara Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz
(Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-
Karadağ (Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir
(Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr.,
Dicle Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik Sıra

Yönetim Yeri | Head Office
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi, Artuklu/Mardin
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21
e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Mizanpaj | Layout
Arş. Gör. Doğan Bekir Döküci
Arş. Gör. Ebubekir Pilatin

Aralık 2021

Artuklu Akademi Dergisi



ulusal indeksinde taranmakta, Ebsco Host



veri tabanında

ve **Atla Religion Database** Atla Religion Database'de yer almaktadır.

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility originating from published article or other texts/works belongs to the author. The published manuscripts in the journal will not be published elsewhere in any form (partially or completely), without prior written consent of the Publisher.

İçindekiler | Contents

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 299-318** Gülşen Sayın
Din Eğitimi Öğretmenlerine Göre Dini Bilgi ve Davranış Değişikliği İlişkisi
The Relationship Between Religious Knowledge and Behavioral Change
According to the Teachers of Religious Education
-
- 319-334** Samed Yazar
"Salât" Kavramıyla İlgili Va'id Ayetlerinin Muhatap Tahlili
Addressee Analysis of Wa'id Verses on the Concept of Salah
-
- 335-348** Emine Gören Bayam
Açık Teizmde İlahi Zamansallık
Divine Temporality in Open Theism
-
- 349-366** Esmâ Öztürk
Varlık Mertebeleri Açısından Bâyezîd-i Rûmî'nin (öl. 922 / 1516' dan sonra) Sırr-ı
Cânân Adlı Mesnevisi
Bâyazîd Rûmî's (d. after 922 / 1516) Masnavi Titled Sırr-ı Jânân in
Terms of Existence Levels
-
- 367-381** Bayram Ayhan
Neml Sûresi 43. Âyetine Dair Sosyo-Psikolojik Bir Yorumun Tahlili
Analysis A Socio-Psychological Commentary About 43th Verse of Surah an-Naml
-
- 382-399** Ali Tenik
Sûfi Feqiyê Tayran'ın "Ey Av û Av" Şiirinde Varlık Dili
The Language of Existence in Sufi Feqiyê Tayran's Poem "Ey Av û Av"
-
- 400-411** Muhammed Alanko – Cüneyt Maral
Mervân b. Ebî Hafsa ve Methiyeleri
Marwan ibn Abi Hafsa and His Eulogy on Caliphates
-

Kitap Tanıtımı | Book Reviews

- 412-414** Ali Erken
Amerika ve Modern Türkiye'nin Oluşumu: Bilim, Kültür ve Siyasal İttifaklar

Din Eğitimi Öğretmenlerine Göre Dini Bilgi ile Davranış Değişikliği İlişkisi

 Gülşen Sayın*

Atıf/©: Sayın, Gülşen, Din Eğitimi Öğretmenlerine Göre Dini Bilgi ile Davranış Değişikliği İlişkisi, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 299-318.

Öz: Bu çalışmada, DKAB ve AİHL meslek derslerine konu olan dini bilgi davranış değişikliği ilişkisinin din eğitimi öğretmenlerinin görüşleri üzerinden açıklanması hedeflenmiştir. Araştırma grubu Malatya ili merkez ilçelerinde görev yapan toplam 18 DKAB ve AİHL meslek dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş ve mülakat tekniği kullanılmıştır. Çalışma grubuna yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan mülakatlar yapılmıştır. Mülakatlardan elde edilen verilere içerik analizi uygulanmıştır. İçerik analizi sürecinde çalışma için "dini bilgi davranış değişikliği ilişkisi" teması elde edilmiş ve bu temanın altında iki kategori ve alt kategoriler oluşturulmuştur. Araştırmanın sonuçlarına göre dini bilgi davranış değişikliği ilişkisi farklı değişkenlere sahiptir. Bu bağlamda din öğretiminde sunulan dini bilginin öğrencilerde davranış değişikliği kazandırması büyük ölçüde yetersiz bulursa da katılımcıların dini bilginin belirli şartlar altında, süreç içerisinde bir davranış değişikliği kazandıracağı inancı mevcuttur. Katılımcı görüşleri, bilginin yaşama yansımaları noktasında ele alındığında bilişsel boyuttaki dönüşümleri sağlayabilmesi açısından fiktisel, dini davranış ve ahlaki tutumlar olarak üç boyutta toplanabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, Din Eğitimi Öğretmeni, Dini Bilgi, Öğrenme, Davranış Değişikliği.

The Relationship Between Religious Knowledge and Behavioral Change According to the Teachers of Religious Education

Citation/©: Sayın, Gülşen, The Relationship Between Religious Knowledge and Behavioral Change According to the Teachers of Religious Education, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 299-318.

Abstract: The aim of the study is to explain the relationship between religious knowledge and behavior change, which is the subject of Religious Culture and Morals Knowledge (RCMK) courses and the vocational courses of the Imam Hatip High Schools (IHHS), through the views of religious education teachers. The working group consists of 18 RCMK teachers and IHHS vocational course teachers. Qualitative research method was interiorized and interview technique was used in the research. Interviews consisting of semi-structured questions were held with the working group. The theme of "religious knowledge and behavior change relationship" is obtained for the study. Two categories and sub-categories were created under this theme. Although the religious knowledge offered in religious education is found to be insufficient to lead behavioral change in students, the participants believe that religious knowledge will provide a behavioral change in time under certain conditions. Main attitudes by the participants can be grouped as intellectual, religious behavior and moral approaches, inspired from each one of the applicants' discourse with regard to the religious knowledge and its reflection on lifetime experience.

Keywords: Religious Education, Religious Education Teacher, Religious Knowledge, Learning, Behavioral Change.

Giriş

Dinlerin insanlarla ilgili birbirinden farklı hedef ve yönelimleri olmuştur. Bu hedefler içerisinde dinleri daha çok gözlemlenebilir ve görünür hale getireni bir kişilik olarak, dinlerin kendi öğretileri ve dünya görüşleri çerçevesinde belirli bir insan tipolojisi inşa etmektir.¹ Eğitim sistemleri de sahip oldukları felsefeler doğrultusunda belirli insan modellerini eğitim faaliyetleri ile ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Dinler dini öğretilerin verdiği yaptırım gücü, eğitim ise sahip olduğu sistemsel yaptırımlar ile bireyleri şekillendirme amacı taşımaktadır. Bu şekillendirme eğitim ve din bilimleri alanlarında olumlu yönde davranış değişikliği kazandırmak olarak nitelendirilebilir. Bu

* Dr. Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, gulsensayin@hotmail.com

¹ Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayıncılık, 2015).

durum, din ve eğitim için bireylere ulaştırılan bilgilerin onların dünyasında karşılık bularak yaşamlarına davranış ve tutum kazandırmasını önemli bir hale getirmektedir.

Bireylerde gözlemlenen iki temel gelişim söz konusudur. Bunlar; dünya görüşleri ve bu çerçevede bireylerin hareketleridir. Kökeninde kazanılan tecrübeler ve bilgilerin yer aldığı davranışlar ve tutumlar sahip olunan dünya görüşü, inanç gibi içsel dinamikler yanında içeriğinde sosyal çevre gibi dışsal dinamikleri de barındırmaktadır. Davranış ve tutumlar kazanılan bilgi ve tecrübeler ile kartopu misali süreç ve eklentiler ile yeniden şekillenmektedir. Bilgi ve tecrübeler ile yeni davranışlar kazanılması gelişim olarak da nitelendirilebilir.² Ancak, bilgi ve tecrübelerin bireylerin davranışlarında değişikliğe sebebiyet verecek boyutta olması için güdüleyici nitelikte olması beklenilmektedir. Bütün bu unsur ve süreçler öğrenme ile yakından ilgilidir. Öğrenme; davranış değiştirme, yeni bilgiler edinme, tutumlar, yeni görgüler ve beceri edinmeyi kapsayan bir süreçtir. Bu yeni süreçleri başlatan veya harekete geçiren unsur da yine bir bilgidir. Bilginin öğrenilme süreçleri ve bireydeki karşılığı kişiye özel olsa da öğrenme eylemine dahil olan davranış değişikliği dinamizmini bilgidan almaktadır. Öğrenme eylemi ile gelişen davranış değişikliği oldukça karmaşık bir süreç olup davranış değişikliğini de getiren öğrenme üzerine farklı yaklaşımların varlığı söz konusudur. Bu öğrenme kuramlarının her biri, bilginin edinilmesinde bireyin farklı tikel boyutlarına odaklanarak davranış değişikliğini meydana getiren unsurları açıklamaktadır.³

Bireylerde davranış değişikliği kazandırma eğitim alanında sıklıkla araştırmalara konu olmuştur. Dini bilginin davranış değişikliğine etkisi ise daha çok din sosyolojisi alanında din - yaşam ilişkisi bağlamında dindarlık tipolojileri, din psikolojisi alanında dini tutum, din eğitimi alanında ise örgün ve yaygın din eğitiminin etkililiği üzerinden ele alınmıştır. Bu araştırmalar yoğun olarak nicel yöntem ile ortaya konulmuştur. Nitel bir çalışma olan Akyürek'in mevcut araştırmalar üzerinden yapmış olduğu çalışmada ise DKAB derslerinde sunulan dini bilgilerin öğrencilerin günlük hayatları ile yeterince ilişkilendirilmediği belirtilmiştir.⁴ Yine din öğretiminin öğrencilere yönelik etkisi daha çok ders saatleri üzerinden nicel çalışmalar ile ele alınmıştır. Bu çalışmalarda DKAB ders saatlerinin öğrenme ve davranış değişikliğini gerçekleştirme açısından yetersizliği vurgulanmıştır.⁵ İsmail Bulut ve arkadaşlarının çalışmasında da inanç öğrenme alanı kazanımlarının gerçekleşme düzeyi öğretmenlerin kullanmış oldukları öğretim yöntemlerine bağlı olarak değiştiği sonucuna ulaşılmıştır.⁶ Bu araştırmada ise din eğitimi süreçlerinde sunulan dini bilgilerin dini davranış geliştirmeye yönelik etkisi nitel bir çalışma üzerinden ele alınmıştır.

Araştırmada, din eğitimi süreçlerinde sunulan dini bilginin öğrencilerde davranış değişikliğini ne kadar etkilediği hususu, din dersi öğretmenlerinin görüşleri üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmada din eğitiminin, davranış değişikliğinde din öğretiminin nasıl bir etkiye sahip olduğu konusuna odaklanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular, "dini bilginin davranış değişikliğine etkisi" teması altında; "dini bilginin davranış değişikliğine etki etmemesi, dini bilginin davranış değişikliği kazandıramamasının nedenleri ve dini bilginin davranış değişikliğine etki etmesi" şeklinde üç kategori olarak sunulmuştur.

1. Yöntem

Din eğitimi öğretmenlerinin görüşleri üzerinden dini bilgi ile davranış değişikliği arasındaki ilişkinin ele alındığı bu araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden olan mülakat tekniği kullanılmıştır. Örneklem grubuna yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan bir mülakat uygulanmıştır. Araştırmada elde edilen veriler Nvivo 10 analiz programı ile analiz edilerek temalandırılmış ve alt

² Roger Straughan, "Ahlaki Gelişim, Dini Düşünce ve Davranışlar", çev. Tuncay Aksöz - Abdulvahit İmamoğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17/ (ts.), 17-24.

³ Malik Yılmaz, "Öğrenme ve Bilgi İlişkisi", *GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/1 (2009), 173-191.

⁴ Süleyman Akyürek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Etkililiği", *Bilimname* 4/1 (2004), 106-117.

⁵ Halis Ayhan vd., *Din ve Ahlak Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: DEM Yayınları Ensar Neşriyat, ts.), 34-43.; Yaygın Eğitim ve Kültür Derneği (YEKDER), *Din Eğitimi Akademisi (DEA) Sivil Din Eğitimi Çalıştay Raporu*, (2016), 7.

⁶ İsmail Bulut vd., "Öğretmenlere Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında Yer Alan İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 221-238.

kategorileri oluşturulmuştur. Bu çerçevede öncelikle aşinalık kazanılması amacıyla veriler birden fazla kez okunmuştur. Sonrasında başlangıç kodları oluşturulmuş ve temalar aranmış böylece daha fazla veri incelenerek temalar gözden geçirilmiş ve bulgular başlığı için tanımlanmış ve isimlendirilmiştir. Böylelikle veriler içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir.

Katılımcılara "Sizce dini bilgi öğrencilere davranış değişikliği kazandırıyor mu?" sorusu yöneltilmiş ve alınan cevaplardan tek bir tema ve alt kategorileri üzerinden bulgular sunulmuştur. Araştırmada dinin tecrübe alanına girildiğinde dini bilginin bilişsel boyuttaki varlığı bireylerin davranışlarında ne düzeyde harekete geçiricidir? sorusu ekseninde dini bilgi davranış değişikliği ilişkisi toplanan veriler ile birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır.

2. Çalışma Grubu ve Verilerin Toplanması

Çalışma grubu Malatya ili merkez ilçelerinde görev yapan 18 DKAB ve AİHL meslek dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Araştırma grubunun oluşturulmasında maksimum çeşitlilik örneklem stratejisi benimsenmiştir.⁷ Katılımcıların yaşları 26 ile 56 arasında değişkenlik göstermektedir. Katılımcılardan 6'sı kadın 12'si erkektir. Öğretmenler Malatya ili sınırları içerisinde 6 farklı okulda görev yapmaktadır. Böylece araştırmada alternatif bakış açıları yakalanması ve maksimum çeşitlilik sağlanması amacıyla görüşme yapılan öğretmenler; okul, ders deneyimi, cinsiyet, yaş ve mesleki tecrübe açısından farklılıklar ön planda tutulmaya çalışılmıştır (Ek 1).

Veri toplamak amacıyla hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu için etik kuruldan, bu görüşmelerin uygulanabilmesi için de il Milli Eğitim Müdürlüğünden gerekli izinler alınmıştır. Çalışmada katılımcılara gönüllü onam formları imzalatılarak araştırmanın süreçleri ve kendileri ile ilgili hususlar hakkında gerekli bilgilendirmeler yapılmıştır. Görüşmeler ortalama 30-40 dakika sürmüştür.

3. Öğrenme ve Davranış Değişikliği

Davranış, insanın sergilemiş olduğu bütün etkinliklerdir. Davranışlar doğuştan gelenler, geçici ve sonradan kazanılanlar olmak üzere üç türdür. Doğuştan gelen davranışlar eğitim yoluyla değiştirilemeyeceği, geçici davranışlar da eğitimin kalıcı izli davranışlar ile ilgilenmesi sebebiyle eğitim alanına girmemektedir. Sonradan kazanılan davranışlar ise öğrenme ile edinilen davranışlardır ve eğitimin ilgilendiği davranışlar da bu nitelikte olanlardır. Bu davranışları bireyler iki yol ile elde ederler bunlar; planlı eğitim ve gelişigüzel kültürlenme şeklindedir.⁸ Bu yönüyle bireylerde ortaya çıkan davranış değişiklikleri iyi veya kötü yönde planlı eğitim ve kültürlenme aracılığıyla farklı öğrenmelere dayalı olarak gelişebilmektedir. Öğrenme ve eğitim duyuşsallık, bilişsellik ve psikomotor alanlar üzerine inşa edilen bir süreçtir. Bilişsellik ve duyuşsallık arasında var olan dinamizm ve ilişki davranışlarda belirleyici ve yönlendiricidir. Öğrenmenin bu iki boyutu yeterli ve dengeli sağlandığı takdirde bilişsel ve duyuşsal anlamda tutarlı, istikrarlı ve kararlı bir sosyal çevre desteğiyle bireylerde tam öğrenme ile istendik davranış değişikliği meydana gelmektedir. Davranış değişikliğinin gerçekleşmesinde eğitimin okul, aile ve toplum sacayakları en yüksek etki düzeyine sahiptir.⁹

İnsan her daim yeni idrakler geliştirerek bilgisini sürekli değişim ve gelişim sürecine tabi tutar. İnsanın sahip olduğu kavramlardan müteşekkil olan bu bilgiler, kişinin zihninde karşılık bularak bir anlam teşkil eder. Böylece algı doğrultusunda gelişen irade, insan eylemlerine yansır. Verilen her hüküm ve bu bağlamda ortaya çıkan eylemler sahip olunan bilgiler üzerine inşa edilir.¹⁰ Eğitimin amaçları arasında bilgi anlayışı ve ahlak anlayışı doğrultusunda deneyim ile kazanılan kültürel mirası

⁷ Micheal Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, ts.), 235.

⁸ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 97-99.

⁹ Ramazan Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi," *Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014).

¹⁰ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, ts.), 70-72.

yeni nesle aktarmak, bireyi topluma uyumlu hale getirerek erdemli ve mutlu kılmaktır.¹¹ Bu doğrultuda öğretim programları da bireylere davranış kazandırma hedefiyle düzenlenmektedir.¹²

Bilginin birey tarafından kendine mal edilmesi bireyin hayatı, mevcut bilgileri ve gerçeklikleri ile bütünleştirilerek kullanılabilir ve uygulanabilir bir bilgi haline getirmektedir. Anlamlandırılarak öğrenilen bilgi öğrenen tarafından özümsemesini sağlayabilmektedir. Bu yolla bireyin dünyasında varlık bulan her bilgi türü bireyin tutum ve davranışlarını yönlendirmede etki gücüne sahiptir. Böylelikle bilişsel ve duyuşsal düzlemde bireyin varlığında yer alan bilgi psikomotor alanda da görülür olmaktadır.¹³ Bilginin içselleştirilerek davranış değişikliğini sağlaması hususunda önemli bir süreç olan zihinsel süreçler, dini bilgiyi salt nakil ile iletilen bir bilgi türü olmaktan çıkartarak bireyler tarafından üzerinde düşünülen, anlamlandırılan ve içselleştirilen bir bilgi haline getirmesine katkı sunmakla birlikte davranışa dönüşmesi potansiyelini de arttırabilmektedir. Bir bilginin bireyde var olan bilinç düzeyine katkıda bulunabilmesi için de anlamlandırma sürecinden geçmesi beklenmektedir. Böyle bir sürece tabi tutulmamış ezber bilgilerin ise kişilerin varoluşlarına ve davranışlarına katkı sunması beklenmemektedir.¹⁴

Dini bilginin öğrenilmesi sürecinde bireyin pasif olarak bilgiyi depolaması değil, anlama ve bilgi edinme sürecine aktif katılarak bilgi ile ilişki içerisinde onu kazanması beklenmektedir. Bu ilişki ise öğrencinin edinmiş olduğu bilginin farkındalığını taşıyarak, ihtiyaç durumunda bilgiye ulaşmanın yollarına vakıf olan, dini bilgileri anlamlandırarak öğrenen ve öğrenilen dini bilgilerden de yeni bilgilere kapı aralayarak bu bilgileri sorunlarını çözüme aktif olarak kullanabilmesi şeklinde cereyan eder.¹⁵ Bu öğrenme sürecinde din eğitimi, öğrencilere sunduğu bilgilerin dini dinamikleri ile bir dünya görüşü ve dinler temelinde ahlaki gelişimler ve davranışlar kazandırmaktadır. Bu kazanımlardan bireylerin karakterlerinin de etkilendiği düşünülmektedir.¹⁶ Dini bilgi bireylerin tutum ve davranışlarında sahip olduğu dini dinamiklerin yaptırım gücü ile bireylerde davranış değişikliği getirebilmektedir. Ancak bu durum daha çok dini değer ve davranışların bilişsel düzlemde etki gücü olan bireysel inanç düzleminde benimsenmesi ile ilgilidir.¹⁷ Denilebilir ki; din ve inançlar davranış değişikliği veya eylemlerin belirlenmesinde birer motivasyon ve referans olabilmektedir. Nihai olarak referans ve motivasyon açısından farklılıklar olabilmekle birlikte din ve eğitim kavramlarının insana yönelik ortak hedefleri, insan davranışlarını geliştirip bireylerin davranışlarında olumlu yönde değişiklik gerçekleştirmektir.

4. Dini Bilgi Davranış Değişikliği İlişkisi

Din eğitimi "*bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme denemeleri sürecidir.*"¹⁸ Eğitimin özünde yer alan davranış değişikliği beklentisi, dini bilginin normatif niteliği ile karşılaştığında davranış değişikliğinin din eğitiminde daha çok beklenen bir duruma dönüştüğünü söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Dini bilgi ve davranış değişikliği noktasında dini bilgiye ilişkin geliştirilen inanç, iman boyutunda bilginin özne üzerindeki etkisini incelemektedir ve özneye gerçekleşen değişikliğin bilgiden kaynaklandığı belirtilebilir. Dini bilginin bir iman ve idea olarak gelişimi ve bireylerde davranış değişikliğine dönüşmesi öznenin aktifliği ile paralel olarak farklılık gösterir. Bilginin özne üzerindeki etkisinde öznenin eğilimi doğrultusunda bir ilerleme söz konusudur. Öznenin dini bilgiye ilişkin geliştirmiş olduğu inanç, imanun subjektifliği doğrultusunda bilginin özneyi değiştirmesi yönüyle davranışlarda subjektifliği doğurmaktadır. Bu

¹¹ Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 41.

¹² "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı", MEB.; MEB, *İlköğretim Medya Okuryazarlığı Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, thk. MEB (2006).

¹³ Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011), 174.

¹⁴ M. Şevki Aydın, "Bireyin Kendi Dindarlığını Oluşturma Yeteneğini Geliştirmek " *Diyanet Aylık Dergi* 215 (Kasım 2008), https://www2.diyanet.gov.tr/DiniYayinlarGenelMudurlugu/DergiDokumanlar/Aylık/2008/kasim_2008.pdf.

¹⁵ M. Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2018), 161.

¹⁶ Jason Metcalfe - Daniel Moulin-Stožek, "Religious Education Teachers' Perspectives on Character Education", *British Journal of Religious Education* (20 Jan 2020), 349-360.

¹⁷ Devine - Deneulin, "Negotiating Religion in Everyday Life", 59-76.

¹⁸ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 23.

anlamda dini bilgi davranış değişikliği noktasında standart veya belirli gözlemlenebilir kesin sonuçlar veren bir yöntem ve çıkarımlar bulunmamaktadır. Bu haliyle bilginin özne üzerindeki etkisini, değişim yönü ve şeklini belirlemek oldukça zordur.¹⁹ Yani fiiliyattan yola çıkılarak sahip olunan imana, dini bilgiye, inanca ulaşmak bir açıdan güçtür.

Dini bilginin davranış değişikliği ile ilişkisi salt ibadet boyutu ile değil günlük davranışlarla da ilgilidir. Çünkü din yalnızca ibadet noktasında bireye bilgi sunmaz aynı zamanda bireye günlük yaşamında mikro ve makro, yakın ve uzak boyutlarda bilgiler de verir. Bu bağlamda dinlerde bilgi ile eylem arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. İnancın temelini oluşturan dini bilgi bireyin inançları ile birlikte dinin hayata yansıyan boyutlarını teşkil etmektedir. Din eğitimi, din bilimleri ile birlikte inancın hayata yansıyan farklı boyutlarına ilişkin çalışmalar yapmaktadır. Ancak din eğitiminin inanç ile hayat arasındaki bağın güçlü bir şekilde kurularak hangi dinamikler üzerinden dini bilginin davranış değişikliğini getireceği noktasında arayışlarda yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Nihayet din eğitimi, bireysel ve sosyal zeminde yaşanan hayatın inanılan din ile uyumunu ve dinin esas temelleri ile şekillenmesini sağlamayı hedeflemektedir.²⁰

Dini inançların hayattan soyutlanmadan yaşam ile girift bir durum sergilemesi nedeniyle bireyin sahip olduğu inanç onun tutum, davranış ve deneyimlerini biçimlendirmektedir. Bu bağlamda din inanan birey için bir dünya görüşü haline gelmektedir.²¹ Din, psikolojik boyutları ile ferdi ve sosyal boyutları ile de toplumsal bir olgudur. Bir din kurumsallığını kazansın veya kazanmasın mutlaka inanç, tecrübe, ibadet, bilgi ve ahlaki davranış boyutlarını içinde barındırır. Din, farklı disiplinler tarafından disiplinlerin kendine özgü yorumlar ve tanımlamaları üzerinden farklı boyutları ile ortaya konulmaktadır. Eğitim bilimleri açısından dinin, öğretim süreçlerinde davranış değişikliğini hedefleyen ahlaki, sosyal ve bireysel boyutlarının daha görünür halde ele alındığı ifade edilebilir. Bireyin sadece inanç düzeyinde inandığı şeyi yaşayamaması idrak seviyesinde inançsız bir anlamaya karşılık gelmektedir. İnsan din noktasında gerçek anlamda inanıp benimsediği şey ile özdeşleşir ve onu hakikat olarak kabul eder. İman bu yönüyle varlığa veya gerçekliğe yarı varoluşsal olarak katılmaktadır. Bu durumda iman irade ve akla dâhil olmaktadır. Bu olgu zahiri alanda, iradeye yansımadan önce bätini alanda, idrakte ve varlıkta yer etmelidir.²² Dini bilginin davranışa etkisi idrak edilip varlıkta konumlanmasından sonra gelişmektedir. Bu davranış değişikliğinin kalıcı anlamda bir değişiklik mi yoksa dönemsel mi veya öğrencilerin öğretmen ile olan ilişkisinin bir getirisi mi olduğu noktasında ise çıkarımda bulunmak zordur. Bununla birlikte davranış temelinde ahlaki ve dini gelişimlerin takibi, bir kanaat geliştirmesi durumunu tartışmak zor bir hal alabilmektedir.²³

Dini bilgi ile davranış değişikliği arasındaki ilişki İslam özelinde değerlendirildiğinde İslam'ın varlığının, âlemi ve dünya görüşünü belirlemesi hususunda bilgi anlayışına bağlı olarak şekillendiği görülmektedir. Temel öğreti olarak ilim kavramı Müslüman bireylerin sosyal ve dini yaşantılarına ışık tutucudur ve âlem yapısı için büyük önem arz etmektedir. Bu açıdan Kur'an bilgi kavramını oldukça kapsamlı olan ilim kavramıyla açıklamaya çalışır.²⁴ İlim kavramı ile şekillenen İslami bilgi anlayışı dinin yalnızca ibadet veya ahlaki boyutlarından birini öne çıkarmamaktadır. İlahi kaynaktan gelen ve insanın âlem anlayışı, dünya görüşü ve hayatı, sosyal ilişkileri gibi bireysel ve toplumsal konularda sunmuş olduğu bilgilerin de insana ulaşarak eyleme dönüşümünü de önemsemektedir. Kur'an'ın, bilginin bütünselliğini vurgulayarak ortaya koyduğu epistemoloji seküler ve dini alanı kapsamaktadır. Çünkü bütün bilgilerin tek kaynağı Allah'tır ve bu yaklaşım epistemolojik olarak kaynak ve sistemlerin bütüncüllüğünü gerektirmektedir. İlahi kaynaktan başlayıp başta insan olmak

¹⁹ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 27.

²⁰ Turgay Gündüz, "Paylaşılan Praksis: Hayatı İnanç İnanıcı Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'in Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi-", *Marife*, Yaz 2014/ (ts.), 85-105.

²¹ Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015), 33.

²² Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 79-80.

²³ Straughan, "Ahlaki Gelişim, Dini Düşünce ve Davranışlar", 17-24.

²⁴ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006), 45.

üzere diğer yaratılmışları da kuşatan ve daimî bir tekâmül içerisinde olan ilim yine Allah'a atfedilmektedir.²⁵

Kur'an, ilim kavramını nihai noktada Allah'a nispet etse de insanın ve onun aklının ürünleri için de aynı kavramı kullanır.²⁶ Bu bütüncül yaklaşımda iman ve amel-i salih ilişkisi İslam bilgi anlayışında önemli bir noktadır. Bu düzlemde bilgi, sebep-sonuç ilişkisi üzerinden salih amelin kapısını açan bir unsur niteliğindedir. Bu durumun ilişki zinciri şu şekildedir; iman iyi işlerin sebebi olarak amel-i salih ortaya çıkarırken bilgi ise hakiki imanı dolaylı olarak da salih ameli meydana getirir.²⁷ Özetle İslam'ın bilgi anlayışı, bilen bildiğine göre yaşaması durumunu gerekli kılmaktadır. Dini bilgi davranış değişikliği bağlamında İslam eğitim geleneğindeki uygulamalara bakıldığında İslam eğitim felsefesinin temelinde bireylerde davranış değişikliği gelişiminin dini bilgiye muhatap olma düzeyi ile paralel görüldüğü çıkarımında bulunulabilir. Bu bağlamda İslam eğitim tarihi dini bilginin yoğun bir şekilde verildiği din eğitimi uygulamalarında pek çok örneğe sahiptir.

Sonuç olarak dini bilginin davranış değişikliği ile ilişkisi bilginin öğrenmeye tabi tutulması yönüyledir. İnsan, hayatı boyunca sürekli bir öğrenme içerisinde. Daha çok bir gereksinim ile gelişen öğrenmede bireyin talebi de önemlidir. Sosyal öğrenme ile kazanılan bilgiler zaman zaman okuldaki bilgiler tarafından ve eğitimde eleştiriye tabi tutulmaktadır. Okulda sunulan dini bilgi bağlamsal ve bilişsel bir eylem iken kişisel her bilgi amaçsız ve her daim bir bağlam içerisinde yürümeyebilir. Öğrencilerin sosyal öğrenme yoluyla edindikleri bilgi ve kazanımları okulda verilen dini bilgilerin ne düzeyde değiştirebileceği eğitimin amaçlarının sorgulanması demektir. Eğitimin davranış değişikliği beklentisi otorite - birey, birey - birey, toplum - birey ilişkilerine yoğunlaşırken dini bilgi bu davranış değişikliğinde yaratıcı -birey ilişkisini de kapsayıcı niteliktedir.²⁸

5. Bulgular ve Değerlendirme

Bu başlık altında araştırmanın "dini bilginin davranış değişikliğine etkisi" temasının alt kategorileri ve onları oluşturan kodları ele alınmıştır.

5.1. Öğretmenlerin Dini Bilginin Davranış Değişikliğine Etki Durumlarına Yönelik Görüşleri

Tablo 1: Öğretmenlerin Dini Bilginin Davranış Değişikliğine Etki Durumlarına Yönelik Görüşlerini İçeren Tablo

Kategori	Kodlar	Katılımcı Görüşleri
Öğretmenlerin Dini Bilginin Davranış Değişikliğine Etki Etmemesine Yönelik Görüşleri		<p>K9 "Yine ben getirir İslam'a bağlarım yani yine ilim amel ilişkisine... İlim var ameli olmadığı için burada seni dinliyor sana karşı edepsizlik yapmıyor ama dışarı çıktığı anda mesele bitiyor. Kendi okulumuz bünyesinde bilgi okulda kalıyor."</p> <p>K6 "Ahlaki değerlere bağlı olmaları kültürlerinde böyle yetiştirilmesi... Ama onun için çok böyle hani birebir yansıdığını göremiyorum açıkçası."</p>

²⁵ Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi Kavramsal Çerçeve Bilgi Türleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), s. 69-72.

²⁶ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi Kavramsal Çerçeve Bilgi Türleri*, 10-72.

²⁷ W. M. Nor Wan Daud, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansımaları Malezya Örneği*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 99.

²⁸ İsmail Sağlam, "Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 209-223.

	<p>Din öğretimi davranış değişikliğine etmemektedir</p>	<p>K17 “İşte dediğim gibi her zaman başarılı olmayabilir. ...Sanki Din Kültürü dersinin çocuklara bir etkisi ve tesiri yok gibi geliyor.”</p> <p>K8 “Hareketlerinde gözlemlenmiyor, olmuyor. Geri dönüş maalesef %50'den daha az.”</p> <p>K10 “Yani çocukları bilinçlendirmeye çalışıyorum. Ha bilgiyi veriyorum bazen bakıyorum ki, çocuklar %90 alıyor ama hiçbir karşılığı yok sadece bir yerde bilgisayar dosyası gibi duruyor açmazsan kesinlikle yüz yıl da orada kalır ama onun sürekli işlenir halde olması için ona bilinç vermeye çalışıyorum.”</p> <p>K15 “Vermiş olduğumuz din eğitiminin de açıkçası sosyal hayatımıza etki etmediğine maalesef üzülererek şahitlik etmiş oluyorum.”</p> <p>K2 “Hayır, maalesef etkilemiyor.”</p> <p>K16 “Bu kadar çok çalışılan bir alanken belki de en çok çalışan Din Öğretimi Genel Müdürlüğü... öğretmenlerin yaptığı çalışmalar, bir sürü etkinlik yapılıyor yarışmalar düzenleniyor, öğretmenlerin yeterliliği arttırılıyor projeler vs. ancak yansımıyor.”</p>
	<p>Bilginin içselleştirilmesi sorunu</p>	<p>K10 “Dolayısıyla da değiştirmesi hayatı... Mutlaka değiştirmesi gerekiyor yoksa dürüstlüğü ilkokul 1. sınıf çocuğu da bilir az çok ne olduğunu... İşte uygulayamıyorlar. Bilinçten kopuk bilgi bu halde işte hocam hiçbir işe yaramıyor bilgi var ama işe yaramıyor.”</p> <p>K3 “Öğrencilerimiz biliyorlar ama uygulamaya koyma noktasında daha onu özümseyememişler, içselleştirememişler. Onun için hayatlarında onu uygulayabiliyorlar.”</p> <p>K12 “Bu yüzden inancın içselleştirilip sebebini ortaya koymadan hiçbir şey olmuyor. Dini bilgi alanında bilgisizlik de var ama bence daha çok inanç yani bizim itikadi sıkıntılarımız var. İnanığımız şeyi içselleştiremediğimiz için... Oruçtan haberdar ama içselleştirme sıkıntımız var ben bunun da sebebini taklidi imandan kaynaklandığını düşünüyorum. Bir türlü tahkiki imana geçemedik... Yani bu din eğitiminde dini bilginini hiç etkisi yok diyemeyiz ama etkisinin olması için inançların içselleştirilmesi lazım kesinlikle.”</p> <p>K11 “İmanın tam oturmamasından kaynaklanmış olabilir yani O iman onu yönlendirecek etki derecesinde bir kuvvet olamamış. Bir hassasiyeti var zihinde de belli bir yer etmiş ama harekete geçirecek düzeyde değil o hale gelmemiş... İnanç anlamında oturmuş bir dini bilgileri var ama tabi bu da harekete dönük değil, bu davranışa dönüşmemiş bir bilgi düzeyi. Davranışa dönük değil, bilmiyorum artık rol model eksikliği mi var yoksa böyle baskıcı bir eğitimden mi geçtikleri içindir? Ya da zihin düzeyinde inandıkları şeyleri tam olarak benimsemedikleri ve oturtmadıkları için midir? Ama davranışa henüz dönüşmemiş. Ya da</p>

	<p><i>belki başka bir zaman dönüşecek o zaman gelmemiştir henüz.”</i></p> <p>K1 “Açıkçası söylemek gerekirse bu konuda çok eleştirilerimiz var. Çünkü bir şeyi öğretmek onu yaşamak anlamına gelmiyor artık. Çocuklara namazın kurallarını öğretmek namazın kılınmasını sağlamıyor. Ya da iyi olun, güzel olun, doğru olun diye böyle direktif içeren, norm içeren bir vasıfta bir anlam ifade etmiyor. Bilginin sahibi olmak yetmiyor bilgiyi ezberlemek bir anlam ifade etmiyor ki çocuk için.”</p>
--	---

Katılımcıların dini bilginin davranış değişikliğine etki etmemesi durumuna ilişkin görüşleri; “din öğretimi davranış değişikliğine etki etmemektedir” ve “bilginin içselleştirilmesi sorunu” kodları ile değerlendirilmiştir. Katılımcıların sunmuş oldukları dini bilgi ve davranış değişikliği ilişkisini ortaya koyan bulgular daha çok olumsuz yönde olup, dini bilginin davranış değişikliği kazandıramadığı şeklindedir. Katılımcıların dini bilginin davranış değişikliği getirmemesine yönelik olumsuz görüşleri din öğretimi program etkililiği ve din eğitiminin etkililiğine yönelik yapılan çalışmalarını ile amaç ve kazanım boyutları konusunda desteklememektedir. Ayrıca Zengin’in çalışmasında program kazanımlarını öğretmenlerin yeterli buldukları ortaya konulmuş olsa da araştırmamızda öğretmenler sunulan bilgilerin davranış değişikliği kazandırma noktasında etkisiz görmüşlerdir.²⁹ Bu uyumsuzluk, Zengin’in araştırmasında program kazanım, amaç ve üniteler, konular üzerine iken bu araştırmada doğrudan dini bilgi davranış değişikliği ilişkisine odaklanılmasından kaynaklı olabilir.

Katılımcı görüşlerine göre din öğretiminin bilişsel boyutunda bir eksiklik bulunmamaktadır. Ancak dini bilginin yoğun olarak bilişsel düzlemde öğretilmesi ise davranış değişikliğini gerçekleştirme konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda din öğretiminde sunulan dini bilginin, sahip olunan dini inançların hedeflediği dünya veya ahiret hayatına ilişkin gerekli yaptırımları ifa ettirmede etkisinin düşük olduğu söylenebilir. Bu durumun farklı sebepleri olmakla birlikte, öğretimi yapılan dini bilgilerin zihinsel süreçlerden yeteri kadar geçirilmediği ve yeterli düzeyde içselleştirilemediği hususu, katılımcı görüşlerinde belirtilmiştir (K11, K12, K3, K10). Nitekim bazı katılımcılar (K11, K12, K1, K3, K10) dini bilginin davranış değişikliğine dönüşmemesindeki nedenlerden biri olarak, öğretim süreçlerinde sunulan dini bilginin öğrenciler tarafından yeterli düzeyde içselleştirilemediğini doğrudan ifade etmişlerdir.

Dini bilginin içselleştirilmesi için öğretmenin dini bilginin uygulanmasında rol model teşkil etmesi vurgulanmıştır. Katılımcıların bilişsel düzlemdeki bilgilerin güdülenme ve rol model alma ile davranışa dönüşmesine yönelik inanç ve beklentileri söz konusudur. Bu bağlamda din öğretimi süreçlerinde zaman zaman sosyal bilişsel kuramın benimsendiği söylenebilir.³⁰ Katılımcıların, din eğitimi alanlarında görev yapan öğretmenlere yüklemiş oldukları bu misyonu yurt dışında yapılan çalışmalarda da görmek mümkündür. Bu bulgulara dayanarak din eğitimi öğretmenlerine yüklenen rol model oluş misyonunun evrensel bir nitelik taşıdığı söylenebilir.³¹ Nitekim benzer çalışmalarda, rol model olma üzerinden sosyal öğrenme vurgulanmış ve bu bağlamda dini bilginin salt bilişsel düzlemde bir reçete niteliğinde sunulmasının davranış kazanmaya sınırlı bir katkı sunduğu ancak insanın sosyal öğrenme yolu ile dini ve dini olmayan davranışları kazandığı ortaya konulmuştur.³² Bu araştırmada da din eğitimi öğretmenleri benzer görüşler belirtmişlerdir.

Katılımcılar dini bilgi ve davranış değişikliği ilişkisini İslam dini çerçevesinde ilim - amel ilişkisi bağlamında ele almışlardır. Buna göre sahip olunan ilim mutlak suretle amele dönüşmelidir.

²⁹ Mahmut Zengin, “Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 121-160.

³⁰ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*, 231.

³¹ Bob Burton Brown - Jeaninne Webb, “Belief and Behaviors in Teaching”, (1968), 211-217, Erişim 08. 04. 2021 http://www1.ascd.org/ASCD/pdf/journals/ed_lead/el_196811_brown.pdf

³² Devine - Deneulin, “Negotiating Religion in Everyday Life”, 59-76.

Katılımcıların tamamına göre, dini bilginin öğrencilerin hayatlarına yansması, ibadet ve ahlaki boyutların her ikisini de içermelidir. Diğer yandan katılımcılar, dini bilginin davranış değişikliğini getirmesi için *bilinçli* olmayı gerekli görmüşlerdir. Bu durumun gelişmesi için de öğrencilerin davranış değişikliği noktasında güdülenmeleri gerektiğini vurgulamışlardır. Bu anlamda dini bilginin davranış değişikliğine dönüşebilmesi için daha çok duyuşsal boyutu içine alan güdülenme esastır ve bu da bilinçli olma halini getirmektedir.

Katılımcılardan özellikle AİHL meslek dersi öğretmenleri, verilen dini bilginin öğrencilerin bütün hayatlarında gözlemlenemese de okul sınırları içerisinde etkili olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu davranış değişikliğine büyük ölçüde içinde buldukları kültürün etkisinin neden olduğu da ifade edilmiştir (K9, K6). Bu anlamda katılımcılara göre davranış değişikliği din öğretiminde sunulan dini bilginin etkisinden daha çok kültürde yer alan dini bilginin davranışa etkisi söz konusudur.

5.1.1. Dini Bilginin Davranış Değişikliği Kazandıramamasının Nedenleri

Tablo 2: Dini Bilginin Davranış Değişikliği Kazandıramamasının Nedenlerine İlişkin Görüşler

Kategori	Kodlar	Katılımcı Görüşleri
Davranış Değişikliği Kazandıramamasının Nedenleri	Bilginin bilişsel boyutta kalması	K4 "Eğitimden çok öğretime yoğunlaştığımız ve çok fazla bilgi yüklemesi yaptığımız için öğrenci çok fazla bilgi ile haşır neşir olunca bu sefer uygulamada eksik kaldığımızı düşünüyorum... Gençler arasında bilgi var ama uygulama noktasında bir eksiklik olduğunu görüyoruz... Bilgiyi çok yükledikçe ben çok sonuç elde ettiğimizi düşünmüyorum. Çok fazla bilgi çok fazla uygulama olacak diye bir şey düşünmüyorum."
		K3 "İHL'lerdeki öğrencilerimizin hiç birisinin namazın farz olduğunu bilmediğini düşünemeyiz... Ama namaz kılma noktasında biraz daha güdülenmeleri, motive edilmeleri gerekiyor. Yani o bilginin hayata dönüştürülmesi noktasında aktif hale getirilmesi gerekiyor bunu yapmadığımız zaman kuru bir bilgi olarak kalıyor."
		K5 "Bilgi veriliyor da... Sıkıntı samimiyette."
		K14 "Din öğretiyoruz ama öğretiyoruz. Ama din bir eğitim süreci. Çocuğun başlangıcı ve çıktığı nokta arasında fark olmalı."
		K6 "Tabi ki biliyor ama bilmesine rağmen uygulamada eksik kalabiliyor."
		K7 "Müslümanın gereklerinden birinin oruç olduğunu biliyor mu? Ama tutmuyor. Şimdi yaşanmayan bir din halini almış biliyor, yapmıyor."
		K14 "Çocuk namazın şartlarını biliyor ama namazı kılmıyor."
		K10 "Dini bilgide eksiklik yok. Dini bilginin ne işe yaradığını bilmiyorlar hayata uygulamıyorlar."
		K15 "Bir Din Kültürü öğretmeni olarak bizim derslerde anlatmış olduğumuz şeyler "ya zaten dinci!" diyerek geçiştirdikleri için açıkçası çok

	<p>Öğretmenin dini bilgi öğretimine yaklaşımı</p>	<p>da etkili olamıyoruz.”</p> <p>K17 “Din Kültürü öğretmeni öğrencilerle gerçekten gönül bağı kurması çok önemli olduğunu düşünüyorum.”</p> <p>K9 “Çünkü niye bizdeki sıkıntı şu anda yani öğretmenin de yaptırıcı olmaması, etki gücü yok. Yani yaptırım gücü yok bizi aşıyor.”</p> <p>K5 “Bu dersleri veren hoca para olarak gördüğü için başarılı olmuyor. Mesela insanlar, cemaatlere, tarikatlara niye gidiyor? Orada insanlar bizden daha bilgili olduğundan değil, orada samimiyeti gördüğü için... Yoksa burada eğitim, imkanlar yetersiz demek yanlış olur.”</p> <p>K14 “Özellikle dini bilgi sağlama noktasında davranışa dönüşmesi amacıyla veriliyorsa ben bunun okulda olmayacağını düşünüyorum. Çünkü başarı odaklı başarı girmiş devreye bu dini bilgi elde etmenin ana amacına ters. Din Kültürünü bir ders olarak görüyor bir Matematik bir Türkçe nasılsa... Halbuki Din öğretmekteki amaç çocukta davranış değişikliği kazandırmaktır belki diğer bütün branşlarda da böyledir aslında ama dine böyle bakılmış olması...”</p> <p>K8 “Bilgiyi sadece not için öğrenmek istiyor ve bu yüzden çocuk unutuyor. Çocuk bu yüzden bilgiyi değerli görmüyor bir not olarak değerlendiriyor. Bu yüzden de asla o kitabı bilgi dediğimiz bilgiyi bile %30 civarlarında öğretebiliyoruz. Yani geri dönüşü normal hayatında çok göremiyoruz İbadetler açısından özellikle bakarsak yok.”</p>
	<p>Din öğretimi yerine din eğitimi</p>	<p>K13 “Önce dini bilgi veriyoruz işte çocuklara Peygamberimiz namaz kılmuş, namaz kılmanın önemi... Kılıyoruz falan çocuklarla anlatma değil de uygulamanın da önemine inanıyorum. İşte uyguluyorsun çocuk görüyor. Uygulamadığımızda etkili olamıyoruz.”</p> <p>K1 “Burada Peygamberin kendi sünnetine dönmek bizim için bir esas... Muhammed tanıdıkları en dürüst, en hoşgörülü adam olduğu için gerçekten onu sevdiği için yolunda gittiler. Bu anlamda biz dini sadece öğretiyoruz yani. Din eğitimi söz konusu mu ne kadar söz konusu çok eleştiriye açık. Yani çocuklara namaz kılın deyince olmuyor o iş, çocuk seni görecektir orda. Senin ne hazla kıldığını görmek zorunda.”</p> <p>K18 “Daha çok yazdırmaktan ziyade zaten davranışa yönelik ben de uğraşıyorum, direk davranışsal boyuta dökmek istiyorum.”</p>
	<p>Öğretim yaşı</p>	<p>K7 “Verdiğini alıyorsun ilkokulda. Lise öyle değil, küçük yaş çok çok önemli. Küçük yaş yani eğitimin yaşı o.”</p> <p>K17 “Özellikle de küçük sınıflarda dediğim gibi dört beş altıncı sınıflarda etki ediyor.”</p> <p>K15 “Ben yaş ile çok ilintili olduğunu düşünüyorum. 4.ve 5. Sınıf</p>

çocuklarında gerçekten.”

Katılımcılara “dini bilginin niçin öğrencilerde davranış değişikliğine etkisinin olmadığı ve nasıl olabileceği?” sonda sorusu yöneltildiğinde katılımcıların dini bilginin davranış değişikliğine etki etmemesinin nedenlerine ilişkin görüşleri; “bilginin bilişsel boyutta kalması, öğretmenin dini bilgi öğretimine yaklaşımı, din öğretimi yerine din eğitimi, öğretim yaşı” kodları altında ele alınmıştır. Katılımcılardan K3, K4, K5, K6, K7, K10, K14, K9, K17, K18, K1, K13, K8, K15 ve K7, din öğretimi süreçlerinde verilen dini bilginin davranış değişikliği noktasında etkili olmadığını doğrudan belirtmişlerdir. Katılımcılar bu durumun nedenlerini eğitim, öğretim ve insan faktörünün farklı boyutlarıyla değerlendirmişlerdir. Katılımcılardan K3, K4, K5, K6, K7, K10 ve K14, dini bilginin bilişsel anlamda öğrenciler açısından bir eksiklik olmamasına rağmen bilişsel boyutta yer alan dini bilginin uygulamalara yansımadığını ifade etmişlerdir. K3, K13 ve K14, eğitim ve öğretim kavramları arasındaki farka vurgu yaparak dini bilginin bir eğitim sürecine ihtiyaç duyduğunu ve bunun yalnızca örgün öğretimde yer alan din öğretimi ile yapılamayacağı belirtmişlerdir. Çalışma bu yönüyle Bulut ve arkadaşlarının yapmış oldukları araştırmada yer alan DKAB dersi inanç öğrenme alanında elde ettikleri bulguları desteklemektedir.³³

Katılımcılar, öğretim süreçlerinde dini bilginin bireylerde davranış değişikliğini getirebilmesi için din eğitimi öğretmenlerinin de anlatmış oldukları bilgilerin birer uygulayıcısı olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Katılımcılar, din eğitimi öğretmenin rol model oluşunu “dini bilginin davranış değişikliğine etki etmemesi ve dini bilginin davranış değişikliği kazandıramamasının nedenleri” kategorilerinin her ikisinde de vurgulamışlardır. Ancak “dini bilginin davranış değişikliği kazandıramamasının nedenleri” kategorisinde katılımcıların din öğretimine konu olan bilgileri aynı zamanda kendi hayatlarında tatbik etmeleri *samimiyet* kavramı ile değerlendirilmiştir. Buna göre samimi olduğu sürece öğretilen dini bilgilerin davranış değişikliğine etkisi daha da artmaktadır. Katılımcıların bu yaklaşımı dini bilgi ve davranış değişikliğinde dini bilgiyi sunan bireyin yalnızca pedagoji temelinde ve teorik düzlemde o bilginin uzmanı olması durumu değil aynı zamanda o bilginin uygulayıcısı olması durumunu da ortaya koymuştur (K1, K13). Bu yaklaşım, dini bilgi açısından ele alındığında dini bilginin öğretime konu oluşu, diğer derslerle aynı düzeyde bir değer taşımadığı ve bu dersin herhangi bir ders olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü genel eğitim sistemi içerisinde din öğretimi, diğer branşlara nispi olarak ahlak gelişimi ile daha çok ilişkilidir. Dini bilginin öğretiminin davranış değişikliği getirmesinde katılımcılar yalnızca ibadet boyutunu değil bireylerin gündelik yaşamlarını da vurgulamışlardır. Bu bağlamda öğretmenlerin bekledikleri davranış değişikliği yalnızca dini davranışlar boyutunda değil bütün bir yaşamı kapsayıcı nitelikte ahlaki düzlemedir.

Katılımcılara göre dini bilginin öğrencilerde davranış değişikliği geliştirmemesinin bir diğer nedeni de öğretmenlerin dini bilgi öğretimine yaklaşımlarıdır. Buna göre bugünün şartlarında öğretmenlerin öğrenci üzerindeki etkileri düşüktür. Ayrıca din öğretimine konu olan bilgilerin kanıksanmış ve öğrencinin ilgisini çekecek nitelikte olmadığı belirtilmiştir. Öğrencilerde dini bilginin ahlaki ve gündelik yaşamlarına etki etmemesi durumu DKAB özelinde Akyürek’in çalışmasında da belirtilen bir konudur. Ancak Akyürek, dini bilginin bireylerin ahlaki tutumlarına yansımamasını öğretmenlerin ders süreçlerinde kullanmış oldukları öğretim yöntem ve tekniklerine vurgu yaparak açıklamıştır. Bu bağlamda Akyürek, din öğretiminin öğrencilerde davranış değişikliği hususunda etkili olamamasının nedenini öğretmenlerin kullanmış oldukları düz anlatım yöntemi ile ilişkili bulmuştur.³⁴

³³ İsmail Bulut vd., “Öğretmenlere Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında Yer Alan İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 221-238.

³⁴ Akyürek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Etkililiği”, 106-117.

Dini bilginin öğretilmesi her ne kadar genel eğitim sistemi içerisinde yer alan bir süreç olsa da din eğitimi öğretmenleri dini bilgiyi diğer branş dersleri gibi görmemektedirler. Katılımcıların bu algıları din eğitimi alanında hizmet vermenin istihdam alanı olmanın ötesinde gönüllülük esasına dayalı olarak yapılması gerekliliği ile temellendirilmiştir. Bu durumdan yola çıkılarak din eğitimi öğretmenlerinin dini bilgi öğretimi bir eğitim öğretim faaliyeti olarak değil tebliğ ve irşat faaliyeti olarak gördükleri sonucuna ulaşmak mümkündür (K5, K14, K8). Ayrıca din öğretimine bu yaklaşımın dini bilginin öğretim süreçlerinde din dilini kullanma durumunu da beraberinde getirme olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda araştırma dini davranış gelişimini araştıran diğer çalışmalar ile örtüşmektedir.³⁵ Katılımcıların *samimiyet* kavramı ile ortaya koymuş oldukları din eğitimi öğretmeni tanımının da din eğitimi öğretmenlerinin dinin inancı olarak mümin kimliği ile sınıflarda ve öğretim süreçlerinde yer alması durumunu ortaya çıkardığı söylenebilir. Zira “din öğretimi yerine din eğitimi” kodunda da yer alan ifadelerin de bu anlayışı desteklediğini söylemek mümkündür. Yine bu koda göre din öğretimi daha çok bilişsel alanı besleyerek dini davranış kazanımını arka planda tutmaktadır. K4 bu durumu psikomotor alana ket vurucu düzeyde yoğun olduğunu belirterek eleştirmiştir. AİHL’de meslek dersi öğretmeni olan K4’ün ifadelerinde, din eğitimi öğretmenlerinin bilişsel boyutun yanın da din öğretiminde dini bilginin uygulamalarına da yer verilmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Buna göre davranış değişikliğinin gelişmemesinin nedenlerinden biri dini bilginin bilişsel boyutta yoğun bir içerikle öğrenciye iletilmesi ancak eğitim sisteminde bu bilgilerin uygulaması için bir alan olmamasıdır.

Katılımcılar dini bilginin davranış değişikliği kazandıramamasının nedenlerini yalnızca örgün eğitimde yer alan din öğretimi üzerinden değerlendirmemişlerdir. Buna göre din eğitiminin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi ve davranış değişikliği kazandırabilmesi için gerekli bir diğer unsur da bu eğitimin küçük yaşlarda başlamış olmasıdır. Katılımcılara göre din eğitimi ileri yaşlarda başladığı için davranış değişikliğine etki etmemektedir (K7, K15, K17). Meslek dersi öğretmeni olan K3 ise dini bilgi davranış değişikliği ilişkisini öğrencilerin güdülenme boyutu ile değerlendirmiştir. Bilginin psikomotor alana taşınmasında bir diğer basamak olan duyuşsal alanın güdülenme ile doldurulmadığı takdirde davranış değişikliği beklemek söz konusu değildir. Bu durum “dini bilginin davranış değişikliğine etki etmemesi” kategorisinde de vurgulanmıştır.

5.2. Dini Bilginin Davranış Değişikliğini Etkilemesi

Tablo 3: Dini Bilginin Davranış Değişikliğini Etkilemesine İlişkin Görüşleri İçeren Tablo

Kategori	Kodlar	Katılımcı Görüşleri
Oğretmenlerin Dini Bilginin Davranış Değişikliğine Etki Etmemesine Yönelik Görüşleri		<p>K13 “Allah’ın kitabı şeklinde anlatınca Kur’an’a saygıda değişiklik görüyorsunuz. Çantalarına diğer ders kitaplarını korkun Kur’an-ı ders kitaplarını böyle yukarıda tutup götürüyorlar.”</p> <p>– “Bilgi ulaştırıldığı zaman davranış değişiyor yani?”</p> <p>K13 “Çoğu zaman değil, bazen”</p> <p>K5 “Namaz kılma oranlarında oluyor, hal ve hareketlerde oluyor, kullandığı kelimelerde oluyor Ahlaki noktada bir kalıptan geçiyor diye düşünüyorum.”</p>

³⁵ Metcalfe - Moulin-Stożek, “Religious Education Teachers’ Perspectives on Character Education”; Marie Cornwall, “The Determinants of Religious Behavior: A Theoretical Model and Empirical Test”, *Social Forces* 68/2 (1989), 572-592.

Dini bilgi davranış değişikliğini getirmektedir.	K14 "Bir zaman sonra belki farkındalık oluşuyor diye düşünüyorum. Düzeltbildiğim kadar düzeltiyorum. Bunu davranışlarda görüyorum, fark ediyorum ve bu beni çok mutlu ediyor" K17 "Bence bu din derslerinin kesinlikle öğrencilere etkisi var. Yani Din Kültüründeki konular yani dini bilgiler onların davranışına etki edebiliyor." K18 "Bir öğrencimiz vardı ailevi sorunlar yaşayan bir çocuğumuz, ben ilk geldiğimde okula duvara kafasıyla vuran, kapıları tekmeleyen, küfür eden bir çocuktü. Üçüncü yılıma girdim. Şimdi diyebilirim ki 2-3 haftada bir kere bile bir olay yaşanmıyor. Onu böyle güzellikle, konuşarak, dini şeyler anlatarak... okumaya çok meraklıydı kitaplar vererek öyle şeylerle çocuğu bayağı kontrol altına aldım... Arada bir yemeğe götürerek. Şu an emin ol o kadar o çocuğumuzun davranışını..." K15 "Bir şekilde bunu çocuğun aklına zihnine kazıyabilirseniz o bir şekilde davranışa dönüşüyor." K12 "Etkisi tabi ki var hocam. Etkisi yok diyemeyiz ben mesela her sınıfa girdiğimde selam veririm. Şimdi çocuklar bana takılma babında da olsa beni görünce hemen selam veriyor." K10 "Hocam dini bilgi elde ettikçe öğrencilerin hayatına mutlaka belli değişiklikler olacaktır hem yaşayış olarak hem de bilgi olarak"	
Davranış değişikliği süreçtir	K13 "4. sınıfta anlattığım bir şey 9. sınıfta kendini gösterecek." K11 "Davranış, erken herhalde bekliyorum. Ben hızlı bir davranış bekliyorum. Yani buna inanıyoruz ama bu senin hayatında gözükmesi gerekir ama onun gözükmede biraz eksiklik olduğunu görüyorum. Onun henüz belki zamanı gelmedi."	

Bu kategori; "dini bilgi davranış değişikliğini getirmektedir" ve "davranış değişikliği süreçtir" kodları üzerinden değerlendirilmiştir. Bazı katılımcıların, zihinsel süreçlerden geçen bilgilerin, mutlak surette belirli bir zaman içerisinde insanda davranış değişikliğine neden olacağı, kanaati mevcuttur (K13, K5, K14, K17, K18, K15, K12, K10, K11). Katılımcıların dini bilginin mutlak surette davranış değişikliği getirmesi beklentilerini "her davranış öğrenilmiştir" ilkesini esas alan davranışçı yaklaşım çizgisinde olduklarını göstermektedir.³⁶ Aynı zamanda bu durumun İslam'ın bilgi anlayışı ile ters düşmediğini de söylemek mümkündür. Katılımcılardan K9, "Öğretmenlerin Dini Bilgi Davranış Değişikliği İlişkisine Yönelik Görüşleri" başlığı altında belirtmiş olduğu ifadeler ve diğer katılımcıların davranış değişikliği beklentilerinin İslam düşüncesi içerisindeki tanımlanmasının ilim - amel ilişkisine dayalı olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda katılımcıların anlayışlarında "zaten dini bilginin bir yönü her daim amele dönüktür" düşüncesi yer almaktadır. Zira İslam bilgi anlayışında bilginin bireye ulaşmasından amaç bireyde davranışa dönüşmesidir.

Katılımcılara göre dini bilginin yalnızca davranışlardaki etkisi değil bilişsel düzlemdeki etkisi de önemli bir değişimi getirmektedir. Buna göre bireylere ulaştırılan dini bilgi fikirselle dönüşümlere de

³⁶ Rasim Bakırcıoğlu, "Davranış Değiştirme", *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016).

neden olmaktadır. Fikirsal dönüşümler de davranış değişikliğine kapı aralamaktadır. Dini bilginin davranış değişikliği noktasındaki etkisi “dini bilginin davranış değişikliği kazandıramamasının nedenleri” kategorisinde olduğu gibi yine zaman bağlamında da değerlendirilmiştir. Katılımcıların öğrencilerin dini bilgiyi edinen bireylerin, mutlak surette zaman içerisinde o bilgiler doğrultusunda bir davranış değişikliği kazanacağı inancı davranışçı yaklaşımı teyit edici niteliktedir (K13, K11). Dini davranış gelişimine odaklanan Cornwall’ın araştırmasında, dini davranışın gelişimini sağlayan unsurları toplum ile ilişkiler, dini topluluklar, dini inanç, dini sosyalleşme ve demografik veriler olmak üzere beş boyutta toplanmıştır.³⁷ Bu çalışmada ise katılımcıların görüşlerinin bilişsel boyuttaki dönüşümleri de sağlayabilmesi açısından fikirsal, dini davranış ve ahlaki tutumlar olarak üç boyutta yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Katılımcı görüşlerine göre dini bilgi ile davranış değişikliği arasındaki ilişkinin yapısında birçok unsur bulunmaktadır. Katılımcılar din öğretiminde bilişsel düzlemde yer alan kazanımların gerçekleşmesinde herhangi bir sorun bulunmadığını belirtmişlerdir. Ancak katılımcılar, din öğretiminde sunulan dini bilginin davranış değişikliğine yol açma hususunda etkisiz olduğunu ifade etmişlerdir. Din öğretimi süreçlerinde sunulan dini bilginin bilişsel boyutlarda yoğunlaşması din öğretiminin kazanımları olan davranış değişikliklerini getirmede yetersiz bulunmaktadır. Bu bağlamda mevcut müfredatın da gözden geçirilerek doğru ve sağlam dini bilgiler ışığında dini yaşam ve pratiklerde daha işlevsel bir hale getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca katılımcılara göre, müfredatta yer alan dini bilgilerin yaşanılabilirliği noktasında fiziksel ortamları da yetersizdir. Bu durumu din öğretiminin etkililiği bağlamında değerlendirmek mümkündür.

“Dini Bilginin Davranış Değişikliği Kazandırmamasının Nedenleri” başlığı altında yer alan kodlarda katılımcılar tarafından dini davranış daha çok vurgulanmış ve bu dini davranışın gelişmesi için okul ve din öğretimi yetersiz görülmüştür. Katılımcılar okulda öğretilen dini bilgilerin etkili olmamasına neden olan unsurları; sosyal çevreden edinilen bilgiler, dinin yaptırım gücünün örgün öğretim sürecinde aktif olarak kullanılmaması, dini lider olarak Hz. Peygamber uygulamalarından istifade edilmemesi şeklinde belirtmişlerdir. Ayrıca katılımcılar aileden ve çevreden kazanılan dini kültürün davranış değişikliğinde daha etkili olduğunu vurgulamışlardır. Bununla birlikte dini bilgi ile davranış değişikliği ilişkisinde öğretmen faktörü önemli bir unsur olarak belirtilmiştir.

Katılımcılar dini bilgiyi değerli kılan şeyin onun davranışa geçirilmesi olduğunu belirtmektedirler. Buna göre dini bilginin öğrenilmesi bireyin davranışlarını etkileyen bir süreçtir. Bu minvalde katılımcıların her bilginin süreç içerisinde mutlak surette davranışa dönüşmesi beklentilerinin İslam bilgi anlayışında ilim - amel ilişkisine uygun olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak katılımcı görüşlerinden bu gelişimi sağlayacak nitelikte bir din öğretiminin olmadığı çıkarımında bulunmak mümkündür. Araştırmada yer alan “öğretmenin dini bilgi öğretimine yaklaşımı, din öğretimi yerine din eğitimi” kodlarında yer alan katılımcı görüşlerine dayanarak katılımcıların din öğretimini bir eğitim faaliyeti olarak değil dini değerlerin yüklendiği dini bir görev olarak gördükleri çıkarımında bulunulabilir. Bu yaklaşım ile uygulamaları yapılan din öğretiminde din dilinin kullanımı gelişebilir. Zira davranış değişikliğini kendi tecrübeleri üzerinden anlatan katılımcılarda din eğitimi öğretmenlerinin davranış değişikliğini ve ahlaki gelişimleri sağlayabilmek amacıyla öğretmenlerin din dilini kullanma temayülünde oldukları görülmektedir.

Katılımcıların din öğretiminin süreçlerindeki dini bilginin davranışa etkisine yönelik tecrübeleri, dini deneyim ve dini pratiklerin farklı boyutlarına dayanmaktadır. Katılımcı görüşleri, bilginin yaşama yansımaları noktasında ele alındığında bilişsel boyuttaki dönüşümleri de sağlayabilmesi açısından *fikirsal, dini davranış ve ahlaki tutumlar* olarak üç boyutta toplanabilir.

³⁷ Cornwall, “The Determinants of Religious Behavior: A Theoretical Model and Empirical Test”.

Katılımcıların bu araştırmada ifade etmiş oldukları davranış değişikliği, yalnızca dini davranış olarak değil genel bir tutum olarak dini bilginin bireyin bütün davranışlarına sirayet etmiş olması noktasındadır. Katılımcıların bireylerden bu beklentileri daha çok ahlaki bir tutum olarak nitelendirilebilir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi İslam bilgi sistemi ilim – amel ilişkisi bağlamında bütüncülük gerektirmektedir. Bu bağlamda katılımcıların yalnızca bir davranış değişikliği değil öğrenme ve toplumsallaşma süreçlerinde davranış gelişimleri beklentisi de söz konusudur.

Katılımcıların dini bilgi ile davranış değişikliği arasındaki ilişkiye yaklaşımları, eğitim yaklaşımı olarak davranışçı bir çizgidedir. Ancak bazı katılımcıların bilişsel düzlemdeki bilgilerin güdülenme ve rol model alma ile davranışa dönüşmesine yönelik beklentilerinin sosyal bilişsel kuram ile uyumlu olduğu da belirtilebilir. Din eğitimi öğretmenlerinin dini bilginin davranış değişikliği getirmesine yönelik beklentilerini *umut* ve *temenni* kavramları üzerinden açıklamak mümkündür. Buradan yola çıkarak dini bilginin öğretim süreçlerinde diğer branşlardaki öğrenmelere benzer bir öğrenme beklentisinden bahsedilemeyebilir. Katılımcılar dini bilginin bilişsel düzeydeki varlığından çok onun içselleştirilip hayata geçirilmesini bir problem olarak dile getirmişlerdir. Bu anlamda ön plana çıkan problem dini bilginin bilinmezliği değil, güdülenmişlik sorunudur. Dini bilginin davranışa dönüşmemesinin temel kaynağı olarak bireylerin yeterli düzeyde güdülenmediği bulgularda sıkça vurgulanmıştır. Bu durum ise bilişsel alanda değil duyuşsal alanda var olan eksikliğin göstergesidir.

Katılımcılar dini bilginin öğrencilerde davranış değişikliğine dönüşmesi noktasında öğretmenlerin tutumlarının da etkili birer unsur olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre; din eğitimi öğretmenleri bireysel anlamda inançlarını davranışlarına yansıtıkları düzeyde öğrencilerin davranış değişikliklerine olumlu katkı sunmaktadır. Din eğitimi öğretmenleri bu anlamda öğretmenlik mesleğinin rol model oluşuna dikkat çekmişlerdir. Katılımcılar öğretmenlerin etkisini kullanmış oldukları öğretim yöntem ve tekniklerinden öte dini bilgi davranış değişikliği ilişkisinde öğretmen-öğrenci ilişkileri bağlamında değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte öğretmenlerin eğitime olan inanç ve kullanılan yöntemlerin dini bilginin öğretim süreçlerinde etkisi söz konusudur. Bu anlamda din eğitimi öğretmenlerinin öğretim süreçlerinde kullanmış oldukları öğretim yöntem ve teknikleri ayrıca araştırılmaya muhtaçtır.

Davranışlarımızın çoğuna sahip olduğumuz bilgiler kaynaklık etmektedir. Bununla birlikte her bilgi, beraberinde davranış değişikliğini getirmemektedir. Bilginin davranış değişikliğini kazandırması elbette içeriğinde pek çok boyutu bulundurmaktadır ve bunu tek bir boyut üzerinden değerlendirmek mümkün değildir. Davranış değişikliğinin eğitim boyutuyla gerçekleşmesinde; öğretim yöntem ve stratejileri, eğitim felsefeleri, eğitime yönelik yeni yaklaşımlar gibi unsurlar yer almaktadır. Eğitim de bu unsurlar üzerinden bireylerin bilişsel dünyalarına nüfuz ederek sınıf ortamında kişisel bilgi düzeyleri ve davranış değişikliği ile kazanımlar gerçekleştirme hedeflemektedir. Bilginin ehemmiyeti eğitimde tartışılmaz bir yer tutsa da sahip olunan bilginin tutum ve davranışlara yansması da büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma ile din eğitimi öğretmenlerinin yalnızca dini bilginin öğrenciler açısından davranış değişikliği kazandırması hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Davranış değişikliği kazandıran unsurların pek çok değişkene bağlı olması nedeniyle araştırma, dini bilginin eğitim ve öğretimdeki yerini de ele alan farklı çalışmalar ile desteklenmeye muhtaçtır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Akyürek, Süleyman. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Etkililiği". *Bilimname* IV/1 (2004), 106-117.
- Aydın, M. Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2. Basım, 2018.
- Ayhan, Halis vd. *Din ve Ahlak Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: DEM Yayınları Ensar

Neşriyat, ts.

- Bakırcıoğlu, Rasim. "Davranış Değiştirme". *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Bilgiz, Musa. *Kur'ân'da Bilgi Kavramsal Çerçeve Bilgi Türleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Brown, Bob Burton - Webb, Jeaninne. "Belief and Behaviors in Teaching", 211-217. Erişim Tarihi: 08.04.2021 http://www1.ascd.org/ASCD/pdf/journals/ed_lead/el_196811_brown.pdf
- Bulut, İsmail vd. "Öğretmenlere Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında Yer Alan İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 221-238.
- Cornwall, Marie. "The Determinants of Religious Behavior: A Theoretical Model and Empirical Test". *Social Forces* 68/2 (1989), 572-592.
- Devine, Joe - Deneulin, Séverine. "Negotiating Religion in Everyday Life: A Critical Exploration of The Relationship Between Religion, Choices and Behavior". *Culture and Religion* 12/1 (Mart 2011), 59-76. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.557014>
- Gündüz, Turgay. "Paylaşılan Praksis: Hayatı İnanç İnanıcı Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'ın Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi-". *Marife* 14/2 (2014) , 85-105.
- MEB. *İlköğretim Medya Okuryazarlığı Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*. thk. MEB (2006).
- Metcalf, Jason - Moulin-Stożek, Daniel. "Religious Education Teachers' Perspectives on Character Education". *British Journal of Religious Education*, 349-360. <https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1713049>
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Patton, Micheal Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Peterson, Michael vd. *Akıllık ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayıncılık, 2015.
- Sağlam, İsmail. "Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 209-223.
- Schuon, Frithjof. *Varlık, Bilgi ve Din*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Anı Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Sönmez, Veysel. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 13. Basım, 2015.
- Straughan, Roger. "Ahlakî Gelişim, Dini Düşünce ve Davranışlar". çev. Tuncay Aksöz - Abdulvahit İmamoğlu. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17 (2008), 17-24.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Wan Daud, W. M. Nor. *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansımaları Malezya Örneği*. çev. Fuat Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Malik. "Öğrenme ve Bilgi İlişkisi". *GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/1 (2009), 173-191.
- Zengin, Mahmut. "Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010) , 121- 160.
- "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı". MEB, 2010.

Ek 1: Çalışma Grubuna Ait Bilgiler

Rumuz (K)	Cinsiyet	Yaş	Öğrenim Durumu	Görev	Mesleki Deneyim (yıl)
Katılımcı 1 (K1)	K	32	Lisans	DKAB Öğretmeni	8
Katılımcı 2 (K2)	K	39	Lisans	DKAB Öğretmeni	5
Katılımcı 3 (K3)	E	56	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	33
Katılımcı 4 (K4)	E	26	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	2
Katılımcı 5 (K5)	E	36	Yüksek lisans	Meslek dersi öğretmeni	4
Katılımcı 6 (K6)	K	32	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	7
Katılımcı 7 (K7)	E	55	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	35
Katılımcı 8 (K8)	K	27	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	2

Katılımcı 9 (K9)	E	56	Lisans	Meslek dersi öğretmeni	33
Katılımcı 10 (K10)	E	32	Lisans	Meslek ve DKAB Öğretmeni	8
Katılımcı 11 (K11)	E	25	Lisans	DKAB Öğretmeni	1
Katılımcı 12 (K12)	E	34	2 Lisans/İLİTAM	DKAB Öğretmeni	2
Katılımcı 13 (K13)	E	39	Lisans	DKAB Öğretmeni	15
Katılımcı 14 (K14)	K	27	Lisans	DKAB Öğretmeni	3
Katılımcı 15 (K15)	E	36	Lisans	DKAB Öğretmeni	10
Katılımcı 16 (K16)	E	43	Lisans	DKAB Öğretmeni	15
Katılımcı 17 (K17)	E	30	Lisans	DKAB Öğretmeni	4
Katılımcı 18 (K18)	K	43	Lisans	DKAB Öğretmeni	3

The Relationship Between Religious Knowledge and Behavioral Change According to the Teachers of Religious Education

Citation/©: Sayın, Gülşen, The Relationship Between Religious Knowledge and Behavioral Change According to the Teachers of Religious Education, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 299-318.

Extended Abstract

Form in the Islamic perspective, the knowledge brings responsibility. Because the Qur'an frequently encourages believers to realize good deeds, and the Qur'an initially teaches us how to act and do good deeds. In Islamic literature, it can be explained as the integrity of "knowledge-deed" in other words "al-'ilm and al-'amal". Likewise, the knowledge brings responsibility as per Islamic worldview. The knowledge necessitates belief and belief also brings with action, behavior, and manners. It is fair to say that this chain of action covers all of the fields of learning. As a result, behaviors and actions develop under the shadow of knowledge. And the knowledge notion within Islam makes it necessary, for those who know, to live according to what they know. Considering the practices in the Islamic educational tradition in the context of religious knowledge and behavioral change, it can be inferred that the development of behavior change in individuals is parallel with the level of exposure to religious knowledge on the basis of Islamic educational philosophy. In this context, the history of Islamic education has many examples in religious education practices where religious knowledge is intensely given.

On the other hand, the behaviors and roots of behaviors are the fields of psychology. Psychology analyzes behaviors and manners in-depth, and in terms of psychology, behaviors are related to many factors such as environment, genetics, learning, etc. But education is interested in the behaviors in view of, learning process. Because, at the same time behaviors are related to the knowledge acquired previously. Knowledge and behavioral change relationship is the main subject of education and also religious education. Moreover, this situation is related to what the main aim of the religions is. There is no straightforward link between individual or social behaviors official religious knowledge. Religious knowledge affects people's values, behaviors, and actions. Because religious knowledge is a coercion factor through law and power. The education also aims at desired behavioral change through the curriculum. In this place, education and religions linkage creates behavioral change in the positive sense. The same kind of knowledge is available in the education and curriculums, as well. If religious knowledge has an effect on behaviors how does this process realize in education? Also, how do religious education teachers evaluate this phenomena? These questions are too difficult to answer in an article but we have the main question: what is the relationship between the former and later according to the teachers of religious education. Has the religious knowledge presented in religious education process any effects on behaviors of students?

This study presents teacher views of Religious Culture and Moral Knowledge and Anatolian Imam Hatip High School's on religious knowledge and behavior change relationship. The working group consists of eighteen Religious Culture and Moral Knowledge teachers and Imam Hatip High School's vocational course teachers working in the central districts of Malatya province. The qualitative research method is used in the study. The data are collected through an interview form consisting of semi-structured questions. There exist many questions and data in the interview form, but in this study discusses only religious knowledge and behavior change subject. The data collected within the framework of "religious knowledge and behavior change relationship" are obtained as the single theme for the study during the content analysis process. After that, two categories and sub-categories have been created under this theme. After briefly discussing religious knowledge behavior change in the study the categories and codes of the participants' views are given. Under the conclusion and evaluation sub-sections, findings from similar studies are also discussed.

As a result, the relationship between religious knowledge and behavior changes has different variables according to the results of the study. Participant views can be collected in three dimensions as intellectual, religious behavior and moral attitudes in order to provide cognitive transformations when considered at the point of reflections of knowledge over life. In this context, although the religious knowledge offered in religious education is found to be insufficient to lead a behavioral change in students, the participants believe that religious knowledge will bring a change of behavior in the process under certain conditions. According to religious education teachers, the relationship between religious knowledge and behavior changes has different

variables. However, the religious knowledge involved in religious education does not dramatically affect behavioral change. Also, religious knowledge and behavioral change do not interest in only religious behaviors. Instead, they have an essential objective of providing behavioral change. Religion and the behaviours stemming from it or attitudes are found to be ultimately in close relation with personal beliefs, and taking on religious values and behaviors have principally a cognitive function.

“Salât” Kavramıyla İlgili Va’id Ayetlerinin Muhatap Tahlili

İD Samed Yazar*

Atıf/©: Yazar, Samed, “Salât” Kavramıyla İlgili Va’id Ayetlerinin Muhatap Tahlili, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 319-334.

Öz: Kur’an-ı Kerim’de mü’minlerin özellikleri anlatılırken iman etmelerinin akabinde namaz kılmaları zikredilmektedir. Bu açıdan bakıldığında namaz mü’minin imanının göstergesidir. Ancak kimi ayetlerde cehennem ehlinde bahsedilirken onların namaz kılmadıkları/ salâtlarını zayi ettikleri/salâtlarının ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibaret olduğu gibi hususların vurgulandığı ve onlara yönelik va’id hitabı görülmektedir. Bu çalışmada namaz kılmayanlara yönelik va’id hitabı içeren ayetlerin siyak-sibak ve Kur’an bütünlüğü dikkate alınarak muhatapları tespit edilmiştir. Bu çerçevede mezkûr ayetler nüzul sırası dikkate alınarak incelenmiştir. Ayrıca klasik ve modern tefsir kaynaklarında yapılan yorumlar tespit edilmiş, var olan farklılıklar karşılaştırılmıştır. Böylece, kelimenin İslâm ile birlikte kazandığı ve belirli bir ibadetin ismi olan özel manadaki “salât” ile önceki dönemlerde farklı şekillerde yapılan ibadetlere isim olan “salât” arasındaki farkların ayetlerdeki karşılığı tespit edilmiştir. İstilahi manadan bağımsız olarak “salât” kavramının kullanıldığı ayetlerin, Türkçe meallerde nasıl tercüme edildiği, bunun sözlük anlamı ve ayetlerin bağlamıyla ne şekilde uyduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ayet, Salât, Namaz, Va’id, Muhatap.

Addressee Analysis of Wa’id Verses on the Concept of Şalâh

Citation/©: Yazar, Samed, Addressee Analysis of Wa’id Verses on the Concept of Şalâh, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 319-334.

Abstract: When the characteristics of believers are aligned in the Qur’an, it is mentioned that the believers should pray after their testimony. In this respect, the prayer is the main denominator of Islamic belief. However, some verses referring to settlers of the hell clarifies that they do not perform their prayers, insisting on performing their worships just by clapping and whistling, and subject verses portray a wa’id, namely threatening rhetoric against performers of such kind of worships. In this article, the context of the wa’id verses addressing those who do not pray and addresses of these verses will be analyzed taking the unity of the Qur’an and the intratextual context into account. In this context, related verses will be chronologically examined considering the order of their revelation time. To this end, commentaries within classical and modern tafseer treatise are revealed, and different commentaries are compared. Thus, the reflection of the polysemic differences between the terminological meaning of salah which is the name of a certain worship in the Islamic period and its other connotation, denoting to the worship in general performed in different ways in late antiquity will be specified. The article also evaluates how the verses encouering the concept of salah beyond its terminological meaning are translated in the Turkish translations of the Qur’an and translation choices for the equivalent meaning of şalâh term are analysed as per their consistency with lexicological and contextual connotations of the term.

Keywords: Tafseer, Verse, Şalâh, Prayer, Wa’id, Contextual Meaning

Giriş

Allah ve insan arasında manevî bir bağ vardır. Namaz ve diğer tüm ibadetler bu bağı muhafaza eder. Böylelikle insanın Allah’a olan saygısı/takvası sürekli olarak aktif kalır ve bu sayede insan kötülüklerden uzaklaşır. Neticede yaratılmış olduğu fıtratından uzak kalmayan insanın vicdanı, sağduyusu ve temiz doğası korunur. İnsan farz olan bu ibadetleri kendi iradesiyle ve özgürce yerine getirir. Neticede ibadetler değerlerini insan yönüyle işlevselliklerinden kazanmaktadır. Yani şekilsel olan bu ibadetler, bireyin ıslahına katkıda bulunduğu sürece anlamlı olur ve önemini korur. Eğer bu katkı sıfırlanır o zaman bu önem de ortadan kalkmış olur. Nasıl ki küçük günahlar süreç içerisinde kişiyi ifsada yaklaştırıyorsa, ibadetler de benzer şekilde kişiyi ıslaha götürmektedir. Buradan hareketle bu ibadetlerin konuluş gayeleri dikkate alınarak sadece “borç ödeme” mantığı ile hareket edilmemelidir.¹

* Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, sametyazar@uludag.edu.tr

¹ Ömer Özsoy- İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2001), 355.

Kur'an'ın genel manada namaz ile ilgili sunduğu ayetlere bakıldığında namaz hakkında çok hassas davranıldığı görülmektedir. Ayetlerde umumi olarak zekatla birlikte öneminden bahsedilen namaz, neredeyse her peygamberin öğretisinde yer almaktadır. İsa Peygamber'in "nerede olursam olayım Rabbim beni mübarek kıldı ve sağ oldukça bana namazı ve zekatı emretti"² demesi, Mûsa ve kardeşine "evlerinizi karşılıklı yapın, namazı kılın ve inananları müjdeleyin"³ vahyi, kavminin Şuayb'a "Ey Şuayb! Babalarımızın taptığını bırakmamızı emreden veya mallarımız konusunda istediğimiz gibi davranmamızı yasaklayan senin namazın mıdır?"⁴ diyerek karşı çıkışları, Lokman'ın oğluna "Ey oğulcuğum! Namazı kıl..."⁵ şeklindeki nasihati, İbrahim peygamberin "Rabbim! Beni ve soyumu namaz kılanlar eyle"⁶ duası ve Hz. Muhammed'e yönelik "İnanan kullarıma söyle, namazı kılınlar..."⁷ emri, namazın önemini tartışmasız olarak ortaya koymaktadır. Ayetlerden de anlaşıldığı üzere namaz sadece belli bir peygambere ve ümmetine değil tüm insanlığa emredilmiş bir ibadettir.

Eda edilmesi ya da terki açısından namaz ile şehvetlere yönelme arasında hem nedensel, hem de zamansal bir ardışıklık vardır.⁸ Bu, "Onların (İsrailoğulları peygamberlerinin) ardından, namazı bırakan, şehvetlerine uyan bir nesil geldi. İşte bunlar azgınlıklarının karşılığını göreceklerdir"⁹ ayetinde görülmektedir. "Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı dosdoğru kıl, kuşkusuz namaz hayasızlıktan ve kötülükten meneder"¹⁰ ayeti ise namazın kişiyi kötülüklerden alıkoyduğuna açıkça işaret etmektedir. Namazın kişinin ahlakına olan bu katkısı, eda edildiğinde ödüle; terk edildiğinde ise cezaya konu olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla da İslâmi geleneğe, namaz kılmayanlara yönelik özellikle Kur'an'dan hareketle uyarıcı nitelikte ayetler hatırlatma bağlamında kullanılmaktadır.

Namaz, Allah'ın kulu olduğu bilincine ulaşan insanın, bu bilinçle Rabbiyle iletişim kurmasının hazzını duyduğu bir ibadettir. Kul böylelikle duygu ve düşüncelerini söz ve davranışlarına yansıtır, O'nun huzurunda bir anlamda ruh-beden bütünleşmesi halini yaşar.¹¹ Dolayısıyla namaz, Rabbi ile bağını devamlı tutmak isteyen insan için manevi açıdan ona en büyük desteği sağlayacak olan ibadetlerden biridir. Burada özellikle "namazın ikame edilmesi" tabirinin tam olarak neyi ifade ettiğini tespit etmek önemli bir ayrıntıyı ortaya koymaktadır. Bütün semavi dinlerin en mühim ilkelerinden biri olan "salât"ın farz oluşu ve önemi tartışılmayacak derecede açıktır. Ancak önemli olan bu ilkenin hakkıyla yerine getirilmesidir. Nitekim namazın emredildiği ayetlerde namazın dosdoğru ve eksiksiz olarak eda edilmesi emredilmekte ve namazını bu şekilde ikame edenler övülmektedir. Elbette "namazın dosdoğru ikame edilmesi" ifadesi yalnızca namazın biçimsel olarak doğru eda edilmesi anlamıyla sınırlı olmayıp kişinin ıslahına hizmet etmesi gerekliliğini de kapsamaktadır. Zira Allah'a nankörlük eden, başkalarını putlaştıran, maddi-manevi pisliklerden arınmayan, şehvet ve tutkularının peşinden giden kimseler, "salât"a aykırı tutum ve davranışlar içerisinde olmaları sebebiyle şiddetle eleştirilmektedir. Bu tarz eylemleri yapan kimselerin "salât"ın manasından habersiz oldukları,¹² "salât"ı ziyan ettikleri¹³ zikredilmektedir.¹⁴

Kur'an'da sözlük anlamıyla kullanılan birçok kelime İslâmi ilimlerin gelişmesiyle birlikte sonradan terim anlamı kazanmıştır. Bazı ıstılahlar ise en başta vaz' olunmuştur. Sonradan yapılan Kur'an yorumları bu ayrımı göz ardı ettiklerinde yanlış yorumlara sebep olunmaktadır. "Salât" kavramı da bunlardan biridir. İlk vaz' olduğu mana itibarıyla dua ve ibadet anlamlarına gelmekte olup, Kur'an ile birlikte şer'i olarak emredilen ibadetin ismi olmuştur. Ancak buna rağmen Kur'an'daki tüm kullanımlarının İslâm ile konulan anlamı barındırmadığı görülmektedir.

² Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), Meryem 19/31.

³ Yûnus 10/87.

⁴ Hûd 11/87.

⁵ Lokmân 31/17.

⁶ İbrâhîm 14/40.

⁷ İbrâhîm 14/31.

⁸ Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an*, 356.

⁹ Meryem 19/59.

¹⁰ el-Ankebût 29/45.

¹¹ Hüseyin Peker, *Namaz Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 17.

¹² el-Mâûn 107/4.

¹³ Meryem 19/59.

¹⁴ Murat Sülün, *Kur'an Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* (İstanbul: Ensar, 2015), 130; Ayrıca bkz. Murat Sülün, "Kur'an-ı Kerim'de 'Salatın (صلاة)' Kavramsal Çerçevesi", *Sosyal ve Ferdî İşlemleri Açısından Namaz ve Cami*, (İstanbul: 2009), 24-25.

Makalede "salât" ile alakalı va'îd/tehdit ayetlerinin muhatapları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede tehdide muhatap olan kimselerin namazı bırakan/terk edenler mi, yoksa diğer anlamıyla "salât"tan yüz çevirenler mi olduğu hususu tartışılacaktır. Çünkü dikkatle incelendiğinde, ayetlerin muhataplarının Müslüman olmadıkları yahut münafık oldukları dolayısıyla hâlihazırda namaz ibadetine inanç ve zihin açısından karşıt oldukları görülmektedir. Bu bağlamda öncelikle "salât" kelimesinin lafız ve terim anlamları sunulacak ve ilgili ayetler nüzul sırasına göre sınıflandırılacak, sonrasında ise klasik ve modern tefsirlerde ayetlerin te'vili karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1. "Salât" Kelimesinin Anlamı

1.1. Lafız Anlamıyla Salât

Arap dil bilimcileri, "salât" kelimesi için değişik anlamlarda kimi Arapça köklerin olduğunu ifade etmişlerdir. Râgıb el-İsfehânî (ö.502/1108) *el-Müfredât'*ında "salât" kelimesinin dilcilerin pek çoğuna göre dua, tebrik ve şanı övme anlamlarına geldiğini zikretmektedir.¹⁵ "صليت عليه" ifadesi "Onun için dua ettim ve onu arındırdım" anlamına gelmektedir. Örneğin "صلى عليه الملكة" ifadesinde "melekler onun için bağışlanma diledi" manası vardır.¹⁶ İki varlık arasında geçen ve birinin diğerinin yüceliğini, şerefini ve değerini bütün içtenliğiyle dile getirmesi manasına gelmektedir. Bu bağlamda Allah ve Resûlü'ne yönelik kullanılan "salavâtullah" ve "salavâtü'r-Resûl" ifadeleri gerçekte Allah ve Resûlü'nün söz konusu ayetlerde geçen kimseleri/inananları arındırıp tezkiye etmeleri demektir. Salât, aslı dua olan özel ibadetin ismidir. Namaza dua manasında "salât" denilmesi, bir bütünün ihtiva ettiği cüzlerden biri ile isimlendirilmesi dolayısıyladır. Kimi dilcilere göre ise salât, sılâ' (صلا) kökünden gelmektedir. Bu durumda "صلى الرجل" cümlesi, "Kişi bu ibadeti vesilesiyle kendini yakıcı azap olan ateşten kurtardı (sılâ) anlamına gelmektedir. İbadet edilen yerler "صلاة" ile isimlendirmektedir. Bundan dolayı kiliseler "صلوات"¹⁷ kelimesiyle isimlendirilmiştir.¹⁸

Lisânü'l-Arab'a göre Allah'a izafe edilen salât rahmet manasındadır. Melek, insan ve cin gibi varlıkların salât'ı ise kıyam, rükû, secde, dua ve tespihi içeren bir nevi ibadettir. Kuşların ve diğer hayvanların salât'ı ise onların Allah'ı tespih etmeleridir.¹⁹

İbn Fâris (ö. 395/1004) salât kelimesinin "صلو" ve "صلى" olmak üzere iki kökten geldiğini söylemektedir. Bu kelimenin "vav" harfi ile olanının İslâm dinine özel olarak şeriatın farz kıldığı rüku ve secdesi olan namaz anlamına geldiğini, ayrıca dua ve ibadet anlamına da geldiğini zikretmektedir. Dua manasına örnek olarak Hz. Peygamberin, "إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ", "Sizden biriniz yemeğe davet edildiğinizde ona icabet etsin; oruçlu değil ise yesin, şayet oruçlu ise o zaman "فَلْيُصَلِّ" yani hayır ve bereket ile dua etsin"²⁰ hadisini örnek vermektedir. Allah için kullanımı durumunda rahmet manasına geldiğini ifade etmektedir. Buna "اللهم صلِّ على أبي أوفى" hadisindeki²¹ "صلِّ" ibaresinin "rahmet et" anlamına geldiğini örnek vermektedir.²²

İbnü'l-Cevzî, vücûh ve nezâir ilmi hakkında telif ettiği eserinde "salât" kelimesinin anlamlarına değinirken bunlardan ilkinin şer'an farz kılınmış namaz olduğunu ifade etmektedir. Sonrasında ise tefsir ehlinin "salât" için ondan fazla anlam verdiğini dile getirmektedir. Bunlardan bazıları mağfiret ve bağışlanma dileme,²³ dua,²⁴ kıraat²⁵ gibi manalardır.²⁶ Firûzâbâdî (ö.817/1415) de salât kelimesinin dua,

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ahmed Halfellah (Mektebetü'l-Enclü'l-Kasriyye, ts.), 421.

¹⁶ Muhammed Murtaza Zebidi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 2001), 38/438.

¹⁷ el-Hac 22/40.

¹⁸ İsfehânî, *el-Müfredât*, 421; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullâh Ali Kebîr vd. (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 4/2491.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/2490.

²⁰ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîh-u Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1998), "Nikâh", 106 (No. 1431).

²¹ Buhârî, "Zekât", 64 (No. 1497).

²² Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Dârü'l-Fikr, ts.), 3/300-301.

²³ el-Ahzâb 33/56.

²⁴ et-Tevbe 9/113.

²⁵ el-İsrâ 17/110.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdü'l-Kerim Kâzım Râzî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 393-395.

bağışlanma dileme, rahmet, Allah'ın Resûlü hakkında güzel övgüsü, rüku ve secde ile yapılan namaz anlamına geldiğini zikretmektedir. Bu bağlamda “صلى صلاة و تصلياً” kalıbı “dua etti” anlamına gelmektedir. “صلوات” kelimesinin aslı İbranice olan “صلوتا” kelimesinden gelmekte ve “Yahudilerin mabetleri” anlamındadır.²⁷

1.2. Terim Anlamıyla Salât

Kur'an sonrasında telif edilen lügat kitaplarında salât kelimesi için umumi manada yukarıda çeşitli anlam ve türleri zikredilen dua, tapınma, ibadet, rahmet, istiğfar, bağışlanma dileme, ibadethane/tapınak ve namaz kılma gibi değişik manalar verilmiştir. Bu da kelimenin aslının İslâm öncesi ve sonrasında anlam yönünden önemli herhangi bir değişikliğe uğramadığını göstermektedir. Ancak Kur'an vahyi ile birlikte bu kelimenin ek bir anlam olarak “es-salât” şeklinde terimleşme sürecine girdiği görülmektedir. Böylelikle salât; rükû, secde gibi kendine ait kaideleri olan ve inananların Allah için yerine getirdikleri özel bir ibadetin, yani “namaz ibadetinin” mukabili olmuştur.²⁸

İslâm ile birlikte salât kelimesinin Kur'an'da kazandığı farklı anlamları zikreden pek çok dil ve tefsir alimi bulunmaktadır. Bunlardan biri de bu kelimenin yirmi iki anlamını *vücûhu'l-Kur'ân* adlı eserine alan el-Hîrî (ö. 430/1039)'dir. Müellif, bu eserinde salât kelimesinin anlamlarını geçtiği ayetlerin bağlamını dikkate alarak değerlendirmektedir. Buna göre salât kelimesi, beş vakit namaz ve namazı ikame etmek,²⁹ Allah'a taat hususunda başarılı olmak ve her türlü kötülükten korunmak,³⁰ ikinci namazı,³¹ korku namazı,³² yolculuk namazı,³³ ibadet,³⁴ cenaze namazı,³⁵ dua,³⁶ mescid,³⁷ kıraat,³⁸ Hz. Peygamber'e salât,³⁹ rahmet,⁴⁰ İslâm,⁴¹ kiliseler⁴² gibi anlamlara gelmektedir.⁴³ Bu manalara bakıldığında, öncelikle İslâm'ın farz olan ibadetlerinden biri olan beş vakit namazın bulunduğu, akabinde ise yan anlamlara gelebilecek kullanımların bulunduğu görülmektedir. Namaz haricinde kullanılan İbadet, İslâm, dua, mescid ve kiliseler gibi anlamlar da dikkati çekmektedir.

Salât kelimesinin lafız anlamı ve terim anlamlarını bu şekilde inceledikten sonra Kur'an'da salât hakkında geçen va'id ayetlerinin sınıflandırması yapıp akabinde bu ayetlerin değerlendirmesine geçilecektir.

2. Salât İle İlgili Va'id Ayetlerinin Sınıflandırılması

Namaz anlamını ifade eden “صلاة” kelimesi ve türevlerinin geçtiği doksan iki ayet bulunmakla beraber va'id içerikli ayetlerin sayısının dokuz olduğu görülmektedir.⁴⁴ Bu ayetler:

“صلي” kalıbında gelenler:

“فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى” “O, (Peygamberi) doğrulamamış, namaz da kılmamıştı.”⁴⁵

“صلاة” kalıbında gelenler:

²⁷ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yâkûb b. Muhammed Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-Muhîd* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1399), 1681.

²⁸ Mesut Okumuş, “Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da ‘Salât’ Kavramı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/VI (Şubat 2004), 10.

²⁹ el-Bakara 2/3, 43, 277; en-Nisâ 4/103.

³⁰ el-Bakara 2/157.

³¹ el-Bakara 238.

³² en-Nisâ 4/102.

³³ en-Nisâ 5/101.

³⁴ el-Enfâl 8/35.

³⁵ et-Tevbe 9/84.

³⁶ et-Tevbe 9/99.

³⁷ en-Nisâ 5/43.

³⁸ el-İsrâ 17/101.

³⁹ el-Ahzâb 33/56.

⁴⁰ el-Ahzâb 33/43.

⁴¹ el-Kıyâmet 75/31.

⁴² el-Hac 22/40.

⁴³ Ebü Abdîrahmân İsmail b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî en-Nisâbüri, *Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Necîf Arşî (Meşhed: Müessesetü't-tab' et-tâbi'a li'l-astâna er-ravdiyye el-mukaddese, 1422), 343-348.

⁴⁴ Muhammed Fuad Abdülbâki, *Mu'cemü'l-müfhehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 412-414.

⁴⁵ el-Kıyâmet 75/31.

"إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا"

"Münafıklar, Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir. Onlar, namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı pek az anarlar."⁴⁶

"وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ"

"Siz namaza çağırduğunuz vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar. Bu, şüphesiz onların akılları ermeyen bir toplum olmalarındandır."⁴⁷

"وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ"

"Harcamalarının kabul edilmesine, yalnızca Allah'ı ve Resülünü inkâr etmeleri, namaza ancak üşene üşene gelmeleri ve ancak gönülsüzce harcamaları engel olmuştur."⁴⁸

"فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا"

"Onlardan sonra, namazı zayi eden, şehvet ve dünyevî tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır."⁴⁹

"صلاتهم" kalıbında gelenler:

"وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيحَةً فَدُفُّوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ"

"Onların, Kâ'be'nin yanında duaları ısıklık çalıp el çırpılmaktan ibarettir. Öyle ise (ey müşrikler) inkâr etmekte olduğunuzdan dolayı tadın azabı."⁵⁰

"الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ" "Onlar namazlarını ciddiye almazlar."⁵¹

"مصلين" kalıbında gelenler:

"قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ" "Onlar şöyle derler: Biz namaz kılanlardan değildik."⁵²

"فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki,"⁵³

İlgili ayetleri bir bütün halinde görmek ve nüzul sırasına göre değerlendirebilmek için aşağıdaki tabloda sınıflandırdık:

Nüzûl Sırası (Mekkî)	Sûre Adı	İlgili Ayetler
4	Müddessir	قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ
17	Mâ'ûn	فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ, الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ
31	Kiyâme	فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى
44	Meryem	فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا
Medenî		
93	Enfâl	وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيحَةً فَدُفُّوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ

⁴⁶ en-Nisâ 4/142.

⁴⁷ el-Mâide 5/58.

⁴⁸ et-Tevbe 9/54.

⁴⁹ Meryem 19/59.

⁵⁰ el-Enfâl 8/35.

⁵¹ el-Mâ'ûn 107/5.

⁵² el-Müddessir 74/43.

⁵³ el-Mâ'ûn 107/4.

		تَكْفُرُونَ
98	Nisâ	إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاوُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا
110	Mâide	وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُوعًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ
113	Tevbe	وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ

3. Salât ile İlgili Va'îd Ayetlerinin Değerlendirilmesi

3.1. "Tabî Olmak" İle "Namaz Kılmak" Arasında Cehennem Ehli

Müddessir Sûresi'nde "قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ" şeklinde cennet ehlinin cehennem ehline onları cezaya sürükleyen şeyin ne olduğunu sorması üzerine verilen cevapta cehennem ehlinin "Biz namaz kılanlardan değildik"⁵⁴ demeleri görülmektedir. Burada ayet için yapılan tercümelemleri detaylıca incelemekte fayda vardır. Diyanet Meali, Diyanet Vakfı Meali, Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, Süleyman Ateş dahil pek çok meal bu anlama gelecek şekilde bir tercüme yapmaktadır. Nitekim ayetin ilk intibası da bu manayı ifade etmektedir. Ancak ayetle ilgili Müfessir ve Arap dil âlimi olan İsfehânî, burada mananın "Biz Peygambere tabi olanlardan değildik" şeklinde olduğunu *el-Müfredât*'ında zikretmektedir.⁵⁵ Müddessir Sûresi'nin nüzul sırası itibarıyla dördüncü sûre olması ve namazın henüz beş vakit olarak emredilmemiş olması da dikkate alındığında⁵⁶ İsfehânî'nin bu manayı vermesinin daha uygun olduğu söylenebilir.⁵⁷

Taberî (ö. 310/923) cehennem ehlinin yukarıda zikredilen cevabı ile ilgili mücrimlerin "Biz dünyada Allah için ibadet etmezdik" şeklinde bir te'vilde bulunmuştur.⁵⁸ Râzî (ö. 606/1210) "namaz kılmayanlardan idik" ve sonrasındaki "fakiri doyurmazdık" ifadelerinin namaz ve zekat olarak alınması gerektiğini, aksi halde farz olmayan bir şeyin yapılmaması dolayısıyla onların azaba uğramalarını söylemenin caiz olmayacağını zikretmektedir. Bununla ilgili ayrıca kafirlerin de fer'î (amelî) hükümlerden sorumlu olmaları dolayısıyla ilahi cezaya muhatap olmaları hususunda âlimlerin bu ayeti delil getirdiğini ifade etmektedir.⁵⁹

Hanefî mezhebinin klasik dönem akabinde en etkili isimlerinden biri olan Nesefî (ö. 710/1310) buradaki ifade ile "لم نعتد فرضيتها" yani "Biz namazın farz oluşuna inanmazdık" şeklinde bir kastın olduğunu zikretmektedir.⁶⁰ Nesefî böylece ayette terim anlam olarak farz kılınmış olan namazın ikamesinden bahsedilmediğini ifade etmiş olmaktadır.

Son dönem yazılan tefsirlerden Elmalılı'nın eserinde "namaz kılanlardan değildik" şeklinde bir açıklama yapılmaktadır.⁶¹ Günümüz tefsirleri incelendiğinde Süleyman Ateş'in tefsirinde ayete gelenekte umumi olarak verilen mananın, yani "Namaz kılanlardan değildik" manasının verildiği görülmektedir.⁶² M. Sait Şimşek'in tefsirinde "Allah'a karşı görevlerini yerine getirmiyorlardı, bunun neticesinde namaz kılmıyorlardı" anlamı verilmiştir.⁶³

Müddessir Sûresi'nde zikri geçen mana ile mukayese edilecek olan bir diğer yer Kıyâmet Sûresi 31. ayettir. "صلو" kökünden türeyen ve "صلى" olarak kullanılan fiilin buradaki anlamına bakıldığında

⁵⁴ el-Müddessir 74/43.

⁵⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 422.

⁵⁶ Namazın Hz. Peygamber ve ilk inananlar için vahyin nüzulünden itibaren eda edildiği kaynaklarda gelen bilgiler arasındadır. Ancak beş vakit olarak emredilmesi, Buhârî'nin de Kitabı's-Salât'ında rivayet edildiği üzere Mi'rac gecesinde. Bu ise hicretten yaklaşık olarak bir buçuk sene kadar öncedir. Bilgi için bkz. Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 62-66; M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 160-161; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: İfav, 2015), 194-195.

⁵⁷ Burada şunu hatırlatmakta fayda var ki beş vakit namaz bu dönemde farz kılınmamıştır. Ancak nübüvvetin başından itibaren Hz. Peygamber ve Müslümanlar tarafından namaz kılınmaktaydı. Bununla ilgili bkz. Hüd 11/114; İsrâ 17/78; Taha 20/130; er-Rûm 30/17-18.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (el-Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/37.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Tefsirü'l-Fahrî'r-Râzî* (Dârü'l-Fikr, 1981), 30/211.

⁶⁰ Ebü'l-Bekâet Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, thk. Mervân Muhammed Şiâr (Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 2005), 4/243.

⁶¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: His Matbaçlık, 1970), 8/5466.

⁶² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 10/158.

⁶³ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/346.

yukarıdaki ayete benzer bir mana çıkmaktadır. Ayet ilk olarak "فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى" "O, Peygamberi doğrulamamış, namaz da kılmamıştı" anlamına gelmektedir. Tercümeyle bu şekilde vermemizin sebebi, yine Diyanet İşleri Başkanlığı Meali başta olmak üzere neredeyse pek çok mealde buna yakın anlamın verilmiş olmasındandır. Ancak sonraki 32. ayette "وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى" "Fakat yalanlamış ve yüz çevirmişti" hitabı görülmektedir. Burada eğer ayetler ve bu ayetler arasında geçen kelimelerin münasebeti dikkate alınıp "صدق" fiilinin karşısına "كذب" fiili, "صلى" fiilinin karşısına ise "تولى" fiili getirilirse mananın esasında "Fakat o, yalanladı ve geri durdu" anlamının ortaya çıktığı görülecektir.⁶⁴ Zaten bağlam dikkate alındığında resmedilen tipten inanmayan bir kimse olduğu ortaya çıkmaktadır. İnanmayan bir kimsenin ilk özelliği olarak namaz kılmaması değil de Peygamber'e tabii olmayışı daha öne çıkan bir durumdur.

Salât kelimesinin terim anlamını aktarırken yararlandığımız Hîrî'nin kelimeye verdiği anlamlardan 19. olarak zikrettiği "İslâm" manasının dikkatimizi çeken anlamlardan olduğunu ifade etmiştik.⁶⁵ Kıyâmet Süresi 31. ayete verdiği bu anlam, yukarıda zikredilen manayı desteklemektedir. Buna göre Hîrî'nin verdiği mana dikkate alındığında "فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى" ayetinin manası, "O, (Peygamberi) doğrulamamış, İslâm'a da girmemişti" anlamına gelmektedir.

İsfehânî'nin aktardığına göre namaz kılmayanlar hakkında olumsuz nitelendirme yapılırken zikredilen "مصلين" kalıbı, Mâûn Süresi ve diğer geçen yerlerde sadece münafıklar için kullanılmaktadır. Mesut Okumuş, İsfehânî'nin "مصلين" kelimesinin münafıklarla ilgili kullanımında hatalı olduğunu söylemektedir. Buna göre cehennem ehlinin "biz namaz kılanlardan değildik" cevabında kullanılan "مصلين", kelimesi namazı ikame etme manasındadır.⁶⁶ Ne var ki İsfehânî buradaki anlamı "namaz kılanlardan değildik" manasında vermemektedir. O, yukarıda zikredildiği gibi bu ayete *Peygambere tabi olanlardan değildik* anlamını vermektedir.⁶⁷ Bununla birlikte Okumuş'un Meâric Süresi 22. ayetteki olumlu kullanım hakkında yaptığı değerlendirmenin uygun olduğu görülmektedir. Öyleyse "مصلين" kelimesi olumlu olarak, yani inananların bir özelliği olarak da kullanılmakta ve öyle olduğunda namaz kılanlar manasına gelmektedir.⁶⁸ İsfehânî'nin zikrettiği yerde ise olumsuz olarak kullanıldığı yerde öncelikle *namaz kılanlar* anlamına değil *tabi olmak* manasına gelmektedir.

3.2. "Onlar Salâtlarını Ciddiye Almazlar" Hitabı

Kur'an'ın kısa sûrelerinden olan ve namazını ciddiyetle kılmayanlara yönelik tehdit içerikli hitaba dair aklı ilk gelen ayetlerden birinin geçtiği sûre Mâ'ûn Süresi'dir. Sûre Mekki sûrelerden olup, nüzul sırası itibarıyla on yedinci, Mushaf sırasında ise yüz yedinci sıradadır. Sûrenin ele alacağımız ayet grubunu tercümelerde verilen mana itibarıyla incelediğimizde mana olarak "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki onlar namazlarını ciddiye almazlar, namazlarıyla gösteriş yaparlar"⁶⁹ anlamının verildiği görülmektedir.

Taberî, Mâûn Süresi'nin "أَلْدِينُ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ" ayetinin manasına yönelik te'vîl ehlinin şu değerlendirmelerde bulunduğunu zikretmektedir:

Onlar, namazın vaktini ertelerler, namazın vakti çıkmadan onu eda etmezler. Farz namazların vaktini geçirirler.

İbn Abbâs tarikinden gelen bir rivayete göre onlar münafıklardır. İnsanların yanında buldukları zaman gösteriş olsun diye namazlarını eda ederler. Ayrıldıklarında ise eda etmezler. İyilik olarak verilmesi gereken malı engellerler ki bu da sonraki ayetlerde geçen "ma'ûn" dur. İbn Abbâs'ın farklı bir tarikten gelen rivayetine göre ise bu kimseler insanlara gizli kalan durumlarda namazı kılmayıp, aleni durumda namaz kılan münafıklardır.

Bir diğer mana ise onlar namazı kılmazlar ve ciddiye almazlar demektir.

⁶⁴ Hakkı Yılmaz, *İslâm Dini'nin Temel Direkleri Namaz/Dua, Salât, Kible ve Hac* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 73.

⁶⁵ el-Hîrî en-Nisâbûrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, 348.

⁶⁶ Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da 'Salât' Kavramı", 18.

⁶⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 422.

⁶⁸ el-Meâric 70/22.

⁶⁹ el-Mâûn 107/4-5-6.

Taberî (ö. 310/923), bu manalardan kendisine göre en evla olanın onların namazı ciddiye almayıp, vaktini geçirmeleri, başka işlerle uğraşırken namazı kılmamaları olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Bir sonraki ayette geçen “onlar namazlarıyla gösteriş yaparlar” ayetinin tefsiri için ise “onlar namaz kıldıklarında namazlarıyla gösteriş yaparlar, çünkü onlar herhangi bir sevaba nail olmak için namaz kılmazlar, ya da bir cezadan sakınmak için bunu yapmazlar. Namaz kılarak Müslüman olduklarını izhar ederler ve böylece Müslümanlardan zannedilip kanlarını ve mallarını korumuş olurlar. İşte bu kimseler, Hz. Peygamber döneminde yaşayan, küfürlerini gizleyip Müslüman olduğu izlenimi veren münafıklardır” şeklinde ehli te’vîl’in yorumunu nakletmektedir. Ayrıca Hz. Ali ve tabiinden aktardığı rivayetlerde bu kimselerin münafıklar olduğunu zikretmektedir.⁷¹ Taberî’nin daha çok “namazın vaktini sonraya bırakma” anlamını tercih ettiği görülmekle beraber, ayetin tefsirini yaparken İbn Abbâs’tan gelen rivayet ve sonraki ayetlerin manaları dikkate alındığında bu ayetin namazın herhangi bir sevaba nail olma yahut cezadan korkma niyetiyle kılınması değil de Müslümanların yanında onlardan gibi görünüp bu şekilde mal ve can güvenliklerini sağlayarak dünyevi çıkar amaçlayan bir niyetle kılınması görülmektedir. Bunu yapan ise yine rivayetlerden görüldüğü üzere münafıklardır.

Ferrâ’ (ö. 207/822) Mâûn Sûresi’nde geçen “فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ” ayetinin muhatabını münafıklar şeklinde zikretmektedir.⁷² Zeccâc (ö. 311/923) bu ayetin, Müslümanları gördükleri zaman namaz kılıp, görmedikleri yerde namaz kılmayan münafıklara hitap ettiğini bildirmektedir.⁷³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise bu kimselerin kimler olabileceğine yönelik ihtimalleri dile getirmektedir. Ona göre söz konusu kimseler, yaptıkları dini işlerde her zaman gayri ciddi davranan, ibadetlerin bilincinden gafil olan münafıklar olabilir. Nisa Sûresi 4. ayette onların namaza üşenerek kalkmaları, bunu insanlara gösteriş amaçlı yapmaları, Tevbe Sûresi 54. ayette yine namaza üşenerek gelmeleri ve istemeyerek infakta bulunmaları durumu onların bu hallerini ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, söz konusu ayetlerin kafirler hakkında olmasını da imkân dâhilinde zikretmektedir. Çünkü kâfirler de böyle bir namazı ifa etmekteydiler. Bu, “onların Beytullah yanındaki duaları (salât) ıslık çalmak ve el çırpıktan başka bir şey değildir”⁷⁴ ayeti ile ifade edilmektedir. Allah Teâlâ bu beyanıyla müşriklere ait namazın gerçek namaz niteliği taşımadığını bildirmektedir. Mâtürîdî’nin bu ayete yönelik verdiği bir diğer anlam ise boyun eğme ve itaat etme manasından kinaye olmasıdır. Bu durumda ayet, “yazıklar olsun o itaat etmeyen ve boyun eğmeyenlere” manasına gelmektedir. Sonra gelen “namazlarını ciddiye almazlar” ayeti için ise iki anlamın ihtimal dâhilinde olduğunu zikretmektedir. Birincisi, kendilerince ifa ettikleri namazı zararı ve faydası dokunmayan putlara yönelik kılmaları suretiyle namazı ciddiye almamalarıdır. İkinci olarak ise, namazı zayi ettikleri zaman onu ciddiye almamış olurlar anlamındadır.⁷⁵ Mâtürîdî’nin söz konusu ayetlerin anlam alanına yönelik yaptığı değerlendirmeler dikkate alındığında, sûrede zikri geçen kimselerin münafıklar olduğu, onların putlara ibadet etmek suretiyle “salât” olarak isimlendirilen ibadetlerinin yerildiği yahut itaat anlamından kinaye yoluyla Peygamber’in getirdiği vahye boyun eğmeyi itaatsizliklerinin kınandığı görülmektedir.

Mâûn Sûresi’nin incelediğimiz beşinci ayetinin tefsiri hususunda Râzî’nin (ö. 606/1210) “namazdan gafletin doğru tefsiri” başlığı altında aktardığı bilgiler dikkati çekmektedir. Öncelikle başlıktan hareketle, namazdan gaflet hali hakkında yapılan tefsire dair Râzî’nin kabul etmediği birtakım görüşlerin olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Atâ, İbn Abbâs’ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Eğer Allah Teâlâ, ‘في صلاتهم ساھون’ ‘namazlarında gafil olanlar...’ demiş olsaydı, bu tehdid, mü’minler hakkında olurdu. Fakat Hak Teâlâ, ‘عن صلاتهم ساھون’ ‘namazlarından gafil olanlar...’ demiştir. Namazlarından gafil olan, namazı hatırlamayan ve namazı boş veren kimsedir.” Râzî, bu görüşün zayıf olduğuna yönelik yapılan itiraza ise şöyle cevap vermektedir: “Allah Teâlâ, bu kimselere şekli nazarı itibare alarak ‘namaz kılanlar’ demiş, batına ve gerçek hallerine nazaran da ‘namazdan gafil olduklarına, yani namaz kılmadıklarına hükmetmiştir.’ Nisâ

⁷⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/630-633.

⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/633.

⁷² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Abdullah Ferra’, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 3/183.

⁷³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve l’râbühu* (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 5/368.

⁷⁴ el-Enfâl 8/35.

⁷⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te’fîrü’l-Mâtürîdî-Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Basellüm (Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 10/624-625.

Sûresi 142. ayetinde belirtilen 'namaza kalktıkları zaman, tembel tembel kalkarlar, insanlara riya olsun diye namaz kılarlar ve Allah'ı hiç zikretmezler' ayetinde belirtilen durum ile buradaki hal aynıdır. Ayrıca namazı unutmak, kişinin namazın tüm kısımlarında, Allah'ın zikrini unutup kalması anlamına gelir ki böyle bir namaz, ancak namazın hiçbir faydası olmadığını düşünen münafıktan sadır olur. Namazında açık bir fayda olduğuna inanan Müslümanın ise namazın hiçbir parçasında din, sevap, ikab işlerini hatırlamaması mümkün değildir."⁷⁶ Râzî'nin burada, bir mü'min'den, bazı zamanlarda bir anlık gaflet ile namazda sehve düşme halinin sadır olabileceğini, bu halin, namazdan umumi olarak gaflete düşen kafirin durumu ile karıştırılmaması gerektiğini de zikretmektedir.⁷⁷ Râzî sûrenin tefsirini, yapmış olduğu bir dua ile bitirmektedir. Duasında bu sûrenin münafıklar hakkında olduğunu, sonraki sûrenin ise Hz. Muhammed'in sıfatları hakkında olduğunu, Allah'tan, her ne kadar Hz. Muhammed ve ashabının derecesine erişememiş olsa da sûrede belirtilen münafıkların seviyesine de inmediğini belirtmekte, af ve mağfiret talebi ile sûrenin tefsirini sonlandırmaktadır.⁷⁸ Buradan da sûrede "namazlarından gafil olanlar" ile kesin olarak münafıkların kastedildiğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Nesefî (ö. 710/1310), Mâûn Sûresi'nin dördüncü ve beşinci ayetlerinde münafıkların kastedildiğini zikretmektedir. Ona göre ayetlerin manası, "namazlarından gafil oldukları halde kendilerini sureten namaz kılanlar zümresine dahil eden münafıkların vay haline" demektir. Onlar, namazlarıyla Rablerine yakın olmayı ve farz olan ibadeti eda etmeyi amaçlamazlar. Aksine yaptıkları şeyden habersiz şekilde boşu boşuna eğilip kalkarlar. Böyle yaparak insanlara, kendilerinin farzları yerine getirdiklerini gösterirler. Nesefî de yukarıda Râzî'nin dikkat çektiği "في" harfi cerrinin kullanımı yerine "عن" harfi cerrinin kullanımına Enes b. Mâlik ve Hasan Basrî'nin nakilleriyle işaret etmekte ve çıkan anlamın münafıkları kastettiğini zikretmektedir.⁷⁹

Yukarıda zikredilen müfessirlerden hareketle Mâûn Sûresi'nin ve incelediğimiz ayetlerinin Müslümanlar hakkında inmediği kanaatine ulaşmış bulunmaktayız. Burada, akla bir soru gelmektedir. O da bu sûrenin münafıklar hakkında mı yoksa müşrikler hakkında mı indiği sorusudur. Münafıklar hakkında inmiştir diyen müfessirler bulunduğu gibi müşrikler hakkında inmiştir diyenler de bulunmaktadır. Bu durumda münafıklar hakkında indiği söylenirse, bu ayetlerin Medine'de inmesi gerekirdi. Nitekim münafıklar Medine'de vardı. Diğer bir ihtimal ise müşrikler hakkında inmesinden hareketle sûrenin Mekke'de nazil olması durumudur. Sûrenin, ahirete inanmayan, yetimi hor gören, yoksulu doyurmaktan kaçınan, yardım etmeyen müşriklerin durumunu anlatması dikkate alındığında bunların müşriklerin özellikleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Süleyman Ateş'e göre bu, üzerinde ittifak olan bir husus olup sonraki ayetlerin bağlaç ve ismi mevsuller ile devam etmesi, son dört ayetin de Mekke'de indiğine işaret etmektedir. Bu ayetlerin Medine'deki münafıklar hakkında nazil olduğunu söyleyen müfessirler, müşriklerin namaz kılma durumuna ihtimal vermedikleri için böyle bir değerlendirmede bulunmaktadırlar.⁸⁰

Ayetlerin müşrikler hakkında nazil olduğunu söylediğimizde, onların namaz kılma durumunu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bunu ise, yukarıda da zikrettiğimiz özellikle Enfâl Sûresi 35. ayetinde "onların Beytullah yanındaki duaları (salât) ıslık çalmak ve el çırpılmaktan başka bir şey değildir" buyruğu ile açıklamak mümkündür. Mâtürîdî de bu ayetten hareketle Mâûn Sûresi'ndeki salâtın da bu manada ele alınabileceği ihtimalini zikretmektedir. Makalenin giriş bölümünde değindiğimiz hususu burada hatırlatmakta fayda var. Bu da zekat, oruç, hac gibi ibadetlerin İslâm'ın, orijinal olarak hiç yokken ortaya koyduğu ibadetler olmadığıdır. Söz konusu ibadetler, daha önceki ilahi dinlerde de vardı. Dolayısıyla müşrikler, önceki dinlerden kalan ve "salât" olarak isimlendirdikleri bir ibadet şekli ile putlara tapmakta, bunu yaparak da Allah'a ibadeti bir anlamda hafife almaktaydılar. Mâûn Sûresi de onların bu durumunu eleştirmektedir. Sonraki sûre olan Kevser Sûresi'nin son kısmında Râzî'nin bu duruma işaret ettiği görülmektedir. Buna göre "Araplar namaz kılar, kurban keserlerdi. Ama bunları putlar için yapmaktaydılar. Bu sebeple Peygamber'e (s.a.v.) 'senin namazın ve kurbanın Allah için olsun' denildi. Yüce Allah, bundan

⁷⁶ Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 32/114.

⁷⁷ Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 32/114.

⁷⁸ Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 32/116.

⁷⁹ Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, 4/288.

⁸⁰ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/115-116.

önceki sûrede 'onlar gösteriş için namaz kıyorlardı' buyurduktan sonra onun akabinde bu sûrede sanki Peygamberine 'sen de namaz kıl ama gösteriş için değil, ihlas ile kıl' buyurmaktadır."⁸¹

Mehmet Sait Şimşek, Mâûn Sûresi'nin açıklamasında sûrede geçen "din" ile öncelikle hesaba çekilmenin kastedildiğini, bununla beraber genel manada sahih olsun olmasın her türlü inanç için kullanıldığını zikretmektedir. Namazla da sûrede müşriklerin namazından söz edilmesinden hareketle sahih olsun olmasın Allah'a kulluğun işareti olan her türlü ibadeti kapsadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla Yahudi, Hıristiyan yahut Müslüman olsun, namazını ciddiye almayan, günlük hayatı ve ibadetleri arasında tutarlılık bulunmayan herkes bu sûrenin muhatabıdır.⁸²

Son olarak Elmalılı Hamdi Yazır'ın Mâûn Sûresi'nin 5 ve 6. ayetlerine verdiği anlam ve buna yönelik Süleyman Ateş'in eleştirisiyle bu başlığı sonlandırmak yerinde olacaktır. Elmalılı, bu ayetlerin tefsirinde "fakat veyl o musallilere, daha doğrusu namaz kıyor mü'min görünenlere ki onlar namazlarından sehv etmişlerdir"⁸³ şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Ateş, Elmalılı'nın bu açıklamasında büyük bir yanılığa düştüğünü söylemektedir. Çünkü ayetler mü'minler veya mü'min görünen münafıklar hakkında değil, Mekke'deki müşrikler hakkındadır. Mekke'de, Hz. Peygamber taraftarları güçlü olmadıkları için onlara yaranmak için ikiyüzlülük yapacak, samimi olmayan mü'min yoktu. Cumhuriyetin söylediğinden hareketle sûrenin Mekke'de indiği düşünülürken bu ayetler münafıklar değil, müşrikler hakkındadır. Nitekim sûrenin ayetlerinde zikredilen sıfatlar, daha çok müşriklerin barındırdığı sıfatlardır."⁸⁴

3.3. Meryem Sûresi 59. Ayeti Bağlamında "Namazın Zâyi Edilmesi"

Meryem Sûresi'nde 1-57. ayetlerde Allah'ın nebî olarak seçtiği ve salih olan kullarından Zekeriya,⁸⁵ Yahya,⁸⁶ Meryem,⁸⁷ İsa,⁸⁸ İbrahim,⁸⁹ İshak, Yakub,⁹⁰ Musa, Harun,⁹¹ İsmail⁹² ve İdris'ten⁹³ (a.s.), onların yaşadıkları birtakım hadiseler ve bunlara karşı tuttukları takvalı tavırdan bahsedildikten sonra 58. ayette şöyle buyurulmaktadır: "İşte bunlar, Adem'in ve Nuh ile beraber (gemiye) bindirdiklerimizden soyundan, İbrahim'in, Yakub'un ve doğru yola iletip seçtiklerimizden soyundan kendilerine nimet verdiğimiz nebilerdir. Kendilerine Rahman'ın ayetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlar."⁹⁴ Ancak bunların hemen akabinde ise "kendilerinden sonra namazı zayi eden, şehvet ve dünyevi tutkularının peşine düşen bir neslin"⁹⁵ geldiğinden bahsedilmektedir. Araştırmanın bu kısmında söz konusu neslin zayi etmek suretiyle kınandığı salâtın kullanımına dair yaklaşımlar tespit edilecektir.

Taberî, bu ayetin tefsirinde namazın zayi edilmesi ile kastedilenin ne olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda şu iki görüşü zikretmektedir: Birinci olarak bu ifadede kasıt, namazın vaktinin tehir edilmesi suretiyle zayi edilmesidir ki bu görüşe göre buradan kastın terki olması durumunda terk eden kişi kafir olur. İkinci görüş ise namazın terk edilmesidir. Taberî burada " قال أبو جعفر: وأولى التأويلين في ذلك عندي بتأويل "Ebû Ca'fer dedi ki: Bu ayetin tevili hususundaki iki yorumdan benim nezdimde daha evla olanı" diyerek tercihini zikretmektedir. Ona göre namazın zayi edilmesi ile dile getirilen iki görüşten ikincisi, yani namazın terki ihtimali daha tercihe şayandır. Bunun sebebi ise sonrasında gelen ayette geçen "ancak tövbe edip iman ve salih amel işleyenler başka..."⁹⁶ ile yapılan istisnadır. Çünkü eğer burada namazı zayi edenler ile Müslümanlar kastedilseydi istisna kısmına "ancak iman etmeleri" durumu dahil edilmezdi.⁹⁷ Zeccâc, bu ifadenin tefsirlerde namazı vakti dışında kıldılar şeklinde açıklandığını zikretmektedir. Sonrasında ise

⁸¹ Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 1981, 32/131.

⁸² Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 5/491-492.

⁸³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: His Matbaçılık, 1970), 9/6168.

⁸⁴ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/118-119.

⁸⁵ Meryem 19/2-11.

⁸⁶ Meryem 19/12-15.

⁸⁷ Meryem 19/15-29.

⁸⁸ Meryem 19/30-36.

⁸⁹ Meryem 19/41-49.

⁹⁰ Meryem 19/49-50.

⁹¹ Meryem 19/51-53.

⁹² Meryem 19/54-55.

⁹³ Meryem 19/56-57.

⁹⁴ Meryem 19/58.

⁹⁵ Meryem 19/59.

⁹⁶ Meryem 19/60.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/215-216.

"namazı zayi etmenin" "onu kesin olarak terk ettiler" manasına geldiğini ve bunun daha isabetli olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ayet, sonraki ayette geçen "ancak tevbe edip iman etmeleri durumu müstesna" ifadesi ile beraber dikkate alındığında kafirlere delalet etmektedir.⁹⁸ Mâtürîdî namazın zayi edilmesi ile artık Allah için kıldıkları namazı putlar için kılmaları halinin anlatıldığını zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel'den gelen "İslâm düğümleri birer birer çözülecektir. Bunun ilki emanet, sonuncusu ise namaz olacaktır"⁹⁹ rivayetine göre bu ayet dikkate alındığında, en son terkedilen ibadetin namaz olduğu düşünülmektedir. Mâtürîdî, burada kastedilenin namazın vaktinde kılınmaması olduğuna dair bir görüşün de bulunduğunu, ancak bu durumda ayetin Müslümanlar hakkında nazil olduğunu söylemek gerektiğini de ifade etmektedir

100

Râzî, bu ayette geçen "namazı kılmamak" ifadesinin bir önceki ayette zikredilen "secdeye kapanmak", "şehvetlerine tabi olmak" ifadesinin ise "ağlamak" fiilinin mukabilinde zikredildiğine vurgu yapmaktadır. Buradan hareketle inananların ağlamaları onların Allah'tan korkmalarına, diğer taraftan onların sonrasında gelen bir neslin şehvetlerine tabi olmasının böyle bir korku içerisinde olmadıklarına işaret edilmektedir. Râzî'ye göre namazı terk etmeleri bazen hiç kılmamalarına, bazen de vaktinde kılınmaması anlamına gelebilmektedir. Ancak İbn Abbas'tan naklettiği "bunların farz namazları terk eden, içki içen ve baba-bir kız kardeşle evlenmeyi mübah sayan Yahudiler olduğu" rivayetinden de hareketle ayetteki mananın daha çok bu kimselerin namazı terk edenler anlamına yakın olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Ancak Râzî'nin bu konuda Mâtürîdî kadar net bir ayırmda bulunmadığı görülmektedir. Ayette bahsedilen kimselerin Yahudilerden sonra gelen Hıristiyanların olduğu yorumu da tefsirlerde zikredilmektedir. Yine İsrailoğullarından sonra gelen ve Allah'a karşı gelip isyan eden herkesin bu ayetin muhatabı olduğu ifade edilmektedir.¹⁰²

Bu başlığa kadar aktardığımız ayetlerde "salât" kelimesinin genel manada Allah'a ibadet anlamını ifade eden bir kullanımı ifade ettiği görülmektedir. Yahudi ve Hıristiyanların Allah'ı anmak için yapmış oldukları ve sonrasında vaktinde kılmamak yahut tamamen terk etmek suretiyle zayi ettikleri ibadetin isminin "salât" olarak verildiği tespit edilmektedir. Mâûn Sûresi 4-7. ayetlerde anlatılan durumun ise müşriklerin, ataları İbrahim ve İsmail'in (a.s.) Allah'a yönelik takva ile ve sevabını Allah'tan ümid ederek eda ettikleri namazdan gafil bir şekilde artık putlara yönelmek suretiyle "salât"ı ifa ettikleri görülmektedir. Tüm bunların ele alındığı sûreler Mekkî sûrelerdir. Dolayısıyla henüz İslâm'ın ıstılahi manada namaz ibadetini ifade için kullanılan ayetler burada geçmemektedir. Va'îd ayetlerinin beş vakit namazı ifade eden, bununla beraber bu namaza üşenerek, yahut oyun eğlence olarak yönelen kimselere yönelik olanlarının Medenî sûrelerde olduğu görülmektedir. Çalışmanın son başlığı söz konusu ayetleri ele alacaktır.

3.4. Medîne Döneminde Nâzil Olan Va'îd Ayetleri

İslâm'ın Mekke dönemi Müslümanların sayıca ve güç olarak zayıf olduğu, İslâm'a girmenin, Müslüman olan kimse için Mekke toplumu açısından kabulü mümkün olmayan bir dönemdi. Dolayısıyla bu dönemde bir kimsenin gösteriş amacıyla namaz kılması ve bununla Müslümanlara yaranması gibi bir durumun ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Söz konusu tutum, Müslümanların Medine'de devlet kurup artık güç unsuru haline geldikleri dönemde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde kafir olup Medine'de yaşayan ya da Mekke'den Medine'ye yerleşen ve Müslümanların sahip olduğu olanaklardan faydalanmak isteyen bazı kimseler, Müslümanmış gibi davranmış, İslâm'ın en temel göstergeleri olan ibadetleri yerine getirmek suretiyle birtakım hak ve imkanlardan yararlanmışlardır. İşte söz konusu kimseler Medine döneminde nazil olan va'îd içerikli ayetlerle uyarılmaktadırlar. Dolayısıyla Medine döneminde nazil olan ve "salât"tan bahseden ayetlerde, İslâm'ın, belirli vakitlerde farz olan ibadetinin kastedildiğini söylemek mümkündür.

⁹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/335.

⁹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 36/485 (No. 22160).

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî*, 7/246.

¹⁰¹ Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 21/236.

¹⁰² Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Garnâtî İbn Cüzey, et-Teshîl li ulûmî't-tenzîl, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrût: Dârü'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1995), 2/10.

Medine döneminde nazil olup va'îd hitabı içeren dört ayet bulunmaktadır. Bunlar Enfâl 8/35, Nisâ 4/142, Mâide 5/58 ve Tevbe 9/54 ayetleridir. Bu ayetlerden Enfâl 8/35. ayetinin Kâbe yanında ıslık çalıp el çırpma suretiyle “salât”ı ifa ettiklerini düşünen müşrikler hakkında olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla bu ayetin münafıklardan ziyade müşriklere yönelik olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Muhatap olarak doğrudan münafıkları hedef alan Nisâ 4/142. ayetinde “Münafıklar, Allah’ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir. Onlar, namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah’ı pek az anarlar” buyurulmak suretiyle münafıkların İslâm’ın nişanelerinden olan namaz ibadeti ile irtibatları bildirilmektedir. Onlar, küfürlerini gizlemek yoluyla can ve mal güvenliklerini sağlayıp böylece müminleri kandırmayı amaçlamaktadırlar. Çünkü onlar, Allah’ın birliğine inanıp tasdik eden kimse gibi değil de gösteriş yapan gibi Allah’ı anarlar.¹⁰³ Onlar böyle yaparak Allah’ı, yani Allah Resulünü aldatmak isterler.¹⁰⁴ Münafıkların namaza kalkarken üşenmelerinin sebebi, sağlıklı bir inanca sahip olmayışlarıdır. Şayet böyle bir inançları olsaydı, Allah’ın huzuruna çıktıklarının farkında olurlardı. Ne var ki namazlarında bu mefhum olmadığı için sadece gösteriş yapmakta, böylece insanları aldatmaya çalışmaktadırlar.¹⁰⁵

Bu kısımda ele aldığımız bir diğer ayet olan Mâide 58’de, kendilerine daha önceden kitap verilenlerin İslâm’ı alaya almaları konu edinilmektedir. Bu, İslâm’ın emri olan namaz için çağrı yapıldığında onu oyun ve eğlenceye almak suretiyle yapılmaktadır. Bunu yapanlar, kaynaklarda Yahudi, Hıristiyan ve Müşriklerden olan kâfirler olarak zikredilmektedir.¹⁰⁶ Zikri geçen kimselerden olan Yahudiler, Müslümanların namaza kalktıklarını gördüklerinde, “kalktılar kalkamayısicalar”; rükûa eğildiklerini gördüklerinde “rükû edemeyesiceler”; secde ettiklerini gördüklerinde ise gülmek suretiyle “secde edemeyesiceler” diyerek alay etmekteydiler.¹⁰⁷ Beyzâvî’nin naklettiği rivayette ise ezan okunurken “Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Rasûlü olduğuna şahadet ederim” dendiğinde, Allah yalan söyleyenin evini yakınsın diyen bir Hıristiyan’ın durumundan bahsedilmektedir. Nitekim bir gece, bu kimsenin hizmetlisi eve girerken elindeki ateşten eve kıvılcımlar sıçramış ve ev içindekilerle beraber yanmıştır.¹⁰⁸ Râzî zikredilen bu rivayetlere ilaveten Müslümanların namaz kılmaya kalktıkları zaman, münafıkların halkı namazdan soğutmak için gülerik alay ettiklerini rivayet etmektedir.¹⁰⁹ Bunu yaptıklarından dolayı sonraki ayetlerde Allah’ın gazabı ve laneti ile uyarılmaktadırlar.¹¹⁰

Medine döneminde nazil olan bir diğer ayet Tevbe Sûresi 54. ayetidir. Buna göre kendilerinden sadaka kabul edilmeyen bir grubun sadakalarının reddinin sebebi olarak Allah ve Rasûlü’ne iman etmemeleri, namaza üşenerek gelmeleri ve sadakalarını da istemeyerek vermeleri zikredilmektedir. Böyle davranmalarının sebebi ise, müminlerden korkmalarıdır. Nitekim yukarıda geçtiği gibi onlar namaz kılmakla sevap kazanmayı ümit etmezler. Namazı terk etmekle de ahirette azaba uğratılmaktan korkmazlar.¹¹¹ Mâtürîdî’ye göre bu ayette münafıkların kıldıkları namaz ve vermiş oldukları sadakalarındaki durumun onlara bildirilmesi ile bir anlamda Hz. Muhammed’in nübüvveti ispat edilmektedir. Çünkü onun bunu bilmesinin tek yolu Allah’tan almış olduğu vahiydir. Ayrıca bu ayetle Allah’a yakınlık ve ibadetlerin kabul edilmesinin ancak iman ile gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.¹¹² Böylece bu ayetin münafıklar hakkında indiği, tefsirlerin ittifak halinde olduğu bir durum olarak görülmektedir.

Sonuç

Kur’an’ın genel olarak namazla ilgili sunduğu ayetler, namazın ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Nitekim namaz ibadeti, şekil itibariyle değişiklik göstermekle beraber tüm peygamberlerin ortak olarak

¹⁰³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/329.

¹⁰⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/122.

¹⁰⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, 1/584.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/58.

¹⁰⁷ Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîr-i Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrât: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/308.

¹⁰⁸ Nâsirüddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tefsîrü’l-Beyzâvî el-müsemma envârü’l-tenzil ve esrârü’l-te’vîl* (İstanbul: Dersaadet, t.s.), 1/273.

¹⁰⁹ Râzî, *Tefsîrü’l-Fahri’-Râzî*, 12/35.

¹¹⁰ el-Mâide 5/60.

¹¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/294-295; Beyzâvî, *Tefsîrü’l-Beyzâvî*, 1/408.

¹¹² Mâtürîdî, *Tefsîrü’l-Mâtürîdî*, 5/387.

emrettikleri bir ibadettir. Bu yönüyle tüm insanlığa emredilmiştir denilebilir. Burada özellikle Kur'an ayetleri ele alındığında "namazın dosdoğru eda edilmesi" ilahi buyruğunun, bireyin namazı sadece biçimsel olarak kılmasını değil, aynı zamanda bu ibadetin bireyin ıslahına hizmet etmesi gerektiğini kapsamaktadır. Çünkü salâta aykırı tutum ve davranış sergileyenlerin özelliklerine bakıldığında, onların Allah'a nankörlük eden, başkalarını putlaştıran, maddi ve manevi pisliklerden arınmayan, şehvet ve tutkularının peşinden giden kimseler olduğu görülmektedir. Onlar, böyle yaparak salâtı zayi etmektedirler. Bu bilgiler, namazın farziyeti ve bireyin hayatında oluşturduğu dengeyi ortaya koymaktadır.

Namazın nihai olarak beş vakit farz kılındığında şüphe yoktur. Fakat bizim söylemek istediğimiz, bunun vahiy süreci içinde gerçekleştiğidir. Araştırmada asıl üzerinde durduğumuz konu ise, "salât" ifadesi geçen her ayetin, şekli belli bir ibadete işaret etmediğidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bunların bir kısmı başka anlamlarda kullanılabilmiştir.

Bu çalışmada, daha çok "salât" hakkındaki va'îd içerikli ayetlerin muhataplarına yönelik bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışmada Mekki sûrelerde geçen ve İslâm'ın belirli vakitlerde farz olarak emredilen namaz ibadeti anlamındaki kullanımın farklı manalara geldiği tespit edilmiştir. Örneğin Müddessir Sûresi'nde geçen ve günümüz meallerinin hemen hepsinde "namaz kılmazdık" anlamına gelen ifadenin, altıncı yüzyıl âlimlerinden Râgıb el-İsfehânî gibi dil ve tefsir âlimlerinin de tespitiyle ve bağlam dikkate alınarak "peygambere tabi olanlardan değildik" manasına geldiği ortaya konulmuştur. Kıyâmet Sûresi 31. Ayetinde geçen "O, Peygamberi doğrulamamış, namaz da kılmamıştı" manasına gelen ayetin, sonraki ayet de dikkate alınarak "Fakat o, yalanladı ve geri durdu" anlamına geldiği görülmektedir. Mâûn Sûresi'nde geçen "vay o namaz kılanların haline" hitabının müşriklere mi yoksa münafıklara mı olduğu hususunda yapılan araştırmada, sûrenin Mekki olması dolayısıyla söz konusu ayetin Müslümanlar hakkında inmediği kanaatine ulaşılmıştır. Ayetteki hitabın müşriklere mi yoksa münafıklara mı olduğu hususunda ise sûrenin Mekke'de inmesi ve yerilen tiptemenin özellikleri dikkate alındığında müşrikler hakkında olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İslâm'ın belirli vakitlerde farz kıldığı özel ibadetin ismi olarak "namaz" ve buna yönelik münafıkların tutunduğu tavra dair va'îd ayetleri incelendiğinde; Medine döneminde nazil olan bu ayetlerden Enfâl 8/35, Kâbe'yi tavaf ederken ıslık çalıp alkış yapmak suretiyle "salât"ı yerine getiren müşriklere yönelik olup diğer ayetler ise Müslümanların kıldıkları namaz ibadeti ile alay eden münafıklara yöneliktir. Böylece, Kur'an'da "salât" anlamını ifade edip bunu hafife alanlar yahut zayi edenler için nâzil olan dokuz va'îd ayetinin muhataplarının doğrudan Müslümanlar olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhammed Fuad. *Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*. 12 Cilt. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Beyzâvî el-müsemma envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet, t.s.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: İfav, 9. Basım, 2015.
- Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîr-i Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ferra', Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd Abdullah. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1399.

- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnatî. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Fâris, Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali Kebîr vd. 6 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdü'l-Kerim Kâzım Râzî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ahmed Halfellah. Mektebetü'l-Enclu'l-Kasriyye, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Basım, 2010.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Mâtürîdî-Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-u Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düvelî, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî*. thk. Mervân Muhammed Şiâr. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 2005.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdirrahmân İsmail b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî. *Vücûhü'l-Kur'ân*. thk. Necif Arşî. Meşhed: Müessesetü't-tab' et-tâbî'a li'l-astâna er-ravdiyye el-mukaddese, 1422.
- Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da 'Salât' Kavramı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/VI (Şubat 2004), 1-30.
- Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhamî. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2001.
- Peker, Hüseyin. *Namaz Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* İstanbul: Ensar, 2015.
- Sülün, "Kur'an-ı Kerim'de 'Salatın (صلاة)' Kavramsal Çerçevesi", *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami*. 17-46. (İstanbul: 2009).
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. el-Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: His Matbacılık, 1970.
- Yılmaz, Hakkı. *İslâm Dini'nin Temel Direkleri Namaz/Dua, Salât, Kible ve Hac*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Zebîdi, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühu*. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Addressee Analysis of Wa'îd Verses on the Concept of Şalâh

Citation/©: Yazar, Samed, Addressee Analysis of Wa'îd Verses on the Concept of Şalâh, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 319-334.

Extended Abstract

Prayer and all other acts of worshipping preserve and strengthen the spiritual bond between the man and God. Thus, man's piety to Allah remains constantly active. In this way, man does not stray from his nature and protects his conscience and common sense. Man performs these obligatory acts of worship voluntarily and freely. In the Qur'an, reminders are made about the conduct of these worships and there are verses expressing the meaning that these worships provide for an individual. From this point of view, the purposes of worship should be taken into account and the logic of paying debts should not be followed while worshipping.

The proper fulfillment of this principle is very important in *şalâh*, as in other types of worship. As a matter of fact, in the verses in which prayer is commanded, it is ordered to perform the prayer correctly and completely, and those who perform their prayers in this way are praised. Of course, the expression "establishing the *şalâh*" is not limited to the formal correctness of the prayer, but also bears the feature of serving the self-improvement of the believer. Namely, those who are ungrateful to Allah, idolizing others, not purifying themselves of the material and spiritual impurities, and who follow their lusts and passions, are severely criticized due to their attitudes and behaviors since they all contracts with *şalâh*. It is mentioned in the Qur'an that those who perform such actions are unaware of the meaning of *şalâh* and waste it.

While the characteristics of believers are described in the Qur'an, it is generally mentioned that they should pray after they have believed. From this point of view, prayer is the indicator and the most important element of a believer's faith. However, while the people of Hell are mentioned in some verses, it is seen that they do not pray, their *şalâh* is wasted, their *şalâh* is nothing but whistling and hand-clapping, and it seems that a threat (*wa'îd*) is addressed to them. With only a superficial reading, a portrayal emerges that those who do not pray will go to Hell. While these verses express the importance of prayer, they are also used as a reference that those who neglect it will go to Hell.

In this article, it will be tried to determine in which context the verses containing promise addressing to those who do not pray are used and to whom they are addressed, taking into account the unity of the Qur'an and the *siyaq-sibaq* (intratextual context). In this point, the situation of people who do not pray in the Hereafter will not be discussed. In this context, the aforementioned verses will be examined by considering the order of their revelation. In addition, the interpretations made in classical and modern *tafseer* (Qur'anic exegesis) sources will be analyzed and the existing differences will be compared.

Many words used in the lexicological meaning in the Qur'an have gained a term meaning within the development of Islamic sciences. Some terms were clearly stated at the very beginning. Misunderstandings arose when interpretations of the Qur'an in following periods ignored this distinction. One of these concepts is the concept of *şalâh*. As a matter of fact, the concept of *şalâh* was also used in other divine religions before Islam. The concept of *şalâh* has become the proper name of a worship that has certain times and forms such as standing, bowing, and prostration together with Islam. However, it cannot be said that all the expressions of *şalâh* in the Qur'an are used in this sense. While some of them are used as the name of this special worship determined by Islam, in some verses it means praying, supporting, following.

Thus, the reflection of the differences between the special meaning of *şalâh*, which is the name of a certain worship in the Islamic period and *şalâh*, which is the name of the worship performed in different ways in previous periods, will be determined. It will be evaluated how the verses in which the concept of *şalâh* is used are translated in the translations and whether this fits with the dictionary meaning and the context of the verses.

In the first part of the article, the literal meaning and term meaning of the concept of *şalâh* will be examined. Then, the *wa'îd* verses about *şalâh* will be classified. In the third part, the usage and meanings of the Makki and Madani surahs will be discussed. In particular, classical period scholars such as Taberi, Maturidi, Razi, Nasafi, and recent commentators such as Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Süleyman Ateş and Mehmet Sait Şimşek will be used. In addition, language-oriented *tafseer* studies will be used. Thus, the addressees of these verses will be determined.

In the last part of the study, "prayer" as the name of the special worship that Islam has made obligatory at certain times and the *wa'îd* verses regarding the attitude of the hypocrites will be examined. Among these verses, traditions refer that

the 35th verse of Surah Anfal which was revealed in the Medina period, is directed to the polytheists who perform the *ṣalāh* by whistling and applauding while circumambulating the Kaaba, will be examined.

There is no doubt that the prayer is made obligatory in five times. But what we are saying is that it happened in the process of revelation. The main issue we focus on in this study is that every verse with the phrase *ṣalāh* does not point to a certain form of worship. As mentioned above, some of them could be used in other meanings. However, if this situation is ignored in the translation and interpretation activities, comments that may cause misunderstandings are probable to arise. This article aims to contribute to the correct understanding of the concept.

Açık Teizmde İlahi Zamansallık*

Emine Gören Bayam*

Atıf/©: Gören Bayam, Emine, Açık Teizmde İlahi Zamansallık, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 335-348.

Öz: Bu makale, analitik din felsefesinde Tanrı'nın bilgisi ve insan özgürlüğünün bağdaştırılması meselesinde önemli bir tartışma alanı açan ve temelde Tanrı'nın zamansal ve bilgisel olarak açıklığına işaret eden "açık teizm"de ezeliğin nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Açık teizm ezeliği, ilahi zamansallık şeklinde yorumlar. İlahi zamansallıkta Tanrı; zamansız bir varlık değildir, zamanın içindedir, geçmiş, şimdi ve gelecek Tanrı için de geçerlidir. Açık teizme göre ilahi zamansızlık yerine bu görüşü kabul etmenin makul sebepleri vardır. Bu çalışmada açık teistlerin ilahi zamansızlığı neden kabul etmedikleri incelenmiştir. Bunun için öncelikle açık teistlerin zaman konusunda kabul ettikleri A-teoriyi nasıl savdukları ele alınmıştır. Daha sonra teizmde temel olan Tanrı'nın zat olması ve eylemde bulunması niteliklerinin ilahi zamansallıkla daha tutarlı olduğu ve zamansızlık kabul edilirse Tanrı'nın bilgisi konusunda bazı anlaşmazlıkların olacağı iddiaları değerlendirilmiştir. Felsefede zaman ve Tanrı'nın nitelikleri gibi iki zor meseleyi içeren bu çalışmada açık teistlerin iddialarının dayanakları irdelenirken temel meselenin; problemlerin ve çözümlerin şekillenmesinde en başta kabul edilen zaman anlayışının etkili olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Açık Teizm, İlahi Zamansallık, İlahi Zamansızlık, A-Teori, Teistik Şimdilik, Doğru Yapıcı Teori.

Divine Temporality in Open Theism

Citation/©: Gören Bayam, Emine, Divine Temporality in Open Theism, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 335-348.

Abstract : This article focuses on how eternity is understood in "open theism", which opens an important area of discussion in the analytical philosophy of religion on the compatibility of the God's knowledge and human freedom, and basically points to the temporal openness of God. Open theism interprets eternity as divine temporality. In divine temporality, God is not a timeless being as in classical theism, he is also in time; and the past, present and future apply to God, as well. According to open theism, there are plausible reasons to accept this view rather than the divine timelessness. This study examines the reasons why open theists do not accept divine timelessness. For this, firstly, how open theists defend the A-theory about time is discussed. Then, the view that God's personality and acting qualities, which are fundamental in theism, are more consistent with divine temporality, and that there are some incomprehensible views about God's knowledge if timelessness is accepted, are evaluated. In this study, which includes two difficult issues such as time and the qualities of God, it is understood that the basic issue covers the fact that the problems and solutions are shaped according to the variable time understandings embraced initially.

Keywords: Open Theism, Divine Temporality, Divine Timelessness, A-Theory, Theistic Presentism, Truthmaker Theory.

Giriş

Teizmde Tanrı'ya atfedilen önemli sıfatlardan biri ezeliçliktir. Ancak ezeliçlik sıfatının nasıl anlaşılması gerektiği, üzerinde uzlaşılabilir bir açıklıkta değildir. Düşünce tarihinde çoğu düşünürce ezeliçlik; "ilahi zamansızlık (divine timelessness)" olarak kabul edilirken özellikle çağdaş dönemde, Tanrı'nın zamanın içinde ezeli ve ebedi olarak sürekli olduğunu ifade eden "ilahi zamansallık (divine temporality)" şeklinde anlaşılmıştır. Bu makale, analitik din felsefesinde Tanrı'nın bilgisi ve insan özgürlüğünün bağdaştırılması meselesinde önemli bir tartışma alanı açan ve temelde Tanrı'nın zamansal ve bilgisel olarak açıklığına işaret eden "açık teizm"de ezeliğin nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir.¹ Açık teistler, Tanrı'nın zamansız bir şekilde ezeli olarak kabul edilmesinin bazı teolojik problemlere yol açtığını ve Tanrı'nın zamansal anlamda ezeli olduğunu kabul etmenin daha tutarlı olduğunu iddia ederler.

* Bu makale "Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti" (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015) adlı tezinden üretilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, eminegoren@gmail.com

¹ Açık teizmin ne olduğuyla ilgili bkz. Emine Gören Bayam, "Açık Teizmin Geleneksel Tanrı Tasavvuru ve Süreç Teizmi ile İlişkisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/25 (2015), 253-269.

Tanrı'nın zamansızlığını ifade eden ezellik kavramı, Batı düşüncesinde Boethius'un (480-524) "sınırsız bir hayata aynı anda ve bütünüyle tam bir hakimiyet"² şeklindeki tanımına dayanır. Bu tanımla klasik teistler, Tanrı'nın zamansız veya zaman-üstü oluşuna işaret eder ve zamanda bulunmayı eksiklik olarak görerek Tanrı'nın mükemmelliğini dile getirirler. Özellikle klasik dönemde Tanrı'nın zamansızlığı; onun basit, değişmeyen, etkilenmeyen, bir mekânda bulunmayan, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten mükemmel varlık sıfatlarıyla birlikte düşünülür. Ancak sadece açık teizmde değil, çağdaş din felsefesinde de Tanrı'ya atfedilen bu sıfatların çoğu klasik anlamıyla kabul edilmesine rağmen, ezellik, ilahi zamansızlık olarak kabul edilmez. Açık teizmin önemli isimlerinden biri olan William Hasker, Tanrı'nın zamansız olduğu iddiasının son dönemlere kadar yaygın bir görüş olsa da son birkaç yılda zayıflamaya başladığını ifade eder.³ Bu durumda sadece açık teistlerin değil, çağdaş analitik din felsefesinin bazı önemli isimlerinin de ilahi zamansallığı kabul ettiği görülür.⁴

İlahi zamansallık anlaşıldığı üzere temelde Tanrı'yı zamanın içinde zamansal görmektedir. Tanrı için de zamansal bir akış söz konusudur, onun için de geçmiş, şimdi ve gelecek vardır ancak Tanrı mükemmel varlık olduğu için o, bütün zamanlarda vardır, süreklidir. Hasker'e göre ilahi zamansızlığı veya zamansallığı anlamak için özellikle Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişki içinde olduğuna dikkat etmek gerekir. Ayrıca ona göre kabul edilebilir bir ezellik anlayışının Tanrı'nın önbilgisi ve özgür irade problemine çözüm sağlaması gerekir.⁵ Aşağıda görüleceği gibi açık teistler temelde zamansal ezellik fikrini bu hususlar üzerine kurmaya çalışmışlardır. Bu makalede; açık teistlerin ilahi zamansallık anlayışını nasıl savundukları ve konuya ilişkin dayanaklarının neler olduğu incelenecektir. Açık teistlerin çalışmalarına bakıldığında, ilahi zamansallığı kabul etmelerinin arkasında bazı iddialarının olduğu görülür. Bu iddialar şu şekilde sıralanabilir:

- (1) Gelecek Tanrı için de açık olduğundan, Tanrı zamansaldır.
- (2) Zat olan ve eylemde bulunan bir Tanrı, zamansız olamaz.
- (3) Zamansız ve değişmez Tanrı her şeyi bilemez.
- (4) Tanrı'ya atfedilen zamansız sezgisel bilgi tutarsızdır.

Bu iddiaların ilki açık teistlerin zamanın ne olduğuyula ilgili kabul ettikleri A-zaman teorisiyle ilgiliyken, diğerleri doğrudan Tanrı'nın nitelikleriyle ilişkilidir. Aşağıda birinci bölümde, ilk iddiayla ilişkili olarak açık teistlerin zaman anlayışının ne olduğu, ikinci bölümde Tanrı'nın zat olmasının ne demek olduğu ve bunun zamanla ilişkisi yani ikinci iddia incelenecektir. Son iki iddia Tanrı'nın bilgisiyula ilişkilidir. Bu nedenle zamansız bir Tanrı'nın bilgisinin nasıl olacağı ve sezgisel bilginin zamansızlığı meselesi de son bölümde ele alınacaktır. Hepsi açık teist olmasa da ilahi zamansallığı savunan çağdaş analitik din felsefecilerinin de görüşleri çerçevesinde konu araştırılırken özellikle bu görüşleri de kullanan açık teistlerin ilahi zamansallığının ne kadar tutarlı olduğu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Açık Gelecek ve Tanrı'nın Zamansallığı

Ezelilik sıfatı, felsefenin en zorlu meselelerinden biri olan zamanın ne olduğu ile ilgilidir. Zaman konusunda kabul edilen teoriler, doğrudan ezellik sıfatına dair görüşleri de etkiler. Açık teistlerin de Tanrı'yı zamansal anlamda ezeli görmelerinin arkasında onların zaman konusunda kabul ettikleri "A-teori" yani "dinamik zaman teorisi" bulunur. J. Ellis McTaggart tarafından ifade edildiği şekliyle zamanın ne olduğuyula ilgili iki teori vardır: Dinamik teori (A-teori) ve statik teori (B-teori).⁶ Bu iki teori; geçmiş, şimdi ve geleceğin ne tür bir düzen, sıra ya da dizi içinde olduğu hakkında, onların ontolojik yapıları ve birbirleriyle ilişkilerine

² Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 349.

³ William Hasker, "A Philosophical Perspective", *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, ed. Clark Pinnock vd. (Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1994), 127.

⁴ Bkz. Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 218, 223; Nicholas Wolterstroof, "Tanrı Sürekli (Everlasting)", çev. Rahim Acar, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. M. Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 207-217.

⁵ William Hasker, "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'", *The New Scholasticism* 57 (1983), 171-174.

⁶ Bkz. J. Ellis McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind* 17/68 (1908), 458-459; Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezellik ve Zaman* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 47-50.

dair farklı iki durumu ifade eder. A-teoride geçmiş, şimdi ve gelecek için bir zamansal akış söz konusudur, burada geçmiş olmak, şimdi olmak ve gelecek olmak bir niteliktir. B-teoride ise sahip olunan bir nitelik yoktur, sadece bir şeyden önce olmak, sonra olmak ve bir şeyle eş zamanlı olmak gibi bir ilişki söz konusudur ve geçmiş, şimdi, geleceğin bütün olayları ontolojik olarak aynı düzeydedir.⁷

Açık teistlerin kabul ettiği A-teoride şimdiki olaylar ve olgular; geçmiş bittiği için gelecek daha gelmediği için onlara göre daha gerçektir. Bu nedenle ontolojik olarak şimdinin düzeyi A-teoride diğerlerinden farklıdır, bizzat yaşanan şey, ontolojik olarak gerçeklik taşıyan şimdidir, geçmiş ve gelecek bu ontolojik değerden mahrumdur. Bu nedenle bu teori bir tür “şimdıcilik” de içerir. Şimdıciliğin farklı türleri olmasına rağmen⁸ açık teistlerin geçmişin artık olmadığı, geleceğin de henüz oluşmadığı ve sadece imkânlar alanı olarak görüldüğü bir şimdıciliği kabul ettiği söylenebilir. Hasker, A-teorinin bizim değişimi ve akışı algılayan tecrübemize daha uygun, zamandaki şeyleri düşündüğümüzde onları en iyi açıklayan teori olduğunu düşünür.⁹ Şimdıcilik bu özellikleriyle açık teistlerin teolojisine de oldukça uygundur.

Ancak görünen odur ki şimdıcilik kendi başına önemli itirazlarla karşı karşıyadır. David Woodruff açık teizmin şimdıciliğini özel görelilik teorisine göre değerlendirdiği çalışmasında, sanılanın aksine zamanın akışının bu kadar kolay anlaşılabilir bir şey olmadığını söyler. Zamanın hareketi fikrinin birçok sorun taşıdığını, zamanın akışının nasıl ölçüleceğinin, akabilen zamanın ne demek olduğunun açık olmadığını ifade eder. Çünkü şimdi; geçmiş ve gelecek arasında uzanma sahip olmayan bir an olarak değerlendirildiğinde boyutları olmayan bu anın nasıl bilineceğinin problemliliği görülür. Hatta ona göre biz anları tek olarak algılamayız, süreç olarak tecrübe ederiz, bizim zaman kavramımızın kuşatmadığı bir uzay-zaman kavrayışı vardır ve bilimin bu konuda katkıları oldukça çoktur.¹⁰ Bu nedenle şimdıciliği kabul edenlerin fizikteki bu teorilerle de yüzleşmesi gerekebilir. Bunun yanında şimdıciliğe yöneltilen diğer bir itiraz geçmiş zamanlı önermelerin “doğrulamayı”larının ne olduğuyla ilgilidir (*truthmaker objection*).¹¹ Yukarıda ifade edildiği üzere şimdıcilikte ontolojik olarak tek gerçek kabul edilen şimdidir ve geçmiş artık şimdi olmadığından ontolojik olarak da var değildir. Bu durumda geçmiş ile ilgili önermelerin doğruluk değerini belirleyen doğrulamacılar da artık yoktur. Aslında hem şimdıciler hem de ezeliciler¹² örneğin “Sokrates vardı” önermesinin doğru olduğu konusunda hem fikirdirler. Ancak ezeliciler böyle bir önermeyi doğrulayanın ne olduğu konusunda herhangi bir zorlukla karşılaşmazlar çünkü Sokrates veya şu anda var olan bir şey onlara göre metafizik açıdan eşit bir şekilde gerçektir. Ancak şimdıciliğe göre gerçekte var olan tek şey şimdidir.¹³ Bu durumda geçmişle ilgili önermelerin doğruluk değerini belirleyen doğrulamacılar da yoktur ve şimdıciliğe yöneltilen en önemli itiraz geçmiş önermelerin doğrulamacılarının ne olduğuyla ilgilidir.

⁷ Bkz. Dean Zimmerman, “The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism”, *Science and Religion in Dialogue*, ed. Melville Stewart (Malden, Mass.:Wiley Blackwell, 2010) 789-791.

⁸ Açık teistlerin şimdıciliğini değerlendirdiği makalesinde Dean Zimmerman, şimdıcilik hakkında B-teorisine benzeyen ezeli şimdıcilik dışında i-hareketli spot ışığı teorisi (*moving spotlight A-theory*) ve ii-büyüyen blok (*growing blok view of time*) teorilerinden bahseder. Birincisinde geçmiş ve gelecek olaylar sadece şimdiki olaylar olarak dünyanın bir parçası olurlar ve spot ışığının aydınlattığı yer şimdidir. Geçmiş ve gelecek karanlıktadır bu nedenle şimdi gizli bir yerden geliyor gibidir. İkincisinde geçmiş ve şimdiki şeylerin varlığı kabul edilir ancak geleceğin gerçekliği inkâr edilir. Şimdi geçmiş olarak dünyanın toplam tarihine yeni varoluş dilimleri ekler. Her iki teoride de geçmiş ve gelecek şimdiden daha az gerçektir ve onlarda önemli olan “şimdi olmaklık” niteliği yoktur. Onlar bu niteliklerini kaybederler. Zimmerman her iki teoriyle ilgili önemli eleştirilerin olduğunu ifade eder. Bkz. Zimmerman, “The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism”, 793-794. Şimdıcilik hakkında farklı sınıflandırmalar da mevcuttur. Z. Yavuz kitabında modal, solipsist şimdıcilik, dereceli şimdıcilik, çoklu dünyalar şimdıciliği, dinamik şimdıcilik, Lucretiancı şimdıcilik ve Ersatz şimdıcilik türlerinden bahseder bkz. Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 67-97.

⁹ Hasker, “God’s Time”, 4-5 (Hasker yayınlanmamış bu makalesini çalışmamız için göndermiştir.)

¹⁰ David M. Woodruff, “Presentism and the Problem of Special Relativity”, *God in Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism*, ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman (Eugene OR: Pickwick Publications, 2011), 99-100.

¹¹ Doğrulamayı şeyin ne olduğu ile ilgili teori (*truthmaker theory*), metafizikte doğru olan şey ile var olan şey arasındaki ilişkileri inceler. Burada esas mesele doğruluğun varlığa bağlı oluşudur. Örneğin eğer “Kangurular Avustralya’da yaşar” önermesi doğru ise o zaman kangurular Avustralya’da yaşıyor. Bu tezin en temel versiyonunun Aristoteles’in *Kategoriler*’inde olduğu söylenebilir. Aristoteles’ göre eğer belli bir insan varsa o zaman o insanın var olduğuna dair olan önerme de doğrudur. Önermeyi doğru yapan şey o insanın var olmasıdır. Bir önermeyi doğrulayan şeyin ne olduğu ile ilgili fikirler B. Russell ve L. Wittgenstein’in çalışmalarındaki mantıksal atomculuğun ortaya çıkmasıyla önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Russell’a göre bir önermeyi doğrulayan şey dış dünyadaki gerçekliğe uygun oluşudur. Bu konuda bkz. Nermi Uygur, “Bertrand Russell’in Doğruluk Anlayışı”, *Felsefe Arşivi*,14 (1963) 3-35; Bkz. Jamin Asay, “Truthmaker Theory”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 06 Temmuz 2021); Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 118-123.

¹² Ezelicilik (*eternalism*), şimdici olmayan zaman teorisi olarak B-teoriye dayanır ve geçmiş ve gelecek şeylerin her ikisinin de var olduğunu ifade eder. Ezeliciliğe göre Sokrates gibi şimdi olmayan şeyler ve gelecekte olması düşünülen Mars’taki insan üsleri şu anda mevcut olmasalar da şimdi vardır. Bu görüşte, onlarla şimdi kendimizi bulduğumuz aynı zaman mekân çevresinde olmayabiliriz ancak onlar var olan şeylerdir. Detaylı bilgi için bkz. Nina Emery, Ned Markosian, Meghan Sullivan, “Time”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 13 Temmuz 2021).

¹³ Asay, “Truthmaker Theory”.

İlk eleştiriye cevap olarak Hasker'in, B-teorinin çağdaş fizikte Einstein'ın özel görelilik teorisi ile desteklenir görünmesine rağmen büyük bir dezavantaja sahip olduğu iddiası ele alınabilir. Ona göre bu teoriyi kabul edenlere göre geçmiş, gelecek ve şimdi sadece bir yanılısamadır. Dört boyutlu uzay zamana göre B-teorinin evreni hiçbir açıdan değişmez. Evrendeki değişim farklı nesne ve olayların zaman boyutunda farklı noktalarda olmasıdır. Bu da asli bir değişim anlamına gelmez. Hasker bu teoride, bizim değişim olarak gördüğümüz şeylerin her birinin kendinde değişmez olan farklı zamansal aşamalar olduğunu söyler. Bu, önce köylerden geçen daha sonra bir orman boyunca ilerleyen ve bir dağın ötesine geçen otobandaki bir yola benzetilir. Yol farklı yerlerde ancak bu yerlerin her bir yerinde yol asla değişmez, asli değişimler dört boyutlu evrende rol oynamaz. Hasker'e göre bu teoriyi kabul etmek insanın farklı değişmeyen zamansal aşamalar içeren zamanlar arası bir birey olduğuna inanmaktır ancak çoğu insan kendisinde özsel değişiklikleri bilfiil tecrübe etmektedir.¹⁴ Bu nedenle Hasker'e göre B-teoridense insanın algıladığı değişime, akışa daha uygun olan A-teoriyi kabul etmek daha doğrudur. Şimdiliği cazip yapan şeylerin başında da bu durum gelir.

Ayrıca Hasker, eğer B-teori doğru kabul edilirse bu dünyadaki bütün kötülüklerin zamansız olarak iyiliklerle birlikte var olduğunu kabul etmek gerektiğini ifade eder. Ona göre özgür irade görüşü gelecek ve geçmiş arasında derin bir ontolojik farkı varsayar. Eğer B-teori doğruysa özgür irade kavramı bir yanılısama olarak boşa çıkar çünkü bu teoriye göre ontolojik farklılık olmadığı için bir veya daha fazla mümkün gelecek de yoktur, tek bir bilfiil eşit derecede geçmişle belirlenen bir gelecek vardır.¹⁵ Bunun yanında B-teoriyi, Tanrı'nın önbilgisinin ve insanın özgür iradesinin varlığıyla uzlaştırmaya çalışan bazı çalışmaların olduğunu da söylemek gerekir. Örneğin Eleonore Stump ve Katherin Rogers gibi din felsefecileri, dört-boyutlu zamanın insanın özgür iradesiyle ve Tanrı'nın önceden her şeyi bilmesiyle bağdaştırılabileceğini düşünürler ve ayrı çalışmalarda bunu 'özel görelilik teorisiyle' açık kılmaya girişirler. Bu durumda geçmiş, şimdi ve geleceğin hepsi vardır ve şimdinin ne olduğu hangi zamanda olduğumuza bağlı olduğundan, ezeli zamansız bir Tanrı için şimdi ve zamansal insanlar için şimdi oldukça farklıdır. Burada zamansız ezeli fikrinin bilimsel olarak desteklendiği de iddia edilir.¹⁶ Ancak Hasker'e göre böyle bir durumda bile Tanrı'nın bir şey hakkındaki bilgisi ya da inancı asla değişmeyeceğinden orada liberteryan özgür iradeden bahsedilemez.¹⁷ Özellikle bu özgür irade itirazından dolayı Hasker'e göre ilahi zamansızlığı kabul edenler bile onu dinamik zaman teorisiyle bir şekilde uzlaştırmaya çalışmaktadır.¹⁸

İkinci itiraz yani doğrulayıcının ne olduğu itirazı ise şimdiciileri zorlayan önemli iddialardan biridir. Bu itiraza cevap vermek için şimdiciiler, hem geçmişin şimdi gibi bir gerçekliğe sahip olmadığını korumak hem de geçmiş önermeleri sağlam bir şekilde temellendirmek zorundadır. Bu konuda şimdiciilerin öne sürdüğü argümanların bir şekilde eksik kaldığı ve eleştirildiği görülür.¹⁹ Zimmerman bu konuda ateist şimdiciilerdense, şimdiciiler olarak açık teistlerin daha makul bir cevabı olduğunu söyler.²⁰ Alan Rhoda da bu tür bir şimdiciliğe 'teistik şimdicilik' der ve bu şimdiciiliğin, doğrulayıcının ne olduğu itirazına diğer itirazlardan daha tatmin edici bir cevap sunduğunu iddia eder. Onlara göre geçmiş hakkındaki önermelerin doğruluğunu sağlayan şey Tanrı'nın onlar hakkındaki bilgisidir.²¹

Teistik şimdiciliği anlattığı makalesinde Rhoda, geçmiş kipli önermelerin doğruluklarının temellendirilmesi için doğrulayıcı da aranması gereken bazı özellikleri belirtir. Buna göre doğrulayıcı geçmişteki gerçeğin bir izi ya da etkisi olmalıdır. Geçmiş olumsal olduğu için doğrulayıcı da olumsal olmalıdır. Geçmişteki doğrular asla değiştirilemediğinden geçmiş hakkında doğru olan da hep doğru kalmalıdır (kalıcılık). Doğrulayıcı gerçek, geçmişi diğer tüm olası geçmişlerden ayırmalı (ayrımcılık) ve gerçekliğin, geçmişle ilgili doğru olanın doğru olmaması durumunda olacaktan ne kadar farklı olduğuyla

¹⁴ Hasker, "God's Time", 6-7.

¹⁵ Hasker, "God's Time", 11-12.

¹⁶ Bkz. Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", *The Journal of Philosophy* 78/8 (1981), 429-458.; William Hasker, "Can Eternity Be Saved? A Comment on Stump and Rogers", *International Journal for Philosophy of Religion* 87 (2020), 137-148.

¹⁷ Hasker, "Can Eternity Be Saved? A Comment on Stump and Rogers", 140. Liberteryan özgür iradeden kastedilen şey, önceden belirlenmemiş ve alternatif ihtimalleri olan durumlarda tercih yapmaktır. Bkz. W. Hasker, *God Time and Knowledge*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), 136-138.

¹⁸ Hasker, "God's Time", 15-16.

¹⁹ Bkz. Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 118-127.

²⁰ Zimmerman, "The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism", 803-804.

²¹ Alan R. Rhoda, "Presentism, Truthmakers, and God", *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (2009), 41-62.

ilgili bilgilendirici bir tanımlama (açıklayıcılık) sağlamalıdır. Teistik şimdıcilik dışında diğer şimdıcilikleri (Lucretianizm ve türleri, Ersatz şimdıcilik) bu kriterlere göre değerlendiren Rhoda, her birinin önemli sorunlarla yüz yüze geldiğini anlatır.²² Oysa teistik şimdıciliğin tanrı tasavvuru düşünüldüğünde Tanrı'nın geçmiş hakkındaki bilgisinin geçmiş kipli önermelerin doğrulayıcısı olması ona göre daha iyi bir açıklamadır. Teistik şimdıcilik her şeyden önce bir teist tasavvur olarak Tanrı'nın her şeyi bildiğini (*omniscient*) ve zamansal olduğunu kabul eder. Böyle bir Tanrı;

... kipli inançlara sahiptir: O, olmuş olan şeyleri *hatırlar*, oluyor olan şeyi *tecrübe eder* (yani o anda elde eder) ve gelecek şeyleri *umar*. Ayrıca o, asli olarak her şeyi bilendir, gerçekliğin her şeyini tecrübe eder ve onları mükemmel detaylarıyla hatırlar. Böylece olan ve olmuş olan her şey geri dönülmez bir şekilde Tanrı'nın hafızasına geçer.²³

Bir şimdıcilik olarak açık teizmde gelecek, Tanrı için de açıktır yani Tanrı da bu konuda alternatif ihtimallere sahiptir ve geleceğin doğruluk değeri yoktur. Fakat bu, Tanrı için bir eksiklik olarak düşünülmez. Bunun yanında Tanrı'nın geçmiş ve şimdi hakkındaki bilgisi ise yanılmaz ve tamdır. Bu nedenle olmuş olan ve oluyor olan her şey Tanrı'nın hafızasında yanılmaz ve tam bir şekilde vardır. Tanrı zamansal olduğu için şimdi, var olma açısından Tanrı için de tek gerçeklik alanıdır. Şimdiye dair gerçekler Tanrı'da bilfiil bulunuyorken, geçmişe dair şeyler onun hafızasında bilfiil olmasa da tanrılık vasfı gereği kesin ve tamdır. Bu nedenle şimdıcilik doğrusya ve Tanrı varsa, geçmiş hakikatlere dair önermelerin doğrulayıcısı olarak Tanrı'nın hafızası yeterlidir.²⁴

Görüldüğü üzere teistik şimdıciliğin doğrulayıcının ne olduğu itirazına yeterli bir cevap verdiğini kabul etmek için iki şart vardır: Tanrı var olmalıdır, şimdıcilik doğru olmalıdır. Bu iki şeyi daha yolun başında kabul etmeyen bir kişi için bütün bunlar bir şey ifade etmeyebilir. Ayrıca teistik şimdıciliğin bu, doğrulayıcının ne olduğuna dair çözümü bütün açık teistlerce de kabul edilmez.²⁵ Bunun yanında bunlar kabul edilse bile Tanrı'nın geçmiş hakkındaki bilgisinin doğrulayıcı olması eleştirilere açıktır. Özellikle hem Zimmerman'ın hem de Rhoda'nın dikkate alıp savunmaya geçtiği 'açıklama döngüsü' itirazına burada yer verilebilir.

Bu itiraza göre Tanrı'nın bir olayı hatırlaması, o olayın gerçekleşmesinin doğru olmasına bağlıdır ama aynı zamanda o olayın gerçekleştiğine dair doğruluğu da Tanrı'nın o olayı hatırlaması sağlamaktadır. Bu durumda teistik şimdıcilik kısır bir açıklama döngüsüne giriyor gibidir: Olayın gerçekleştiğinin doğru olması Tanrı'nın o olayı hatırlamasına bağlıdır ancak Tanrı da o olayı ancak gerçekleştiyse hatırlayabilir. Rhoda'ya göre bu açıklama döngüsü görünümünün sebebi bir önermenin doğruluk koşulları ile onun doğrulayıcılarının birleştirilmesidir. Bunu daha iyi anlamak için öncelikle doğruluk koşullarının bir önermenin doğru olmasını gerektiren diğer önermeler olduğunu, doğrulayıcıların ise önerme değil, bir hakikat ya da durum olduğuna dikkat etmek gerekir. Doğrulayıcılık bu nedenle önermeler arası bir ilişki değildir daha çok bir önerme (bir doğruluk taşıyıcı/*truth-bearer*) ile ona karşılık gelen bir durum ya da bir gerçek (bir doğrulayıcı) arasındaki karşıt kategorik bir ilişkidir. Doğrulayıcı denilen gerçeklik ya da durum bir önermenin diğer bütün doğruluk koşulları için de doğrulayıcılık fonksiyonu taşır.²⁶ Şu örnek ile ele alınırsa: Geçmiş zamanda gerçekleşmiş bir A olayını ve "A olayı vardı" önermesini düşünün. Teistik şimdıciliğe göre "A olayı vardı" önermesinin doğrulayıcısı Tanrı'nın A olayının gerçekleştiğine dair bilgisidir ya da Tanrı'nın bu olayı hatırlamasıdır. Döngüsellikğin sebebi olarak görünen durum ise "Tanrı A olayının olduğunu bilir" önermesinin A olayı

²² Şimdıcilik türlerine yapılan itirazların burada değerlendirmek makalenin sınırları açısından mümkün değildir. Ancak öyle görünüyor ki şimdıcilik, doğrulayıcının ne olduğu itirazına karşı kendi içinde oldukça tartışmalıdır. Rhoda en uç itiraz olarak B. Russell'in "beş dakika önce argümanı" gibi skeptik senaryoların şimdıcileri oldukça zorlayacağından söz eder. Russell, dünyanın beş dakika önce bu hali nasılsa öyle yaratılmış olabileceği, öncesine dair bildiğimizi sandığımız şeylerin sadece beş dakika öncesinden itibaren beyinde oluşmaya başlamış bir algı olabileceği şeklinde bir şüpheli tez iddia eder. Eğer böyleyse geçmiş hakkında hiçbir gerçekten bahsedemeyiz. Ayrıca geçmişini doğrulayan şeyin belki de en kabul edilebilir açıklaması olarak geçmişten kalan bir *doğru yapıcı* olarak ele alınmasının da Humecu tarzda bir nedensellik itirazıyla karşı karşıya olduğu görülür. Nedensellik kabul edilmezse iz ile olay arasında nedensel bir bağdan da söz edilemez. Bu konularda ayrıntılı bilgi için bkz. Rhoda, "Presentism, Truthmakers, and God", 47-53.

²³ Rhoda, "Presentism, Truthmakers, and God", 53. "Tanrı'nın hafızası" ifadesi ilk bakışta tuhaf görünebilir. Ancak açık teistlerin Tanrı'yı zamansal anlamda ezeli gördüğü dikkate alınrsa hafızası ile Tanrı'nın geçmiş ile ilgili bilgisi kastettiği anlaşılır.

²⁴ Rhoda, "Presentism, Truthmakers, and God", 53-54.

²⁵ William Hasker ile olan kişisel iletişimimizden Hasker'in bu görüşü kabul etmediği anlaşılmıştır. Hasker her ne kadar Tanrı'nın hafızasının tam ve yanılmaz olduğunu kabul ediyor olsa da bir önermenin doğru yapan şeyin ancak o önermedeki durum ya da olayın gerçekleşmesi olduğunu ve Tanrı'nın hafızasının burada bir doğrulayıcı olarak ele alınmayacağını düşünür.

²⁶ Rhoda, "Presentism, Truthmakers, and God", 55.

gerçekte var olmuşsa doğru olacaktır. Bu nedenle doğrulayıcılar ile doğruluk koşulları burada karışmış gibi görünür. “Tanrı A olayının olduğunu bilir” önermesinin doğruluk koşullarından biri “A olayı vardı” önermesinin de doğru olmasıdır. Ancak buradaki doğrulayıcılık bu tür bir önermesel ilişki değildir.

Ayrıca görünürdeki bu açıklama döngüsü sadece teistik şimdiciğin kabul ettiği şekliyle Tanrı'nın geçmiş olaylara dair bilgisinin doğrulayıcı olmasının ötesindedir. Bu, geçmişe dair izlerin doğrulayıcı olarak kabul edilmesinde de görülür. Dün gerçekleşmiş ve bitmiş bir olayın, bilgisayarda bir kaydının olduğu düşünülürse, söz konusu olayın olduğuna dair önermenin doğrulayıcısı bilgisayardaki kayıttır. Bilgisayardaki kayıtın olmasını sağlayan şey geçmiş olay, geçmiş olayı doğrulayan şey de bilgisayardaki kayıt, bu tam da söylendiği şekilde bir açıklama döngüsü gibidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir ayrıntı şudur: ‘Olayın doğruluğu kayda bağlıdır, kayıt, olayın doğruluğuna’ dersek döngü olur. Burada doğruluk koşullarından birini doğrulayıcı gibi almış oluruz. Çünkü bir şeyin doğru olması önermeseldir. Ama olayın doğruluğu kayda bağlıdır, kayıt olayın gerçekleşmesine denilirse gerçekleşmek ve doğruluk aslında bir döngü oluşturmaz. Sonuçta Zimmerman'ın da işaret ettiği gibi bu tür bir döngüsellik eğer Tanrı'nın geçmişe dair bilgisinde düşünüyorsak diğer bütün izlerde de düşünmek gerekecektir.²⁷ Ancak burada şuna dikkat etmek gerekir. Bir olayın doğrulayıcısı dediğimiz şey, o olayın gerçekleşmesi midir, yoksa o olayın gerçekleştiğini gösteren bir delil midir? Eğer doğrulayıcılığı sadece o olayın gerçekleşmesi olarak anlarsak iz ya da teistik şimdiciği dikkate alırsak Tanrı'nın hafızası doğrulayıcının bir işareti, delili olabilir. Bu nedenle Tanrı'nın hafızasını tartışmalardan uzak bir şekilde doğrulayıcı olarak kabul etmek kolay olmayacaktır.

Bütün bunlarla birlikte şimdici olarak açık teistlerin, şimdiciğe yöneltilen eleştirilere bir şekilde cevap vermeye giriştikleri görülmüş oldu. Burada açık teistler için özellikle zamanın ne olduğu meselesinin metafiziğin kendinde bir problemi olarak ele alınmadığı, onu tanrı tasavvurlarıyla birlikte düşünüp, bu konudaki eleştirileri de bu tasavvurdaki tanrı anlayışıyla değerlendirdikleri söylenebilir. Bu nedenle yukarıda Hasker'in de dediği gibi zaman konusu açık teizmde özellikle Tanrı'nın insanlarla ilişkisi ve özgür irade problemiyle birlikte ele alınarak ortaya konulmuştur. Bu konuda da Tanrı için şimdi, şu anda oluşan şeylerden, geçmiş olmuş ancak artık olmayacak şeylerden, gelecek ise henüz meydana gelmemiş şeylerden oluşur. Bu görüş açık teistlere göre hem daha yaygındır hem de kutsal metinlere daha uygundur.²⁸

2. Zat Olan Fail Tanrı ve Zamansızlık

Açık teizmde ilahi zamansızlığın bir dayanağı olarak A-zaman teorisi yukarıda incelendi. Bunun ötesinde açık teistler için Tanrı'nın zamansal olması Tanrı'nın kendi doğasıyla da ilgili bir durumdur ve bu durumun başında da Tanrı'nın eylemde bulunan bir zat olması gelir. Tanrı'nın zât olduğunu söylemek, Tanrı'nın ilim sahibi ve olaylardan haberdar olduğunu, eylemler icra ettiğini, yaptığı işlerde özgür olduğunu ve kendisinin dışındakilerle ilişki kurabildiğini söylemektir.²⁹ Bütün bu nitelikler teizmin tanrı tasavvurunda önemli bir yerde durur. Teizmde Tanrı, evrenin yaratıcısı ve muhafaza edenidir, zamanın içindeki insanlarla ilgili eylemlerini icra eder, insanları sever, onları iştir, dualarına cevap verir. Yani açık teizmin önemli iddialarından biri olan Tanrı yarattıklarıyla ilişki içerisindedir. O halde “Tanrı zamansızdır” denildiğinde bunu, teizmin Tanrı'ya atfettiği bu sıfatlarla birlikte yeniden düşünmek gerekecektir.

Öncelikle bir şeye “zamansız” dediğimizde tam olarak ne kastettiğimizi sorgulayan Hasker, zamansızlığın, W. Kneale'a atıfta bulunarak, matematiksel nesnelere ve zorunlu hakikatler için kullanıldığını ifade eder.³⁰ Örneğin matematiksel nesnelere düşüncenin nesnelere olarak (*entia rationis*) zamansız bir şimdide tanımlanırlar ya da bazı kimyasal gerçeklikler de (Hidrojen atomu bir proton içerir gibi) zamansız olarak vardır.³¹ Ancak bu tür şeylerin Tanrı'ya atfettiğimiz anlamda bir zat olma durumları yoktur. Bu nedenle Tanrı'nın zamansız oluşu ile zat olmasını birlikte kabul etme konusunda bazı tartışmaların olduğu görülür.

²⁷ Zimmerman, “The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism”, 801-803.

²⁸ Hasker, “God's Time”, 2.

²⁹ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Akıllı ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 84.

³⁰ William Hasker, “Concerning the Intelligibility of ‘God is Timeless’”, *The New Scholasticism* 57 (1983), 171-173.

³¹ William Kneale, “Time and Eternity in Theology”, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 61 (1960-1961), 97-98.

Bu konuda zat olmak için bir varlığın hangi niteliklere sahip olması gerektiği ve bu niteliklerin hangilerinin o varlığın zamansız olmasıyla uzlaşmayacağını belirlemek önemlidir.

Zat oluş her şeyden önce bir hayata sahip olmayı içerir. Boethius her ne kadar zamansız bir hayatın olabileceğini “sınırsız bir hayata aynı anda ve bütünüyle sahip olma” şeklindeki tanımıyla mümkün görse de bunun ne kadar tutarlı olduğu tartışmalıdır. Çünkü hayata sahip olan bir varlığın eylemde bulunduğu varsayılır. Bu nedenle açık teistlere göre, Kneale’nin dediği gibi “hayat en azından zamanda bazı olayları içermelidir ve amaçlı bir şekilde eylemde bulunmak, hareketin başlamasından sonra ne olacağına dair düşünerek hareket etmektir.”³² Bu da Tanrı’nın zamansız oluşunun makul olmadığı anlamına gelir.

Bunun dışında açık teistlere göre zat olmak için kasıtlı olma, düşünme, karar verme, irade etme ve yapma gibi niteliklere sahip olmak gerekir. Ancak zamansız bir varlığın hatırlaması, tahmin etmesi, düşünmesi, karar vermesi, bir şeye niyetlenmesi ya da kasıtlı olarak eylemde bulunması tartışmalıdır.³³ N. Pike da bu tür niteliklerin zihinsel yeterlilik fikriyle ilişkili olduğunu ve zat olmak için bir zihne veya şuura sahip olmak gerektiğiyle birlikte düşünüldüğünde bu niteliklerin zamansız bir varlığa atfedilmesinin sorunlu olduğunu düşünür.³⁴ W. Craig, zat olma için şuurluluk, kasıtlılık ve kişiler arası ilişki gibi üç kriterden bahsedildiğini ifade eder.³⁵ Ayrıca Tanrı’yı bir zat olarak düşündüğümüzde onun eylemlerinin de zamansız olup olmamasıyla ilişkisi düşünülebilir. G. Ganssle, Tanrı’nın dualara cevap veren, eylemler icra eden ve insanlara vahiy gönderen olmasının onun bir zat olmasıyla ve zat olmasının da doğrudan zamansal olmasıyla ilişkili olduğunu belirtir.³⁶ Bunlara bakıldığında çağdaş din felsefesinde Tanrı’nın zamansal olduğunu söylemek daha kolaydır.

341

Açık teizme göre Tanrı’nın bir zat olarak yaptığı bazı eylemler vardır ki bu eylemleri yapmak için zamansal olması gerekir. Bunların başında cevap verme eylemi gelir. Cevap demek, önce birinin eylemde bulunması daha sonra beklemesi ve bir diğerinin ona tepki vermesi demektir. Bu durumda değişim ve ardışıklık söz konusu olmaktadır. Zamansız bir Tanrı için bu tür bir ardışıklık mümkün değildir.³⁷ Tanrı’nın zamansal olduğunu düşünen N. Wolterstroff, “Tanrı’nın cevap fiillerinin de zamansal olduğunu düşünüyorum” derken, olayın zamansallığının bizzat Tanrı’nın fiilini de zamansal yaptığını iddia eder.³⁸ Buna benzer olarak R. Swinburne, affetme eyleminde de cevap verme gibi bir öncelik sonralık olduğunu, “Eğer P, t’de Q’yu x’i yaptığı için affediyorsa, o zaman Q, x’i t’den önce yapmıştır” diyerek belirtir.³⁹ Tanrı için zamansızlığı düşünenler, kutsal metinlerde bulunan affetme gibi öncelik ve sonralık gerektiren fiiller hakkında da Tanrı’nın ezelde “eğer tövbe ederse cezasını erteleyeceğim, ancak yaparsa cezalandıracağım” gibi şartlı hükümler setine karar verdiğini düşünürler. Ancak Hasker’e göre bu durumda Tanrı kendini sınırlamakta ve yapabileceği iki mümkün durumu düşünmektedir.⁴⁰ Tanrı’nın sadece iki durumu düşünmesi onun özgürlüğü açısından sorun olabilir.

Tanrı’nın zamansal ve zat olmasını gerektiren bir diğer nitelik, fiziksel zamansal evrende eylemde bulunmaktır. Teistler, yeryüzündeki her oluşumu, fiziksel zamansal evrende olan her şeyi ilahi yaratıcı eylemle açıklarlar. Zamansal olan N. Pike, *God and Timelessness* kitabında, dün düz bir arazide bir dağın oluştuğunu düşünmemizi ister. Bu tür oluşumlar teist için Tanrı’nın eylemidir ve teist, Tanrı’nın dağı meydana getirdiğini iddia eder. Ancak Pike, Tanrı zamansız ise bu eylemi dün meydana getiremeyeceğini, böyle bir eylemi yapan failin zamanda bir pozisyonu olması gerektiğini ve zamansız olarak Tanrı’nın zamansal böyle bir şeyi yapmasının düşünülemeyeceğini iddia eder.⁴¹ Bu durumda zamansalcıların asıl

³² Kneale, “Time and Eternity in Theology”, 99.

³³ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 151.

³⁴ Nelson Pike, *God and Timelessness*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), 177-178, Pike burada sadece bilme eylemini diğerlerinden ayrı tutar, onun zamansız bir şekilde olabileceğini de düşünür.

³⁵ William Lane Craig, “Divine Timelessness and Personhood”, *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998), 109-110.

³⁶ Gregory E. Ganssle, “Introduction”, *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff (New York: Oxford University Press, 2002), 8.

³⁷ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 155-156.

³⁸ Wolterstroff, “Tanrı Sürekli (Everlasting)”, 213.

³⁹ Swinburne, *The Coherence of Theism*, 228.

⁴⁰ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 157-158.

⁴¹ Pike, *God and Timelessness*, 104-105.

iddiası Delmas Lewis'in de dediği gibi 'bir şeyi meydana getirmek için onunla aynı zamanda olunması gerektiği'dir. İlahi zamansızlığı savunanlar ise bu konuda tersi örneklerin verilebileceğini düşünürler.⁴² Öncelikle meydana getirmek ile doğrudan meydana getirmek arasında bir farkın olduğuna dikkat çekilir. Mesela bir kişinin kolunu kaldırması eylemi gibi aracı ve doğrudanlıktan bahsedilebilir bu durumda aynı zamanda olmak bir gereklilik olarak düşünülebilir. Ama aynı anda olmayan hem de irade edilmenin de söz konusu olduğu bir eylem de mümkündür.

Çağdaş din felsefesinde ilahi zamansızlığı savunanların başında gelen Paul Helm, bu durumla ilgili zamanlayıcısı olan bir merkezi ısıtma sistemini ayarlayan kişinin eylemini örnek olarak verir. Bu durumda daha önceden ayarlanan sistem, o kişinin ayarlamasıyla aynı zamanda olmadan işleyecek, yani ısıtma meydana gelecektir. Bu da aynı zamanda olmasa bile fiziksel evrende eylemde bulunmayı ona göre mümkün kılmaktadır.⁴³ Fakat burada Pike'in örneğini düşünürsek vurgulanmak istenen şey, meydana getirmenin veya yaratmanın onun varlığını başlatmak olduğu söylenebilir. Pike bu durumu "bir şeyi meydana getirmek, onun başlamasını etkilemektir" diyerek ifade eder.⁴⁴ Bu nedenle de bir şeyin başlaması onun zamanda bir pozisyonu olduğu anlamına gelebilir. Yani bir şey yaratılıyorsa o zamansaldır denilebilir. Yaratılmanın yanında Tanrı'nın failliğinin devam eden bir faillik olduğuna da dikkat çeken açık teistler, devam ettirme eyleminin zamansız değil zamansal yani sürekli bir eylem olması gerektiğini ifade ederler. Çünkü devam etmek zamansal bir uzanıma sahip olmak demektir. Tanrı da böyle bir eylemi icra ediyorsa o da zamansal uzanıma sahiptir.⁴⁵

Nihayetinde açık teistler, bir zat olarak Tanrı'nın eylemlerinden cevap verme, fiziksel zamansal evrende eylemde bulunma ve devam ettirme gibi olanların bir şekilde Tanrı'nın zamansallığını gerektirdiğini düşünürler. Bu düşüncelerinin de âlem ile bir ilişki içinde olan ve kutsal metinlerde bulunan tanrı tasavvuruna daha uygun olduğunun altını çizerek. Burada bir taraftan doğrudan kutsal metinlere bakıldığında onları haksız görmek mümkün değildir. Fakat diğer taraftan bu bakışın sonucunda mükemmel tanrı tasavvurunun zarar gördüğü ifade edilebilir. Açık teistler bu konuda mükemmellik anlayışını yorumlamayı seçerek bu durumların Tanrı'nın mükemmelliğine zarar vermediğini iddia ederler⁴⁶ ancak bunu herkesin bu şekilde anlamasını beklemek de mümkün değildir.

3. Tanrı'nın Bilgisi ve Zamansızlık

Teizmde Tanrı mükemmel varlık olduğu için onun bilgisi de mükemmeldir, her şeyi bilendir. Ancak Tanrı'nın her şeyi bilmesi açık teizmde, klasik teizmdeki gibi anlaşılmaz ve hatta açık teizmi açık teizm yapan en önemli şey, onların Tanrı'ya attıkları bu farklı bilgi anlayışıdır denilebilir. Açık teistler, insanın liberteryan anlamda özgür iradeye sahip olması için Tanrı'nın insanın gelecek eylemleri hakkında bir ön bilgiye sahip olmadığını kabul ederler. Böyle bir görüş de temelde açık teizmin şimdiciliğine dayanır. Yani geleceğin şimdi gibi gerçek bir varlığı olmadığından bu konuda bilinebilecek bir şey de yoktur. Bu, Tanrı'nın mükemmelliğiyle de uzlaşır. Tıpkı gelenekte Tanrı'nın muhal olana güç yetirememesi nasıl onun için bir eksiklik olarak kabul edilmiyorsa, gerçekliği olmayan bu nedenle de bilinebilmesi mümkün olmayan geleceğin bilgisine sahip olmamak da açık teizmde Tanrı için bir eksiklik değildir çünkü bu doğrudan Tanrı'nın zamansallığıyla ilgilidir.

Teizmin Tanrı'ya attığı her şeyi kapsayan mükemmel bilgi anlayışı açık teizme göre Tanrı zamansız kabul edildiğinde bazı tutarsızlıklar taşır. Burada Tanrı'nın bilgisi ile zamansız olması arasında açık teistlerin ifade ettiği iki tutarsızlık ele alınacaktır. Bunlardan ilki, her şeyi bilmenin, zamanı ve değişen şeyi de bilmeyi gerektirdiğini bu nedenle zamanı bilmeyenin her şeyi bilen olamayacağıdır. İkincisi; Tanrı'nın bilgisinin sezgisel olmasıyla ilgilidir. Sezgisel bilginin ne olduğu aşağıda açıklanacaktır ancak burada onun; insan bilgisi

⁴² Delmas Lewis, "Timelessness and Divine Agency", *International Journal for Philosophy of Religion* 21/3 (1987), 146.

⁴³ Paul Helm, "Divine Timeless Eternity", *God and Time: Four Views*, ed. Gregory E. Ganssle (Dovners Grove IL, InterVarsity Press: 2001), 52-53

⁴⁴ Pike, *God and Timelessness*, 107.

⁴⁵ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 154-155; Hasker, "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'", 179.

⁴⁶ Hasker, "A Philosophical Perspective", 132-133.

gibi dolaylı olmadığı, önermelerden çıkarımlanmadığı ve doğrudan olduğu söylenebilir. Açık teistler işte bu sezgisel bilginin zamansız Tanrı'ya atfedilemesini tutarsız bulur.

Önce Tanrı'nın değişmeden ve zamanda olmadan, zamanda olan ve değişen şeyleri nasıl bilebildiği iddiasını ele alalım. İlahi zamansalcılara göre mükemmel bir şekilde her şeyi bilen bir varlık eşyayı da olduğu gibi bilmelidir bu nedenle değişen ve zamanın içinde yer alan eşyayı, zamansız Tanrı'nın bilebilmesi tutarsızdır. N. Kretzmann bunu en basit haliyle "zamanın kaç olduğunu her zaman bilen varlığın değişime konu olduğunu" ve değişen varlığın da zamansal olması gerektiğini belirtir.⁴⁷ Tanrı'nın değişmezliği ve mutlak bilgisi ile ilgili tartışmalar aslında klasik teolojide de vardır. Yani Tanrı'nın değişmeden ya da zamansızlıkla ilgili düşünelsek zamanla hiçbir ilişki kurmadan, zamansal olan şeyleri nasıl tam olarak bildiği eski bir tartışmadır. Klasik teizmde bu tartışmada bir çözüm olarak -Boethiusçu bir zamansızlık anlayışı ile birlikte düşünüldüğünde- Tanrı'nın evrendeki durumu ezeli bir şimdide her anda bildiği, bu nedenle değişime konu olmaksızın değişen şeyleri bildiği kabul edilir.⁴⁸ Ancak değişimin içinde olmadığı böyle bir bilmeyi Kretzmann, kişinin; yazmış, yönetmiş, yapmış, başlatmış ve bin kere izlemiş olduğu bir filme benzetir. Burada bütün detaylarıyla hatırlanan ve her sahnesi mükemmel şekilde zihinde tutulan bir durum vardır ve bu olaylar Tanrı için bir ardışıklık içermez.⁴⁹ Bu nedenle Tanrı'nın bütün bunları bilmesi ancak tümünden, değişmeden ve hatta kipsiz bir şekilde bilme olarak görülebilir. Bu da zamansalcılara göre A. Prior'un dediği gibi zamansız Tanrı'nın bilgisinin zamansız hakikatlerle sınırlanması gerektiğini söylemektir.⁵⁰

Bir şeyi zamansız hakikatler olarak bilmek onu zamansal herhangi bir ifadeyle sınırlamadan kipsiz bir şekilde bilmektir. Zamansız Tanrı şimdiki şimdiki olarak değil ancak ezeli bir hakikatmiş gibi bilebilir. Fakat zamansalcılara göre zamansal kipler olmadan bilinmeyecek şeyler de vardır. Örneğin Prior, "Sınavlar şimdi bitti"yi zamansız bir Tanrı'nın bilemeyeceğini çünkü bu önermenin; "Sınavların bitiş tarihi 29 Ağustos'tan öncedir" ve "Bugün 29 Ağustos'tur" önermelerini bilmeyi gerektirdiğini ifade eder. Eğer ki Tanrı bu önermeleri bilemiyorsa yani zamansızsa o zaman Tanrı her şeyi bilen değildir.⁵¹ Bu aynı zamanda, Tanrı'nın zamana endeksli önermeleri bilip bilmediği tartışmasıyla ilgilidir. Tanrı'nın zamansız olduğunu kabul edenlere göre zaten Tanrı için şimdi diye bir şey yoktur. Hatta Helm'e göre Tanrı şimdi neyi biliyor denildiğinde "her şeyi" demek gerekir çünkü şimdiki bilgi, Tanrı'nın ezeli bilgisinde bizim şimdi olan ana denk gelen bir bilgiyi ifade eder, şimdi bizimle ilgilidir, Tanrı için şimdi yoktur.⁵² Hasker, bu durumda Tanrı hakkında kullandığımız dilin yeniden kurulması gerektiğini mi sorar. Bu durumda ilahi zamansızlık doğru ise inananların Tanrı hakkında söylemeye alışkın oldukları birçok şey artık literal olarak yanlış olacaktır. Tanrı için doğru olan şey, ancak bizim günlük dini ifadelerimizin hepsi ilahi zamansızlık doktrinin süzgecinden geçtikten sonra ortaya çıkacaktır. Tabii asıl problem ona göre dildeki şeyin gerçekliği tam yansıtamaması değildir hatta bu, fizik gibi bazı bilimler için de söylenebilir.⁵³ Fakat sorun daha büyüktür. Tanrı'yı zamansız bir şimdide düşünüp, evrendeki zamansal varlıklarla bir şekilde eş zamanlı görmek felsefi olarak tutarlı mıdır?

Boethiusçu zamansızlıkta, geçmiş şimdi ve gelecek Tanrı için ezeli bir şimdi olduğundan zamansal evren hangi aşamada olursa olsun Tanrı için eş zamanlı gibidir. Stump ve Kretzmann'ın meşhur makalesinde bu konu çağdaş bir şekilde yeniden yorumlanır. Onlar iki ayrı varlığın farklı referans çerçevelerinde birinin ezeli birinin de zamansal olarak eş zamanlı olabileceğini söylerler. EZ-eşzamanlılık (*ET-simultaneity*), dedikleri bu durum Hasker'e göre şu iki soruyu içerir: "Ezeli bir varlık zamanda şimdi olarak nasıl görülebilir? Zamansal bir varlık ezelde şimdi olarak nasıl görülebilir?"⁵⁴ Çünkü bir varlığın zamansal olması onun zamanda bir uzanımına sahip olmasıdır ancak ezellikte hiçbir şey zamansal ardışıklıkta ve uzanımda olamaz.

⁴⁷ Norman Kretzmann, "Omniscience and Immutability", *The Journal of Philosophy* 63/14 (1966), 409-410.

⁴⁸ Boethius'un ezellik anlayışının özel görelilik teorisiyle yeniden yorumlandığı şu makaleye bakılabilir: Stump ve Kretzmann, "Eternity", 429-458.

⁴⁹ Kretzmann, "Omniscience and Immutability", 414.

⁵⁰ Arthur N. Prior, "The Formalities of Omniscience", *Philosophy* 37/140 (1962), 116-117. "Kipsiz hakikatlerle ilgili bkz. Roderick M. Chisholm, Dean W. Zimmerman, "Theology and Tense", *Noûs* 31/2 (1997), 262-265.

⁵¹ Bkz. Hasker, *God, Time and Knowledge*, 160; Prior, "The Formalities of Omniscience", 117.

⁵² Bkz. Paul Helm, "Timelessness and Foreknowledge", *Mind* 84/336 (1975), 517-518.

⁵³ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 162.

⁵⁴ Hasker, *God, Time and Knowledge*, 165.

Aynı şekilde ezeli bir varlık da zamansal bir uzanım ve ardışıklık olmadan total bir şimdide var olur. Bu nedenle ezeli bir varlık zamanda şimdi olamaz. Bu durumda Hasker, her ne kadar söz konusu EZ-eşzamanlılık görüşünün teorik olarak başarılı görünse bile bu tür açmazları olduğunu ifade eder. Burada EZ-eşzamanlılık görüşünün bir taraftan da B-zaman teorisiyle birlikte düşünüldüğüne dikkat çekmek gerekir. Bu durum Hasker'e göre değişimin bir illüzyona dönüştüğü, özgür iradenin temellendirilmediği bir görüş olarak mevcuttur. Nihai olarak, zamansız bir Tanrı'nın zamandaki varlıklarla ilişkisi ve onları bilip bilmeyeceği eski bir tartışma konusudur ve açık teistlerin bu konuda kendi zamansallık anlayışlarına uygun şekilde bu görüşün ve görüşün modern versiyonlarının açıklarını ortaya koymaya giriştikleri söylenebilir.

Bunun yanında ilahi zamansalcılara göre Tanrı'nın bilgisinin sezgiselliğinin de zamansızlıkla çeliştiği yukarıda ifade edilmişti. Sezgisel ilahi bilgidен kastedilen şey, William Alston'un "Does God Have Beliefs?" makalesindeki "divine intuitive knowledge" dediği ve Tanrı'nın önermesel olmayan ve doğrudan olan bilgisidir.⁵⁵ Yani Tanrı insanlar gibi duyu ve önerme gibi herhangi bir şey aracılığıyla değil, inanç veya herhangi bir zihni temsil içermeyen doğrudan sezgisel bir bilmeye sahiptir. Burada bütün mevcudat Tanrı için hazır, bilinen şey doğrudan Tanrı'nın bilincine sunulur. Bu, Tanrı'nın mükemmelliğine ve uluhiyetine daha uygun bir görüş olarak değerlendirilir hatta böyle bir bilgi anlayışı temelde Tanrı'nın zamansız olmasını gerektiriyor gibidir. Çünkü doğrudanlık herhangi bir ardışıklık içermez. Her şey Tanrı'nın zihnine hazır olarak sunuluyorsa orada bir ardışıklık yok demektir. Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti hakkında sunulan hatta ilk bakışta oldukça makul ve tutarlı görünen bu görüşe karşı Hasker'in bazı eleştirileri vardır. Görünenin aksine böyle bir doğrudan farkındalık ona göre klasik tasavvurdaki zamansız Tanrı fikriyle uzlaşmaz.⁵⁶ Onun buradaki temel iddiası Stump ve Kretzmann'ın ifadesiyle şudur: "(H) Zamansal şeylerin doğrudan farkında olmak için zamansal varlık olmak gerekir."⁵⁷

Hasker'e göre zamansal olaylar zamanda ve zamansal ardışıklıkla oluştuğu için onları doğrudan farkında olarak bilen, doğrudan tecrübeleyen varlık da zamansal olmalı ve zamansal ardışıklığı tecrübe etmelidir.⁵⁸ Çünkü bir şeyi doğrudan bilmek ona göre onu bilen için "metafiziksel olarak şimdi" olmayı gerektirir. Metafiziksel olarak şimdi, epistemolojik olarak şimdiden farklıdır. Örneğin bir şeyi düşündüğümüzde o şey, bizimle epistemolojik olarak şimdide olabilir ama metafiziksel olarak şimdide değildir. Bu ayrımı gördüğümüz D. Lewis de İngilizcedeki "present" kelimesinin köken itibarıyla bir şey ile veya bir şey boyunca var olma gibi bir lokasyon belirttiğini söyler.⁵⁹ Kısaca burada kastedilenin bir şeyin doğrudan bilgisine sahip olmak için onunla aynı şekilde zamanda eğer ardışıklık durumu varsa ardışıklığa, ezeliyet durumu varsa da ezeliyete sahip olmayı gerektirdiği söylenebilir.⁶⁰

Hasker'in bu görüşünü; onun doğrudan farkındalığı sıradan insani bir algı gibi yorumladığı şeklinde eleştiren B. Leftow ve G. Ganssle, her algının zaman alan bir şey olmadığını bu nedenle de doğrudan farkındalığın zaman almayacağını da düşünülebileceğini ifade ederler. Leftow, insan algısının dolaylı oluşu sebebiyle nedensel bir zincire bağlı olduğunu bu nedenle insanın algısında zamansal bir boşluğun olabileceğini ancak Tanrı için böyle bir dolaylılık söz konusu olmadığından orada bir zamansal boşluk, ardışıklık gibi şeylerin de olmayacağını düşünür.⁶¹ Bu nedenle de zamansız ezeli bir Tanrı Leftow'a göre zamansal varlıkların doğrudan farkında olabilir. Bunun dışında Stump ve Kretzmann'da bu konuda zaman ve mekân arasında bir analogi yaparak Hasker'in düşüncesini eleştirirler. Nasıl ki Tanrı mekânsal olarak aynı konumu paylaşmamasına rağmen mekânsal varlıkları bilip etkiler o şekilde de zamanda olmadan zamansal varlıkları bilip etkileyebilir.⁶² Hasker kendisine yöneltilen bu eleştirilerden ilkinde iddia edildiği gibi

⁵⁵ William Alston, "Does God Have Beliefs?", *Religious Studies* 22/3-4 (1986), 298-299.

⁵⁶ Burada varolan her şeyin doğrudan Tanrı'ya hazır olma durumu aynı zamanda Tanrı ile evren arasındaki aşkınlık fikrine de zarar verebilir. Bu konuda bazı tartışmalar için bkz. Abdulkadir Tanış, "William Alston'da İlahî Bilginin Doğası ve Zaman", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 437-462.

⁵⁷ Eleonore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity, Awareness and Action", *Faith and Philosophy* 9/4 (1992), 475.

⁵⁸ William Hasker, "Yes, God Has Beliefs!", *Religious Studies* 24/3 (1988), 390-391.

⁵⁹ Delmas Lewis, "Eternity, Time and Tenselessness", *Faith and Philosophy* 5/1 (1988), 75-77

⁶⁰ Hasker, "Yes, God Has Beliefs!", 392; William Hasker, "The Absence of a Timeless God", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff (New York: Oxford University Press, 2002), 186-187.

⁶¹ Brian Leftow, "Timelessness and Divine Experience", *Sophia* 30 (1992), 44-47; Gregory E. Ganssle, "Leftow on Direct Awareness and Atemporality", *Sophia* 34/2 (1995), 30-37.

⁶² Stump ve Kretzmann, "Eternity, Awareness and Action", 476-477.

doğrudan farkındalık ile insan algısını karıştırmadığını belirtir. İkinci eleştiri için de Tanrı'nın her yerde hazır olması (*omnipresence*) sıfatını hatırlatarak, mekânsal olmayan bir varlığın mekânı etkilemesinin Kartezyen ruh beden düalizminden kaldığını ancak bunun da -bu makalenin boyutunu aşacak- itirazlara maruz kaldığını anlatır.⁶³ Bütün bunlarla birlikte açık teist olarak özellikle Hasker'in Tanrı'nın bilgisinin doğrudanlığının zamansızlıkla çelişkili olduğu iddiası Tanrı'nın zamansal ardışıklık içinde olan varlıkları ardışıklık içermeyen ezeli bir şekilde nasıl bildiğiyle ilgilidir. Kendisini eleştirenler temelde zamanın ardışıklık içermediği B-teoriyi mümkün görerek durumu irdelemektedirken, Hasker'in zamansal ve şimdici bakışıyla bu problemi onlar gibi anlamasını beklememek gerekir.

Sonuç

Zaman var mı yok mu, varsa nedir? gibi sorular klasik metafizik ve fiziğin temel sorularından biri olarak yerini hep korumuştur. Bu soruyu tamamen dışarda bırakarak Tanrı'nın ezellik sıfatını anlamak kolay olmayacaktır. Bu nedenle ezellik sıfatını anlamak için bir taraftan zamanın ne olduğuyla ilgili diğer taraftan da Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili iki büyük yükü sırtlanmak gerekir. Açık teistlerin ilahi zamansallığının ele alındığı bu makalede onları değerlendirmeye çalışırken bu zorluk kendini hep göstermiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi açık teizmin ilahi zamansallığı tamamen A-zaman teorisine bağlıdır. Hatta açık teizm kavramındaki "açıklık" bir yönüyle geleceğin açık olmasına işaret ederken A-zaman teorisine işaret etmektedir. Bu nedenle açık teistlerin hem bu teoriyi hem de bu teori ile birlikte Tanrı'yı zamansal kabul etmeleri konusunda dikkat çekilmesi gereken birkaç husus vardır.

Öncelikle Hasker'in de kabul ettiği gibi tam temellendirilmemiş bile olsa çağdaş fizik B-teoriye daha yakındır. Ancak Hasker'in, Tanrı'nın önbilgisi meselesinde ifade ettiği gibi B-teori doğruysa ve Tanrı için herhangi bir akış yoksa, ezeli bir anda her şeyi biliyorsa, insanın gelecek eylemleri insan için akış içinde olsa bile, alternatif ihtimalleri var gibi görünse de gelecek olan durum, Tanrı'nın o ezeli anda bilgisinde olduğu için liberteryan özgürlük Tanrı tarafından bakıldığında bir illüzyona dönüşüyor denilebilir. Bu nedenle B-teoriye yöneltilen özgür irade itirazı oldukça önemlidir. Ayrıca insanın algıladığı şekilde asli değişimi yok saymak da kolay olmayacaktır. Bunun yanında açık teistlerden Zimmerman ve Rhoda gibi düşünürlerin Tanrı'nın hafızasını bir doğrulayıcı olarak ele alması konusunda şu söylenebilir. Bütün geçmiş ve gelecek önermelerin bir doğrulayıcıya ihtiyacı gerçekten var mıdır sorusu felsefi bir problem olarak hala tartışılır fakat burada özellikle şunu belirtmek gerekir: Bir şeyi bilmek, hatta Tanrı gibi tam ve yanılmaz bir şekilde bilmek bile, doğrulayıcıyı gerçeklik olarak kabul ettiğimizde doğrulayıcı olamaz. Bir önermeyi doğru yapan şeyin, o önermeyi doğru yapan gerçekliği bilmek mi olduğu yoksa bizzat o gerçekliğin kendisi mi olduğu tartışmalıdır.⁶⁴ Burada öyle görünüyor ki teistik şimdencilik bilmeyi bir doğrulayıcı olarak kabul etmektedir. Ancak açık teizmin önemli bir ismi olan Hasker, doğrulayıcının epistemolojik bir duruma değil ontolojik bir duruma karşılık geldiğini düşünür. Bu da açık teistler arasında bu konuda bir uzlaşım olmadığını gösterir.

Tanrı'nın zat olması, eylemde bulunması, kendisine kulluk edilebilir olması, insanlarla bir ilişki içinde olması teizmin Tanrısı için oldukça temel niteliklerdir. Açık teistler, Tanrı'nın bu niteliklerini esas alarak ortaya koydukları teolojilerinde klasik teizmden farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Bu konuda klasik teizmdeki gibi Tanrı'ya hem bu nitelikleri hem de zamansızlığı atfetmek onlara göre tutarlı değildir. Ancak açık teizmin bunun yerine öne çıkardığı çözümde de Tanrı'yı zamansal ve bilgisel anlamda bir sınırlama söz konusudur. Onlar bu konuda mükemmelliği farklı algılayarak bu sınırlamayı aştıklarını düşünürler de bu tür bir sınırlama klasik teizme göre her zaman bir eksiklik ve Tanrı'ya atfedilmemelidir. Bu konuda kesin bir çözüm sunmasa da çağdaş fizikte B-teori veya blok zaman teori olarak bilinen ve Stump ile Kretzmann'ın makalelerinde Tanrı'nın bilgisiyile ilişkilendirilen durumun yine de oldukça cazip görüldüğünü söylemek gerekir. Bu tür çalışmalar klasik teizmin sustuğu durumlarda hala konuşabilme umudu içerir fakat denildiği gibi henüz tam olarak kabul edilmemiş teorilere dayanarak da belirsizliğini sürdürür. Son olarak bu makalede konu her ne

⁶³ Hasker, "The Absence of a Timeless God", 186-189.

⁶⁴ Bkz. Enis Doko, *Metafizik'in Temelleri: Analitik Metafizik Giriş* (İstanbul: Mona, 2019), 162-165.

kadar çağdaş analitik din felsefesi bağlamında ele alınmış olsa da mevzunun; derinliği ve evrenselliği gözden kaçırılmazsa daha başka çalışmalara da bizi götüreceği ve bunun önemli bir ihtiyaç olduğu görülecektir.

Kaynakça

- Alston, William. "Does God Have Beliefs?". *Religious Studies* 22/3-4 (1986), 287-306.
- Asay, Jamin. "Truthmaker Theory". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 06 Temmuz 2021. <https://iep.utm.edu/truth-ma/#H7>
- Boethius. *Felsefenin Tesellisi*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Chisholm, Roderick M.- Zimmerman, Dean W. "Theology and Tense". *Noûs* 31/2 (1997), 262-265.
- Craig, William Lane. "Divine Timelessness and Personhood". *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998), 109-124.
- Doko, Enis. *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Mona, 2019.
- Nina, Emery- Markosian, Ned- Sullivan, Meghan. "Time". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim 13 Temmuz 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/time/#PresEterGrowBlocTheo>
- Ganssle, Gregory E. "Introduction". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. Gregory E. Ganssle. David M. Woodruff. 3-18. New York: Oxford University Press, 2002.
- Ganssle, Gregory E. "Leftow on Direct Awareness and Atemporality". *Sophia* 34/2 (1995), 30-37.
- Gören Bayam, Emine. "Açık Teizmin Geleneksel Tanrı Tasavvuru ve Sürec Teizmi ile İlişkisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/25 (2015), 253-269.
- Hasker, William. *God, Time and Knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- Hasker, William. "A Philosophical Perspective". *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. ed. Clark Pinnock vd. 126-154. Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1994.
- Hasker, William. "Can Eternity Be Saved? A Comment on Stump and Rogers". *International Journal for Philosophy of Religion* 87 (2020), 137-148.
- Hasker, William. "Concerning the Intelligibility of 'God is Timeless'". *The New Scholasticism* 57 (1983), 170-195.
- Hasker, William. "The Absence of a Timeless God". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff. 182-206. New York: Oxford University Press, 2002.
- Hasker, William. "Yes, God Has Beliefs!". *Religious Studies* 24/3 (1988), 385-394.
- Helm, Paul. "Timelessness and Foreknowledge". *Mind* 84/336 (1975), 516-527.
- Kneale, William. "Time and Eternity in Theology". *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 61 (1960-1961), 87-108.
- Kretzmann, Norman. "Omniscience and Immutability". *The Journal of Philosophy* 63/14 (1966), 409-421.
- Leftow, Brian. "Timelessness and Divine Experience". *Sophia* 30 (1992), 43-53.
- Lewis, Delmas. "Eternity, Time and Tenselessness". *Faith and Philosophy* 5/1 (1988), 72-86.
- Lewis, Delmas. "Timelessness and Divine Agency". *International Journal for Philosophy of Religion* 21/3 (1987), 143-159.
- McTaggart, J. Ellis. "The Unreality of Time". *Mind* 17/68 (1908), 457-474.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D. *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Pike, Nelson. *God and Timelessness*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Prior, Arthur N. "The Formalities of Omniscience". *Philosophy* 37/140 (1962), 114-129.
- Rhoda, Alan R. "Presentism, Truthmakers, and God". *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (2009), 41-62.
- Stump, Eleonore- Kretzmann, Norman. "Eternity". *The Journal of Philosophy* 78/8 (1981), 429-458
- Stump, Eleonore- Kretzmann, Norman. "Eternity, Awareness and Action". *Faith and Philosophy* 9/4 (1992), 463-482.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

- Tanış, Abdulkadir. "William Alston'da İlâhî Bilginin Doğası ve Zaman". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 437-462.
- Uygur, Nermi. "Bertrand Russel'in Doğruluk Anlayışı". *Felsefe Arkiivi* 14 (1963), 3-35.
- Wolterstroff, Nicholas. "Tanrı Süreklidir (*Everlasting*)". çev. Rahim Acar. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. M. Peterson vd. 207-217. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Woodruff, David M.. "Presentism and the Problem of Special Relativity". *God in Open Universe: Science, Metaphysics and Open Theism*. ed. William Hasker, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman. 94-124. Eugene OR: Pickwick Publications, 2011.
- Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2018.
- Zimmerman, Dean. "The A-Theory of Time, Presentism, and Open Theism". *Science and Religion in Dialogue*. ed. Melville Stewart. 789-809. Malden Mass.:Wiley Blackwell, 2010.

Divine Temporality in Open Theism

Citation/©: Gören Bayam, Emine, Divine Temporality in Open Theism, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 335-348.

Extended Abstract

This article evaluates the divine temporality of open theism. In contemporary analytical philosophy of religion, open theism claims that God has no foreknowledge and that man has free will in the libertarian sense. In open theism, the future is also open to God, and God has no foreknowledge about the future actions of his free creatures. These claims have taken quite a place in contemporary literature. This view of open theism is fundamentally based on their understanding of time. In other words, open theists accept the A-theory and say that only the present has an ontological reality, while the past and the future do not have such a reality. They are truly presentist.

In this study, I firstly discussed the presentism of open theists through examining the aspects of their criticism of B-theory. Hasker, one of the open theists, accepts that the A-theory is more suitable for the change and reality perceived by the human, rather than the B-theory, that the B-theory transforms the change into an illusion and eliminates the free will of the human being. These two criticisms, especially the criticism of free will, have an importance that cannot be underestimated. In addition, open theists Zimmerman and Rhoda think that accepting the omniscient and temporal view of God, which they call theistic presentism, answers an important objection to presentism - the truthmaker objection. And as the truthmaker of past tense propositions, they accept God's knowledge of them. However, since it is an ontological reality that makes a proposition true, knowing something may not be able to function as a truthmaker.

In addition, according to open theism, some attributes which attributed to God are more consistent with divine temporality. For example, if the view of divine timelessness, it is not possible for God to be personal, to act, to conserve everything in the universe, is accepted according to open theism. Because these qualities include temporality and sequentiality. Therefore, both accepting God as a conscious person who is in contact with humans in some way, and regarding him as timeless are highly problematic according to open theism. So, can a timeless being perform a physical action in the universe without being at the same time as it? According to open theism, initiating an action is in itself a temporal thing, although some divine timelessnessists think it is possible.

In addition, according to open theism, if God knows everything, he also knows time and beings that change over time. However, knowing the time may require being in time, knowing the changing may require changing. In this case, God's timelessness may contradict his omniscience. Moreover, the nature of God's knowing is not like man's knowing. Man has a propositionally indirect cognition through sense. Since God is a perfect being, it would be a lack for him to know through something. For this reason, As W. Alston claims in his article "Does God Have Beliefs?", God has a direct intuitive knowledge. Open theists claim that to have such a direct knowledge of being requires being temporal, like the realm of being. Because in order to know something directly, it must be 'metaphysically present'. When we think of someone in the past, that person may be epistemologically present for us, but not metaphysically present for us, it actually requires being in the same present.

However, the divine atemporalists have tried to somehow respond to these views of the open theists, since they see God as timeless and eternal, and because they see God as capable of intervening in timeless beings in a timeless way. If we evaluate these claims of open theists and the answers given, we can reach the following conclusion. Open theists develop all their interpretations according to A-theory. According to this theory, time is real and flows for God too. In this case, there is no foreseeable future for God either. If God is conceived like this, that is, if God is temporal, the idea of the God of theism and religion will be more consistent. In this regard, I can say that open theists are right to some extent. In this way, they try to make the God of theism and religion more understandable. However, the attribute of perfection, which they see indispensable for God, is also damaged. It is fair to say that open theists seem to develop a new interpretation of perfection. Because time is in flux, the future does not have an ontological reality, and it is not a deficiency that God does not know it. However, despite this interpretation, it should be noted that the claims of open theists are quite controversial in contemporary analytical philosophy of religion.

Varlık Mertebeleri Açısından Bâyezîd-i Rûmî'nin (öl. 922 / 1516'dan sonra) Sırr-ı Cânân Adlı Mesnevîsi

 Esmâ Öztürk*

Atf/©: Öztürk, Esmâ, Varlık Mertebeleri Açısından Bâyezîd-i Rûmî'nin (öl. 922 / 1516'dan sonra) Sırr-ı Cânân Adlı Mesnevîsi, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 349-366.

Öz: Çalışma, Halvetiliğin 16. yüzyıldaki tanınmış sîmalarından Bâyezîd-i Rûmî'nin Osmanlıca el yazması *Sırr-ı Cânân* isimli Mesnevîsi'nde varlık mertebeleri hakkındadır. Didaktik şiir türünün bir örneği olan *Sırr-ı Cânân*'ın makaleye konu olarak seçilmesinin nedeni, varlık kategorilerinin çeşitli semboller ve "Cihannüma" adındaki dairevî şekiller üzerinden anlatılmasıdır. Tasavvufta varlık ontolojisiyle ilgili teori İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) aittir. O, isimler ve varlık arasında mertebeli bir ilişki kurmuştur. Başta Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) olmak üzere kendinden sonra bu teoriden etkilenenler ise eşyayı, "hakikat" ve "mahiyet" olarak ikiye ayırıp sayısız genel varlık kategorisine atıfta bulunmuş ve bunu beşli, altılı, yedili ve kırklı tasnifler şeklinde anlatmışlardır. Araştırmada Bâyezîd-i Rûmî'nin varlığı algılayış ve anlatış biçimi, varlık mertebeleri tasnifinde gelenekten gelen temel yapıyı koruyup korumadığı, şayet değişiklik varsa hangi noktalarda farklılaştığı eserdeki şekiller üzerinden tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bâyezîd-i Rûmî, Varlık, Vahdet-i Vücûd, Varlık Mertebeleri, *Sırr-ı Cânân*.

Bâyezîd Rûmî's (d. after 922 / 1516) Masnavi Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels

Citation/©: Öztürk, Esmâ, Bâyezîd Rûmî's (d. after 922 / 1516) Masnavi Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 349-366.

Abstract: The study focuses on the levels of existence within the manuscript of *Masnavi* titled *Sırr-ı Jânân* written in Ottoman Turkish by Bâyezîd Rûmî, one of the well-known figures of Halvetism in the 16th century. The reason why *Sırr-ı Jânân*, an example of the didactic poetry genre, has been chosen as the subject of the article, is based on the genre of the manuscript wherein the categories of existence are explained through various symbols and circular shapes called "Cihannüma". The theory on ontology of being in Sufism belongs to Ibn al-'Arabi (d. 638/1240). He established a gradual relationship between names and being. Those who were influenced by this theory succeeded him, especially Şadr al-Din al-Kûnawî (d. 673/1274), divided things into two as "truth" and "quiddity", referring to numerous general categories of existence and describing it under classifications of fivefold, sixfold, sevenfold and forty. In this research, Bâyezîd Rûmî's way of perceiving and narrating existence, whether he preserves the basic structure of classification of levels of existence established in the tradition and Bâyezîd Rûmî's distinct inferences, if available, in comparison to the related tradition will be analyzed through the circular shapes in the work.

Keywords: Sufism, Bâyezîd Rûmî, Presence, Waḥdat al-Wujûd, Levels of Existence (Marâtib al-Wujûd), *Sırr-ı Jânân*.

Giriş

İslam düşünürleri varlığın hakikatinin idraki ve bu idrakin teorik çerçevesinin oluşturulması noktasında ciddi bir zihinsel faaliyet yürütmüşlerdir. İlk önce kelamcıların, filozofların ve ardından da vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfların ortaya koyduğu varlık tasnifleri, bu düşünsel faaliyetin üç ana kolunu oluşturmaktadır.¹ Varlık mertebeleri görüşünü benimseyen filozoflara göre âlem; somut-elle tutulabilir-gözle görülebilir madde âlemiyle ruhânî-ulvî bir âlemden müteşekkildir. Bu iki âlem, gerçeklikler-görünüşler âlemi, ay altı-ay üstü âlemi, ideler-duyusal âlem olarak da adlandırılır. Ay üstü âlemin en mükemmel varlığı, Zorunlu Hakikat olarak kabul edilen Tanrı iken ay altı âlemindeki en kâmil varlık insandır. İnsanın ay altı âleminde diğer varlıklara nazaran en üst düzeyde yer alma sebebi ay üstü âlemdeki Tanrı'yla irtibata geçebilme kabiliyetidir.²

Tasavvuf alanında varlığın mahiyetiyle ilgilenen sûfiler genellikle filozofların yukarıda zikredilen varlık mertebeleri tasnifinin ana omurgasını koruyarak sıralama yapmışlardır. Bunlar arasında en dikkat çekici olan İbnü'l-Arabî'nin sınıflamasıdır ki o, filozoflardan farklı olarak; harfler, isimler ve varlık arasında

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, esmancangozturk@gmail.com

¹ Abdülkerim Cili, *Varlık Mertebeleri-Merâtib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtidâ-i Küll-i Mevcûd*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006), 7-8.

² Cevdet Kılıç, *Antik Yunan, İslam ve Batı'da Varlık ve Mertebeleri Düşüncesi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 413.

mertebeli bir ilişki kurmuştur.³ Kendisinden sonra gelen takipçileri ise eşyayı “hakikat” ve “mahiyet” olarak ikiye ayırıp sayısız genel varlık kategorisine atıfta bulunurken daha ziyade “Hazret” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Aslında hazretin sayısız varlığı kapsamı, hakikatlerin sınırsız olmasından kaynaklanan bir keyfiyettir. Her ne kadar bu şekilde sonsuz olarak ifade ediliyorsa da genel kategoriler olarak adlandırabileceğimiz bu külliyyat, başta Sadreddîn Konevî olmak üzere geleneğe bağlı mutasavvıflarca beşli, altılı, yedili ve kırklı⁴ tasnifler şeklinde farklı bir muhtevaya indirgenerek anlatılmıştır. Standart bir sınıflandırmanın mevcut olmayışı İbnü'l-Arabî kaynaklı görünmektedir ancak en temel sebep, onun eserine aktardığı keşfi bilginin/tecellinin geliş seyrine göre bazen bir tasnife bazen de diğer tasnife uygun olarak meseleyi ele almasıdır.⁵

İbnü'l-Arabî'nin meseleyi sunuş şekli, araştırma özelinde incelediğimiz Bâyezîd-i Rûmî'nin de içinde bulunduğu takipçileri tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve eserlerdeki tasnif çeşitliliğine neden olmuştur. Tasnif sayısı bu şekilde düşünürden düşünüre farklılık gösterse de karmaşık gibi görünen sınıflandırmada değişmeyen üç temel ontolojik unsur olduğu söylenebilir. Bunlar; “Allah”, “âlem” ve “insan”dır. Üç seviyenin birleştikleri ortak özellik ise “Varoluşun Varlıkları” olmalarıdır.⁶ Varoluşun varlığı temasının üzerinde durmamızın nedeni, vahdet-i vücûd düşüncesinde âlemin yaratılışının **yoktan** değil bilakis **vardan** gerçekleştiği vurgusudur. Bu itibarla Allah Zât'ı itibariyle ezelen ve ebeden vardır. Varlığını izhar etmek amacıyla âlemi yaratmıştır. İnsana gelince; insan ilk önce Allah'ın ilminde mevcut olmuş daha sonra çeşitli varlık mertebelerinden geçerek somut-zâhir duyularla algılanabilir bir âlemde hayat bulmuştur.

Genel çerçevesi çizilen bu mertebeler Bâyezîd-i Rûmî özelinde nasıl anlaşılmalı ve sunulmuştur? Bu sorunun yanıtına geçmeden evvel Bâyezîd-i Rûmî'nin hayatına kısaca değinilecek daha sonra *Sırr-ı Cânân* detaylı olarak incelenerek onun vahdet-i vücûd düşüncesinin tahlili yapılacaktır.

1. Bâyezîd-i Rûmî

Müfessir, mutasavvıf ve şair özellikleriyle tanınmış Bâyezîd Halife, Edirne ulemâsındandır. Tam adı “Derviş Bâyezîd Halife b. Yusuf el-Gelibolî er-Rûşenî el-Edirnevî el-Mağribî er-Rûmî”dir ancak daha ziyade “Bâyezîd-i Rûmî⁷, Derviş Bâyezîd” olarak bilinir. Kaynaklarda doğum tarihine rastlanmaz. Tire'de Şeyh Muhyiddin er-Rûşenî et-Tirevî'den (öl.?) eğitim almıştır.⁸ Mürşidi Cemal-i Halvetî'nin (öl. 899/1494) işaretleriyle Edirne'ye yerleşmiş, Kıyık Mezarlığı yanında bir zâviye yapmış, kendisine bir köy vakfedilmiştir.⁹ Vefatının ardından zaviyesinin yakınına defnedilmiştir. Kaynaklarda ölüm tarihi ihtilaflıdır. *Keşfü'z-Zünûn* h. 905- h. 900'den sonra derken *Mu'cemu'l-Müfessirîn* 910 olarak verir.¹⁰ *Sırr-ı Cânân*'ın Ankara Milli Kütüphane ve Manisa İl Halk Kütüphanesi nüshalarında ölüm tarihi 910/1504'tür. Osman Türer ise *Sırr-ı Cânân*'ın 1516'da te'lif edilmesinden hareketle ölüm tarihini bu tarihten sonra sayar.¹¹

Kaynaklarda Bâyezîd-i Rûmî zühd, takvâ ve irfanı ile tanınmış olması dolayısıyla Bâyezîd-i Bistâmî'ye (öl. 234/848) benzetilir. Bu benzerlik nedeniyle “Bâyezîd-i Sâni” diye de anılır.¹² Sohbetlerinde dilinin akıcı

³ Kılıç, *Antik Yunan, İslam ve Batı'da Varlık ve Mertebeleri Düşüncesi*, 414.

⁴ Kırklı tasnif örneği için bkz: Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 36-41.

⁵ William Chittick, “The Five Divine Presences: From Qunawi to al-Qaysari”, *The Muslim World* 72/2, (2007), 108; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalçık Yayınevi, 2005), “Hazret”, 280; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber- İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Süfi Kitap, 2009), 268-269; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 1/66-68.

⁶ Chittick, “The Five Divine Presences: From Qunawi to al-Qaysari”, 110.

⁷ Rûmî ifadesine *Sırr-ı Cânân*'ın şu mısralarında rastlamak mümkündür: *Bu Rûmî dergehüne iy dil-ârâ / Sürûr ile sevinmek üzere vââ*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Koleksiyonu, 34 Ae Manzum 937), 8a. Çalışmada kullanılan nüshalarla ilgili ayrıntılı bilgi makalenin ilerleyen bölümünde verilecektir. Burada tam künyesi verilen Millet Kütüphanesi nüshası bundan sonra kısaca “Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937)” olarak zikredilecektir. Benzer şekilde Afyon Gedik Paşa nüshası Afyon, 17178, Manisa nüshası da Manisa, 1312 olarak anılacaktır.

⁸ Kerim Özmen, *Bâyezîd Halife (er-Rûmî) ve Fâtîha Tefsiri- Secencelü'l-Ervâh ve Nukûşu'l-Elvâh-Edisyon Kritik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2003, 25.

⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/ 359.

¹⁰ İlgili yerler için bk: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî el-Kutub ve-l-Fünûn* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts), 1118, 1263; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam ve hatte'l-Asri'l-Hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988), 1/ 270.

¹¹ Osman Türer, “Bâyezîd Halife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/242.

¹² Mecdi Mehmed Efendi, *Şakâik-i Nu'maniye ve Zeyilleri-Hadâiku's-Şakâik*, Haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 371; Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne* (İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayını, 2014), 2/2, 1450; Türer, “Bâyezîd Halife”, 5/242; Latîfi, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Haz. Rıdvan Canım (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayını, 2018), 94.

olması, dinleyenler tarafından takdirle karşılanmıştır. Benzer üslûp şiirlerine de yansımıştır.¹³ Özellikle *Sırr-ı Cânân*'nın dili değerlendirilecek olursa, eserin son derece duru bir Türkçeye yazılmış olduğu söylenebilir. Diğer taraftan edebî bir dil kullanımından da taviz verilmemiş, mısra sonlarında kâfiye uyumuna dikkat edilmiştir.

Ekberî ekolün sıkı bir takipçisi olan Bâyezîd-i Rûmî eserlerinde İbnü'l-Arabî'den ictibaslara yer vermiştir. *Risâle-i Âdâb-ı Sülûk* isimli eserinde *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin Vesâyâ bölümünden yaptığı alıntılar ve *Mecâlis'te* vücûd mertebeleri, esma ve sıfatlar konularını işleyiş biçimi bu etkiyi ortaya çıkaran örnekler olarak sayılabilir. Özellikle *Mecâlis'te*¹⁴ ve *Sırr-ı Cânân*'da nokta-daire/çekirdek-ağaç/ayna/ taht gibi sembollerin kullanımı, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki anlatım tarzına paraleldir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'de görmeye alışık olduğumuz harf sembolizmi Bâyezîd-i Rûmî'de de bulunur ancak o, bu harfleri kullanırken Hurûfî olmadığını şu sözlerle ifade eder:

*Nefes Hak yerine âlem hurûfî
Sakın aks anlayub olma Hurûfî*¹⁵

Sırr-ı Cânân'da geçen şu mısralardan müellifin harf sembolizmini nasıl kullandığı anlaşılabilir.

*Ebü Bekr'e elif tac oldı iy can
Şıdık vaşfiyle anuñcün oldı Deyyân
Elif gibi anuñcün dogrı işi
O kadar gelmedi pes dogrı kişi
Ömer mîmini idinmiş cânına cân
Adl vaşfiyle bulmuş derde dermân*¹⁶

Başka bir araştırmada Bâyezîd-i Rûmî'nin harf sembolizmi ve Hurûfîlikten etkilenişi geniş olarak çalışılabilir. Bu makalenin kapsamını aşacağından şimdilik sadece bu kadarını söylemekle yetinip *Sırr-ı Cânân*'a geçebiliriz.

2. *Sırr-ı Cânân*

Sırr-ı Cânân, vahdet-i vücûd nazariyesi temel alınarak yaratılış sırlarının anlatıldığı bir eserdir. Bâyezîd-i Rûmî, bir arkadaşıyla aynı rüyayı görmüş, rüyasında kendisine "el-Kelîm" isminin verilmesinden hareketle yaptığı yorum sonucu *Sırr-ı Cânân*'ı yazmaya karar vermiştir.¹⁷

Eser iki yüz otuz dokuz varak ve beş bin yüz bir beyitten oluşur. Beyitler her varakta iki sütun halindedir. Sayfa başına düşen ortalama beyit sayısı on üçtür. Nesih yazısıyla yazılmıştır. Başlıklar, âyet ve hadislerden ya da şahıslardan yapılan alıntılar kırmızı mürekkeple kaydedilmiştir. Eserin sonunda bitiş tarihi olarak 922 yılı kayıtlıdır.¹⁸

Tespit edebildiğimiz üç yazma nüshası vardır. Çalışmada kullanılan ilk nüsha Derviş Bâyezîd adıyla kayıtlı olup İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu, nr. 937'dedir. İkinci nüsha Halîfe b. Abd-Allâh Edirnevî ismiyle Ankara Milli Kütüphane'de Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşiv nr: 03 Gedik 17178'dedir. Son nüsha Bâyezîd Halîfa b. Abd-Allâh Edirnevî adına Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde Arşiv nr: 45 Hk 1312'te bulunmaktadır. Aynı arşivin 1313 numaralı kaydında *Sırr-ı Cânân ve Fazl-ı Sübhân* ismiyle bir eser daha vardır.¹⁹ Fakat bu eser gerek yazı çeşidi, gerekse de tarz itibarıyla *Sırr-ı Cânân* nüshalarından oldukça farklı olup müellife ait görünmemektedir. Vr. 5a'da yazdığı kadarıyla eser Abdurrahman el-Askerî'ye aittir.²⁰

¹³ Mecdi Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye*, 371.

¹⁴ Fatih Güleç, *Bâyezîd-i Rûmî, Hayatı, Eserleri, Mecâlis ve Risâle-i Âdâb-ı Sülûk (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 15-16.

¹⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 64b; (Afyon, 17178), 52a; (Manisa, 1312), 69a.

¹⁶ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 4a; (Afyon, 17178), 6a; (Manisa, 1312), 7a.

¹⁷ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 8a-9b; (Afyon, 17178), 5b-6a; (Manisa, 1312), 10b-11a.

¹⁸ Asuman Meyveci, *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevisi, (İnceleme-Metin)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), Hazırlayanın Önsözü, XI-XII.

¹⁹ Katalog kaydı için bkz: <http://yazmalar.gov.tr//basit-arama?q=s%C4%B1rr-%C4%B1+canan>. Erişim tarihi 09.04.2021.

²⁰ Eserin kütüphane kaydı için bk: *Sırr-ı Cânân ve Fazl-ı Sübhân*, (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1313). Bu eser Divanî yazıyla hicri 961- 964 tarihlerinde yazılmıştır. (Eserin Abdullah el-Askerî'ye ait olduğu tespitinde yardımcı olan Prof. Dr. Hayri Kaplan'a teşekkürlerimizi sunarız.)

Çalışmada oldukça okunaklı olması ve neredeyse hatasız yazılmasından dolayı İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu, nr. 937'deki nüsha esas alınmış, atf yapılan yerlerin Afyon Gedik Paşa ve Manisa 1312'deki nüshalarındaki varak numaraları da verilmiştir. Ayrıca özellikle Manisa nüshasında zaman zaman satırların atlandığı veya sonradan fark edilerek kenara eklendiği görülmüştür. Dolayısıyla bu nüshanın müellif nüshası olması pek olanaklı görünmemektedir. Çalışmada dipnotlarda atf yapılan beyitlerin yazım farklılıklarına da dikkat çekilmiştir.

Sırr-ı Cânân on sekiz ana bölümden oluşur. Ana bölümlerin haricinde ara bölümler de mevcuttur. Bu ara bölümlerde üç fasıl, çeşitli temsiller, kasideler ve münâcâtlar vardır. Eserin ilk konuları klasik mesnevî tarzında sıralanır. İlk otuz beyit tevhid, münâcât, Hz. Peygambere, âl ve ashabına övgüyle devam eder.²¹

Eserde dikkat çeken diğer bir husus dairevî anlatımlar olup her üç nüshada da mevcuttur. Bu tür anlatımlara sahip eserlere “Cihânnümâ” denilmektedir. Cihânnümâ türü eserlerde Allah-kâinat-insan ilişkisi açısından varlık ve mertebeleri ele alınmaktadır. Ele alınan konular son derece karmaşık ve soyut içerikli olduğundan bunların kolay anlaşılabilmesine yönelik olarak çeşitli çizimler ve sembollerle anlatımına başvurulmuştur. Seyyid Haydar Amûlî (öl. 787/1385'ten sonra) *Fusûsu'l-Hikem'e* şerh olarak yazdığı *Nassu'n-nusûs'* da, Yiğitbaşı Ahmed Şemsüddîn el-Marmaravî (öl. 910/1505) *Câmi'u'l-esrâr fi tarîkati't-tasavvufi ehli'llâh ve'l-mukarreb fi'l-ibrâr'* da, İsa Cündullah eş-Şettârî (öl.?) *Aynu'l-ma'ânî'* de, İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) *Vâridât-ı Kübrâ'* da, Kerîmî Çelebi (ö.?) *İrşâd'* da, Mirza Muhammed b. Abdünnebî en-Nisâbü'rî (öl. 1233/1818) *Devâiru'l-ulûm ve cedâvilü'r-rusûm'* da, Molla Muhammed Ali b. Muhammed el-Kazvîni (öl. 1272/1856) *el-İnsânü'l-kâmil'* de, Muhammed Nûru'l-Arabî (öl. 1305/1887) *Kitâbu'd-devâir ve'l-eflâk fi beyâni ta'rîfâtü sâhibi'l-mülk ve'l-emlâk'* ta bu çizimleri kullanmıştır.²² Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde söz konusu dairevî anlatımlar üzerinden Bâyezîd-i Rûmî'nin varlık mertebelerini ele alış şekli incelenecektir.

2.1. Sırr-ı Cânân Metninin Vahdet-i Vücûd Düşüncesi Açısından Tahlili

Eser *كتاب الموسوم بسر جانان المنظوم* ifadesiyle başlar.²³ *جانان* Farsçada “sevgili”²⁴ demektir. Sevgili lafzı tasavvufî terminolojide daha ziyade Yüce Yaratıcı için kullanılır. Nitekim metin incelendiğinde *Sırr-ı Cânân*'ın Allah'ın ilâhî sırlarını açıklayan bir kitap olduğu görülmektedir.

Mutasavvîf, metinde ele aldığı konuları yorumlarken destek olarak âyetleri ve hadisleri delil göstermiştir. Toplamda iki yüz dört âyetin kullanılmış olması ve sıklıkla hadislerle atıfta bulunulması eserin ilk kaynaklarının Kur'an-ı Kerîm ve hadisler olduğunu ispatlaması açısından yeterli sayılabilir.²⁵ Diğer kaynaklar, İbnü'l-Arabî,²⁶ İbn Fârız (öl. 632/ 1235), İbn Berrecan (öl. 536/1142), Abdullah Ensârî (öl. 481/1089) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) gibi sûfî şahsiyetlerdir. Kaynak aldığı bu şahıslarla ilgili örnek vermek gerekirse; “*Bu tefsirinde düşüdü Berrecânun / Diseler sözünü sevine canun.*”²⁷ diyerek İbn Berrecan'a, diğer bir yerde de “*Dimişdür bunu Abdullah Ensar/ Kelam-ı Hakkı böyle aldı iy yar.*”²⁸ ifadesiyle de Abdullah Ensârî'ye atıfta bulunduğu görülür.

Bâyezîd-i Rûmî'nin “Vücûd”u algılayış ve anlatış biçimi çeşitli sorular üzerinden yanıt bulur. Şöyle ki; “Kâinatı yaratana neden “Vücûd” denilmiştir?” sorusuna müellif somut bir çözüm üretmeye çalışır. Ona göre vücûd, Allah'ın Zât'ını insanların anlayış düzeyine indirmek için verilmiş bir isimdir. Aslında burada algılanan varlıktan daha derin ve aşkın bir varlık anlatımı söz konusudur.²⁹ Nitekim insanoğlu duyu organlarının verileri üzerinden düşünmeye alışık olduğundan akıl-zaman ve mekân ötesi Yaratıcının da aklın kavrayabileceği birtakım kelimelerle tarif edilmeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacın karşılandığı kavram da “Vücûd” dur.

²¹ Meyveci, *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevîsi*, Hazırlayanın Önsözü, III/ XV.

²² Cüveyriye İltuş, “Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 7/2, (2020), 1176.

²³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 1b.

²⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsu'at-u Keşşâf Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/547.

²⁵ Asuman Meyveci tezinde bu âyetlerin listesini verir. Hadisler açısından tezde böyle bir sayı tespiti yapılmamıştır. İlgili yer için bk: Meyveci, *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevîsi*, XXIX-XLII.

²⁶ Müellifte İbnü'l-Arabî etkisi için bk: Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 60a.

²⁷ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85a; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88b.

²⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85a; (Afyon, 17178), 62a; (Manisa, 1312), 89a.

²⁹ *Vücûd itlak fehîm içündür iy yar / Bunun evsa' dūğine ittîfak var.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85b; (Afyon, 17178), 62a; (Manisa, 1312), 89a.

İkinci soru Allah'ın cevher olarak kabul edilip edilemeyeceği, şayet cevher ise herhangi bir araza sahip olup olmadığıdır. Mutasavvıfa göre Allah ulu bir cevherdir ancak sahip olduğu bir özellik nedeniyle diğer tüm cevherlerden farklıdır. Bu nitelik de herhangi bir arazı bünyesinde bulundurmamasıdır. Oysa cevher her zaman arazla beraber bulunur.³⁰

Diğer bir soru Vücûd'un neden oluştuğudur. Vücûd, sırf nurdan müteşekkildir. Kendi Zâtında zâhir, başka varlıklarda mazhardır.³¹ Öte yandan eşyanın nûru Allah'tan gelirken, Allah'ın nûrunun kaynağı kendi Zât'ıdır. Ayrıca O, her şeyin içinde gizli bir nur olarak bulunur. Eşyanın mahiyeti yönüyle o nur dışarıdan görülür. Bâyezîd-i Rûmî bu durumu şu dizelerle anlatır;

Dahi azher durur min külli şey'in

*Dahi ahfâ durur min külli şey'in*³²

Bu noktada Panteistlerin Allah'ın âlemin içinde olduğu görüşüne karşı çıkan Bâyezîd-i Rûmî, Allah'ın âlemin ötesinde müte'âl bir varlık olduğunu "Bu kütri âlem olıcak kanı Hak, Bulursan içi boş mahdûd ancak"³³ dizesiyle belirtir. Ona göre; Allah'ın âlemlerle ve yaratılmış varlıklarla bir tür teması vardır ancak bu temas asla onlarla ittihad şeklinde gerçekleşmez.

Diğer taraftan *Sırr-ı Cânân*'da Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi çeşitli metaforlar üzerinden anlatılır. Burada ilk zikredeceğimiz metafor, İbnü'l-Arabî'nin de çok kullandığı aynadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, nasıl ayna olmadan ona yansıyan görüntü ortaya çıkamıyorsa, şeylerin varlığa gelişi de Yaraticının aynasına ihtiyaç duyar. Dahası görüntü olmasa da ayna, aynalık vazifesini yapmaya devam eder. Ama diğer taraftan aynanın aynalığı ancak görüntüyle kemâle erer. Esasen Allah, Zât'ı itibariyle sıfat ve isimlerden münezzehtir ancak ilk tecellinin gerçekleşmesi sonucunda artık O, birçok isim ve sıfat sahibidir. Bu sıfat ve isimler, hükümlerini ortaya çıkaracak bir zemin ararlar.³⁴ İşte ayna sembolizminin anlam açılımı bu şekildedir. Kısaca Allah aynayı temsil ederken, âlem ve insan da bu aynanın yansıyan görüntüsü durumundadır.

Müellif İbnü'l-Arabî'nin yukarıda anılan görüşlerine paralel olarak Hakk'ın ayna gibi tüm yaratılmışlarda yansıdığını savunur. O, bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Bu cümlede görinen nur-i Hakdur

Bu âlem dahi mir'ât-ı sebaktır.

Cihanda ne kadar zerrât kim var

*Ene'l-Hak diyü çâğırurlar iy yar.*³⁵

Öte yandan *Sırr-ı Cânân*'da defaatle "Vücûd"un biricik ve tekliğinin altı çizilir. Ancak eserde bir ve tek oluş, yokluk kavramı üzerinden anlatılır çünkü varlığın zıddı yokluktur. Varlık yokluğun yokluğu ('ademü'l-'adem) olarak tarif edildiği gibi yokluk da yokluğun varlığı ('ademü'l-vücûd) şeklinde ifade edilmektedir.³⁶ Nitekim muhakkik sûfiler de "Biz yokluklarız. Bizim varlıklarımız Senin mutlak vücûdunda fâni görünür." derken eşyayı sırf 'adem-yokluk; Allah'ı ise varlığın özü saymışlardır.³⁷ O halde Allah'ın varlığı da 'ademle/yoklukla anlaşılır. Bâyezîd-i Rûmî bu konuda şöyle der:

Bilürsin Hakka kimse olmaz mukâbil

'Adem durur olacak ana kâbil.

'Adem durur vücûda çün mukâbil

*Bugün oldun vücûda sen de kâbil.*³⁸

Vücûd adeta bir ağacın oluşumunu sağlayan çekirdek gibidir. O nedenle müellif Zât mertebesini "çekirdek mertebesi" şeklinde adlandırır. Yaratılmış varlıklardan hiçbirisi bu mertebeye ulaşamaz.³⁹ Bu

³⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 85b.

³¹ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 87a; (Afyon, 17178), 63a; (Manisa, 1312), 90b.

³² Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 87a; (Afyon, 17178), 63b; (Manisa, 1312), 90b.

³³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 86a; (Afyon, 17178), 62b; (Manisa, 1312), 89b.

³⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/114-119; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 127-128.

³⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 86b; (Afyon, 17178), 63a; (Manisa, 1312), 90a.

³⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/8.

³⁷ Bu hususu İbnü'l-Arabî şöyle açıklar: "İmdi Ben bilinmem, illa senin ile; nitekim tahkikan sen mevcud olmasın, illa Benim ile. Böyle olunca seni bilen kimse Ben'i bildi. Hâlbuki Ben bilinmem, sen de bilinmezsin." Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/151.

³⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 84a; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a.

³⁹ Çekirdek mertebesidir burada/ Buradan kimse irmedi murada. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a.

nedenle de Zât'a vuslat yoktur. Allah'ın varlığı sadece kalbî bir sezîşle idrak edilir. Bâyezîd-i Rûmî, bu kalbî sezîşe "vicdan" der.

*Eger vicdânun ola Hakkı buldun.
Kimesne Hakkı bulmaz illa vicdân.
Vücûdun iştikakı oldı vicdan.*⁴⁰

Vicdanın insandaki karşılığı ise ihsandır. İhsan, Cibril hadisinde açıklandığı üzere *Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek*⁴¹ olduğundan aslında doğrudan Allah'a bakış ve görüş mümkün değildir. Nitekim Zât'ın mutlak varlığı, başka varlıklara görünmekten münezzehtir. Allah'ın Zât'ını hakkıyla bilen yine Allah'tır.⁴²

Müellife göre "Vücûd" un v-c-d kökünden gelen bir mastar oluşu da boşuna değildir çünkü mastarlar tek bir zamanı bünyelerinde bulundurmazlar, geçmiş-şimdiki ve gelecek zamanların tamamını içerirler.⁴³ Bu, aynı zamanda zaman üstü/ötesi bir duruma işaret eder ki, mastarlardaki bu özellik Zât'ta da vardır. Zât evveldir, âhirdir. Onun bir başlangıcı ve sonu yoktur. O nedenle "vücûd" adını almıştır. Kevn âlemindeki bütün varlıkların varlığı Zât'a nisbetle vardır. Vücûd ise hiçbir yere bağlı değildir.

Müellif vücûdu imkânla olan ilişkisi açısından da değerlendirir. Buna göre imkân; âlemin yaratılışı, ezeliyeti ve Allah-âlem ilişkisi gibi problematik konularda kilit role sahip bir mefhumdur. Silsile-i merâtib dikkate alındığında Vücûd'un görünen ve görünmeyen mertebelerden oluştuğu, Allah'ın Zât'ına doğru gidildiğinde görünmezliğin; insan-ı kâmile doğru inişte ise görünürlüğün arttığı tespit edilir. Görünür ve görünmezlik durumu müellifçe şu mısralarla ifade edilir:

*Gel iy cân kim nihân geldi 'ayâna
Var iy dil kim 'ayân vardı nihâna.
Gel iy dil kim 'ayân vardı nihana
Var iy cân kim nihân geldi 'ayâna.
Nihân ile 'ayân oldı nihânî
'Ayân ile nihân oldu 'ayânî.*⁴⁴

Esasen gizli olmak (nihân) aşağı inip temaşâ etmeyi gerektirir. Mutlak Zât'ın varlık mertebelerinde nüzûl ile gizlilikten görünür hale gelişi, sıfat ve isimler üzerinden gerçekleşir. Ortaya çıkış da nisbî bir ta'ayyündür.

Diğer taraftan bir şeyin aynı anda hem görünür hem de görünmez oluşu aklen idrak edilemez. Zikredilen paradoksu idrak ise sadece kalben mümkündür. Mârifetullah bilgisine sahip olanlar, diğer bir ifadeyle Allah'ı aşkla tanıyanlar, bu bilginin sahibidir. Bâyezîd-i Rûmî bu görüşünü şöyle ifade eder:

*Ukul ehli olanlar aklı şaşā
Kulûb ehli olanlara temaşâ*⁴⁵

Bâyezîd-i Rûmî'nin *Sırr-ı Canan*'da dikkat çektiği diğer bir konu, imkân âleminin "Vücûb" a-Allah'a bakan yönüyle "muhal" e -yokluğa doğru açılımıdır. O, bunu şöyle ifade eder:

*İki kısm oldı imdi hadd-i imkân
İki kabzadadur ikisi iy cân
Vücûbun mertebesi kabzasıdur
Muhâlün mertebesi kabzasıdur.*⁴⁶

Yani mademki bütün eşyanın hakîkati Allah'ın ilminin sûretidir, o halde Allah'ın ilminde bulunmayan bir şey varlık olarak da yoktur. Bu ifadeden Bâyezîd-i Rûmî, yok olanın varlığının imkânsızlığa açık olduğu sonucunu çıkarır.

⁴⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a-89b.

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî, el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde)*, haz. Sâlih b. Abdülâzîz (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "İman", 37.

⁴² *Hak itdi Zât ile Zât'ın vicdan.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85a; (Afyon, 17178), 62a; (Manisa, 1312), 89b.

⁴³ *Anun ma'nisi masdar ma'nisidir.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a.

⁴⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 83a; (Afyon, 17178), 60a; (Manisa, 1312), 86b.

⁴⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 83a; (Afyon, 17178), 60a; (Manisa, 1312), 86b.

⁴⁶ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 83a; (Afyon, 17178), 60b; (Manisa, 1312), 86b-87a.

İmkân âleminin vücûd mertebelerindeki yerine gelince; Bâyezîd-i Rûmî bunu namazın kıyam, oturuş (tahiyyât) ve secde formları üzerinden misallendirir. Şöyle ki; ayakta durmak Vücûd'un kendisi iken secde muhâli-yokluğu simgeler. İkinin arasında ise oturuş vardır. Tıpkı bu örnekteki gibi imkân âlemi de namazın oturuş kısmına benzer.⁴⁷

İmkân âleminin diğer bir özelliği, kendiliğinden bir varlığa sahip olmayışıdır. İmkân, yalnızca Vâcibu'l-Vücûd'tan aldığı destekle varlığını devam ettirebilir. Bunun müellifteki ifadesi şu şekildedir:

*Vücûbun kabzasında vâcib olur
Vücûb bi-l-gayr-ile bil vâcib olur.*⁴⁸

Özetle ifade etmek gerekirse, imkân âleminde Vücûb'un bir takım izleri vardır. Bu emareler çıplak gözle ayan-beyan görülmez, gizlidir. Bu nedenle de sadece kalben yani hissi bir sezikle, zevken ve keşfen bilinir.

3. Bâyezîd-i Rûmî'de Varlık Mertebeleri

Mertebelerin her birini teker teker ele almadan önce altı çizilmesi gereken husus, Bâyezîd-i Rûmî'nin diğer sûfilerin varlık tasniflerinde yer aldığı şekliyle⁴⁹ beşli, kimi zaman da yedili tasnifi esas almış olduğudur. Onun tasnifinde görülen farklılık ise kaleminden arşa kadar olan kısmı "ruhlar âlemi," ruhlar âleminin alt mertebesini de "eşbah" yani "gölge âlem" olarak adlandırmasıdır. Ayrıca o, şehâdet âleminde önce "Semâvat", "Arz" ve "Arş"tan oluşan üç ara âlem daha tanımlamıştır.⁵⁰ Bâyezîd-i Rûmî'nin varlık mertebeleri tasnifinde temel yapıyı korumasına rağmen ayrıntılarda farklılaşması, bu tespitlerin diğer sûfilerde olduğu şekliyle, keşfi bilgiye dayanmasından kaynaklanmış olabilir.

Müellifin varlık mertebeleri tasnifinin ayrıntısı ise şöyledir:

3.1. Mutlak Gayb Mertebesi (Gaybu'l-Guyûb-Gaybu'l-Hakîki)



Şekil 1

Bâyezîd-i Rûmî'nin varlık mertebelerinde andığı ilk mertebe Mutlak Gayb'tır. Yalnızca Mutlak Vücûd'u içeren Mutlak Gayb, sırf nurdan oluştuğundan son derece latiftir. Bu durum akıl, duyular ve vehim gibi kesif idrak vasıtaları tarafından algılanamamayı da beraberinde getirir.⁵¹ Bu nedenle Vahdet-i vücûd düşüncesini anlatan tasavvuf kaynaklarında somut düşünmeye meyilli insan aklının idrakinin ötesindeki Mutlak Vücûd'un yerini tarif ve tanımlamak üzere "ezel-i âzal, vücûd-ı baht, zât-ı sâzec" gibi pek çok tabir kullanılmıştır.⁵² Müellifin de beyitlerinde birkaçına değindiği bu isimlendirmeler, Mutlak Gayb mertebesinin bilinemez yönüne sadece selbî/tenzihî yoldan işaret etmekten ibarettir. İlgili beyitler şöyledir:

Ezel-i âzal anun adı oldu

⁴⁷ Ku'udun cism-i kâimde vücûdî / Muhâlûn kabzasındadır sücûdî. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61a; (Manisa, 1312), 87a.

⁴⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61a; (Manisa, 1312), 87a.

⁴⁹ Örneğin Sadreddin Konevî varlık mertebelerini bazen yedili bazen de beşli tasniflerde sunar fakat daha ziyade kullanmayı tercih ettiği tasnif beşli tasnif olup şu şekilde özetlenebilir: 1- Lâ Taayyün (Mutlak Gayb, İlahî Gayb, Ulvî Âlem), 2- İlk Taayyün (İzafî Gayb, A'ma, Ma'nalar Âlemi), 3- Ruhlar (Melekût), 4- Misal, 5- Şehâdet (Mülk, Cisimler, Süflî) Âlemi ve İnsan-ı Kâmil Mertebesi. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 249-257; Hüsamettin Erdem, "Sadreddin Konevî'de İlahî Menzileler", *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (Konya: Mebkam Yayınları, 2010), 82. Abdülkerim Cili ise kırklı tasnifi esas almıştır. Cili, *Varlık Mertebeleri-Merâtib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtidâ-i Küll-i Mevcûd*, 33.

⁵⁰ Kılıç, *Antik Yunan, İslam ve Batı'da Varlık ve Mertebeleri Düşüncesi*, 165.

⁵¹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/6; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 251-252.

⁵² Bu isimlendirmeler için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/4-6.

Vücûdî bahtı anun adı oldu
Daği gayb-ı hüviyet zât-ı sâzec
Kaçan meçhul na't olur mu'âlec.⁵³

Bâyezîd-i Rûmî “âlem-i insan”ı merkeze alarak yukarıdaki daire ve etrafında iç içe geçmiş elipslerden oluşan bir çizimle varlık mertebelerini anlatmaya çalışır.⁵⁴ Müellifin en dış elipste gösterdiği (bk. Şekil 1, okla işaretli yer) ilâhî gayb âleminin başlangıcı olup soyut ma'naların hakikatlerinin ortaya çıktığı ilk merkezdir.

Bâyezîd-i Rûmî mutlak gayb mertebesinin özelliklerini, hadlerini, bu mertebede neyin mümkün olup neyin imkânsız olduğunu aşamalı bir plan dâhilinde anlatır. Ona göre, bu mertebenin en belirgin özelliği herhangi bir taayyünün/belirişin olmayışıdır. Taayyünün yokluğu, bu mertebeye has olmak üzere işaretliyi getirir.⁵⁵ Müellifin işaretten kastı, irfânî düzlemde hakikat diliyle konuşmadır. Yani bu mertebede normal nutkun ötesinde mânâ diliyle konuşma bile söz konusu değildir. Konuşmanın olmayışının en önemli sebebi ise gaybın, mânânın da ötesinde bir mefhum oluşudur. Mânânın ötesine geçiş durumunda da sözlü veya sözsüz anlatım imkânsızdır çünkü bu, akıl ötesi bir alan olup asla idrak olarak akla indirgenemez.

Mutasavvıfın mutlak gayb mertebesini tanımlamak üzere kullandığı ikinci unsur “*Biri meskût-ı anı oldu yüri var*” dizesindeki “meskût-ı anı” ifadesidir.⁵⁶ Anlatılmayan hikmete “meskût-ı anı” denir.⁵⁷ Mutlak Gayb anlatılamaz. Anlatılmadığı için de dil ötesi bu noktada kişiye düşen yalnızca susmaktır. Bu noktada vecd-ı vicdan şeklinde herhangi bir buluş da yoktur.⁵⁸ Mutlak Gayb; vicdanın algılamasının ötesindedir. O nedenle âyette Yüce Allah’ın bir vasfı olarak لا تدركه الابصار -Gözlerin O’nu idrak edemediği⁵⁹ belirtilmiştir çünkü Allah, akıl ötesi-aşkın bir varlıktır.

Müellifin Mutlak Gaybı anlatmak için kurguladığı üçüncü unsur, daire-çizgi metaforudur. O, bu metaforu şu dizelerdeki ifadeleriyle anlatır:

Gel imdi bu arayış daire eyle,
Sakin hat çizme sâye daire eyle.⁶⁰

Daire-çizgi sembolizminin anlaşılabilmesi için karanlık bir ortamda ucunda kor halde ateş yakılmış bir çubuk hayal edilirse, bu çubuk düz doğrultuda hızlıca tek yöne doğru hareket ettirildiğinde başta nokta olan ateş, ateşten bir çizgi şeklinde görünmeye başlayacaktır. Şayet ateş dairesel hareket ettirilirse çembere dönüşecektir. Aslında gerçekte böyle bir düz çizgi ve çember yoktur. Mevcut olan sadece çubuğun ucundaki ateş koru halindeki noktadır. O halde çizgi ve çemberin varlığı vehmî-hayalîdir. Hakikatte bulunan noktadır. Nokta Allah’ın Zât’ını ifade ederken, Zât’ın tecellisi çizgiyle ifade edilmektedir.⁶¹

Mutlak Gaybın tarifinde kullanılan dördüncü unsur “ben”dir. Sevgilinin yanağında bulunan ve güzelliğine güzellik katan “ben”, vahdeti temsil eden bir noktadır. Ayrıca Allah’ın Mutlak Gayb’ının ve bilinemez hüviyetinin temsilcisidir.⁶² Mısralarında “ben” metaforunu da kullanan müellif şöyle der:

الكون خال قد بدا من خده
و لقد تجلى خده من خاله⁶³
Cihan bir hal göründü haddinde
Bu halinde gele görsen haddinde

Yani bu kâinat adeta bir güzelin yanağındaki siyah ben hükmündedir. Nasıl ki siyah ben bulunduğu yanağı güzelleştiriyorsa, kâinat beni de adeta Allah’ın cemel yanağını güzelleştirmektedir.

⁵³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 60b; (Afyon, 17178), 48b; (Manisa, 1312), 65b.

⁵⁵ Müellif meseleyi şu şekilde dile getirir: *Ta'ayyün daği yoktur bu arada/İşaret munkatî' oldu burada*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁶ *Biri gayb-ı gıyûb olmuştur iy yâr/Biri meskût-ı anı oldu yüri var*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), “Hikmet-i Meskûtun Anı”, 276.

⁵⁸ Müellif bunu şöyle ifade eder: *Burada sanma vicdânı bulunur /Ahad ma'na-yı masdarla bilinür*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁹ *Kur'an Yolu*, (Erişim 30.06.2021) el-En'âm 6/103.

⁶⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937) 51b; (Afyon, 17178), 42b; (Manisa, 1312), 56b.

⁶¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2012), “Nokta”, 279.

⁶² Uludağ, “Hal-ı siyah”, 155.

⁶³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 13b; (Afyon, 17178), 9b; (Manisa, 1312), 16a.

Diğer taraftan müellife göre cihan bir noktadır. Noktanın altında hakikat ise Yüce Allah'tır.⁶⁴ Hakikati görmenin yolu Allah'tan başka her şeyi silmektir. Bu hususu müellif şöyle ifade eder:

*Sivâ vü gayrı silmek sana hizmet,
Bununla buldı bulan 'aynı izzet.*⁶⁵

Bâyezîd-i Rûmî, diğer bir dizede Mutlak Gayb mertebesini iki bin yıl kadar uzun ömre sahip, latîf kokusuyla dikkati çeken ve aynı zamanda cennette bir ırmağın da ismi olan⁶⁶ "kâfur" bitkisini örnek vererek somutlaştırır ve şöyle der:

*Ta'ayyün dahi yokdur bu arada
İşaret munkatı oldu burada
Ta'ayyün olsa kâfurîne munzamm
Bulurdun bir adını dâhi ol dem.*⁶⁷

Müellif yukarıdaki dizelerde kokunun ayırıcı vasfını Allah'ın sıfatlarına benzetmiştir. Mutlak Gayb'ın kendini gösterebilmesi için bu ayırıcı vasfın yani sıfatların ortaya çıkması lazımdır. Diğer bir ifadeyle; meydana gelen koku, bitkinin kâfur olduğunu nasıl belli ediyorsa, isimler de aynı şekilde Allah'ın Zât'ının kokusu olarak Zât'ı belli ederler.

3.2. Taayyün-i Evvel Mertebesi

Bu mertebenin on yedi adı bulunduğunu söyleyen Bâyezîd-i Rûmî, bunlardan "Vücûd-ı mutlak, tecellî-i evvel, taayyün-i evvel, arş, kalem⁶⁸, ism-i a'zam⁶⁹, dürr-i beyzâ, ruh-ı Muhammed"⁷⁰ zikreder. Onun çizdiği varlık mertebeleri şemasında Mutlak Zât'ı çevreleyen ilk taayyündeki varlık mertebesi Muhammedî Hakikat olup Hakk'ın ma'nâsıdır.⁷¹ Ma'nâ olmasıyla da O, mutlak kuşatıcılık mertebesinin sahibi konumundadır. Allah ve âlem bağlantısı açısından değerlendirildiğinde âlemin yaratılışının aslı ve kaynağı Hakikat-i Muhammediyye'dir. Allah'ın tüm varlıklardan önce ve her şeyi kendisinden halk ettiği nurdur. Hak ve halk arasında bir köprü olan Hz. Peygamber (s.a.v) bilgi almak için Hakk'a, ilim vermek için halka yönelir.⁷² "... Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."⁷³ âyetinde belirtildiği üzere Hz. Muhammed (s.a.s) ortaya koymuş olduğu dinî ve ahlâkî prensiplerle insanlığa rahmet olmuştur. Bütün mahlûkat Hz. Muhammed'in hakikatinden yaratılmıştır. Bu yaratılış hakikatinin kaynağı ise Allah'ın rahmet sıfatıdır. Bu keyfiyyet "O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır."⁷⁴ âyetiyle delillendirilebilir ve böylece Zât'ın ilk açılımı "rahmet" olarak ortaya çıkar.

"Akl-ı evvel mertebesi" olarak da adlandırılan bu mertebe, herhangi bir şarta bağlı olarak ortaya çıkmamıştır. Akl-ı evvelden sonraki bütün mertebelerde yaratılış bir silsileyi gerektirir. Akl-ı evvelden ilk ortaya çıkan da nefs-i evveldir. Nefs-i evvelden kasıt; saf-ruha bitişik olan nefstir. Allah'ın varlık olarak zuhûru mertebe mertebe gerçekleştikçe "er-Rahman" başta olmak üzere dört isim ortaya çıkar. Bu isimler hayy, ilim, kudret ve iradedir.⁷⁵ Hayatın açığa çıkması ilimle, ilmin açığa çıkması da kudret ve iradeyle olur.

Öte yandan müellif Allah'ın hazretini (Zât'ını) yine şekillerle anlatarak (bk. Paragraf sonunda/ Şekil 2) "Hayat", "Kudret", "İrade" ve "İlim" temeli üzere oturtmuş, bu dört unsuru "güç" ve "kuvvet" anlamına gelen melekelerle, dört ana meleğin melekeleri üzerinden tarif etmiştir.

⁶⁴ Bu düşüncelerini şöyle ifade eder müellif: *Cihan bir noktadır ânu silegör/ O nokta altında aynı bilegör.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 13b; (Afyon, 17178), 9b; (Manisa, 1312), 16a. *Afyon nüshasında ikinci mısra "O nokta altında aynı bile göreğör."* şeklinde ifade edilmiştir.

⁶⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 13b; (Afyon, 17178), 9b; (Manisa, 1312), 16a.

⁶⁶ Osman Kufacı, "Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem-i Kâfur (Kâfurdan Mum), *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, TAED-67, (2020), 189.

⁶⁷ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁶⁸ *Kalem didiler anuñün ki yazdı/ Kitabın alemün bununla düzdi.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 61b; (Afyon, 17178), 49b; (Manisa, 1312), 66b.

⁶⁹ *Bunun bir adı dahi ism ü a'zam/ Hakikat Hak yanında budur Ekrem.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 62b; (Afyon, 17178), 50a; (Manisa, 1312), 67b.

⁷⁰ Son iki ismin geçtiği beyitler şöyledir: *Bunun rûh-ı Muhammeddür bir adı / İşidicek sevinüp eyle şâdt/ Dinildi bunun için dürr-i beyzâ/ Bu cümle nûr bunda oldu peydâ.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 62a; (Afyon, 17178), 49b; (Manisa, 1312), 67a.

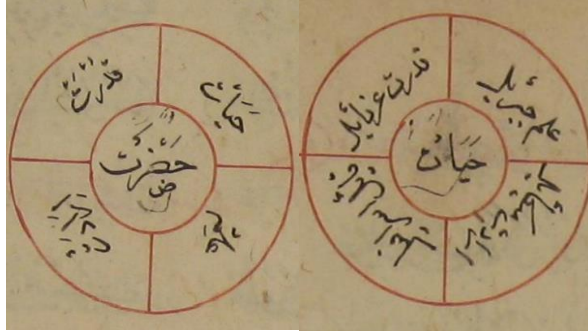
⁷¹ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 62a.

⁷² Suad el-Hakim, "Muhammedî Hakikat", 471-472.

⁷³ el-Enbiyâ 21/107.

⁷⁴ el-En 'âm 6/12.

⁷⁵ *Biri hayy idi ayrılmazdı bildün/ İkinci vasfını ilmîni kıldun/ Üçüncü kudret dördüncü iradet/ Bu dördü ile oldu Hakka âdet.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 54a; (Afyon, 17178), 42b; (Manisa, 1312), 57a.



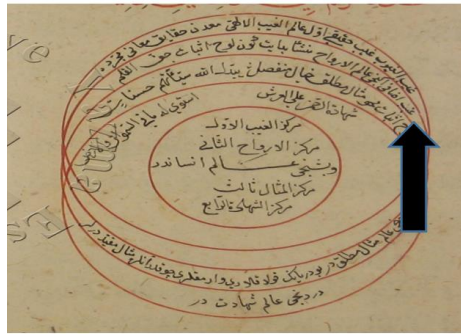
Şekil 2

Şekil 3

Şekil 3'e göre; hayatı Cebrail'in ilmi, Azrail'in kudreti, Mikail'in iradesi, İsrafil'in de kavli oluşturur.⁷⁶ Esasen müellifin vurguladığı ve meleklerden ödünç alınarak insana yerleştirilmiş bu melekeler, fertlerde kabiliyetler olarak açığa çıkar. Nitekim ilim kabiliyeti açısından meseleye bakıldığında; bilginin herkese eşit olarak dağıtılmamış olduğu görülür. Kimine az, kiminin payına ise çok düşmüştür. Müellif bu noktada Cebrail'in Allah'ın emri doğrultusunda külli bilgiyi dağıtıcı rolünü hatırlatır. Dahası Cebrail'in naklettiği bilginin özü Peygamberlere, arta kalanı da velilere verilmiştir.⁷⁷ Nebilerde bu Cebrâilî özellik vahiy, velilerde ise ilham şeklinde hizmet etmektedir.

3.3. Taayyün-i Sâni Mertebesi

Eşyanın hakikati bu mertebedeki esmanın sûretidir. (Uluhiyyet Mertebesi-Vahidiyyet Mertebesi)⁷⁸ Sıfatların ortaya çıkışının gerçekleştiği bu mertebede eşyaya Rahmânî nefes nüfûz eder. Böylece eşya "tek" ve "biricik" olarak yaratılır.⁷⁹ Yaratılışın biricikliğinin Kur'an'dan delili ise "Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yaratma halindedir." âyetidir. Öte yandan eşyanın biricikliği kâinattaki her şeyde gözlenebilir bir husustur. Bu bakımdan ikizler de dâhil olmak üzere hiçbir varlık bir diğerine tam olarak benzemez. Müellif, eşyanın bu kendine has olma durumunu Allah'ın ehadiyyetinin yegâne ispatı sayar.⁸⁰



Şekil 4

Yukarıdaki şekle göre; ikinci mertebeye Gayb-ı İzâfî olup Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sâni mertebelerine hiç işaret edilmemiştir. Böyle olması Bâyezîd-i Rûmî'nin "ikinci âlem-i ervah" dediği Gayb-ı İzâfî'nin hangi mertebeye tekabül ettiği noktasında karar vermeyi zorlaştırmaktadır. Konevî beşli tasnifinde ilk iki mertebeyi İlâhî Gayb ve İzâfî Gayb olarak tanımlar.⁸¹ Dolayısıyla İzâfî Gayb bu tasnifte Taayyün-i Evvel'e denk gelmektedir. Oysaki Ahmed Avni Konuk *Fusûs Şerhi*'nde Gayb-ı Hakîkî'nin Mutlak Gayb ve Mefâtih-i Gayb (gaybın anahtarları) olan a'yân-ı sabiteden oluştuğunu belirtir. Gayb-ı İzâfî ise emir âlemidir.

⁷⁶ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 55a.

⁷⁷ Bu kenzi âleme ilmîni Cibril/ Fûrû'î ile doldurdu nazar kıl./ Usûli enbiyâya hâdim oldı./ Fûrû'î evliyâyâ hâdim oldı. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 56a; (Afyon, 17178), 45a; (Manisa, 1312), 60b.

⁷⁸ İlgili beyit şöyledir: Uluhiyyetde adıdur buranın/ Sıfat esmâda adıdur buranın/ Nefes-i Rahmânî dahî vahidiyyet/ İdüptür cümle eşyâyâ sırayet/ Anuçün dinilür herşeye vahid/ Bilürsin kesreti var Zât-ı Vahid. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 52a; (Afyon, 17178), 42b; (Manisa, 1312), 57a.

⁷⁹ er-Rahman 55/29.

⁸⁰ Müellif Abbasi Halifesi İbnü'l-Mu'tez'in (öf. 296/908) bir şiirini bu hakikati izah etmek üzere şairin ismini vermeden zikreder. Şöyle der bu musralar: "Her şeyde Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren bir âlâmet vardır." Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir ed-Dimaşki, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, nşr: Muhammed Hüseyin Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/ 1988), 1/46.

⁸¹ Bk. 49.dipnot.

Aynı zamanda ruhlar âleminin başlangıcı sayılır. (Ervahın âlem-i ibda'ı)⁸² Bu bilgidен hareketle Gayb-ı Hakîki, Mutlak Gayb ve Taayyün-i Evvel'den oluşurken; Gayb-ı İzâfî'nin yerleştiği mertebenin Taayyün-i Sâni olabileceği kanaati hâsıl olmaktadır.

Müellif, taayyün-i sâni mertebesinin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için çekirdek örneğini verir. Ay çiçeğinin kabuklu çekirdeğinin içinde kendi çekirdeği vardır. Bu iç çekirdek, dıştaki çekirdeğin genetik yazılımını içerir. İçteki çekirdek toprağa ekildiğinde, bu yazılımın gereği olarak yapraklar, dallar ve çiçekler meydana gelir. O halde ay çekirdeğinin özü, çekirdeğin içindeki iç çekirdektir.⁸³ Örnekten hareketle Allah'ın Zât'ı da böyle bir öz olarak kabul edilebilir. Bu öz yokluğa dikildiğinde, içinden başta esma ve sıfatlar olmak üzere tüm âlem ortaya çıkar ki bu çıkış, Allah'ın yarattıkları vasıtasıyla Kendini gösterme biçimidir. Zât söz konusu olduğunda ise böyle bir görünüş yoktur; çünkü Allah sübhandır, kendi Zât'ını göstermekten münezzehtir. Bu görüşün müellifteki karşılığı şöyledir:

*Görüldü bî-nişanlıktan nişânı
Görünmekden münezzehten durur şânı.*⁸⁴

Zât'taki münezzehtlik; bize Allah'ın Zât'ı üzerinden yarattıklarıyla bir temas kurmak istemediğini göstermektedir. O halde kâinatla olan bu müteâl temas nasıl gerçekleşir? Bu bağlantı esma ve sıfatlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Diğer taraftan yukarıda Allah'ın bilinme ve sevilme isteğinin varlıkların yaratılış nedeni olduğunu belirtmiştik. Bu istek Zâtî feyizden ilk olarak rahmetin çıkmasına sebep olmuştur. Rahmet ise "Aranızda sevgi ve rahmet yarattık."⁸⁵ âyetinde belirtildiği gibi doğrudan sevgiyle anlam irtibatına sahiptir.

3.4. Ruhlar Âlemi

Bâyezîd-i Rûmî çizdiği şekilde, kalemde arşa kadar olan bölgeyi "ruhlar âlemi"⁸⁶ ruhlar âleminin alt mertebesini de "eşbah" yani "gölge âlem" olarak adlandırır.⁸⁷ Ruh olmadan gördüğümüz şu âlem gölgeye benzer; çünkü nasıl ki gölge insana bağlı olarak oluşuyorsa, âlem de ancak ruhlar vasıtasıyla bir anlam kazanır. O halde âlemin rûhu insandır, denilebilir. Bâyezîd-i Rûmî'nin de bu görüşü paylaştığını şu dizelerden anlamaktayız:

*Şebeh gibi bilâ ruhun bu âlem
Yaradıldı ana ruh oldu âdem*⁸⁸

Gölge âlemde Allah'ın rûhundan Hz. Âdem'in rûhuna üfürülmesi meleklerin ilk insana secdesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁹ Ruh üfürülmeden önce Allah'tan meleklerle böyle bir emir verilmemiş olması da ilgi çekicidir. Nitekim meleklerin insanoğluna secde etmesinin esas nedeni, Allah'ın rûhundan bir parça (nitelik) taşınmasıdır. O halde meleklerin asıl secde ettiği varlık insan değil, insanın ilâhî ruhtan taşıdığı bu parçadır. Şeytan ise insanın hakikatini göremediğinden secde etmemiştir. Müellif bu ince ayrımı şöyle dile getirir:

*Dir isen kim görünürdü bilmez imiş
Bu âdemle görünmüş ü bilinmiş*⁹⁰

⁸² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/281.

⁸³ Çekirdekten çekirdek zatı vardır/ Anın vasf-ı hayatı dahi vardır. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 52b; (Afyon, 17178), 43a; (Manisa, 1312), 57b.

⁸⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 53b; (Afyon, 17178), 43b; (Manisa, 1312), 58b.

⁸⁵ er-Rûm 30/21.

⁸⁶ Kalemde arşa varınca adı ervah. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 61a; (Afyon, 17178), 49a; (Manisa, 1312), 66a.

⁸⁷ Bu mezkûrâtın adı oldu ervah/ Dahi aşığına dindi eşbâh. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 67b; (Afyon, 17178), 54a; (Manisa, 1312), 71a.

⁸⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88a; (Afyon, 17178), 64a; (Manisa, 1312), 91b.

⁸⁹ Kaçan oldıysa insan rûhu âlem / "Nefahâtü" ma'nisini bildün ol-dem. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88a. Afyon nüshasında iki satır atlanarak şöyle yazıldığı tespit edilmiştir: Şebeh gibi bilâ ruhun bu 'âlem / "Nefahâtü" ma'nisini bildün ol-dem. Bk: Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Afyon, 17178), 64a. Manisa nüshası Millet Kütüphanesi nüshasıyla aynıdır. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* Manisa 1312, 91b.

⁹⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88a; (Afyon, 17178), 64a; (Manisa, 1312), 91b.

3.5. Misal Âlemi



Şekil 5

Müellif bu mertebeyi kendine has ırmakların, ovaların bulunduğu bir denize benzetir.⁹¹ Misal âlemi-varlıkların henüz şehâdet âlemindeki formlarına kavuşmadığı bir âlemdir. Bu nedenle ruh, misal âleminde eşyanın proje halindeki yazılımla temas haline geçebilir ancak kendisine bizzat temas edemez. Bu âleme müellif “kayıtlı misal âlemi” adı verir.⁹² (Misâl-i Mukayyed) Misal âleminde bir önceki mertebede-levhte yazılanlar şekillenir.

Müellife göre, insanlardaki karakter oluşumu da misal âleminde olur. Çeşitli sıfatların tecellisini karakterinde yansıtan insana doğumdan önce ruhu üfürüldüğünde ki, bu safha hadislerde ilk kırk günden sonra ve üçüncü kırk günden sonra şeklinde iki ayrı süre olarak verilmektedir,⁹³ felekler hangi dizilişteyse onun etkisi altına girer. Rubûbiyyet sıfatı Zuhal (Satürn) feleğinde, alîm isminin tecellisi Müştəri’de (Jüpiter), kahhar ismi Merih’te (Mars), musavvir ismi Zühre’de (Venüs), Mübîn isminin tecellisi Kamer’de (Ay), Hak isminin hakikati Utarid’te (Merkür)⁹⁴ ortaya çıkar.

3.6. Şehâdet Âlemi

Müellifin varlık mertebeleri tasnifinde şehâdet âleminde önce yukarıya doğru bir sıra takip edildiğinde semavât, arz ve arş bulunur.⁹⁵ Semavât ve arzın hakikati arş’tır. Arşın hakikati üzerine de er-Rahman oturmuştur. (استوى) Er-Rahman Allah’ın Zât’ının ilk açılımıdır. Er-Rahman’a ulaşan insan, mahv ve ispatla “La ilahe illallah”ın hakikatine ulaşır. Diğer dikkat çekici nokta ise, bu mertebeye erişen bir kimsenin “yübeddillullahi seyyiâtihim hasenât”⁹⁶ sırrınca kötü hallerinin iyiye çevriliyor olmasıdır. Müellif bu sırrın mahiyetini açıklamaz. Daire içerisinde gösterdiği şehâdet âleminin misal âleminde sonra gelen mertebeye olduğunu belirtmekle yetinir, ek bilgi vermez.

Diğer taraftan Bâyezîd-i Rûmî şehâdet âlemini yine ayna metaforu üzerinden izah eder. Kişi aynaya baktığında kendi yüzünü görür ancak aslında görmesi gereken kendi yüzü değil yüzünün hakikati olan Allah’tır.

*Kişi kendüni görmek kendüsünde
Degül gördüğü mir’atı yüzünde⁹⁷*

Aynanın yansıtma özelliği ise kurşun madeniyle camın arkasının karartılmasına bağlıdır. İşte âlem de Allah’ın varlığını yansıtması hasebiyle camın arkasının kaplandığı kurşun gibidir. O halde buradan “Zât aynasını görünür hale getiren âlemdir.” sonucuna varılabilir. Bâyezîd-i Rûmî bu düşüncesini şu mısralarla dile getirir:

*Ger üsrüb olmasa mir’ât içinde
Aceb göstere miydi Zât içinde
Çü kurşun yirine oldu bu âlem
Nicesi gösterübdü Hakkı âdem⁹⁸*

⁹¹ Bunu şekil üzerindeki ifadeden anlamak mümkündür. Bk. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 60b.

⁹² Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 60b.

⁹³ Hüseyin Çetin, *Metin ve Sened Tenkîdi Açısından Meleğin Cenîne Ruh Üflemesi ve Kaderini Yazması Hadîsinin Değerlendirilmesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 35.

⁹⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 68a.

⁹⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 62a.

⁹⁶ el-Furkân 25/70. İlgili ayet Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 60b’deki şemada zikredilmiştir.

⁹⁷ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88a; (Afyon, 17178), 64a; (Manisa, 1312), 91b. Manisa nüshasında satır atlandığı fark edilince “Ger üsrüb olmasa mir’ât içinde / Acep göstere miydi Zât içinde.” mısraları kenara not düşülerek eklenmiştir. Bk: Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Manisa, 1312), 92a.

⁹⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88b; (Afyon, 17178), 64a; (Manisa, 1312), 92a.

Bâyezîd-i Rûmî'nin şehâdet âlemi bahsinde kullandığı diğer bir metaforda ise insanın bedeni yaprağa, rûhu ise yemişe benzetilmektedir.

*Melâik âdeme çün secde eyler
San evrâkı yemiş gölge eyler⁹⁹*

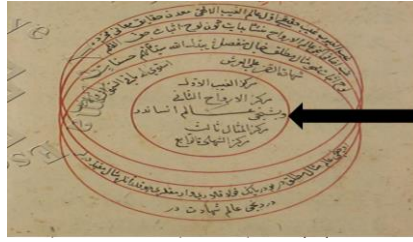
Yukarıdaki ifadelerden yola çıkılarak ağacın meyvesinin/yemişinin yapraklar tarafından gölgelenmesi gibi rûhun da beden tarafından gölgelendiği sonucuna varılabilir.

Sırr-ı Cânân'da okuyucu Bâyezîd-i Rûmî'nin şehâdet âleminde Allah-kâinat ve insan irtibatının konumunu belirlemekte kullandığı dikkat çekici bir soruyla karşılaşır. Soru şöyledir: “Şayet Allah ve insanlar olmasaydı, bu iki varlıktan başka ne olurdu?” Cevap: “Hiçbir şey olmazdı.”¹⁰⁰ Zira Allah'la insan arasındaki münasebetin esas sebebi, Allah'ın bilinmek istemesi ve bu nedenle de insanı yaratmasıdır. Kâinat ise Allah'la insan arasındaki oluşa aracılık etmiştir. İnsan var diye bu evren yaratılmıştır.

İnsanın ululuğunun sebebine gelince o, dağların, taşların yüklenmediği bir emâneti yüklenmiştir. Emâneti kabul etmekle de ne denli cahil olduğunu ispatlamıştır. Cahildir çünkü yüklendiği sorumluluğun farkında değildir. Cahil olma durumu temelde insanın saflığından kaynaklanır. Ayrıca cehlin zikredilmesiyle aslında yergi değil aksine insanoğluna Yaratıcıdan yöneltilen bir övgü vardır çünkü cahiliyyet, insanın Allah önünde hiçliğini ifade eder. Bu hususu müellif şu şekilde ifade eder:

*Emânet ehline zulm ile cehli
İder isnâd medh idüb Bû-cehli¹⁰¹*

3.7. İnsan-ı Kâmil Mertebesi



Şekil 6

Müellif, varlık âleminin merkezine “âlem-i insan”ı yerleştirmiş, varlık mertebelerinin sonunda yer alan insanı, bilinçli bir şekilde gayb-ı evvel ve ruhlar âleminden sonra, misal ve şehâdet âleminden önce çizmiştir. Sebep bize göre, insanın ruhlar ve misal âlemiyle çift taraflı bağlantısıdır. Nitekim her uykuya gidişte insanın ruhu misal âlemiyle irtibata geçmekte, uyandığında da bedenine geri dönmektedir.

Müellifin insanı tablonun en ortasına yerleştirme sebebi, kâinatın yaratılış gayesini vurgulamaktır. İnsanın diğer varlıklardan daha güzel oluşu sebebinin ise sahip olduğu Rahmânî sıfatlarla ilişkilendirir. İnsan âlîm sıfatı nedeniyle bilendir. Aynı zamanda konuşan, işiten, gören, düşünen ve hikmet sahibi bir varlıktır.¹⁰² O halde burada Hakk sûretinde yaratılıştan kasıt Rahmânî sıfatlara sahip olunmasıdır.

Yukarıda anlatılan tüm bu yedi mertbe adeta dalga dalga birbiri ardınca gelir. Mertebelerin nihayete erdiği nokta insanın yaratılışıdır. Aslında mertebelerin insanın yaratılışıyla sona ermesi kâinatın bir taht metaforuyla anlatılmasına da vesile olur. Müellife göre en sonda gelişi nedeniyle bu tahtta oturma hakkı insana verilmiştir.

*Serirün sonra olurdu cülûsı
Anunçün 'âlemün insan ulûsı.¹⁰³*

⁹⁹ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 88b; (Afyon, 17178), 64a; (Manisa, 1312), 92a.

¹⁰⁰ Beyitlerde bu ifade şöyle zikredilmiştir: ولولاه و لولانا لما كان الذي كانا Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 88b.

¹⁰¹ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 88b; (Afyon, 17178), 64b; (Manisa, 1312), 92a.

¹⁰² Şaban Çiftçi, “Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır.” Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Mart/2014), 13.

¹⁰³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 60a; (Afyon, 17178), 48a; (Manisa, 1312), 65a.

Bir yerin seçkin kişileri toplantı başlamadan hemen az önce salona girer. Onlar gelmeden toplantı başlamaz. Tıpkı bunun gibi kâinattaki büyük toplantının en sonunda da kısa ömürlü insan yaratılmıştır. Bu denli kısa zaman diliminde yaşayan insanoğlunun yaratılışın merkezinde olması son derece anlamlıdır.

Müellif bu durumu İbn Fâriz'ın dizelerine başvurarak anlatır. Şöyle der İbn Fâriz:

*Benümle devr ider eflâk benem kutbı bu eflâkun
Muhît iken bu eflâki içinde noktayam anun¹⁰⁴*

Âdemoğlu'nun bu kıymeti ise kendinden kaynaklanmaz. Asıl sebep Yüce Yaratıcı'nın kendisini tanıtma ve bildirme isteğidir.

Sonuç

Osmanlıca el yazması *Sırr-ı Cânân* isimli manzum Mesnevisi'nde varlık mertebelerini detaylı bir şekilde ele alan Bâyezîd-ı Rûmî, 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olup müfessir-mutasavvıf-şair yönleriyle tanınan önemli şahsiyetlerdendir. Eserde "cihannüma" adındaki dairesel şekiller vasıtasıyla şematik olarak Allah-kâinat-insan ilişkisi ortaya koymaya çalışan Rûmî, tasavvuf tarihinde bu tür çizimleri kullanan ilk ve tek şahıs değildir. Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, İsmail Hakkı Bursevî, Muhammed Nûru'l-Arabî gibi mutasavvıfların da eserlerinde bu tarz çizimlere başvurduğu gözlenmektedir. Tüm bu şahısların ortak noktası, cihannüma türü çizimler vasıtasıyla son derece karmaşık ve soyut içerikli konuların okuyucu tarafından kolay anlaşılabilmesine katkıda bulunmasıdır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin bir takipçisi olarak Bâyezîd-i Rûmî varlık mertebelerini İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin oturttuğu zemin üzerine inşa etmiş olsa da, beşli ve yedili mertebelere yüklediği yorumlarla varlık düşüncesine kendine özgü, yeni ve sistematik bir açılım getirdiği söylenebilir. Nitekim diğer tasniflerden farklı olarak çizimlerinde; şehâdet âleminde önce "Semâvat", "Arz" ve "Arş" olmak üzere üç ara âlem daha görülmektedir. Kalemde arşa kadar olan bölge "Ruhlar Âlemi", ruhlar âleminin alt mertebesini de "Eşbah" yani "Gölge Âlem" oluşturmuştur. Gayb-ı İzâfî de klasik sınıflandırmalardan farklı olarak müellifin tasnifindeki yerini almıştır. Bu şekilde temel yapıyı korumasına rağmen ayrıntılarda farklılaşması, söz konusu tespitlerin diğer sûfilerde olduğu şekliyle, keşfi bilgiye dayanmasından kaynaklanmış olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

Bu noktada *Sırr-ı Canan*'da İbnü'l-Arabî etkisinin bariz bir şekilde hissedildiği de vurgulanmalıdır. Özellikle "ayna", "taht", "kâfur", "ben", "çekirdek" gibi metaforların kullanılması müellifin İbnü'l-Arabî sistematüğünü takip ettiğini gösteren örneklerdir. Aslında bu sembollerin her iki mutasavvıfta kullanım sebebi, metafizik gerçekliklerin akıl ve mantık düzleminde doğrudan ifade edilmesinin olanaksızlığıdır. Dolayısıyla bu tarz bir söylemin metaforik olması doğal karşılanmalıdır.

Keşfi bilgiyle farklılaşan ve sembolik anlatıma yer açan diliyle Bâyezîd-i Rûmî, dairesel çizimlerinde beklenilenden farklı olarak insanı varlık âleminin tam merkezine yerleştirmektedir. Tasnife göre âlem-i insan; ruhlar âleminde sonra, misal ve şehâdet âleminde öncedir. Sıralamanın bu şekilde yapılmasının muhtemel sebebi, insanoğlunun ruhlar ve misal âlemiyle çift taraflı bağlantısıdır. Ancak bundan belki de daha önemli olan husus ise, varlık mertebelerinin Allah'ın Zât'ının zuhûruna aracılık eden mühim birer vasıta olmasıdır. Zira böylece birbiri ardınca gelen mertebeler sayesinde Allah'ın kendi Zât'ını yarattıklarına ızhâr etme biçimi ortaya konulmuş olmaktadır.

Kaynakça

Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*. İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayını, 2014.

Bâyezîd Halîfa b. Abd-Allâh Edirnevî, *Sırr-ı Cânân*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1312, 1a-214a.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh-i Buhârî*. (el-Kütübü's-Sitte-Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde). haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

¹⁰⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 59b; (Afyon, 17178), 47a; (Manisa, 1312), 64a.

- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2016.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.
- Chittick, William. "The Five Divine Presences: From Qunawi to al-Qaysari", *The Muslim World* 72/2, (2007), 107-128.
- Cilî, Abdülkerim. *Varlık Mertebeleri-Merâtib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtidâ-i Küll-i Mevcûd*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Çetin, Hüseyin. *Metin ve Sened Tenkîdi Açısından Meleğin Cenîne Ruh Üflemesi ve Kaderini Yazması Hadîsinin Değerlendirilmesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır." Hadîsinin Tahric ve Değerlendirmesi, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Mart/2014), 1-20.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân*. Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 03 Gedik 17178, 1a-163a.
- Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, 34 Ae Manzum 937, 1b-238b.
- ed-Dımaşkı, Ebu'l-Fida İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Semsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/ 1988.
- Erdem, Hüsamettin. "Sadreddin Konevî'de İlahi Menzileler", *1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam Yayınları, 2010, 81-97.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsu'at-u Keşşâf Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Güleç, Fatih. *Bâyezîd-i Rûmî, Hayatı, Eserleri, Mecâlis ve Risâle-i Âdâb-ı Sülûk (İnceleme-Metin-Sözlük)* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- <http://yazmalar.gov.tr//basit-arama?q=s%C4%B1rr-%C4%B1+canan>. Erişim tarihi 09.04.2021.
- İltuş, Cüveyriye. "Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 7/2, (2020), 1172-1197.
- Kartal, Abdullah. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî el-Kutub ve-l-Fünûn*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts.
- Kılıç, Cevdet. *Antik Yunan, İslam ve Batı'da Varlık ve Mertebeleri Düşüncesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber- İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Kufacı, Osman. "Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem-i Kâfur (Kâfurdan Mum), *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, TAED-67, (2020), 187-206.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 30 Haziran 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Latîfî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Haz. Rıdvan Canım Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayını, 2018.
- Mecdi Mehmed Efendi. *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri-Hadâiku'ş-Şakâik*, Haz. Abdülkadir Özcan İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Meyveci, Asuman. *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevîsi, (İnceleme-Metin)*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam ve hatte'l-Asri'l-Hâdir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988.
- Özmen, Kerim. *Bâyezid Halife (er-Rûmî) ve Fâtîha Tefsiri- Secenceli'l-Ervâh ve Nukûşu'l-Elvâh-Edisyon Kritik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Sırr-ı Cânân ve Fazlı Sübhan*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1313, 1b-134a.
- Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*, Haz. Nuri Akbayar İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Türer, Osman. "Bâyezid Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Bâyezîd Rûmî 's (d. after 922 / 1516) *Masnavi* Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels

Citation/©: Öztürk, Esmā, Bâyezîd Rûmî 's (d. after 922 / 1516) *Masnavi* Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels, *Artuklu Akademi*, 2021/8 (2), 349-366.

Extended Abstract

Since the beginning of the history of thought, so many questions have arisen in minds of the human beings about existence. In the process of finding answers to all these questions, the point where the thinkers came to a consensus points out that the idea of beings have a decreed order in terms of creation and God-realm relationship. As in other spheres, there have been thinkers in Islamic thought, and especially in the field of Sufism, who have the view that existence has a ranked order. The most striking one among these ideas is the classification of Ibn al-'Arabî (d. 638/1240), who established a gradual relationship between letters, names and existence. His followers, on the other hand, preferred to use the expression "Presence" while referring to numerous general asset categories by dividing things into two as "realities" (al-ḥaqā'iq) and "quiddities" (al-māhiyyāt). In fact, encompassing the Presence innumerable beings is an arbitrariness arising from the unlimited nature of realities.

Although it is expressed as unlimited; this corpus, which can be called general categories, has been described with a reduced number in the form of fivefold, sixfold, sevenfold and even forty classifications by traditional sufis such as Sadr al-Din al-Kūnawî (d. 673/1274). The absence of a standard classification seems to originate from Ibn al-'Arabî, but the most basic reason is that he deals with the issue sometimes in accordance with one classification and sometimes as per the other classification, depending on the course of development of the exploratory knowledge/manifestation he transferred to his work. The way Ibn al-'Arabî presented the issue was interpreted in different ways by his followers, and caused the diversity of classification in the works including Bâyezîd Rûmî, whom we examined specifically for this research.

Although the number of classifications differs from one thinker to another in this way, it can be said that there are three basic ontological elements that do not change in the classification that seem to be complex. These three are "God", "universe" and "human beings". How were these levels, whose general framework we have drawn, understood and presented in the context of Bâyezîd Rûmî? In order to find the answer to this question, his *Masnavi* named *Sırr-ı Jânân*, a manuscript in Ottoman Turkish which can be considered as an example of the didactic poetry genre, and also a work in which the secrets of creation are explained based on the theory of unity of existence is examined in this study.

The reason why *Sırr-ı Jânân*, an example of the didactic poetry genre, has been chosen as the subject of the article, is based on the genre of the manuscript wherein the categories of existence are explained through various symbols and circular shapes called "Cihannuma". In this study, it is aimed to analyze the views on the levels of existence through these symbols and shapes. For this reason, first of all, theoretical information about the levels of existence will be given. After briefly mentioning the life of Bâyezîd Rûmî, the general features of *Sırr-ı Jânân* and the three manuscripts will be compared and the levels of existence in the work will be explained analytically.

According to the research findings, it has been seen that Bâyezîd Rûmî revealed the relationship between God, World (al-'âlam) and human through circular shapes called "Cihannumâ" in *Sırr-ı Jânân*, and he basically took the septet classification of divine presences as a basis for explaining this relationship. This septet classification consists of Ghaybu'l-Ghuyûb, Ghaybu'l-İzâfî, Ta'ayun-i Sâni, al-Mithâl al-Mutlaq-Mithâl-i Munfaşil, Shahadat and the Perfect Man. However, unlike this classification, there are three other intermediate realms before the realm of al-shahâda, namely "Semavât", "Earth" and "Arsh". The realm from the pen (al-Kalem) to the Arsh forms the "Spiritual Realm", and the lower level of the spirit realm is the "Eshbah", namely, the "Shadow Realm". Bâyezîd Rûmî in his circular drawing in which he describes the levels of existence with a conscious attitude, placed Perfect Man in the center of the levels of existence, who should have come at the end in the order of creation. Moreover, human beings were drawn after the realm of spirits, before the realm of al-Mithâl and al-Shahâda. In our opinion, the probable cause is the two-sided connection of man with the Mithâl and al-Shahâda realm.


Another result reached in terms of Bâyezîd Rûmî in the study is the statement that meeting with the Self at the level of Absolute Unseen can only be realized with a heartfelt intuition. Therefore, the author points out the importance of exploratory knowledge and intuition. The equivalent of this intuition in Bâyezîd is "conscience".

One of the most striking aspects of the work is the use of various symbols such as "mirror", "seat", "mole", "seed" hence an extremely abstract subject is embodied in the mind of the reader through metaphors.

The last point to be emphasized according to Bâyezîd Rûmî is that, something that does not exist in God's knowledge cannot be defined as existence. So, the existence of non-existent (ma'dûm) is impossible. The Essence of God is an essence in the form of a seed. When this essence is planted in non-existence (ma'dûm), the whole world, primarily names and attributes emerges. It is the levels of the existence that mediate this manifestation which has been thoroughly investigated

over this article. Thus, the way in which God manifests himself is revealed through existence levels, almost like waves coming in one another.

Neml Sûresi 43. Âyetine Dair Sosyo-Psikolojik Bir Yorumun Tahlili

 Bayram Ayhan*

Atf/©: Ayhan, Bayram, Neml Sûresi 43. Âyetine Dair Sosyo-psikolojik Bir Yorumun Tahlili, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 367-381.

Öz: Neml Suresi 43. ayeti Hz. Süleyman'ın huzuruna gelerek iman eden Melike'den bahsederken onun içerisinde bulunduğu şartların, hidayeti bulmasına engel teşkil ettiği yönünde bilgi verir. Bu, din psikolojisinde kişinin içinde bulunduğu şartların, inancını şekillendirdiğine dair yorumun bir ifadesidir. Melike zekice yorumlar yaparken, şirk gibi temelsiz ve tutarsız bir durumun içerisinde bulunabilmektedir. Zeki ve akıllı olması, bulunduğu şartları aşarak imana ulaşması için yeterli olamamıştır. Fakat hakikate dair bulduğu ilk fırsatta da hidayete ulaşmaktadır. Diğer taraftan, akıllı bir insan olarak tanıtılan başka bir devlet adamı Firavun'un daha kesin ve etkin mucizeleri müşahade etmesine rağmen iman etmediğini görmekteyiz. Benzer durum Hz. İbrahim ve kavmi arasında da vuku bulmuş, bizzat kendileri yanlış bir inanca sahip olduklarını izhar etmelerine rağmen eski inançlarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Makale, hidayet-dalalet diyalektiğinde kişinin içerisinde bulunduğu sosyal şartların etkinliğini ve kişinin hakikate ulaşma isteğinin ve gayretinin sonuca olan etkisini örnekleriyle incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sosyal Çevre, Bireysel İrade, Akıl, İman, İnkâr.

An Analysis of a Socio- Psychological Commentary on the 43rd verse of Surah an-Naml

Citation/©: Ayhan, Bayram, Analysis A Socio-Psychological Commentary About 43th Verse of Surah An-Naml, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 367-381.

Abstract: Narrating the story of Malika (queen of Sheba), the 43rd verse of Surah an- Naml is known to refer the social conditions which Malika was a part of, as an obstacle for Malika's choosing the true path of belief. Within the framework of psychology of religion principles, this is interpreted as a reflection of the relationship between socio-political conditions and his belief-related preferences. More evidently, this part of the narration in question is an illustrator for the protagonist, Malika's way of interpreting socio-political incidents. Notwithstanding her reasonable inferences, she chooses polytheism. However, she chooses to be a true-believer when she gets the most ideal conditions. On the other hand, the Pharaoh, who was also introduced as an intelligent statesman, is known to have rejected to believe Islamic message although he witnessed more evident and stunning miracles. Another akin-themed narration is on the prophet Abraham and his community wherein his community insists on pursuing their invalid and void belief despite confessing their belief's voidness. Inspired from the dialectical relationship between al- hidayah (salvation) and al-dalalah (heresy), this study aims to reveal the bilateral dependence between the social circumstances experienced and an individual's free-will and determination, analyzing the fact that any probable encounter with the right-path, al-hidayah, is not enough on its own.

Keywords: Commentary, Social Environment, Individual Will, Mind, Faith, Denial.

Giriş

Din değişimi, kişinin içerisinde doğduğu toplumdan veya aileden edindiği bazı bilgileri farklı gerekçelerle sorgulayarak yeni bir dine girme eylemidir. Kişinin din değişiminde etkin olan olaylar ve olgular değişiklik arz edebilir. Kişi dinini değiştirdiğinde yeni dini açısından mühtedi olmuş iken, terk ettiği din açısından mürted olmuştur. İhtida ve irtidatın da bazı değişken sebepleri olabilmektedir. Mutsuz bir aile yapısı, sorunlu sosyal ve psikolojik ilişkiler, kendi dininin kişiyi tatmin edememesi veya inancına dair bazı soru ve sorgulamaların cevaplanamaması gibi durumlar din değişimlerinde etkin rol oynayabilmektedir.¹

Çalışmamızı ilgilendiren esas olgu, ihtida konusudur. Kişinin içerisinde bulunduğu sosyal çevrenin bu durumu lehte ve aleyhte etkilediğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda ele alacağımız Neml suresinin 24. ve 43. ayetleri kişinin içerisinde bulunduğu sosyal çevrenin dini yönelimini ve hidayeti bulamama ihtimalini etkilediğini vurgulamakta ve sosyo-psikolojik bir durum analizi yapmaktadır. Neml suresinin 43. ayetinde zikredilen vakıanın hakikatini tahlil etmenin yanı sıra önceki ve sonraki ayetler bağlamında Sebe

* Doç. Dr., Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, byrmayhan@hotmail.com

¹ Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 145-165; İrfan İnce, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/88-91.

Melike'sinin imana giden yoldaki tutumu da ele alınacaktır. Melike'nin kişiliği, karakteri ve başka inanca dair ön yargısız yaklaşımının hidayete giden yoldaki önemli araçlar olduğu tebarüz edecektir.

Melike örneğiyle benzerlik arz eden Hz. İbrahim ve halkı, Hz. Musa-Firavun ve Hz. Peygamber ile Mekke aristokratlarının ele alındığı ayetler de çalışmamızı ilgilendiren yönüyle tahlil edilecektir. Bir makalenin sınırlarını aşmaması için müfessirlerin konumuzla ilintili yorumları alınacak, benzer yorumlar yapan isimlere dipnotta işaret edilecek ve ağıyardan olan yorumlar mani kılınacaktır. Önemli bazı ayetler lafzı ve meâli ile verilecek, dolaylı konumdaki ayetlerin meali ile yetinilecektir.

1. Neml Suresi 43. Ayet Bağlamında Sosyal Çevrenin Dini Yönelimi Etkilemesi

Neml suresinin 43. ayeti Melike'nin içerisinde bulunduğu sosyal çevreye ve bu çevrenin onun dini algısına etkisine dair bir bilgi vermektedir. Söz konusu ayet lafzı ve meali itibarıyla şu şekildedir: *وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ* "Allah'tan başka tapmakta olduğu şeyler onu (Müslüman olmaktan) alıkoymuştu. Gerçekten o, küfre sapan bir kavimdeni." Müfessirlerin büyük bir çoğunluğuna göre kadının içerisinde bulunduğu sosyal çevre veya toplumun inancı onun hakikati bulmasına engel teşkil etmekteydi. Mâverdi (ö. 450/1058) ve Kurtubî (ö. 671/1273) Sebe toplumunun Mecusi olabileceğini ve dolayısıyla Melike'nin içerisinde bulunduğu toplumun dini inancı ve şeytanın telkinleri sebebiyle hakikati bulamadığını ifade eder.² İbn Âşûr (ö. 1868) müşrik bir toplum içerisinde yaşıyor olmanın hakikate ulaşabilmeyi önemli ölçüde engelleyeceğine işaret eder. İbn Âşûr'a göre Neml suresi 43. ayetteki *مَا كَانَتْ تَعْبُدُ* / "ibadet ettiği şeyler" ve *كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ* / "o, küfre sapan bir toplumdandı" ibareleri bir hakikate işaret etmektedir. Şirk, mutlaka istisnaları olmakla birlikte, toplumdaki bireylerin içerisine doğdukları bir durum olması sebebiyle devamlılık arz edebilen bir haldir. Melike'nin içinde doğduğu ve büyüdüğü ortam tümüyle şirkten müteşekkildi, dolayısıyla hakikate ulaşabilme imkânı yoktu. Bu şartlar altında hidayete yol bulabilmesi mümkün görünmemekteydi.³

Melike'nin içerisinde bulunduğu şartlar sebebiyle imandan mahrum kaldığını beyan eden bir diğer müfessir Mevdûdî'dir (ö. 1979). Müfessire göre Melike, söz dinlemez ve inatçı biri değildi. Allah Teâlâ onun durumunu tavzih etmek için parantez içi bir cümle mahiyetinde 43. ayetteki hakikati dikkatlere sunmuştur. Melike inançsız bir toplumdaki geliyordu. Çocukluğundan beri sahte tanrılar önünde eğilmeye alışık olduğundan, bu durumu hak yolu bulmasına engel olmuştu. Nitekim o, Hz. Süleyman ile ilk buluşmada doğru yolu buldu ve iman etti.⁴ Seyyid Kutub (ö. 1966), zekâsıyla ön plana çıkan kraliçeyi Hz. Süleyman'ın mektubunu ilk aldığı andan itibaren iman etmekten alıkoyma sebeplerin kıssanın akışı içerisinde tavzih edildiğine işaret eder. Kâfir bir toplumda yetişmiş olması, güneşe ve bunun gibi Allah'ın yarattıklarına tapınan bir ortam Melike'nin Allah'a ulaşmasına ve ona ibadete engel olmuştu.⁵

Müfessirlerin kahir ekseriyetinin 43. ayeti sosyal çevrenin kişinin inancını etkilemesi minvalinde yorumladığını müşahede etmekteyiz. Her ne kadar yorumlar mezkur yönde yoğunlaşmaktaysa da ayete farklı anlamların verildiğini de beyan etmemiz gerekir. Bazı müfessirlere göre ayette yer alan *صَدَّهَا* ibaresi farklı bir anlama da müsaittir. Alternatif anlama göre *صَدَّ* fiilinin faili Hz. Süleyman veya Allah olurken ibarede yer alan *ها* zamiri Melike'ye raci olur. Yine *ما* edatı mef'ul olur ve dolayısıyla anlamı şöyle takdir etmek mümkündür: "Süleyman/Allah kadını Allah'tan başka taptığı şeylerden alıkoymuştu. O kâfir bir toplumdandı"⁶

Hz. Süleyman veya Allah'ı fail, Melike'yi meful olarak anlamlandırma Arapça dil kuralları açısından mümkün görünse de ilk yorumun tutarlılığı iki veri açısından daha uygun görünmektedir. Öncelikle, İbn

² Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîru'l-Mâverdi*, thk. Abdulkâsüd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/126; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1372/1952), 13/184-186.

³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 19/274-275.

⁴ Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefsîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 5/215; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 9/217.

⁵ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Bekir Karlıca vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.) 11/128.

⁶ Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâturîdî*, thk. Mecdî Basillûm (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2005), 8/119; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/126; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb: Tefsîru'r-Râzî* (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981), 17/432; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 6/195. Allah'ın Melike'yi imana ulaştırmış olması meselesini Fahreddin er-Râzî Mu'tezile ve Ehli Sünnet arasındaki lütf, inayet ve irade ekseninde tartışır. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/433.

Kesir'in (ö. 774/1373) ifade ettiği üzere, Belkis iman ettiğini zamansal açıdan daha sonra izhar edecektir.⁷ Dolayısıyla Hz. Süleyman'ın onu Allah dışında tapındıkları şeylerden alıkoyması henüz bu ayette vaki değildir. İkincisi, Melike'nin içerisinde bulunduğu şartların veya sosyal çevrenin onu imandan uzaklaştırdığına dair başka bir ayet daha vardır. Aynı surenin 24. ayeti lafzen ve mealen şu şekildedir: وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ “Ancak onun ve halkının Allah'ı bırakıp güneşe taptıklarını da gördüm. Şeytan onlara yaptıklarını güzel göstermiş, böylece onları yoldan alıkoymuş; bu yüzden doğru yolu bulamıyorlar.”⁸ Bu ayet şeytanın Melike'yi ve kavmini doğru yoldan alıkoymuşunu ve doğru yolu bulamadıklarını beyan etmektedir. Müfessirlerin bazıları 24. ayetteki ifadenin kime ait olabileceğini tartışmışlar, bu sözün önceki ve sonraki ayetler gibi Hüdhüd'e ait olabileceğini beyan etmişlerdir. Bazıları ise bu ayetteki sözün Allah'a ait bir ara cümle olabileceğini dile getirmiştir. Söz kime ait olursa olsun, ilgili ayet sosyal çevrenin kişinin inancını şekillendirdiğini açıkça ifade etmektedir.⁹

Bu başlık altında incelediğimiz iki ayet, müfessirlerin kahir ekseriyetinin de ifade ettiği üzere, kişinin inancının çocukluğundan başlayıp süre gelen sosyal çevresi tarafından etkilendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

1.1. Melike'nin Kişiliğinin Hidayete Etkisi

Din değişimi kolayca meydana gelebilecek bir yönelim değildir. Zira din değişimi ile kişi, o güne kadar içerisinde bulunduğu her şeyden vazgeçmek durumunda kalabilir. Bu yüzden ki kişinin din değişiminde hem kaybedeceklerini hem de sosyal çevresinden gelebilecek tepkileri göz ardı etmemesi gerekir¹⁰. Bu bağlamda Melike'nin imana giden süreçte ön plana çıkan bazı hususiyetleri vardır ki bunları sırasıyla şöyle zikretmek mümkündür.

1.1.1. Zeki Olması

Naml suresini ele alan müfessirlerin Melike'ye dair dile getirdikleri birkaç hususiyetin ilki zeki bir kadın olmasıdır. Bu çıkarımı da Melike'nin Hz. Süleyman ile buluşmasında aralarında geçen konuşmalar üzerinden yapmaktadırlar. Surenin 41-42. ayetlerinde yer alan konuşmada Hz. Süleyman Melike'nin tahtı getirildikten sonra bazı değişiklikler yapılmasını ister. İlgili ilk ayet mealen şöyledir: “Onun tahtını tanyamayacağı bir hale getirin, bakalım gerçeği anlayacak mı yoksa anlamayanlardan mı olacak?” dedi.” Müfessirlerin Melike'nin zekâsına telmihte bulunduğunu söyledikleri 42. ayetteki lafız anlamıyla birlikte şöyledir: فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ “Kraliçe geldiğinde, “Senin tahtın da böyle mi?” diye soruldu. “Sanki bu, odur” dedi”. Râzî bu ayette hem Hz. Süleyman'ın sorusunun hem de Melike'nin cevabının özenle seçilmiş kelimelerden oluştuğuna dikkatleri çeker. Hz. Süleyman'ın sorusu; أَهَكَذَا عَرْشُكَ şeklinde harfi tenbih, benzetme edatı olan kâf ve işaret isminden müteşekkil bir vaziyette olup özenle seçilmiştir. Hz. Süleyman Melike'ye herhangi bir ipucu verilmiş olmaması için اِهَذَا عَرْشُكَ “bu senin tahtın mı” dememiş, mezkûr şekilde sormuştur. Melike'nin cevabı ise onun aklının ve zekasının mükemmelliğine işaret olarak yorumlanmıştır. Melike; “bu, odur” veya “bu o değildir” şeklinde fevri, makama ve soruya uygun olmayan bir cevap vermemiş; bilakis “sanki bu, odur” şeklinde zekice ve usta bir dille ve teenni ile muktezâ-yı hâle ve soruya tam mutabık bir cevap vermiştir.¹¹

1.1.2. Akıllı ve Temkinli Olması

Melike'nin bir idareci olarak Hz. Süleyman'ın mektubunu aldıktan sonra ortaya koyduğu tavır ve söylemler askeri, politik ve devletlerarası ilişki açısından dikkate değer olarak yorumlanmıştır. Surenin 31-35. ayetlerinde yer alan bölümde Melike Hz. Süleyman'ın mektubundaki üsluba dikkat çeker, ne yapılabileceğini ileri gelenler ile istişare eder ve onların kararını almadan hiçbir eyleme girişmeyeceğini vurgular. Kendileriyle istişare ettiği kişiler savaşılabilecek güç ve imkânlarının olduğunu, nihai kararın ise

⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/195.

⁸ en-Naml 27/24.

⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muḥarremu'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 4/256; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/255.

¹⁰ Köse, *Din Psikolojisi*, 164-167.

¹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/199; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/194; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 9/213.

ona ait olduğunu ifade ederler. Melike bu karardan sonra askerî gücün bazen çözüm değil büyük bir kayıp olabileceğini beyan ederek toplumda savaş sebebiyle meydana gelebilecek sosyo-psikolojik duruma işaret eder.¹² Eğer krallar galip gelirlerse, mağlup tarafın güç ve kudret sahiplerinin tüm izzetinin ayaklar altına alınabileceğini vurgulayarak savaş tercihinin doğru bir tercih olmadığını beyan eder. Yapılabilecek şey, devletlerarası ilişkileri barış yoluyla çözümlenmeye gitmektir. Bu bağlamda da elçiler ve hediyeler göndererek Hz. Süleyman'ın gayesini ve tavrını çözümlenmeye uygun görür. Rivayetler, her ne kadar abartılı anlatılar içerse de makul olan bilgilere göre Melike Hz. Süleyman'ın işgalci bir kral mı yoksa gerçekten hakka davet eden bir peygamber mi olduğunu hediyeler ve elçiler vesilesiyle öğrenecektir.¹³

Hz. Süleyman'ın elçilere karşı olan tavrının bir peygamber tavrı olduğunu anlayan Melike bizzat kendisi olayı müşahade etmek ister. Özellikle Hz. Süleyman'ın sarayındaki sırça döşeli zemin ve tarifsiz zenginlik Melike'yi çok etkiler. Böylesi bir zenginlik içerisindeki kişinin başka devletleri ele geçirmeye çalışan bir kral olamayacağını, onun Allah'ın lütuflarına mazhar olmuş bir peygamber olduğunu beyan ederek iman ettiğini ikrar eder.¹⁴

Melike'nin kişiliğine dair müfessirlerin ayetler ekseninde yaptığı yorumları bir arada değerlendirdiğimiz zaman, karşımıza zeki, akıllı ve olayları çok iyi okuyabilen bir kişilik çıkar. Öncelikle devletlerarası hukukun hangi eylemlerle daha iyi sonuç verebileceğini iyi bilen bir idareci, aynı zamanda ön yargısız, işlerin arka planının irdelenmesini düşünen iyi niyetli yaklaşım ile karşılaşmaktayız. Melike Hz. Süleyman'ın amacını çok iyi bir yöntem ile çözümlenmiş, akıllı, zekası ve doğru yaklaşımı sayesinde hakikate ulaşmıştır. Sosyal çevrenin kişinin dini yönelimi üzerinde büyük bir etkisinin olduğuna dikkatleri çeken ilgili ayetler, kişinin iyi niyetinin, samimiyetinin ve doğruya ulaşma iradesinin hakikate ulaşmakla sonuçlanacağı mesajını vermektedir. Şayet Melike bahsi geçen olgular ile sonuca ulaşma iradesini göstermeseydi, muhtemelen şirk içerisinde ölüp gidecekti.

2. Bireyin İradesinin Hakikate Ulaşmasını Engellemesi

Neml suresinin ilgili ayetleri özelinde ve müfessirlerin yorumları ekseninde sosyo-psikolojik bir okuma yaparak, bireyin içerisinde bulunduğu şartların onun inancını şekillendirdiğini ve yanlış da olsa bu inancını devam ettirmiş olmasının yaşanan şartlar altında doğal olabileceği ifade edildi. Her ne kadar sosyal çevre kişinin inancını şekillendirse de kişinin hakikate ulaşma isteği ve iradesinin varlığı, sonucu doğrudan etkiler. Biz, bu başlık altında hakikate yakinen şahit olmakla birlikte iradesini hakka yönelmemenin meydana getireceği sonuçlara dair örnekler zikredeceğiz. Bir makalenin sınırlarını aşmaması adına sadece Neml suresindeki benzer örnekler zikredilecektir.

2.1. Apaçık Hakikati Gören Hz. İbrahim'in Kavminin Tutumu

Peygamberlerin babası olarak tesmiye edilen Hz. İbrahim'in babası ve devrin idarecisi ile mücadelesi Kur'an'da birçok yerde yer alır.¹⁵ Bu makalede Hz. Süleyman-Melike kıssasına benzer olan, putların kırılması bölümü ele alınacaktır. Söz konusu bölümün tercih edilmesinin gerekçesi, Hz. İbrahim'in haklılığını apaçık bir şekilde görmelerine rağmen insanların hidayeti bulması gerekirken, dalalette kalmaya devam etmelerinin izah edilmesidir.

Enbiya suresinin 51-73. ayetleri arasında kendisinden bahsedilen Hz. İbrahim'in çalışmamıza konu olan bölümü 57. ayetten başlayarak 68. ayette son bulmaktadır. Hz. İbrahim babasına ve kavmine Allah'ın âlemlerin yaratıcısı, onların tapındığı putların ise hiçbir şeye gücü yetmeyen aciz varlıklar olduğunu beyan eder. Kimsenin onu dikkate almadığını görünce de hakikati bizzat kendilerine en etkin şekilde izhar etmek için bir plan yapar. Bir bayram sabahı insanların olmadığı zaman diliminde puthaneye girer ve tüm putları

¹² Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekvâli fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998), 4/458.

¹³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/209; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhtî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1993), 7/67-70; İbn Âşûr, *et-Tahtîr ve't-tenvîr*, 19/264.

¹⁴ Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Beğavî: Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe lî'n-Neşr, 1989), 6/168; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhtî*, 7/70; Ebû'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer b. Hasen el-Bikâî, *Naşmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.), 14/182.

¹⁵ el-Bakara 2/258; Meryem 19/42-48.

kırar. Putları kırdığı baltayı da en büyük putun boynuna asar. Kavmi tapınmak için puthaneye girdiğinde gördükleri manzara karşısında çok şaşırır ve bu işi Hz. İbrahim'in yapabileceğini düşünerek onu sorguya çekerler. Hz. İbrahim de bu eylemi kendisine değil, kırılan putlara sormalarını söyler. Bu olay ve sonrasında gelişen durumlar ilgili ayetlerde mealen şöyle yer alır: "Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın, İbrahim?" dediler. "Hayır, onu şu büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabilirlerse haydi onlara sorun!" dedi. "Bunun üzerine, kendi vicdanlarına dönüp (kendi kendilerine) «Zalimler sizlersiniz, sizler!» dediler." Sonra çok geçmeden yine eski kafalarına döndürüldüler: "Gerçek şu ki sen bunların konuşmadıklarını biliyorsun!" dediler.¹⁶

Uzunca bir pasajın içerisinde yer alıp çalışmamızı ilgilendiren 64. ayet hem lafzı hem de meâli itibarıyla şu şekildedir: فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ "Bunun üzerine, kendi vicdanlarına dönüp (kendi kendilerine) «Zalimler sizlersiniz, sizler!» dediler." İlgili ayette muhataplar kendi zulümlerini tanımlarken te'kid edatı ve zamirü'l-fasl ile durumu tahkim etmişlerdir. İlginç olan, kendi kendilerini muhasebe etmiş olmalarına rağmen tekrar eski hallerine dönmeleridir.

Hz. İbrahim'in eylemi sonrası hakikati bizzat kendi vicdanlarına dönerek kendi ağızlarıyla dile getirmektedirler. Bu durumu Seyyid Kutub (ö. 1966) dikkate değer cümleler ile şu şekilde betimler:

"İçinde buldukları durumun saçmalığını, şu heykellere yönelik kulluğun zulüm oluşunu, ilk kez basiretlerini açıp düştükleri komik durumu düşünmeleri, içinde yüzdükleri zulmü görmeleri bir iyilik belirtisiydi. Ama bu sadece bir parıltıydı ve arkasından yine her tarafı koyu bir karanlık basmıştı. Bu sadece bir kıpırdanma idi. Ardından kalpleri yine eski donukluğuna ve şirk haline dönmüştü"¹⁷

Begavî (ö. 516/1122), Hz. İbrahim'in muhataplarının bu apaçık tecrübeden sonra, içerisinde buldukları sapkınlığı bizzat kendi vicdanları/dilleriyle söylediklerini fakat daha sonra eski hallerine döndüklerini ifade eder. Onların durumlarını tasvir etmek babından "نَكِسَ" fiilinin seçilmiş olması etkileyicidir. Zira hasta birisi iyileşmeye başlayıp tekrar eski haline dönünce bu durumu "نَكِسَ" fiili ile dile getirilir. Ayet, muhatapların önce iyileşme emareleri gösterdiklerini, bilahare birtakım gerekçelerle tekrar eski hallerine döndüklerini etkileyici üslup ve kavramlarla dile getirmiştir.¹⁸ Muhatapların durumu dara düştüğünde Allah'a sığınıp, içerisinde buldukları sıkıntıdan kurtulunca, yine eski inanç ve eylemlerine rücu edenlerin haline benzemektedir.¹⁹

Zemahşeri (ö. 538/1144) de olayı sosyo-psikolojik açıdan yorumlayan müfessirler arasındadır. Bir yandan da filolojideki üstünlüğünü konuşturan müfessire göre Hz. İbrahim "şu büyükleri yapmıştır" derken tarizli bir üslup kullanmakta ve muhatabına eylemin kendisine ait olduğunu bildirmek istemektedir. Diğer taraftan da şeksiz ve şüphesiz bir şekilde hem muhataplarının hem de onların ilahlarının acziyetini ortaya koyarken amacına da ulaşmış olmaktadır. Nitekim muhatapları da onun ulaşmak istediği gayeyi bizzat kendi vicdanlarında dile getirmiş ve yanlış inanç üzerinde oldukları hakikatini izhar etmişlerdir. Ne var ki, bu besbelli duruma rağmen, her ne kadar konuşma yetisinden mahrum olsalar da ilah olarak tapındıkları putların onları cezalandıracağından endişe ederek tekrar eski inançlarına rücu ettiler. Eski inançlarına dönmekle yetinmediler; her batıl ehlinin yaptığı üzere hakkı ve hakikati yüzlerine çarpan ve onları rezil rüsva ve batıl inançlarını alt üst eden Hz. İbrahim'e amansız bir düşman muamelesi yaptılar ve onu ateşte yakmak suretiyle öldürmek istediler. Hz. İbrahim ise onların hakikati en şeffaf ve yalın haliyle görmüş olmalarına rağmen batıl inançlarında ısrar etmelerine üzüldü ve "size de taptıklarınıza da yazıklar olsun" diyerek, onların hakkı bulmamaktaki ısrarlarını kınar.²⁰

Şevkânî (ö. 1834) Hz. İbrahim'in olayını daha başka bir açıdan tefsir eder ve bu yorumunu da Enbiyâ Sûresinin 61. ayeti bağlamında dile getirir: قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ آغْيُنٍ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ "Dediler ki: "Öyleyse, onu insanların gözü önüne getirin ki ona (nasıl bir ceza vereceğimize) şahid olsunlar." Müfessire göre "لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ" "ki onlar şahitlikte bulunsunlar" ibaresinin birkaç muhtemel manası vardır. Birincisi, insanlar arasından birileri

¹⁶ el-Enbiyâ 21/61-65.

¹⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 11/214.

¹⁸ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 5/326; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/103.

¹⁹ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/153.

²⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/152-153; Ayrıca bk. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz* 4/88; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/184.

Hız. İbrahim'in olası itirazlarına karşılık aleyhte şahitlik edecek ve Hız. İbrahim'in putlar aleyhinde söylem ve eylemlerde bulunduğunu beyan edeceklerdir. Bir diğer amaç Hız. İbrahim'e verilecek ceza üzerinden başkasının bir daha böylesi bir eyleme girişmemesini sağlayarak sosyo-psikolojik/toplumsal baskı oluşturmaktır. Başka bir gaye ise onun insanlar önünde ilahlarını tahkir etme eylemi karşılığında tahkir edildiğine ve kendisine verilecek cezaya şahitlik etmektir. Ne var ki durum onların beklediğinin tam tersi olmuştur.²¹ Mevdûdî'nin isabetle vurguladığı üzere, aslında Hız. İbrahim'in tam olarak istediği de buydu. Tüm insanlar onun cezalandırılmasına şahitlik edecek iken Hız. İbrahim tüm ileri gelenlerin ve sıradan insanların toplandığı bir alanda eylemini gerçekleştirecek ve hakikati tüm netliğiyle onların yüzüne vuracaktı.²²

Hız. İbrahim'i kitleler önünde rezil etmeyi düşünen din ve devlet adamları Hız. İbrahim'e arzuladığı fırsatı altın tepsi ile sunacaklarından habersizdiler. Bu fiil, geniş halk kitlelerinin gözü önünde vuku bulması yönüyle hem dikkat çekici hem de sonucu çok etkilidir. Ne var ki, oluşturdukları batıl dini yapıdan beslenen din ve devlet bürokrasisi kitlelerin böyle şoke edici eylemlerden sonra kırılmalar ve çözümler yaşamaması için önlem almak durumundadır. Hız. İbrahim'e verilecek ceza da bir nevi o mevcut batıl dini yapıya karşı meydana gelebilecek eleştiri ve çözümleri engellemeye matuftur.

2.2. Hız. Musa'nın Mucizeleri Karşısında Firavun'un Tutumu

Hız. İbrahim'in putları kırması sonrası halkın önünde tahkir edilerek cezalandırılması örneğinin bir benzeri de Hız. Musa ve sihirbazların karşılaşmasıdır. Hız. Musa kavmini Firavun'un zulmünden kurtarmak ve bunun için de onları Mısır'dan çıkarmak istemektedir. Fakat Firavun buna inatla karşı çıkmakta ve Hız. Musa'nın ortaya koyduğu mucizelerin birer sihirden ibaret olduğunu ifade ederek onu her fırsatta Mısır'da bozgunculuk çıkarmaya çalışan bir sihirbaz olarak itham etmektedir.²³

İsrailoğulları'nın Hız. Musa tarafından Mısır'dan çıkarılma isteği Firavun yönetimi nezdinde siyasi ve ekonomik kaygılar oluşturmuş ve psikolojik bir harp ortamı doğurmuştu. Böylesi bir ortamda Firavun o günün şartları içerisinde büyük kitleleri etkileyebilme gücü olan ve dinî bir mahiyeti olduğu kabul edilen sihir olgusunu ön plana çıkararak Hız. Mûsâ'yı kitleler önünde alt etme metoduna başvuracaktır. Ne var ki bu düşüncesi Hız. İbrahim olayında olduğu gibi aleyhte bir sonuç meydana getirecektir. Zira yaptığının sihir olmadığını bildiği için Firavun'un teklif ettiği bu yöntem, Hız. Mûsâ'nın lehine sonuçlanacak, peygamberliğini ve liderliğini kabul ettirmesini kolaylaştıracaktır.²⁴

Sihir o dönemde sadece göz boyama ve insanları eğlendirecek birtakım numaralar göstermek değil, dini bir olgu olarak da değer görmekteydi. Firavun ve adamları sihirbazlara güvenerek Hız. Musa'yı halkın önünde alt ederek onun karizmatik liderliğini ve söylemlerini itibarsızlaştırmak ve dolayısıyla ona tabi olan kitleleri de psikolojik olarak sindirmek istiyorlardı. Fakat tam aksine ilahi irade Hız. Musa'nın eliyle Firavun ve adamlarını kitlelerin önünde mağlup etmek yönünde tecelli edecekti. Üstelik Hız. Musa'yı alt etmesi için teşvik edilen sihirbazlar insanların gözü önünde Musa'ya ve onun Rabbine iman ettiklerini beyan ederek olaya daha etkileyici bir anlam yükleyeceklerdi.²⁵

Firavun'un Hız. Musa'nın gösterdiği mucizeler karşısında ısrarla sihir vurgusu yapmasının bir amacı da onu sıradanlaştırmaktır. Firavun hem etrafındaki ileri gelenlere hem de halkına ısrarla Hız. Musa'nın sihir ile Firavun'un hükümranlığına son vermek ve onları Mısır'dan sürmek amacıyla olduğunu beyan etmekle²⁶ psikolojik bir harp yürütmektedir. Hız. Musa'nın mucizelerini sihirbazların gösterilerde yaptığı sihir gibi sıradanlaştırarak ve ona karşı kendi sihirbazlarını öne sürerek halkın en çok rağbet göstereceği bir şenlik

²¹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir: el-câmiu beyne fenniyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min i'lmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (y.y: Dâru'l-Vefâ, ts.), 3/565-566.

²² Mevdûdî, *Teftimu'l-Kur'ân*, 5/245.

²³ Tâhâ 20/56-76; eş-Şuârâ 26/21-42; el-Kasas 28/36-38.

²⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/268.

²⁵ Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-be'yân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiye, 2001), 10/362.

²⁶ el-A'râf 7/110; eş-Şuârâ 26/35.

gününde Hz. Musa'yı mağlup etmek istiyordu. Fakat durum, tam tersi bir hal almış ve sihirbazlar insanların gözü önünde secdeye kapanarak Hz. Musa'yı yüceltirken, Firavun'un itibarını ve otoritesini sarsmışlardı.²⁷

Firavun'a dair dikkate değer psikolojik tahliller yapan Fahreddin er-Râzî, Firavun'un zeki ve akıllı bir kişi olduğunu söyler. Baş veziri Hâmân'a bir kule yaptırmasından bahseden ayetleri²⁸ ele alan Râzî, müfessirlerin aktardığı birtakım rivayetlerin dikkate alınmaması gerektiğini söyler.²⁹ Zira bazı müfessirler, bir ilahı görmek için bir binanın tepesine çıkarak göğe ok fırlatan akıldan ve mantıktan yoksun bir kişiyi tasvir etmişlerdir. Oysa bir peygamberin gönderildiği şahsın rivayetlerde betimlenen kişi olması mümkün değildir, zira vahiy/peygamber akli olmayı muhatap almaz. Bu yönüyle Firavun'un akıllı ve zeki birisi olduğunu kabul etmemiz gerekir.³⁰

Firavun'un muhatabını alt etmek için başvurduğu yolların psiko-sosyal yönünün dikkate değer olduğunu ifade eden Râzî'ye göre Hz. Musa ile sihirbazları halkın önünde düelloya davet etmesinin gayesi, Hz. Musa'nın iddia ve itibarını değersizleştirirken kendi söylemini yüceltmektir. Zira sihirbazlar ile düello yapmadan önce Hz. Musa ile sarayında ileri gelenlerin huzurunda tartışmışlar ve Hz. Musa çok ikna edici ve etkileyici cevaplar vermişti. Firavun bu durumu sezince konuyu değiştirmek ihtiyacı hissetmiştir.³¹ Fakat işler planlandığı gibi gitmeyip sihirbazlar Hz. Musa'nın ve Hz. Harun'un Rabbine iman ettiklerini dile getirince Firavun da benzer tavrı ortaya koymuştur. Öncelikle kitlelerin Firavun aleyhine sonuçlanan durumdan etkilenmemeleri için onların zihinlerini bulandıracak bir iftiraya başvurur. Firavun, sihirbazlar ile Hz. Musa'nın düellonun yapıldığı günden bir gün önce bir araya geldiklerini ve önceden pazarlık yaparak planladıkları bu eylemi gerçekleştirdiklerini söyler.³² Ayrıca bu eylemin bir diğer amacı Musa'nın kavminin şehirden çıkabilmesini sağlamaktır. İşin arka planında var olan bu pazarlığın kaybedeninin hem Kiptiler hem de İsrailoğulları olacağını söyleyerek her iki toplumu etkileyecek dikkate değer sosyo-politik ve sosyo-psikolojik bir söylemi dillendirmiştir.³³

Firavun yukarıda zikredilen söylemlerle her iki toplumun üyelerinin zihinlerini bulandırmakla yetinmez, şehirde huzur içerisinde yaşayan halkları birbirine düşürmekle suçladığı sihirbazları acımasız bir ölüm cezasına çarptırır ve böylelikle verdiği cezaya insanlar nezdinde meşruiyet kazandırmış olur. Sihrin tüm inceliklerini bilen sihirbazlar, Hz. Musa'nın eliyle gerçekleşen olayın bir sihir değil, bir mucize olduğunu bildikleri için tereddütsüz iman etmişlerdir. Bu yüzden de Firavun'un tehditleri onların iman etmesini engellememiş, aksine duruşlarını daha da tahkim etmiştir.³⁴ Firavun, karizmasını ve otoritesini insanların gözü önünde itibarsızlaştıran sihirbazların elleri ve ayaklarının çaprazlama kesilerek idam edilmelerini emreder. Firavun Hz. Musa ile planlı bir eylemde buldukları düşüncesiyle ve haddini aşarak³⁵ izni olmadan sihirbazların Hz. Musa'ya iman edemeyeceklerini ve onları cezalandıracağını söyleyerek olaya şahitlik edenleri de zımnen etkilemeye çalışmıştır.³⁶ Bu eylemin yapılaş amacı Hz. İbrahim'i çok ağır bir ceza ile cezalandıran Nemrud'un eylemi ile birebir aynıdır. Sadece şekli değişerek, insanların böylesi bir eylemde başlarına geleceği görmeleri istenmiştir.

Firavun sihirbazları çok ağır bir şekilde cezalandırılmışsa da Hz. Musa'ya karışmamıştır. Muhtemelen sihirbazları cezalandıracağını söylemiş olmasına rağmen bu tehdidinin sihirbazlar tarafından dikkate

²⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/413-414; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/89-90; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 7/23-24.

²⁸ el-Mü'min 40/36-37; el-Kasas 28/38.

²⁹ Rivayetlere göre Firavun Hâmân'dan bir kule yaptırmasını ister. Bu kulenin üstüne çıkarak Musa'nın Rabbini görmediğini beyan edecek ve insanları da buna inandıracaktır. Fakat kule rüzgarlara dayanamayacak bir yüksekliğe ulaşınca Cebrail kanadıyla kuleyi yıkar ve binlerce işçi kulenin altında kalarak can verir. Bir diğer rivayete göre kulenin en tepesine çıkar ve göğe bir ok fırlatır. Ok kana bulanmış bir şekilde geri gelir ve Firavun Musa'nın Rabb'i ni öldürdüğünü söyler. Bkz; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Tefsîru'n-nesefî: medâriku't-tenzil ve hadâiku't-te'vil*, nşr. Yusuf Ali Bedîvi, (Beirut: Dâru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1997), 2/644-645; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/115; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-ulûm*, nşr. Muhammed Muavviz, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2/517-518; Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Tefsîru'l-hâzin: lubâbu't-te'vil fi maânî't-tenzil*, (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye el-Kubrâ, ts.), 3/433; Ebu Abdullah Muhammed Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 13/289; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/238.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/514-516.

³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/66-67.

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 10/362; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/458.

³³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/216-217; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/459.

³⁴ İbn Atiyye, *el-Muħarreru'l-veciz*, 2/440; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/365; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1/595.

³⁵ Kur'an'ın deyimlerle kendini tanıyan Firavun tam olarak haddini aşmış bir müteccaviz ve güç zehirlenmesi yaşayan bir kişilik içerisindedir. Doğrusu Mısırlıların politeist bir inancı ve tanrılar panteonu vardı. Firavun kendisini de bu panteona ortak sayarak "Ben sizin en yüce Rabbinizim" (Nâziât Suresi, 79/24) şeklinde hadsiz bir ifade kullanacaktır. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/43.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/89-90; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 7/23-24; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/218.

alınmadığını görmüş olması böyle bir sonucu ortaya çıkarmıştır.³⁷ Sihirbazları mağlup ettikten sonra prestiji artan Hz. Musa'ya karşı ileri gelenler Firavun'u uyarmış, Hz. Musa'nın ve kavminin şehirde fesat çıkarması, Firavun ve Firavun'un ilahlarını terk etmesi gibi tehlikeli durumlara dikkat çekerek onu cezalandırmasını istemişlerdir. Firavun da onlara karşı daha önce uygulanan sistematik soykırımı uygulayacaklarını ve bunu yapabilecek güçlerinin var olduğunu dile getirerek onların endişelerine geçici bir çözüm sunmuştur.³⁸

Hz. Musa'nın sihirbazlar ile karşılaşması olayını analitik okumaya tabi tuttuğumuzda Hz. İbrahim'in eylemi ile benzer yönleri olduğunu tespit ederiz. Her iki olayda müstebit idareciler kendi çıkarlarına hizmet eden dini yapının sarsılmasını istemedikleri için ona yönelen tehditleri kitlelerin önünde çözmeye ve muhatabı itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Geniş halk kitlelerinin katılacağı şenlik/bayram günlerinde bunu yapmaya gayret etmiş ve kitlelere bu vesileyle sosyo-psikolojik mesajlar vermeyi amaçlamışlardır. Ne var ki her iki olayda da durum tam tersi bir hal almış, olaya şahitlik edenler apaçık bir mahiyette hakikati görünce bu sefer kitlelerin çözülme ve kırılmalar yaşamaması için iftira ve ağır cezai müeyyidelere başvurmuşlardır. Bu, aklın ve zekanın varlığının hakikati görmek için yeterli olmadığını göstermektedir. Muhatap, psikolojik olarak iradesini hakikate yöneltirse imana/hidayete ulaşması mümkün olmaktadır. Nitekim Melike örneğinde bu durum müsellemlenmiş, Hz. İbrahim ve Hz. Musa örneklerinde statükolarının devamını isteyen zorbalara hakikati ayan beyan gören insanların olası muhalif yönelimlerini engellemek için tüm illegal ve şiddet yollarına başvurmuş ve başarılı olmuşlardır. Tabii ki kitlelerin ve bireylerin iradesini hakikate dönük kullanma isteklerinin var olmadığını da görmek gerekmektedir. Özellikle Hz. İbrahim örneğinde bu durum vazıhtır.

2.3. Mekke Aristokratlarının Tutumu

Hz. Musa örneğinde, dönemin idarecisi ve ileri gelenlerinin mevcut dini inançları ile ayakta duran idarelerinin yıkılmaması için önce sihirbazları devreye koydukları, sihirbazların mucizeleri görerek iman etmesi sonrası hakikati olanca yalınlığıyla görmelerine rağmen bu sefer iftiraya kalkıştıkları görüldü. Mekke aristokratlarının Hz. Peygamber'e karşı olan tavrı da Hz. Musa örneğinden çok farklı değildir. Onlar, iman etmemek adına olabilecek tüm argümanları devreye sokarak imana/hakikate karşı duruşlarını ortaya koymuşlardır. Nitekim bu karakterlerini Kur'an zımnen şu şekilde dile getirmektedir: *"Muhakkak ki biz bu Kur'an'da insanlara (gerçekleri anlatmak için) her türlü misali denedik. Yine de insanların çoğu inkârcılıkta direndikçe direndiler."*³⁹

Rivayetlerin aktardığına göre Utbe ve Şeybe kardeşler, Ebû Süfyân, Nadr b. Hâris, Ebû Cehil, Ümeyye b. Halef, Velîd b. Mugîre gibi Kureyş'in ileri gelen müşrikleri bir gün Kâbe'de bir arada iken Hz. Peygamber'e bir adamı gönderirler ve bazı istekleri olduğunu, bu isteklerini yerine getirmesi durumunda iman edeceklerini ifade ederler.⁴⁰ İsteklerinin ne olduğunu Kur'an şöyle aktarır; *"Dediler ki: "Sen bizim için yerden bir kaynak fıskırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm başın olmalı; içlerinden dolu dolu akan nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız."*⁴¹

Mezkûr ayetleri ele alan Mâturîdî (ö. 333/944) müşriklerin zikri geçen isteklerinin inat ve alay içerdiğini söyler. Gerçekten hidayeti arzulamış olsalardı meydana gelmesi zor olan diğer isteklere ek olarak göğü üzerlerine düşürmelerini istemezlerdi. Amaçları hidayeti bulmak değil, kendilerince Hz. Peygamberi zora sokmaktı⁴² Benzer hakikati İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) de izhar etmişlerdir. Müşriklerin en başından beri niyetleri iman etmek değildi, Hz. Peygamber'in (s.a.v) yerine getirmesi mümkün olmayan taleplerde bulunmaktı. Nitekim 93. ayette Hz. Peygamber (s.a.v) kendisinin bir

³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/211.

³⁸ İbn Atiyye, *el-Muħarreru'l-vecîz*, 2/441; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muħîr*, 4/367.

³⁹ el-İsrâ 17/89.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 15/87; Ebu'l-Hasan Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmarsud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/128; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/249; Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004), 9/445.

⁴¹ el-İsrâ 17/90-93.

⁴² Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 7/114-115.

beşer olduğunu ve istedikleri şeyleri yerine getirmesinin sadece Allah'ın izniyle mümkün olabileceğini söyler.⁴³

Zemahşerî (ö. 538/1144) Mekke aristokratların tavrını Hz. Musa karşısında mağlup olduktan sonra iftiralar ve tehditler savurmaya başlayan ve psikolojik olarak acziyetini de dışa vuran Firavun'un olayına benzer şekilde tefsir eder. Müfessire göre Kur'an'ın i'câzi açıkça ortaya çıkıp⁴⁴ diğer mucize ve deliller ona eklenerek muhatapların tüm argümanları anlamsızlaşınca, şaşkınlığa düşmüş, sapasağlam delillerle susturulmuş ve karanlıklar içinde bocalayan birine yaraşır şekilde meydana gelmesi mümkün olmayacak taleplerle bahaneler üretmeye başlamışlardır. Aslında onlar hakikati kabullenmemek adına ayak diremekten başka bir şey yapmıyorlardı.⁴⁵ Benzeri bir yorumu Râzî dile getirir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden burhan mahiyetindeki hakikatleri temaşa ettikten sonra işi yokuşa sürmek ve olamayacak taleplerle Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak istemişlerdir.⁴⁶

3. İnkâr ve İnkârcı Psikolojisinin Tasviri

Bu başlık altında Kur'an'ın özelde Mekke müşrikleri genelde de hakikati görmemeye şartlanmış olan tüm inkârcıların ruh halini etkileyici temsiller ile betimlemesine, konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla ve şekliyle temas edeceğiz. İnkâra şartlanmış bu ruh halinin ilk tasviri, müşriklerin hakikati en somut haliyle deneyimlemeleri halinde bile ortaya çıkacak olumsuz duruma dairdir. İlgili ayet lafzen ve mealen şöyledir: *“وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ”* *“Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, yine de; ‘Herhalde gözlerimiz perdelendi, hatta bize büyü yapılmış olmalı!’ derler.”*⁴⁷ İlgili ayetleri tefsir eden Zemahşerî'ye göre, müşrikler sapkınlık ve inkârda öyle bir noktaya ulaşmışlardı ki eğer göğün kapıları açılrsa, göğe bir merdiven dayansa ve oradan yukarı çıkıp görebilecekleri her şeyi ayan beyan görselerdi yine de iman etmezlerdi. Muhammed bizi öylesine büyüledi ki artık hayal dünyasında geziniyoruz, ilginç şeyler görüyoruz, derlerdi.⁴⁸

Fahreddin er-Râzî, olayı hem mantıkî hem de felsefi kelime, kavram ve olgular ile ele alır ve bir kişinin bir şeyi bizzat gözleriyle temaşa etmesine rağmen onun varlığını reddetmesinin imkanını tartışır. Aslında bu, mantıken muhal/tutarsız bir durumdur. Zira vehme dayanan öncüllerden yola çıkarak kişinin dil ve mantık cambazlıklarıyla safsataya yönelmesi mümkündür. Diğer taraftan kişinin bizzat müşahede ve hislerle tecrübe ettiği bir olay karşısında bile eğer kendi inancındaki ısrar ve inadını sürdürme isteği varsa hakikati inkâr etmesi mümkündür. Kur'an bu durumu sanki tüm inkârcılara teşmil etmiştir. Acaba, o toplumdaki tüm inkârcılar zikredilen hakikati fiziksel olarak tecrübe etselerdi yine de inkâr ederler miydi, sorusunun cevabını bulmak gerekir. Aslında ilgili ayetin muhatabı Hz. Peygamber'in azılı muhalifleri olan Mekke'nin önderleriydi. Onların psikolojik tavrı bağlamında ayeti ve durumu ele almak gerekir. Dolayısıyla hakikati inkâra şartlanmış olan mezkur kişilerin durumunda kim varsa, ilgili ayetin ifade ettiği hakikat onlar için de geçerlidir.⁴⁹

Bu ayet inkâr psikolojisinin tahlilini yapması bakımından dikkate değerdir. Zira normal şartlarda ön yargısız bir insan genellikle karşılaştığı yeni bir görüş, inanç veya iddiayı inceler, üzerinde düşünür, söz konusu iddiayı mahiyetine göre akli ölçülere göre değerlendirerek kabul veya reddeder. Oysa vahiy karşısında zihinlerini peşin hüküm ve yargularla kilitleyip başka her şeye kendini kapatmış olanlar, makul ve makbul düşünme imkânından kendilerini mahrum bırakmış oldukları için, akli ve mantıkî deliller şöyle

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 15/88; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 9/445.

⁴⁴ Konumuzla alakalı olan İsrâ Suresi'nin 88. ayetinde Cenâb-ı Hak Kur'an'ın i'câzına dair önemli bir vurguda bulunmuş ve insanların O'nun bir benzerini getirmelerinin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Ayet mealen şöyledir: *“De ki: ‘Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.’”* Tefsir usulünde i'câzu'l-Kur'an bahsinde Sarfe teorisi olarak da yer alan bu teoriye göre Kur'an kendisine benzer bir metnin oluşturulmasının mümkün olmadığını birçok ayette (tehaddi ayetleri) dile getirir. Bk. Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dimaşk: Müessesetu'r-Risâle, 2008), 651; Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâti, (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2006) 2/243; Yusuf Şevki Yavuz, *“Sarfe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141; Yusuf Şevki Yavuz, *“İcâzu'l-Kur'an”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/552-553.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/59.

⁴⁷ el-Hicr 15/14-15.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/401; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/536.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/170.

dursun, ayette buyurulduğu gibi kendilerine gökten bir kapı açılıp oraya yükseltiseler ve vahyin bildirdiklerini yahut vahyi getiren meleği açık seçik görseler bile, bunu göz boyama, büyü gibi temelsiz iddialarla reddederler. Aslında kendileri yığınla saçma ve hurafelerle dolu şeylere inandıkları halde akıl, mantık, tecrübe ve vicdanları ile uyuşan hakikatleri bile bile inkâr etmeleri bir zihin, muhâkeme ve ahlâk bozukluğunun göstergesidir.⁵⁰

Son olarak inkârcıların psikolojik tutumuna dair etkileyici betimlemeler yapan bir ayet ele alınacaktır. Söz konusu ayet, lafız ve mealen şu şekildedir: *بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ* “Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır.”⁵¹ Mezkûr ayeti müfessirlerin bazıları mezhebî saiklerle açıklamaya çalışmış ve konuyu farklı bir alana taşımışlardır.⁵² Ancak bu çalışmada daha çok inkârcıların kişiliğine ve psikolojik tutumuna dair yönüyle tahlil eden müfessirler ve yorumlar ele alınacaktır. Fahreddin er-Râzî, bu ayetin inkârcıların küfürdeki ısrarına dair çok önemli bir bilgi sunduğu kanaatinde. Kişilikleri yalan ve inat üzerine kurulu olan muhataplar bizzat hesabı ve kıyametin dehşet verici sahnelerini henüz müşahede etmemiş olarak dünyaya geri gönderilirdilerse yine kendilerine yasaklanan eylemlere dönüş yapmalarında taaccüp edilecek bir durum yoktur.⁵³

İbn Âşûr’a göre müşrikler inanmayı icap ettiren apaçık delilleri veya müminlerin başarılarını gördükçe İslâm inancının gerçek olabileceğini düşünüyor, fakat hâkimiyet ve güçlerini devam ettirmekteki ısrar ve inatlarından dolayı iman etmeyi veya Hz. Peygamber’in üstünlüğünü kabul etmeyi düşünmüyor ve buna yanaşmıyorlardı. Kur’ân, içlerinde gizledikleri hakikatin bir gün mutlaka ortaya çıkacağını beyan etmekte ve onların tekrar dünyaya gönderilme istekleri kabul edilse, yine eski kötülüklerine ve inkârlarına avdet edeceklerini ifade etmektedir.⁵⁴ Çünkü onların karakteristik özellikleri ve kişilikleri bu minvalde teşekkül etmiştir. Dünyaya geri gönderildiklerinde çok iyi insanlar olacaklarını söylerken bile yalan söylemektedirler.⁵⁵

Kitlelerin ve bilhassa dinden istifade eden aristokratların hakikati ayan beyan görmesine ve dile getirmesine rağmen hakikate yönelmemesini şirk/putlar ekseninde oluşan sosyo-psikolojik durumun yanı sıra sosyo-ekonomik olgular bağlamında değerlendiren isimler de olmuştur. Örneğin; “Aralarından kendilerine bir uyarıcının gelmesine şaştılar ve kâfirler: Bu pek yalancı bir sihîrbazdır! Tanrıları, tek tanrı mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şeydir! dediler.”⁵⁶ ayetlerini sosyo-psikolojik açıdan yorumlayanlara göre Mekke aristokrasisinin Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabule yanaşmamalarının nedenlerinden biri de yıllardır içerisinde adeta yoğuruldukları atalarının şirke bulaşmış inançlarını terk edememeleridir.⁵⁷ Fakat mevcut inançlarından vazgeçmemelerini sosyo-ekonomik saiklerle değerlendirenlere göre tevhide çağırın bir peygamberin nübüvvetinin kabul edilmemesinin en büyük etkenlerinden biri ticari çıkarlardır. Çünkü genelde Mekkeliler özelde de Kureys, varlıklarını ticarete, ticaretin varlığını da Kâbe’nin hürmetine ve içindeki putlara borçluydular. Tek Allah inancını savunan bir peygamber, onların en büyük ekonomik getirisi olan putların yok olması demek idi.⁵⁸ Dolayısıyla, putların ilah olamayacağını ve onlara ibadet etmenin bir zulüm olduğunu düşünen Hz. İbrahim’in kavminin tutumu ile Hz. Peygamber’in muhataplarının tutumu arasında bir farklılık yoktu. Bilhassa her iki peygamberin karşısında yer alan ileri gelenler/önderler, putlarının yıkılmasının onların da yıkılışı anlamına geleceğini ve dolayısıyla halkın/kitlelerin putların ve mevcut inancın aleyhine olabilecek eylem ve söylemlerden uzak tutulmaları gerektiğini çok iyi bilmekteydi. Bu, gerekirse peygambere ve ona inananlara karşı orantısız güç veya ağır cezalar kullanılarak da yapılabilirdi.

⁵⁰ Karaman vd, *Kur’an Yolu*, 3/340.

⁵¹ el-En’âm 6/28.

⁵² Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli’s-sünne*, 4/58; Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 12/202.

⁵³ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 12/204; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/249; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 6/37.

⁵⁴ el-En’âm 6/27-28.

⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’l-tahrîr ve’l-tenvîr*, 27/234.

⁵⁶ Sâd 38/4-5.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/150; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 7/53.

⁵⁸ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-ḥadis: tertibu’s-süver ḥasebe’n-nüzûl*, (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabi, 1383/1964), 5/236; Muhammed İzzet Derveze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011) 1/416; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl* çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 194-195.

Bu başlık altında özel olarak Mekke müşrikleri genel olarak tüm inkârcuların psikolojisine dair iki önemli ayeti tahlil etmek suretiyle ulaşılan sonuç, hakikati inkâra şartlanmış olanların mucize taleplerinin aslında iyi niyetli olmadığı yönündedir. Zira onlar zaten burhan seviyesinde delilleri gördükleri ve iman-inkâr diyalektiği içerisinde kararsız kaldıkları için böylesi muhal talepler içeren tekliflere yönelmişlerdir. Neredeyse tüm müfessirlerin ortak bir şekilde ifade ettikleri üzere amaçları iman etmek değil peygamberden olmayacak isteklerde bulunmaktır.

Bu başlığın bir diğer konusu da yine inkâr ve inkârcı psikolojisidir ki bu genellikle bireysel değil, kolektif bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu kişiler, inkârlarına başkalarının ortak olması amacıyla olayı sosyolojik/toplumsal bir zemine çekmek istemektedirler. Zira imanın ve inkârın bir bedeli veya getirisi olduğundan bu sonucun yükünü eşit paylaşmak ve birbirlerine de destek olmak gibi bir niyetle eylem ve söylem geliştirmişlerdir. En dikkat çekici olanı, bu kişilerin hakikati somut bir şekilde tecrübe etmesi ve hatta ahiretle yüzleşip tekrar dünyaya dönerek ikinci bir hak kullanması durumunda da sonuç değişmeyecektir. Çünkü karakter olarak kendi yanlış inançları dışındaki her türlü bilgi, inanç ve değere kendilerini kapatmak gibi bir gayrı ahlâkî tutum içerisindedirler. Israrla iradelerini hakka yönelmek istemedikleri veya inanmasa bile inandığının dışındaki bilgi ve inancın da makul, makbul ve doğru olabileceğine dair ahlaki değer yargısı taşımadıkları için inançsızlıkları içerisinde boğulmak gibi bir nihai durumla karşılaşmaktadırlar.

Sonuç

Kur'an bazı peygamberler ile muhalifleri arasında vuku bulan iman-inkâr eksenli sosyo-psikolojik bazı hususlar zikretmiştir. Bu bağlamda Hz. Süleyman-Melike kıssası analitik okumaya tabi tutulduğunda devlet yönetimi, politika ve devletlerarası karar mekanizmaları ile ilgili dikkate değer söylemleri olan bir kadın yönetici ile karşılaşmaktadır. Zekası ile ön plana çıkan Melike içerisinde bulunduğu müşrik çevre yüzünden hakikate ulaşamamıştır. Fakat iradesini hakikate yöneltmek suretiyle bulduğu ilk fırsatta imana ulaşmıştır.

Hz. İbrahim ve Hz. Musa ile muhalifleri arasında vuku bulan iman-inkâr deneyimi ise aksi bir sonuçla nihayete ermiştir. Hz. İbrahim putların ilah olamayacağı hakikatini ayan beyan muhataplarına göstermiştir. Bu hakikati kendi dilleriyle beyan etmelerine rağmen iman etmemişlerdir. Aynı şekilde sihirbazlar Hz. Musa'nın yaptığının kesinlikle sihir olamayacağını ifade edip secdeye kapanmış ve iman etmişlerdir. Firavun ise iman etmemekle kalmamış, inancının ve otoritesinin sorgulanmaması ve işlerin daha da içinden çıkılmaz bir hal almaması için sihirbazları ağır bir ceza ile ölüme mahkum etmiştir.

Mekke aristokratları da Kur'an'ın burhan seviyesindeki delilleri karşısında ne yapacaklarını bilemeyince muhal taleplerde bulunmuşlardır. Müfessirlerin ittifakla dile getirdikleri üzere iman etmeme yönündeki inatları sebebiyle Hz. Peygamber'i (a.s) zora sokacak bazı taleplerde bulunmak gibi ahlaken sorunlu bir tutum içerisine girmişlerdir. Nitekim talep edilen mucizeleri görüp iman etmek gibi bir düşünceleri de yoktur.

Mezkûr örneklemeler kişinin iradesini hakikate yönlendirmesinin imana ulaşmada önemli bir etken olduğu sonucunu vermektedir. Muhataplar gerek ekonomik gerek sosyal gerekçeler ve çıkar ilişkileri sebebiyle imana ulaşma konusunda aynı sonucu edinmemişlerdir. Melike müşrik toplumunun dışında muhatap olduğu ilk hidayet çağrısına tabi olarak iman etmiştir. Fakat diğer örneklerdeki kişiler özgür iradelerini ve zihinlerini hakikate kapattıkları için hidayete ulaşamamışlardır. Bu kişiler bizzat metafizik alanı temaşa etse sonuç yine eskisinden farklı olmayacaktır. Çünkü inkârcı psikolojileri, karakterleri ve ötekine dair gayrı ahlâkî yaklaşımları sonucun bu minvalin dışında gerçekleşmesine imkân tanımayacaktır.

Kaynakça

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Begavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî: Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.

- Bikâî, Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslami, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-ḥadîs: tertibu's-süver ḥasebe'n-nüzûl*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabi, 1383/1964.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Tefsîru'l-hâzin: lubâbu't-te'vîl fi maâni't-tenzîl*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye el-Kubrâ, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebü Muhammed Abdullah b. Gâlip. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadreddîn. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Köse, Ali -Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semir el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1372/1952.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Bekir Karlığa vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Mâturîdî, Ebü Mansur Muhammed. *Tevilâtu ehli's-sünne: tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Basillûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn: tefsîru'l-mâverîdî*. thk. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî: medâriku't-tenzîl ve hadâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb: tefsîru'r-Râzî*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr Li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim. *Tefsîru's-semerkandî: Baḥru'l-ulûm*. thk. Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezi Hicr li'l-Buhûs, 2004.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtḥân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Dimaşk: Müessesetu'r-Risâle, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr: el-câmiu beyne fenniyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min i'lmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. y.y: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Ebü Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiye, 2001.
- Tabersî, EbüAli el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-U'lûm, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Muhammed. *el-Vasit fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdulkarsud. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an ḥaḳâiki ḡavâmidi't-tenzîli ve 'uyûni'l-eḳvâli fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2006.

An Analysis of a Socio-Psychological Commentary on the 43rd verse of Surah an-Naml

Citation/©: Ayhan, Bayram, Analysis A Socio-Psychological Commentary About 43th Verse of Surah An-Naml, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 367-381.

Extended Abstract

In this paper, some verses relating to various narratives that occurring between the prophets and dissidents resulting in the later's conversion to Islam or disobedience to the prophet, are examined socio-psychologically and some sound inferences are presented. Firstly, the narrative of Prophet Suleiman and Malika (Queen of Sheba) has been examined. Accordingly, this narrative that constitutes the fundamental part of the paper embodies a woman profile who was against Suleiman, and clever, she was brought up in a society surrounded by shirkh, though. The commentators have made very important inferences in the context of some remarkable phrases within the narrative. For example, the Satan directed Malikah and her public to worship the sun and this faith prevented its audience from finding the true way. This commentary is a form of socio-psychological reading, and according to this reading the conditions that people experience or social acceptances/faiths can shape their behavior and faith. This situation can hinder the addressee from finding the truth and it is reasonable. However, it is fair to say that people's reaction upon his encounter with the truth become more of an issue.

In the narrative of Malika case, we encounter quite essential clauses whose rational characteristics luster in view of such parameters as state management, policy and decision-making mechanisms of interstate relations. When we compare Malika with the other people who have positions in the state administration of that time, it is inevitable to detect that Malika puts forward more dignified, consistent and considerable opinions. She takes attention to the war that can be applicable as an instrument in interstate relations, but war can lead irreversible sociological and psychological compensations. Above all, she tries to learn the purpose of the interlocutor by sending ambassadors and gifts and finally decides to make a visit in person. She learns that Suleiman is not an invading emperor but he is an prophet, and in her personal visits, she finds guidance consolidating this opinion. This narrative, finally leading her to convert to Islam, proves the fact that the message of an intelligent and non-judgmental personality oriented with good will and volition to right and truth is effective.

In the article, the narrative of Abraham and Moses have been analyzed together with Malikah's narrative. The common aspect of both examples is the tyrant king and their bureaucracy opposite the message of prophets. Prophet Abraham makes a plan to teach his public the fact that worshipping in idols are inconsistent and baseless. The purpose of plan is shattering all idols except for the biggest one and obviously manifesting that the idols are unable to speak, and to defend themselves. Hence, they cannot bear any aspect of divinity. Prophet Abraham allusively points out that the grand idol can shred and the idols cannot speak and they says the truth with their own language without any utterance, unveiling idolators' inconsistent and baseless belief. But, witnessing the truth does not is not conduce to the faith. On the contrary, despite seeing the truth obviously, they choose the way of punishing prophet Abraham. Despite the appearance of truth obviously, there are two probable causes for ignoring his message. One of them is the effect of tyranny Namrud and the other is the effect of social pressure.

In the example of Moses, there exist a similar chain of events with the narrative of Abraham. The Pharaoh thinking that the miracles of Moses are magic is planning to discredit Moses in front of large masses of people by defeating him via his magicians. Thus, Pharaoh clearly aims for inducing the people who confides in Moses to disbelieve him, after causing their hopes to fade. Nevertheless, the magicians who knows all the subtleties of magic phenomena and expressing definitely that what Moses makes can not be a product of magic, proclaims their belief in Moses' message. And Pharaoh's plan is prostrated in full. Then, the Pharaoh interferes in the event in order to avoid any probable insurrection against its authority and religion. He calumniates Moses and the magicians who believes Moses shortly before, and he also says that the belief of magicians is a bargain put into practice. Not satisfied with severe punishment, he sentences magicians to death. Thus, he will be able to dispel doubts which arise among the public and to prevent inquiries. On the other hand, by resorting to violence, he will also obstruct conversion attempts.

Finally, the verses about Meccan aristocrats who demand some miracles from Prophet Mohammad are examined. The most notable hallmark of these persons is their making impossible demands when they have seen conclusive evidence of Qur'an and they cannot defend their inconsistent and unfounded belief against them and incapable of doing what they desire to do. "Really, they don't have the opinion of believing by seeing the desired miracles." Thus the 28th verse of Surah al-Enam and the verses 14-15th of Surah al-Hijr attest their character wobble in it and psychological status in

an extract nature. It has been emphasized that because of this psychological status they wouldn't believe if they saw the highest metaphysical experience.

Ultimately, we can say this; all protagonists mentioned in different narratives are smart and clever, and influential fellows in their social life and society. As Râzî rightly states, these smart persons who witnesses the message through revelation, despite seeing and knowing truth, cannot acquire the same result in view of belief in the truth, because of some economic and social justifications. Malika's not having find faith because of the conditions she in it and being deprived from occasions. In the first opportunity that she confronts with it, she acquires the faith/truth by directing her heartiness and will. But in the other examples the persons who are interlocutor with the same event, they cannot acquire the faith as they closed themselves to other opinion and faiths other than their false belief. Because their denial psychology, character and unethical approach to the other seemingly do not allow to reach a reasonable conclusion it the path of right faith.

Sûfî Feqiyê Tayran'ın "Ey Av û Av" Şiirinde Varlık Dili

ID Ali Tenik*

Atf/@: Tenik, Ali, Sûfî Feqiyê Tayran'ın "Ey Av û Av" Şiirinde Varlık Dili, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 382-399.

Öz: Sûfîler, yaratılan eşyada Hakk'ın ilminin farklı tezahürlerinin olduğuna inandıklarından nesnelere hakikati keşfetmekle, Hakk'ı Hak ile yaşayacaklarına inanırlar. İşte sûfîlerin mevcûdâtta bilinmezliği Allah'ın ma'rifetiyle idrak etmeleri "varlık dili" olarak tarif edilir. Tasavvuf tarihinde varlıkları Allah'ın muradı gereğince okuyan ve eserlerinde işleyen birçok sûfî vardır. Sûfîlerin varlıkları tefekkür ederek, onlardaki ilâhî sırları okumaları, genelde müridin terbiye eğitimi olan seyr u sülûkte yaşadıkları hâller ve makamlar için örnek olarak verilmektedir. 17. yüzyılda Anadolu'da yaşayan "Feqiyê Tayran" mahlasıyla meşhur muhakkik sûfî Muhammed Müksi'nin (ö. 1049/1640) varlıkları şiir diliyle okuması diğer sûfîlerin varlık okumalarından farklıdır. Tayran, bu çalışmanın konusu olan, "Ey av û av/Ey su su" şiirinde suyun yaratılış amacını, anâsır-ı erbaa gerçeğiyle analiz ederek, suyun her hareketinde Allah'ı nasıl yaşadığını sûfî perspektifiyle anlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfî, Feqiyê Tayran, İlâhî ilim, Varlık, Su.

The Language of Existence in Sufi Feqiyê Tayran's Poem "Ey Av û Av"

Citation/@: Tenik, Ali, The Language of Existence in Sufi Feqiyê Tayran's Poem "Ey Av û Av", Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 382-399.

Abstract: Since Sufis believe that there are different manifestations of knowledge of God in the object created, they believe that they will live Haqq with the Truth by discovering the reality in objects. Sufis' comprehension of occultness in the existence through Allah's grace is described as the "language of existence". There are many sufis glancing at beings pursuant to the will of Allah and taking it to their treatise. The fact that sufis reflect on beings and read divine secrets are given as samples for spiritual stations and states they experienced in their spiritual journey. The way that Muhammed Muqsi (d. 1049/1640), famous with pseudonym "Feqiyê Tayran" and lived in Anatolia in 17th century, reads beings in language of poetry is a different in comparison with other sufis' evaluations. Tayran, in the poem "Ey Av u^Av/O water water" analyzes purpose of the creation of water with the reality of four elements and explains how he experiences God in every movement of water.

Keywords: Sufism, Sufi, Feqiyê Tayran, Divine Wisdom, Existence, Water.

Giriş

Bu çalışmada, sûfî Feqiyê Tayran'ın varlık anlayışı "Ey av û av" adlı şiiriyle ele alınıp tahlil edilmektedir. Tayran, bu şiirinde, mevcûdâtın yaratılış amacını, insan dışındaki varlıkların Hakk'ı nasıl anarak ibadet ettiklerini, Allah'ın ayetlerinde de buyurduğu gibi, "Allah, her canlıyı sudan yarattı"¹ hakikatinden hareketle bütün mevcûdâtın esas maddesi olan suyun hareketini ilmî perspektifle izah etmektedir. İleride de açıklayacağımız gibi Tayran, Yunan felsefecileri ile onların tesirinde kalan İslâm felsefecilerinin yanı sıra birçok sûfînin varlıkların varoluşlarının temel unsurları konusuna getirdikleri değerlendirme ve yorumlarından farklı olarak "anâsır-ı erbaa"/dört esas unsuru "Ey av û av" şiirinde tahkik ehli bir sûfî anlayışıyla irdelemektedir.

Konuyu ele alırken, önce sûfîlerin varlık anlayışı hakkında genel yaklaşımları vermeye gayret ettik. Ârif ve âlim olarak Tayran'ın hem tasavvuf anlayışının hem de "Ey av û av" şiirinde ele aldığı varlık analizinin anlaşılması için diğer şiirlerinde işlediği konuları hakkında değerlendirme yaparak bilgi verdik. Ey av û av şiirindeki, varlık ve unsur kavramlarının anlaşılması için de İlk Çağ filozoflarıyla İslam felsefecilerinin konuyla ilgili eserleri incelenerek konunun ilmî olarak tahlilini yaptık.

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, ali.tenik1@gmail.com

¹ en-Nûr 34/45.

Sûfîlerin varlık anlayışları, varlıklara bakışı, varlıkları değerlendirmeleri, varlıkların varoluş amacı konusunda yorumda bulunmaları, genel olarak “varlık dili” tabiriyle ifade edilir. Tarihî akışta tasavvufun varlık anlayışı hakkında farklı kitaplar, risâleler/makaleler kaleme alındığı gibi, tasavvuf ve tarikat ehli pîrler konuyu hikâye formatında sözlü olarak da insanlara iletmeye çalışmışlardır. Tasavvufun varlığı idrak eden algı dilinin Hakk’a vuslat konusunda iki temel gayesi var. İlki, sûfinin Hak’tan aldığı ilmin gereğince her eşyada mevcut bulunan ilâhî ilmi idrak etmektir. Hakk’ın mesajını hayatın her evresinde yerine getirmek gayesiyle, bütün varlık âlemini okuyarak, onlardaki ilâhî sırları ve ilmi algılamaktır. İkincisi ise, tasavvuf yolcusu mürîd ya da sâlikin, Hakk’ın dilediği hayata hazırlanma süreci olan seyr ü sülûk da nasıl bir yol izleyeceğine dair alacağı eğitim ve terbiye metodu için kullanılır. Sülûk sürecinde, sûfinin hangi makam ve merhalelerden geçip ne tür hâllerle karşılaşacağı müşdidin rehberliğiyle gerçekleşir. Bu çalışmanın amacı, yukarıda da ifade edildiği gibi, sûfîlerin her varlıkta mevcut olan Allah ilmini keşfedip bu ilâhî ilimle nasıl bir hâl ve anlayış ortaya koyduklarının gerçeğini sûfî Feqiyê Tayran’ın (öl. 1070/1660), “Ey av û av ey av û av” adlı şiirinde ifade ettiği “varlık diliyle” açıklamaktır.

Tasavvuf tarihinde Ahmed Gazzâlî (öl. 520/1126) ile başlayan varlık dili yani varlıkları anlama arayışı ya da varlığı ilâhî perspektifle analiz ederek okuma gerçeği daha sonraları birçok sûfî tarafından farklı şekilde yorumlandı. Ahmed Gazzâlî’nin “*Risâletü’t-tayr*” adlı eserinde ele aldığı gibi, bu konunun sûfîler tarafından farklı dönemlerde işlendiği görülmektedir. Genel olarak sûfîler, İbn Sînâ (öl. 428/1037), İranlı meşhur sûfî şair Hâkânî-i Şîrvânî (öl. 595/1199) ve Ahmed Gazzâlî’nin tesirinde kalarak varlıkları anlamaya ve tahlil etmeye yönelik şiirler icrâ ettiler.²

Daha sonra “varlık dili,” Ferîdüddîn Attâr’ın (öl. 618/1221), “*Mantiku’t-tayr*” adlı eseriyle daha çok bilinir hale geldi. Attâr, bu eserinde, mürîdin seyr ü sülûk yolculuğunda karşılaştığı merhaleler anlatılmaktadır. Hâl diliyle “idrak etmek” anlamına gelen “mantiku’t-tayr” kelimesi, varlıkları ilâhî perspektifle okumak ve anlamak anlamına gelir. İşte Attâr, bu amaçla farklı kuşları Hüdhdüd’ün müşdidliğinde vuslat yolculuğuna çıkarır. Bu meşakkatli seyirde sadece otuz kuş (sîmurg) menzile ulaşır. Çetin terbiye sürecinde yedi makamı geçemeyen binlerce kuş yolda dökülerek menzile ulaşamaz.³ Bu konuyu başta Anadolu sûfîleri olmak üzere diğer coğrafyalardaki bazı sûfîler de yazılarında ve şiirlerinde işlemişlerdir. Bu sûfîlerden birisi de Şemseddîn Sivâsî’dir (öl. 1006/1597). Sivâsî, hem “Gülşen-âbad” isimli 550 beyitlik eserinde hem de Divân’ında farklı kuşları sembolize ederek nefis terbiyesinin eğitimini vermeye çalışır. Kuşlar üzerinde beşerî nefsin arzu ve isteklerine terbiye vermeyi gaye edinir. Bu terbiye metodunu, “*Divân-ı Şemseddîn*” içinde bulunan “*Evsâf-ı hasâyis-i tuyûrân*” bölümünde anlatır. Aynı şekilde “*Gülşen-abâd*” adlı eserinde de farklı çiçekleri konuşturarak, her çiçeği seyr ü sülûkte aşılacak bir makam, yaşanılan bir hâl olduğunu anlatarak, Attâr’da olduğu gibi varlık üzerinde mürîdlere nefis/benlik terbiyelerini nasıl gerçekleştireceklerine dair rehberlik yapmaktadır.⁴

16. yüzyılın son yarısıyla 17. yüzyılın son yarısında Anadolu’nun doğusunda yaşayan, tasavvufun varlık anlayışını ilmi bir perspektifle ortaya koyan Tayran, “Ey av û av/Ey su su” adlı şiirinde suyu konuşturarak, suyun varlık olarak Allah’ı nasıl andığını, suyun hareketleriyle analiz etmektedir.⁵ Tayran, su ile diyaloga geçerek suyun her hareketini varlık-Allah ilişkisi düzleminde sûfinin hâl diliyle irdelemektedir. Tayran, diğer sûfîlerin, “kuşdili” ve “çiçek dili” gibi isimlendirmelerle varlık üzerinde tasavvufun sülûk eğitimini fabl tarzı anlatımlarından farklı bir yöntem kullanır. Tayran, varlıkları, yukarıda zikredilen sûfîlerin varlık okumaları, analizleri ve tetkiklerinin dışında ele almaktadır. O, her varlık ya da nesnede bulunan Allah’ın sınırsız ve sayısız ilminin idrak etmeye çalışır. Gördüğü her varlığın tahkîk ve analizini yaparken tefekkür ibadetini hakkıyla gerçekleştirerek, onlardaki ilâhî sırları ve ilmi anlamaya çalışır. Tayran, varlık diline hâkim bir sûfî şuuruyla bütün varlıkları Hakk’ın ilminin kaynağı görerek okur. İlâhî ilmin tezahürüyle

² Tahsin Yazıcı, “-Hâkânî-i Şîrvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/169-170.

³ Ferîdüddîn Attâr, *Mantiku’t-tayr*, nşr. M. Cevâd Şekur (Tebriz: 1334).

⁴ Hasan Aksoy, “Şemseddîn Sivâsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/523-526; Bk. Şemseddîn Sivâsî, *Divân-ı Şemseddîn, Tasavvufta Çiçeklerin Dili*, haz. Hasibe Durmaz (İstanbul: Menekşe Kitap, 2019); Şemseddîn Sivâsî, *Divân-ı Şemseddîn, Tasavvufta Kuşların Dili*, haz. Hasibe Durmaz (İstanbul: Menekşe Kitap, 2019).

⁵ Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2. Basım, 2019), 282-298.

onlarla diyaloga girip, sohbet ederek rabbinin dilediği iletişimi sağlamaya çalışır. En önemlisi de varlığa kişilik vererek, onların Allah'ı nasıl idrak ettiklerini ayetler ışığında anlamaya gayret eder. Onun varlıkla kurduğu bu iletişimi, ma'rifet ilminin bir gereğidir. Ona göre, varlıktaki ilâhî ilmi idrak etmek, Hakk'ı gereği gibi tanımak ve yaşamaktır.⁶

1. Sûfîlerin Mevcûdâtı Okuma Dili

Genelde sûfîlerin varlıkları değerlendirmesi yani diğer bir ifadeyle varlıkları okumaları, Allah'ın Kur'an'da açıkladığı ilim gereğince dir. Onlar, Hak ile varoluşlarını gerçekleştirdiklerinde, ihlâsla teslimiyet yaşadıklarında kendi beşerî iradelerini yok edip Allah'ın iradesiyle hareket ettiklerinde,⁷ her varlığı Allah'ın muradıyla tefekkür ederek, varlıktaki ilmi idrak etmeye çalışırlar. Onların konuları tefekkür ve tahkikle idrak etmeye gayret göstermesi, samimi teslimiyetin verdiği bağlılık hazzıyla alakalıdır. Çünkü sûfîler, Allah'ın kendilerinden dilediklerinin dışında başka bir arayışa girmediklerini, hayatın her konusunda sadece O'nunla yaşamak amacıyla olduklarını söylerler.⁸ İşte Hakk'ın rızasını kazanmayı gaye edinen sûfî, her işinde ve hayatının her konusunda sadece Allah'ın rızasıyla hâl ortaya koyduğu gibi, varlıkları da bu anlayışla görür. Nitekim sûfî Niyâzi-i Mısırî (öl. 1105/1694), sûfînin varlıkları anlama ve ifade etme dilinin kolay bir dil olmadığını, onların varlıkları ve kavramları söz ve şekille değil, bir bütün olarak ifade ettiklerinden, anlam dillerine hâkim olmayan kişilerin bu yaklaşım ve değerlendirmeleri anlayamadıklarını söyler.⁹ Varlıkları bu şekilde analiz edip, onlar üzerinde bulunan sayısız ilmi okuyup anlamayı tasavvuf dışında başka bir ilimde görmek zordur. Zira her muhakkik sûfî, bütün nesneyi, eşyayı bir kitap gibi okuyup onlardaki ilâhî ilmi anlamak ve yaşamak ister.

Allah'ı yarattığı her nesnede görmek, O'nun sıfatlarının/ilminin tezahürünü tefekkürle yani derunî tahkikle anlayıp yaşamak demektir. Bu perspektifle hareket eden sûfî, eğer kum tanesinde ya da herhangi bir zerrede Allah'ı göremiyorsa, Allah'ı ne kendi benliğinde ne evrenin herhangi bir parçasında ne de çokça arzuladığı cennette görmesi zordur. Allah'ı görmek ve yaşamak hakikatini varlık üzerinde anlamayanların problemi, Hakk'ın her şeyi ihata eden kudretiyle alakalı değil, Allah'ın ilmini kendi benliklerinde idrak edememelerinden kaynaklanır. Bu insanlar, sadece Allah'ın nasıl bir yaratıcı olduğunu algılayıp yaşamaktan mahrum kalmazlar, aynı zamanda Allah'ın fitratlarına yerleştirdiği sayısız hakikatlerden, ilâhî vasıflardan ve aşkınlıktan da mahrum kalırlar.

Kur'an perspektifiyle bakıldığında, birçok ayete de vurgulandığı gibi evrende bulunan varlıkların, nesnelere ya da eşyanın Allah'ın birer ayetleri olduğunu ve her birinden farklı ilimlerin var olduğu gerçeği açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin şu iki ayet konuyu net ifade etmektedir: "Bütün arzın/yerin (altındaki ve üstündekiler) O'na boyun eğmesi O'nun ayetlerindedir"¹⁰, "Gece ve gündüzü iki ayet kıldık."¹¹ Kişinin yalnızca bilgi sahibi olmak ya da bilgelik amacıyla Allah'ın kitabındaki ayetlerine yönelmesi onun izanının ve idrakinin kapalı olmasından kaynaklanır. Bu durum şunu vurgular; insan, kendisini Allah'ın dilediği şekilde inanmaya ve yaşamaya kapalı tutarsa kendisi dışındaki varlıklarla Yaratıcıları arasındaki bağı da kavramakta zorlanır. Bu anlayışı taşıyan kişi de Allah'ı gereği gibi anlamaktan ve yaşamaktan mahrum kalır.

Allah'ın insanlar için ortaya koyduğu hayat ya da ahlâk ilkeleri, Batılı düşünürlerin tanımıyla "Tanrının söz ve ilhamlarına dayalı şeyler" değildir. Onlar, insanın takip edeceği yolu iyice araştırarak yani "deney ve gözlemlere bağlı" bir kabullenme şeklinde olması gerektiğini savına sınırlar. Onun için dinlerin de dogmatik bir yapıya sahip olduğunu iddia ederler.¹² Fakat gerçek, bu iddiaların zıddını ortaya koymaktadır. Onlar, kişinin, ancak kendi teomorfik yaratılışının farkına varırsa, "insan" vasfını ortaya koyabileceğini unuttular. İnsan, kendindeki ve diğer tüm eşyadaki ilâhî tezahürleri idrak edip anlayamazsa ne Yaratıcıyı anlayabilir ne

⁶ Feqiyê Tayran, *Divân*, haz. M. Xalid Sadinî, *Feqiyê Tayran, Jiyan, Behrem û Helbestên Wî* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, Çapa 6, 2012), 19.

⁷ Mevlânâ Muhammed Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2004), 1/1274.

⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2742, 1727-1730.

⁹ Niyâzi-i Mısırî, *Divân*. haz. Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2017), 77.

¹⁰ Fussilet 41/39.

¹¹ el-İsrâ 17/12.

¹² Titus Burckhardt, "Cosmology and Modern Science", *Tomorrow* (Summer-Autumn, 1964), 186.

de insana ve diğer varlıklara verilen sayısız bağışın ve onlarda saklı olan hazinelerin farkına varabilir.¹³ Fakat Allah'ın insanlar için gönderdiği din de onların öne sürdükleri ve çok itibara aldıkları, kişinin her konuda deney ve gözlemlere bağlı olması gerekliliği açık bir şekilde ifade edilir. Aslında insanların fitratına kodlanan ilâhî hayat, Allah'ın Kur'ân'la bildirdiği hakikatlerdir. Bu geçiği anlamak için, Allah'ın Kur'ân ile gönderdiği hükümleri, ayetleri tahkik ederek onlardaki hikmeti, ilmi yani Allah'ın muradını algılamak gerekir. Bu tahkik, ancak her ayet üzerinde gereğince tefekkür etmekle başlar. Daha sonra ayetin ışık tuttuğu konuyu yine diğer ayetlerle muhakemesini yaparak ilâhî akıl gerçeğiyle idrak ederek, Allah'ın buradaki dileğini idrak etmekle gerçekleşir. Allah'ın insan ve diğer bütün varlık için açıkladığı gerçekleri insanın anlayışına sunmak gerekir. Bu yüzden aşığın iddialarının ötesinde bizzat Allah tarafından ortaya konulan ve mü'minler için elzem olan, araştırma, analiz, tahkik, deney ve müşahâde/gözleme bağlı hakikatlerin neler olduğu konusunda tasavvufun varlık anlayışını anlamak gerekir.¹⁴

Allah'ın varlıktaki gerçeklerine nüfuz edip bunlardaki bilginin keşfedilmesini gerçekleştirenler, "Allah her şeyi ihâta edendir"¹⁵ yani Allah, yarattığı her şeye öylesine hâkimdir ki, O'nun muradının dışında bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir gerçeğini algıladılar. Allah'ın yarattığına hâkimiyeti, rûhun bedeni ihata ettiği gibidir. Bir sohbette Hz. Ali, çevresindekilere "Her nereye bakarsanız Allah oradadır"¹⁶ ve "Biz, ona şah damarından daha yakınız"¹⁷ ayetlerini tefsir eder. Bunun üzerine hitap ettiği kitleye, "Ben görmediğim Allah'a inanmam" deyince, insanlar şaşkınlıkla Hz. Ali'ye, "O vakit bize Allah'ın nerede olduğunu göster?" diye sorduklarında, Hz. Ali, "Görmediğimiz varlığa nasıl ibadet ederiz. O'nun olmadığı bir yer, bir mekân, bir an var mı ki?"¹⁸ cevabını verir. Bu gerçek insana, Yaraticının bütün hadis mevcûdattan yani yaratılan varlıklardan görebilen gözler için var olduğunu göstermektedir. 11. yüzyılın önemli sûfilerinden Baba Tahirê Uryan da (öl. 442/1050) gözünün gördüğü bütün varlıklarda Allah'ı gördüğünü ifade eder.¹⁹

Sûfilere göre, her şey yaratıcının ilmiyle donanmıştır. Bütün eşyanın varlık sebebi, Hakk'ın sırlarını taşıyarak bunu insanın bilincinde bilinir hale getirmektedir. Bu yüzden ilm-i ilâhî, eşyadaki gerçeklerin insan tarafından algılamasını sağlayan hakikatlerdir. İnsan bu geçiği anlayabilirse, Allah'ın her eşyayı bir ilâhî denge ve gaye için yarattığının farkına da varır: "O, yedi göğü tabakalar şeklinde yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kez daha bak! Hiçbir düzensizlik görüyor musun?"²⁰ Eğer insan, Allah'ın ilmini almada bütün idrakini ilâhî aydınlanmaya açarsa, Allah'ın kendisinden dilediği feyzi alır. Zira Yaraticı, evrende yarattığı her eşyayı farklı ve sayısız sıfatlarıyla donatarak yaratır. Bu yüzden sûfinin perspektifinde evrendeki her bir varlık Allah'ın ilminin bir tezahürü, bir yansımasıdır.²¹

Varlık âleminin bütünü, Yaraticının ilmini ayan-beyan bir şekilde göstermektedir. Allah'ın bütün sıfatları, yarattığı varlıklarla taayyünâta çıkmaktadır. Onun için, mevcûdâtın her bir varlığı, Allah'ın farklı ilimlerini yansıtmaktadır. Fakat insan, bütün diğer varlıklardan daha kapsayıcı bir konumda olduğunda "evrenin aynası" olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden ilâhî vasıflar, Allah'ın nefhasını üzerinde taşıyan insan üzerinde görülmektedir.²² Sûfî, her varlıkta Allah'ın sıfatlarının tecellilerini idrak ettiğinde varlıklar arasında gerçekleşen her bir fenomene, ondaki hikmetten istifade etmek gayesiyle bakmaktadır.

2. Tayran'ın Şiirlerinde Tasavvuf Dili

Allah'ı Allah'ın murat ettiği hâl üzere yaşayan bir mü'minin varlıkları nasıl idrak ettiğini, o varlıkta Allah'ı nasıl ve ne şekilde gördüğünü, okuduğunun en güzel resmini muhakkik sûfî Feqiye Tayran'ın "Ey av û av"/"Ey su, su" şiirinde net bir şekilde ifade edilmektedir. Bu şiirin tahliline geçmeden önce Tayran'ın

¹³ Seyyid Huseyin Nasr, *The Encounter of man and nature* (London: George Allen and Unwin, 1968), 37.

¹⁴ Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 187.

¹⁵ en-Nisâ 4/126.

¹⁶ el-Bakara 2/156.

¹⁷ Kâf 50/16.

¹⁸ Şerif er-Râdî, *Nehcü'l-belâga*, nşr. Subhi es-Sâlih (Beyrut: 1387/1967), 125; Reynold A. Nicholson, *The Mysticism of İslâm* (New York: Schocken Books, 1. Edt., 1975), 40.

¹⁹ Baba Tahirê Uryan, *Dubeyfi*, haz. Sabah Kara (İstanbul: Nubihar Yayınları, 1998), 41.

²⁰ el-Mülk 67/3.

²¹ Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 241.

²² Aziz Neseî, *Kitâbü'l-İnsanu'l-kâmil*, nşr. Marijan Mole (Tahran: 1983), 252.

tasavvuf anlayışını ve varlık dilini anlamak amacıyla şiirlerinde ele aldığı konular hakkında kısa bilgi vermekte fayda vardır.

Tayran'ın, "Allah çî zatekî ehşen e" / "Allah ne kadar güzel bir zâttır" adlı şiirinde, Allah'ın nasıl bir ilâh, rab, yaratıcı olduğunu tasavvufî perspektifiyle ifade etmektedir. Ayrıca Feqî, bu şiirinde, Allah'ın ilminden, feyzinden ve bu ilmin, kişiyi nasıl şekillendirip dönüştürdüğünü anlatmaktadır. İlâhî ilmin insanın kalbine kuşatmasıyla orayı nasıl tesirine aldığını, bütün mâsivâ renkleri ve kokuları yok ederek her şeyi nasıl aydınlattığını ele almaktadır.²³ Tayran, Cızîrî'de olduğu gibi, Allah'ı hayatın her yönüne hâkim kılıp, hayatının asıl gayesi yaparak, O'nunla hemhâl olmanın gerçeğini sunar. Ona göre Allah, her şeyin aslı unsuru ve rûhudur.

Tayran, "Îro ji dest husna hebîb" / "Bugün sevgilinin güzelliğinin elinden" isimli şiirinde, Rabbine olan muhabbetin tutkusundan kaynaklanan yakaza hâlimden söz eder. Bu bağlılığın, insanı Hakk'ın dışındaki bütün ağyardan alıkoyduğunu anlatmaktadır. Tayran, Yaratıcısına bağlamanın ihlaslı arayışını, tıpkı Hz. Musa'nın Tûr Dağ'ında bulunduğu ilâhî nûrun aydınlığı benzeri bir aydınlanmanın peşinde koşmaktadır. Hz. Musa, nasıl Allah'ın nûrunu, ma'rifetini bulup, nûrun sahibine secde ettiyse, Feqî de her eşyada bulunduğu ilâhî ilimden dolayı Allah'a secde etmekte ve eşyadaki mükemmel hikmetten/ilimden ötürü de O'na olan samimi, ihlaslı ve tutkulu bağlılığını muhabbetle büyütmektedir.²⁴

Tayran'ın, "Îro girya me tē" / "Bugün ağlayasım geliyor" adlı şiirinde, Hakk'a gereği gibi itaat edememenin hüznü okunmaktadır. O'ndan ayrı kalmanın, bir an bile olsa da gaflete girip Hak'tan kopmanın üzüntüsünü dile getirir. Tayran bu şiirinde, ney'in kamışlığa duyduğu hasret gibi, Rabbine olan ayrılık özlemini her an benliğiyle yaşamaktadır. O, bir an önce Hakk'a vasıl olmak için O'ndan gelen takdire boyun eğmenin gerekliliğini vurgular. Ayrıca bu şiirinde, varlık anlayışının gereği olarak, yaratılan bütün mevcûdâtın sonunda "hiç" olacağına, yaratılan her şeyin geçiciliğine ve her şeyin eninde sonunda Allah'a vasıl olacağını da anlatmaktadır.²⁵

Tayran, "Feqe û Bilbil" / "Feqî ve Bülbül" isimli şiirinde, tasavvufun tevhîd anlayışını anlatır. Yine bu şiirin de varlık sevgisinden Allah sevgisine ulaşmanın yolunu çizmektedir. Zira varlıktaki ilâhî gerçekler idrak edilip tanınmadan, bilinmeden Allah'a teslimiyetin, bağlılığın gerçekleşmeyeceğini söyler. Varlıklardaki ilâhî hakikatler, insanı Allah'a bağlayan en sağlam bağlardır. İşte bu sebeplerdendir ki Tayran, varlığı anlama seyrine çıkarken, Allah'ın ebedî dostluğunu kazanmanın yolunun varlıktaki ilâhî bilgiyi keşfedip bu ilimle yaşamak olduğunu anlar. Tayran'ın bütün şiirlerinde, Allah'a vuslatın hakikatine ulaşmak, ancak varlıkları Hak ilmiyle okumakla gerçekleşir. Yani o, varlığı tanıyıp ondaki ilmi almayı ilâhî bağlılığın gereği olarak görmektedir.²⁶

Tayran, "Melâ û Feqî" adlı şiirde, pîri, şeyhi ve dostu Melâyê Cızîrî ile diyaloga girerek tasavvuf anlayışını aktarmaktadır.²⁷ Tayran'ın bu şiiri, Cızîrî'nin Dîvân'ında da mevcuttur. Bu şiirde, Feqî ve Cızîrî karşılıklı olarak Allah'ın mevcûdâta bulunan isim ve sıfatlarını, varlığın taayyunâta çıkışını ve kalbe gelen ilâhî tecellilerle ilgili açıklamalarda bulunur. İlâhî tecellileri idrak ederek Hakk'a ulaşmanın yolundaki engelleri, perdeleri aşmanın gerekliliğini açıklar. Ona göre, sūfî'nin aslı görevi; Hakk'ın kâinata yerleştirdiği işaretleri, sembolik emâreleri saf cemâl nûruyla idrak etmektir. Bu idrak, ancak "ezelî şarap" denilen Hakk'ın ma'rifetiyle hemhâl olmakla mümkün olabilmektedir.²⁸ İlâhî ilim şarabını içmenin neticesinde sâlik şu hakikata kavuşur; Allah, kâinatı kendi ilminin tecellisiyle her an nakış nakış işlemektedir.²⁹

Tayran, "Dilo rabe" / "Gönül uyan" isimli şiirinde, öncelikle kişiyi gaflet uykusundan uyandırıp, nefsinin hesaba çekerek ilâhî hakikatle uyandırmayı hedeflemektedir. Tayran, bu şiirinde, öncelikle Allah'ın varlıktaki tecellisine, tezahürüne dikkat çeker. Tabiattaki varlıklardan, Kur'an'da isimleri zikredilen peygamberlerin hayatından, tarihî ve ilmî kimliği ile ön plânda olan kişileri örnek vererek insanın gaflet uykusundan

²³ Tayran, *Divân*, 103.

²⁴ Tayran, *Divân* 127-129.

²⁵ Tayran, *Divân* 139-145.

²⁶ Tayran, *Divân*, 152,191.

²⁷ Melâyê Cızîrî, *Divân*, haz. Ahmed İbn Molla Muhammed ez-Zivingî (Dimaşk: 2. Basım, 1987) 2/892-926.

²⁸ Tayran, *Divân*, 173.

²⁹ er-Rahmân 55/29.

uyanmasına rehber olarak gösteriyor. İnsanın tefekkür ederek, mâsivâ atmosferinden ve benlik gafletinden uyanmasının yol işaretlerini de ortaya koymaktadır.³⁰

Tayran, “*Îlâhî lew dikim zarî*” / “*Rabbim inlemekteyim*” adlı şiirinde, yine tasavvufî şiir sembolizmin en güzel örneklerini sunmaktadır. O, Hakk’ın sunduğu kadehinin neşesinden (ilâhî ilminden) kendinden geçtiğini, gönlünün ilâhî ilimle istila edildiğini ifade ederken, aslında bu yakaza hâlinin Hakk’ı görme arzusunun neticesinde oluşan iştihak olduğunu vurgular. Zira her nesne, Allah’ın zâtının bir görünümü, sıfatlarının bir tezâhürüdür. O, Allah’ın yaratmış olduğu her nesnede yani varlık sahnesine çıkarmış olduğu her eşyada gördüğü ilâhî ilim, cemâl, sanat ve âhengiyle beşerî benliğine hâkim kılarak kendini bulur.

Tayran, “*Bersîsê ‘Abid*” / “*Abid Bersîs*” adlı şiirinde, tasavvufun ihlâs, ihsân ve ma’rifet ilmiyle terbiye edilen “ârif”, “kâmil” sıfatını kazanan insanın yanı sıra “zühd” ve “‘abid” sıfatlı insanın vasıflarını ortaya koyar. Bersîs gibi zâhid ve ‘abid sıfatlı insanlar, ya ‘abid görüntüsü vererek insanlara faydadan çok zararları dokunur ya da Allah’ın hükümlerini kendilerince oluşturdukları beli kurallar ve “biçimsel ibadet kalıplarına” sığdırarak, Allah’ın dinini beşerî arzulara birleştirerek ilâhî murat dışında yeni bir anlayışla yaşamaya çalışırlar. Bu yüzden sûfînin, bilgide taklîdin değil, tahkiki yolu tercih etmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır.³¹

Tayran, “*Şêx Sen’an*” adlı şiirinde, Allah’a olan bağlılığının, tutkusunun lezzetiyle, hayatı anlamının ve yaşamanın hazzını tadar. O, şiirini bu gayeyle dillendirir. Ona göre insan, Şeyh Sen’an gibi sevmeli ve bağlanmalıdır. Zira görünürde Allah’tan uzak gibi görünen Şeyh Sen’an, aslında ilâhî ilme rabbiyle hemhâl derecesine ulaşan kişidir.³² O, şiirinin dizelerinde Şeyh Sen’an’ın hayat hikâyesini anlatırken, aslında arayışta olan kendi benlik hâlini ortaya koymaktadır. Tayran’da tekkeden, medreseden, sûfî meclislerinden uzaklaşarak, dışarıdaki nesnede bulunan ilâhî tecelliden rabbinin ilmine vakıf olmak için bir arayış içine girer. O, kendini bulma, tanıma arayışı sürecinde bir gün Cizre’de Melâyê Cızîrî ile tasavvuf sohbeti yapmakta, ertesi gün Hêşetê köyünde yaşayan halka hitap ederek, sevgililer sevgilisi rabbiyle hemhâl olup O’na olan özlemine ifade eder.³³ Başka bir gün de Dicle nehrine Allah’a olan bağlılığını anlatan, “*Ey av û av*” ı dillendirir, diğer bir gün ise dağ başında bülbüle seslenerek, o ulvî aşkını ifade eder.

Tayran’ın *Zembîlfiroş* “sepet satıcısı” adlı şiiri, altmış beş dörtlükten ibarettir. Bu şiirde, İbrahim b. Ethem gibi babasının sarayını terk eden bir prensin, karşılaştığı insan iskeletinden aldığı ibretle Hakk’a teslim olmasını ve ilâhî hakikatle kendi keşfini gerçekleştiren bir zatın hikâyesini ele almaktadır.³⁴ Bu hikâye aynı zamanda, Züleyha’nın Hz. Yusuf’a duyduğu ilgiyi konu edinen Kur’ân kıssasına benzer bir hikâyedir.³⁵ Tayran, bu şiiriyle Hakk’a teslim olan sûfînin kimden ve ne şekilde gelirse gelsin mâsivâyâ yüz çevirdiğini anlatan hayat serüvenidir.

Tayran’ın bu şiiri altmış yedi dörtlükten oluşur. *Beyta Dimdim* (Şerê Dimdim “Dimdim savaşı”. Kuzeybatı İran’da Urmiye-Mehâbâd yoluna birkaç kilometre mesafede, Bârândûz nehriyle Urmiye gölü arasında bulunan Dimdim Kalesi’ne Safevî Şahı I. Abbas zamanında yapılan saldırıya karşı (1017/1608) Kürt Emîri Han Zülkifl Zehebî’nin destansı savunmasıyla ilgili hikâyeyi anlatan şiirdir.³⁶

Neticede, Tayran’ın şiirleri üzerinde yaptığımız tahkik çalışmasında vardığımız sonuca göre, onun şiirlerinin ana teması, Hakk’ın ma’rifetinin feyziyle sûfîde sudûr ederek dile akseden hakikatlerden başka bir mana içermemesidir. Bu yüzden o, şiirlerini tasavvufî bir perspektifle ele alındığı için şunu ifade edebiliriz ki Tayran, ilâhî ilimle kendisinden sâdır olan tasavvufî bir anlayışla varlıkları ve olayları değerlendiren, varlıklara dil vererek, onların Yaratıcıya olan teslimiyet ve ibadetlerini tahkik metoduyla tahlil eden Hak dostu bir sûfidir.

³⁰ Tayran, *Dîvân*, 207-216.

³¹ Tayran, *Dîvân*, 337-338.

³² Tayran, *Dîvân*, 237-241.

³³ Tayran, *Dîvân*, 140-143.

³⁴ Xalid Sadini, *Feqiyê Tayran Rêya Evînê/Muhabbet Yolu* (Van: Van Valiliği Yayınları, 2015), 60.

³⁵ Yûsuf 12/21-35.

³⁶ Sadini, *Feqiyê Tayran Rêya Evînê*, 61.

3. Tayran'ın "Ey av û av ey av û av" Şiiri

Feqiyê Tayran'ın yaratılan mevcûdâtı nasıl algılayıp tahkik ettiğini, varlıkla nasıl iletişime geçtiğini, varlıkların Hakk'a nasıl teslimiyet gösterip, O'na tüm şüphelerden arınarak teslimiyet gösterip yaşadıklarını yine onların hâl diliyle yorumladığı, "Ey av û av ey av û av" şiirinin beyitlerinde ifadesini bulmaktadır.

"Ey av û av" yani "Ey su, su" adlı şiirinde Tayran, suyun hâl diline tercüman olur. Tayran bu şiirinde, bütün mevcûdâta can veren suyun hâlini, dilini muhakkik bir sûfî perspektifiyle anlatmaktadır. Ayrıca bu tarz şiiri, Kürt diliyle ifade eden ilk kişi Tayran'dır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Tayran'dan önce sûfiler, manzûm ve nesir türü yazılarında varlık üzerinde farklı tahlil ve değerlendirmelerde bulunurlar. Fakat Tayran tarzında başka bir sûfî ne eserlerinde ne de şiirlerinde bu tarzda varlığı tahkik edip, dillendirilmemektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, Tayran'dan önce bazı mutasavvıflar eserlerinde tasavvufun seyr ü sülûk sürecini anlatmak amacıyla kuşları ve diğer varlıkları konu edinmektedirler. Onlar, farklı hayvan ve bitki türlerinin kendine has vasıflarından hareketle sâlikin sülûk sürecinde yaşayabileceği benlik dalgalanmalarını mecâzî dille anlatırlar. Fakat Tayran, onların anlatım tarzlarından farklı olarak, varlıkları tahkik ve analiz ederek her yönüyle anlamaya ve idrak etmeye yönelik ilmi değerlendirmelerde bulunur. Tayran, birçok şiirinde varlık üzerinde tahliller yaparak, farklı bir varlık anlama ve anlatma dili kullanır.

Tayran, bu gayeyle "Ey av û av" şiirinde, suyu konuşturarak; Allah, evren ve evrende bulunan varlıkların yaratılışını, yaratılan bu varlıkların Yaratıcıyı nasıl algıladıklarını, suyla diyaloga geçerek, sorular sorarak ve bu sorulara muhakkik bir sûfî anlayışıyla cevaplar vererek konunun kavranmasını sağlar. Bu diyalog, bir sûfinin varlık anlayışını, varlığa bakışını ortaya koymaktadır. Tayran'a göre, su da olduğu gibi varlıkların her hareketi, durmaksızın ortaya koydukları her faaliyet, Allah'a olan bağlılık ve itaatlerinden gelmektedir. İnsanın özellikle de sûfinin görevi, bütün varlıklarda sır olarak var olan ilâhî sıfatları/ilimleri okunması ve bu ilimlerle hâl yaşamalarıdır. Aynı şekilde Yaratıcılarına yaptıkları ibadetlerini ve bağlılıklarının sırrını çözmektir. Bu sır, anlaşılıp çözülsün her varlığın/eşyanın üzerlerinde taşıdıkları farklı renk, koku, tat ve benzer şeylerle Yaratıcıdan farklı özellikler ortaya koydukları gerçeği anlaşılacaktır. Ona göre, her nesnenin kendince hareketleri ve ondan çıkan her ses, rabbleri olan Allah'ı anmanın bir hâlidir. O, varlıklardan çıkan sesi, Hakk'a olan ibadetlerinden aldıkları hazzın, lezzetin, tadın coşkusuna bağlar. Yani eşyanın her hareketi, onların Allah'a ibadetinin bir işareti ya da hâllerinin ifadesidir. Yalnız onlar, Yaratıcılarına ibadetlerini yerine getirirken yani Yaratıcının onlarda istediği hayatı yaşarken insanlar gibi şirk koşmadan Allah'a tam bir teslimiyetle ibadet ve bağlılıklarını yerine getirirler:

*Ey av û av ey av û av
Ma tu bi eşq û muhbetê
Mewc û pêlan tavêy belav
Bê sekne û bê rahetê*

*Bê rahet û bê sekne yî
Yan 'aşiqê baxê (baxwoy) xwe yî
Yan şubhetê qelbê xwe (me) yî
Ji işqa kê natebitê*

*Ji işqa kê her têtê û têtê
Heta kengê her bêtê û bêtê
Bo min beje heyranê kêy
Da ez bizanim qissetê*

*Da ez bizanim vê surê
Ji hindikê heta pûr ê
Ji me'neya vê gurgurê*

*Ey su su! Ey su su!
Aşka ve muhabbete mi tutuldun ki?
Kıyıya dalgalar savuruyorsun
Durmada ve rahatlamadan*

*Sükûnet ve durman yok
Yoksa rabbine mi âşıksın
Yoksa kalbindeki tutkundan mıdır?
Seni durduramayan aşkın kimedir?*

*Kimin aşkıyla durmadan akıyorsun?
Ne zamana kadar böyle akacaksın?
Sen kimin tutkununun bana söyle?
Ki ben de hikâyeyi bileyim*

*Ben de bileyim bu sırrı
Hem azını hem çoğunu
Senden gelen bu gürlümenin manasını*

Ji kê ra dikî vê ta'etê

Bu itaati kime yapıyorsun³⁷

Tayran, “Ey av û av” şiirinin bu beyitlerinde varlığı dillendirerek, yaratılanların Yaratıcıya olan muhabbetini ve O'nun varlığına olan hayran ve hayretlerini ifade etmektedir. Tayran, insan dışındaki varlıkların Allah'ın kendilerine verdiği iradeyle nasıl yaşadığını tahkik eder. Bu şiir, varlığın varoluş hakikatini tahkik ehli bir sūfînin diliyle açık şekilde ortaya koymaktadır. O, ayrıca bu şiirde, suyu konuşurarak, su örneğinden hareketle bütün varlıkların marifet ve muhabbetle Allah'a olan bağlılığını dile getirir. Tayran, suyun durmaksızın; dağ, bayır, ova, vadileri aşır deniz ve okyanuslara akması ve bütün canlılara her halükârda hayat vermesini Allah'ın suya yüklediği görev icabı olduğunu ifade ederek, suya şöyle seslenir: “Sen de benim gibi âşık mısın, dertli misin? Dalgalarını etrafa savurarak, durmadan akarsın, yoksa mutsuz musun?” Su, bu hareketleriyle Allah'a olan ibadetini insanlar gibi sözde değil, ilâhî benliği tam gerçekleştirerek hâliyle ortaya koymaktadır. Sadece su değil, yaratılan bütün nesnelere bu hâl üzere ibadetlerini yerine getirmektedir. Eğer varlıklar, bu gerçekle okunup tefekkür edilirse ancak o vakit onlardaki sırlar ve ilâhî ilimler idrak edilebilir.

*Ta'et dikî bê pa û dev
Çendî dikî çûna li hev
Dengê te tê bi roj û şev
Zikrê dikî bi hâlete*

*Dilsiz ve ayaksız itaat edersin
Böyle dolanıp ibadet edersin
Gece gündüz ibadetinin sesi geliyor
Bu halinle Allah'ı zikredip anarsın*

*Ji kê ra dikî zikre bi hal
Qet guşguşa nakî betal
Şubhetê min rahetê 'emal
Şevan û rojan xew ne tê*

*Bu halinle kimi anmaktasın?
Bu ibadetine ortak koşmuyorsun
Benim gibi böyle sorumsuz birini de
Gece ve gündüz uyumadan*

*Şevan û rojan bê xwe î
Ji muhbetê kê di tewî
Şevtariyan qet nahewî
Tu ji emrê kê ve lez ketî*

*Gece ve gündüz uykusuzsun
Kimin sevgisinden kıvranıyorsun
Gece karanlığında da hiç durmuyorsun
Kimin emriyle böyle acele ediyorsun?*

*Tu ji emre kê her têy bi lez
Sewda serê şubhetê ez
Ji kê ra dikî çûna bi lez
Vê serqutan û xulmetê*

*Kimin emriyle böyle hızlı akıyorsun?
Benim gibi deli divanesin
Bu hızla kime gidiyorsun?
Bu dövünmen ve çaban kime?³⁸*

Tayran, yukarıdaki beyitlerde suyun durmaksızın coşkun akışını tahlil ederken, aslında insanın gafletini de ortaya koymaktadır. Akıl ve diğer birçok cevherlerle yaratılan ve bunlarla Allah ilmine ulaşma yeteneği verilen insanın da tıpkı diğer varlıklar gibi teslimiyetle Allah'a ibadet edip, yaşaması gerektiğini ifade eder. Zira Allah, diğer varlıklarla insanı itaat konusunda karşılaştırırken şöyle buyurur: “Göklerde ve yerde olanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu Allah'a ibadet etmektedir, birçoğu da azabı hak eder.”³⁹ Diğer benzer ayetlerde de insan dışındaki bütün varlıkların Allah'ın dilediği şekilde ibadet ederek yaşadıklarını, yalnızca insanlardan birçoğunun ilâhî murad gereği yaşamadıklarını açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Yine Allah, insan dışındaki bütün mevcûdâtın her daim Yaratıcılarını nasıl itirazsız, sorgusuz ve tam bir teslimiyetle yaşadıklarını ayetlerinde şu şekilde izah etmektedir: “Görmez misin ki, göklerde ve yerde olanlar, havada uçan kuşlar Allah'ı anarlar. Hepsi de itaatlerini ve ibadetlerini bilmekte, Allah da onların yaptıkları her şeyi bilmektedir”⁴⁰, “Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah'ı anmaktadır”⁴¹, “Yedi gök, yer de

³⁷ Tayran, *Dîvân*, 111.

³⁸ Tayran, *Dîvân*, 112.

³⁹ el-Hâc 22/18.

⁴⁰ en-Nûr 24/41.

⁴¹ el-Haşr 59/1; et-Teğabun 64/1.

bulunanların hepsi O'nu tesbih ederek yaşarlar; O'nu hamd ile anmayan hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini/zikrini anlayamazsınız."⁴²

Dengê te tê bê pê û hev
Ta'et dikî bê qelb û dev
Peyda dibin j'te mewc û kev
Şîn bûy ji rengê qudrêtê

Aralıksız durmadan sesin geliyor
Kalbin ve sözünle itaat edersin
İtaatınle dalgalar ve köpükler oluşuyor
İlâhî kudretle maviye boyanmışsın

Geh geh sipê şubhetê şîr
Qet mislê te naçin tu tîr
Reng e ku te yar tête bîr
Meyla Hebîb ji çûna te tê

Bazen süt gibi bembeyazsın
Hiçbir ok da senin gibi gitmez
Senin renginle O yâr hatıra geliyor
Sevgiliye olan meylin akışından gelir

Lew bê libas û tazî
Bi reqs û seyr û gazî
Ji kê ra dikî işqbazî
Remz û siran te vêketê

Çünkü elbisesiz ve çıplaksın
Raks ve haykırıyla seyre diyorsun
Bu aşk oyununu kime oynuyorsun
Sembolleri ve sırları tutuşturmuşsun

Remz û siran vêkra dikî
Hemîyan ji ba xwoy ra dikî
Wek aşîqan seyran dikî
Gerha di mûhra xurbetê

Sembol ve sırları beraber yapıyorsun
Hepsini rabbine yapıyorsun
Âşıklar gibi geziniyorsun
Gurbet yollarında dolaşıyorsun⁴³

Tayran, sudan bu delice akışın hikâyesini öğrenmek ister ve suya; delice coşmasının ve akışının nedenini sorar. Suyun cevabı ise bu coş hâlinin nedeninin, delice bir sevdaya bağlanmak olduğudur. Su, gece-gündüz coşarak, mecnûnca akışının sebebinin, Allah'a olan teslimiyetten ve duyduğu muhabbetten olduğunu ve bu hâlin de kişiyi Hak ile hemhâl kıldığını ifade eder.⁴⁴ Aynı şekilde, su örneğinde olduğu gibi, varlıklar, her hareketlerinde rablerinin farklı sıfatlarını, isimlerini, sanatını idrak ederek hayret ve hayranlıkla renkten renge, şekilden şekille büründüklerini de ifade etmektedirler. Suyun her akışında farklı ilâhî cemâllerle karşılaşması Yaratıcıya olan muhabbetini artırmakta, bu ilahî muhabbetle renkten renge girmektedir. Su ya da diğer bütün varlıklarda görülen hareket ve şekli değişimlerin nedeni onların Hakk'a olan itirazsız ve tam teslimiyetten gelmektedir. Aynı şekilde her varlık Hakk'ın mevcûdatta tecellî eden Sâni ve Cemâl gibi sıfatlarını görünce O'na olan hayranlık, eserlerinin verdiği hayret hâli, onları farklı hallere sokarak yaratıcılarına karşı renksizliğe bürünürler.

Tayran'ın gayesi, sûfilerin, sudan hareketle bütün nesneyi tahkîk ederek, onların yaratılış hakikatini anlamak, bilmek ve nesnede gizli olan ilâhî hikmeti yani ilmi idrak etmektir. Ona göre, suyun hiç durmadan delice sağa-sola kıvrılması, kendi Yaratıcısına tam teslimiyet ve ihlâsla anlamak ve O'na kavuşmak arayışıdır.⁴⁵ Tayran, varlığı anlama seyrinde bir iz sürücü maharetiyle suya sorular sorarak, onu dillendirerek yaratılış hakikatini anlamaya çalışır. Ona göre, her varlığın yaratılış serüveni onların idrakinde mevcuttur. Her varlık yaratıcısının kim olduğunu, hangi gaye ile yaratıldığını bilmektedir. İşte varlık olarak suyun yaratılışı da böyledir ve su da bu bilinçle yaşamaktadır. Suyun coşması, taşması, dalgalanması Hakk'a olan teslimiyetinin ve muhabbetinin cezbisindedir. Ona göre, suyun coş hâlini başka bir nedene bağlamak, varlığın "hâl dilini" anlamamak ve bilmemek demektir. Tayran'a göre, su öyle bir şevkle Allah'ı anmaktadır ki ilâhî muhabbetten dolayı durgun akması mümkün değildir. Allah'a olan bağlılığın coşkunluğuyla semâya kalkıp başını taştan taşa vurarak, o ilâhî enerjiyi ortaya koymaktadır.⁴⁶

⁴² el-İsrâ 17/44.

⁴³ Tayran, *Dîvân*, 113.

⁴⁴ Tayran, *Dîvân*, 114.

⁴⁵ Tayran, *Dîvân*, 120-122.

⁴⁶ Tayran, *Dîvân*, 120-121.

3.1. Tayran'ın "Çar teb'et/çar bâkir"i ile Felsefecilerin Anâsır-ı Erbaa'sı

Tayran, varlığı muhakkik bir sûfî perspektifiyle okurken, "Ey av û av" şiirinde Allah'ın varlıkları yaratılış hakikatini anlatırken, bütün mevcûdâtın temel unsuru olan dört kudretten söz eder. Tayran, varlıkların yaratılışını hakikatini ortaya koyarken konuyu, İlk Çağ Yunan felsefecilerden ortaya atılan "unsur" anlayışından ve daha sonra İslâm dünyasını etkileyerek bilhassa İslâm felsefecileri tarafından "anâsır-ı erbaa" olarak isimlendirilen felsefi anlayışından farklı ele alır. Tayran'ın "çar bâkir" diye isimlendirdiği mevcûdâtı meydana getiren ilâhî varlığın özü olan "nutfe" hakikatini kendisinin bakış açısıyla açıklamadan önce, "unsur" anlayışının tarihî süreçteki seyrine özet olarak değinmekte fayda vardır.

Yunan felsefesi tarihinde "arkhe" olarak ifade edilen varlığın ilk maddesi/unsuru, ilk filozoflardan Thales'e (öl. M.Ö. 548) göre su, Anaximenes'e (öl. M.Ö. 525) göre hava, Herakletios'a (öl. M.Ö. 475) göre ateş, Empedokles'e (öl. M.Ö. 434) göre topraktır.⁴⁷ Daha sonra Platon (öl. M.Ö.447) tarafından ele alınan "arkhe", aynı minval üzere öğrencisi Aristoteles (öl. M.Ö. 422) tarafından yorumlandıktan sonra birçok konuda olduğu gibi, İslâm coğrafyasındaki felsefecileri de etkisine aldı. Konu ilk olarak İslam felsefesi Kindî (öl. 552/866) tarafından Aristoteles'in anlayışı çerçevesinde ele alınarak yorumlandı. Kindî'den sonra konuyu eserlerinde işleyen felsefeci Fârâbî (öl. 339/950) oldu. Unsur kavramı Fârâbî tarafından "ustukus" olarak isimlendirildi. Konunun ele alınışı ve yorumlanması Kindî'de olduğu gibi, Aristoteles'in görüşleri etkisinde ve çerçevesinde ele alarak işlendi. Fârâbî'den sonra İbn Sînâ (öl. 428/1037), Sokrat'tan önceki filozofların arkhe anlayışlarına eleştiriler getirdi. İbn Sînâ, ay altı âlemdeki varlıkların oluş ve bozulmalarının neticede belirtilen dört ana maddede son bulduğunu ifade etti. "Evâil" adı verilen ilk keyfiyetler (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik) unsurları meydana getirdikleri görüşünü savundu.⁴⁸ Fakat yeni bir açılım getirmeyerek, Aristoteles'in bu konudaki anlayışının etkisinde kalarak konuyu aynı minvalde yorumlamaktan öteye gidememiştir.⁴⁹

Unsur konusunu eserlerinde tahkik eden bazı sûfiler de bu konuda felsefecilerin tesirinde kalarak görüş bildirmişlerdir. Muhakkik sûfî Gazzâlî (öl. 505/1111), sûfî anlayışından önce bir âlim ve müderris olarak, cisimleri basit ve mürekkebe olarak tasnif ederek, dört unsuru Meşâî filozoflarının düşünceleri çerçevesinde açıklamıştır.⁵⁰ Gazzâlî, sûfî hâl ile müşerref olduktan sonra, "unsur" konusuyla ilgili ne eserlerinde ne de konuşmalarında söz etmemiştir. İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ise, unsurların feleklerin (gökyüzündeki gezegenlerin ve yıldızların yörüngeleri) hareketlerinin neticesinde ortaya çıktığını ifade ederek, dört unsurun dört günde yaratıldığını ve dört unsurdan en etkili unsurun su olduğunu söyleyerek felsefecilerle paralel bir yorumda bulunmuştur.⁵¹ Muteahhirin sûfilerden İbrahim Hakkı Erzurûmî de (öl. 1194/1780), unsur teorisini yorumlarken maalesef felsefecilerin görüşlerin aynısını farklı cümlelerle açıklamaya çalışmış ve özelde Fârâbî'nin bu konudaki anlayışını tekrarlamıştır.⁵² Şimdi Teyran'ın "Ey av û av" şiirinin ilgili beyitlerinde "kudret hazineleri" olarak ifade ettiği, felsefecilerin de "unsur" diye isimlendirdikleri varlığın esas maddeleri olarak bilinen gerçekleri, onun yorumuyla değerlendirmeye çalışalım.

<i>Subhan ji me'bûdê li ser</i>	<i>O, Ma'bud eksikliklerden uzaktır</i>
<i>Kî dê Allah ra kit zeber</i>	<i>Allah'tan haberi veren kim ki,</i>
<i>Em ji çar bakir anîne der</i>	<i>Bizi dört bâkirden meydana getirdi</i>
<i>Keç bû di kenza qudretê</i>	<i>Ki onlar Kudret hazineleridir</i>

<i>Keç bûn di kenza qidemî</i>	<i>Ezel hazinesinden birer hazinedirler</i>
<i>Baxwoy ji eşqa ademî</i>	<i>Allah'ın insana olan aşkından</i>
<i>Anîne karê alemî</i>	<i>Onlar, âlemin işleyişini sağlarlar</i>
<i>Zahir kirin l'vê sûretê</i>	<i>Bu sûretle onları açığa çıkardı</i>

<i>Zahir kirin çar bakir e</i>	<i>Bu dört bakiri açıkladı ki,</i>
--------------------------------	------------------------------------

⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012), 587; Bekir Karlağa, "Anâsır-ı Erbaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/149-151.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-tenbîhât* (İstanbul: 1290), 142-166

⁴⁹ Karlağa, "Anâsır-ı Erbaa", 3/150.

⁵⁰ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, nşr. Muhyiddin Sabri (Kahire: Dârü'l-maârif, ts.), 247.

⁵¹ Muhyeddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (Kahire: el-hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1995), 1/154.

⁵² İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme* (İstanbul: 1310), 24-26.

Ba û av û ax û ağır e Heywan hemû jê çêkir e Dar û nebata kiswetê	Rüzgâr, su, toprak ve ateş Bütün canlıları onlardan yarattı Ağaçları, bitkiyi ve örtüyü de
Dar û nebat û le'l û zer Heywan û esnafên di ser Teyr û tûrî û de'bewer Teftêş kirin ji nutfetê	Ağaç, bitki, inci ve altın Hayvanlar ve bütün canlıları Uçan kuşlar ve bütün rızıklandırdıkları Nutfeden meydana getirdi. ⁵³
Çi tişt pîçe nafericin Însan ji tînê dixaricin Lew cin ji narê dimaricin Dûr e li melek teb'etê	Gayesiz hiçbir şey meydana gelmedi İnsan ki çamurdan şekillendirdi Cinler ki ateşten meydana geldi Melek tabiatından uzaktırlar

Bütün varlıkların, dört “bakir” olan rüzgâr, su, toprak ve ateşten yaratıldığını vurgulayan Tayran, evrende bulunan her tür varlığın bu dört farklı unsurun “Bir” özden neşet ettiğini ve dört tabiatın da birbirilerinin zıddı olduğunu ifade eder. Tayran’a göre, bütün varlıklar bu dört temel unsurdan oluşur. Şu gerçeği de unutmamak gerekir ki Allah’ın ilmüne göre, “cansız” hiçbir varlık yoktur ve bundan dolayı da bu unsurlardan tezahür eden her nesne canlıdır. Bu dört unsur, farklı ayetlerde açık bir şekilde ifade edilmektedir. Allah, varlığın temel unsuru olan “su” için; “Her canlı olan şeyi sudan yarattık”⁵⁴, “Allah, her canlıyı sudan yarattı”⁵⁵ buyurur. Varlığın diğer unsuru olan “toprak,” bazı ayetlerde şu şekilde açıklanır; “Allah sizi topraktan yarattı.”⁵⁶ Allah, yaratılan varlığın temel unsuru olan “hava” maddesini şöyle beyan eder: “Kendi rahmeti önünde rüzgârları/havayı müjdeci olarak gönderen O’dur.”⁵⁷ Allah, hangi varlıkların temel unsurunun ateş olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “Cinni de kavurucu ateşten yarattık”⁵⁸ ve “onları şiddetli aleviden yarattık.”⁵⁹ Yukarıdaki ayetler çerçevesinde değerlendirildiğinde Tayran, yaratılan her varlığın, nesnenin, eşyanın ilâhî “nutfe”den yaratıldığı gerçeğini vurgulamaktadır. Nutfe’nin müfessirlerin yorumuyla “meni”, “sperm” anlamına gelmediği, ancak “zigot” olabileceği ilmî olarak açıklanmaktadır. Zigotun erkek ve dişi kromozomların birleşiminde canlılığın ortaya çıkmasına sebep olan unsur olduğu vurgulanmaktadır. Onun için zigot, yaratılan varlığın “özü” olarak kabul edilen bir maddedir.⁶⁰ Yani her varlık, iki zıt unsurun birleşmesiyle can bulur. İşte Tayran’ın şiirinde ifade ettiği “nutfe” bu anlamda işlenmektedir. Nitekim ayet konuyu; “Düşünüp ibret alınız diye her şeyden iki eş yarattık”⁶¹ şeklinde açıklayarak, asırlardır insanların yorumlarıyla perdelenmiş gerçeği gün yüzüne çıkarmaktadır.

Tayran, “O, yeryüzündeki her şey insana hizmet için yaratıp bir düzene koymuştur”⁶² ilâhî hakikat muvacehesinden hareketle, bütün varlıkların bu unsurlarla hayat bulduğunu söyler. Aynı şekilde, Hak tarafından sûret kazanan varlıkların, insana hizmet etmekle Yaraticılarına olan ibadetlerini de yerine getirdiğine ifade etmektedir. Tayran, hayvan, bitki, camid (taş, toprak, maden vb.) varlıkların ilâhî öz/nutfe/nefhadan yaratılarak insanın istifadesine sunulduğunu ifade eder.

Çar teb’et in vêk ra zid in Hem ateş in hem barid in Di behra heyûla di warid in Melbûs bi vê wechîyetê	Dört tabiatlı olmakla birlikte zıttırlar Hem sıcak hem de soğukturlar İlk yaratılış denizinde var oldular Sûretlere/şekillere büründüler
--	---

⁵³ Tayran, *Divân*, 118-119.

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/30.

⁵⁵ en-Nûr 34/45; Fâtr 35/11; el-Mü’min 40/11.

⁵⁶ el-Er’âm 6/2; el-Hicr 15/26; en-el-Hâc 22/5; Necm 53/32; er-Rûm 30/20.

⁵⁷ el-Hicr 15/27; el-Furkân 25/18, 48; er-Rûm 30/46.

⁵⁸ el-Hicr 15/27.

⁵⁹ er-Rahmân 55/15.

⁶⁰ Suna Allahverdi, “Kur’an-ı Kerim de nutfe kelimesinin geçtiği ayetlerin Türkçe meal ve tefsirlerinin embriyoloji ile çelişkisi üzerine inceleme”, *İslam’ın Dilinde Yaratılış*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019), 34-39.

⁶¹ ez-Zâriyât 51/49.

⁶² el-Bakara 2/29.

<i>Bi çar wechan em yabis in</i>	<i>Biz dört vecihle ayaktayız</i>
<i>Muqûm yek e em hadîs in</i>	<i>Yaratıcı “tek”tir, biz de hadîsiz</i>
<i>Lewra ritûb û yabis in</i>	<i>Çünkü hem yaş hem de kuruyuz</i>
<i>Hem jî dixwazîn re’fetê</i>	<i>Hem yücelmeyi istiyoruz</i>
<i>Hem suflewî bazî dîkin</i>	<i>Hem alçalmayı öğreniyoruz</i>
<i>Hem meylê evrazî dîkin</i>	<i>Hem yücelere meylediyoruz</i>
<i>Hem keymûn gazî dîkin</i>	<i>Hem âlemi var edeni çağırıyoruz ki</i>
<i>Carek bibînîn ru’yetê</i>	<i>Bir kez olsun O’nun rüyetini görelim</i>
<i>Carek bibêj em çar xweh in</i>	<i>Bir defa söyle ki biz dört kardeşiz</i>
<i>Bê meslehet nakerihîn</i>	<i>Maslahatsız birbirimizden ayrılmayız</i>
<i>Ji meşyetê na bettîhîn</i>	<i>Arzularımızın sonu asla gelmez</i>
<i>Cuda kirin ji wesfiyetê</i>	<i>Vasflarımızdan da bizi ayırdılar⁶³</i>

Tayran’a göre, hiçbir şey gayesiz yaratılmadığı gibi, yaratılan her eşyanın bir gaye ve ölçüyle yaratıldığı hakikatinden gaflete düşmemek gerekir. İslâm düşüncesinde “gaiyyet” kavramıyla tanımlanan bu gerçek, her şeyin bir gaye ile yaratıldığını ifade etmektedir.⁶⁴ Nitekim Allah ayetlerinde bu “gaye”yi şöyle ifade etmektedir: “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık.”⁶⁵ Allah bu konuyu net bir beyanla, “abes, bâtil, le’b, levh” gibi kelimeleri, “boş yere”, “saçma” olarak tanımlayarak, bunları hikmete ve ilme dayanmayan kelimelerin zıddı olarak ifade etmektedir.⁶⁶ Yine Tayran’ın da şiirinde vurguladığı her varlığın yaratılış gayesini Allah ayetiyle şöyle beyan eder: “Gerçekten Biz her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.”⁶⁷ Tayran, Hak’tan aldığı ilimle bütün bu varlıkların hadis, mukîm olanın yalnızca Allah olduğunu vurgular. Fakat varlık, bir nefes dahi olsa da Allah’ın sûretini görme heyecanı ve isteği içindedir. Eğer insan, Hakk’ı gereği gibi idrak ederse, “Her nereye yönelirseniz yönelin Allah’ın veçhi oradadır”⁶⁸ hakikatiyle her yaratılda Hakk’ın tezahürünü idrak eder.

Varlığın ana unsuru olan bu dört madde de birbirinin zıddıdır. Önemli olan bu zıtlardan hareketle Hakk’ın varlıktaki ilmini anlayabilmektir. Bu bilginin gerçeğine ulaşmanın yolu da gafletten sıyrılıp, süflî duygulardan arınıp, Yaratıcıyla hemhâl olunursa, O’nun dileklerine göre yaşamak gerçekleşir.⁶⁹ Tayran’a göre, bütün bu hakikatlere rağmen eğer insan, “Allah’ın en güzel yaratılışla yaratıldığı”⁷⁰ şuurunda olursa yücelere yükseleceği fakat bu bilinçte olmazsa, “onu aşağıların aşağısına düşürerek”⁷¹ iniş, nüzûl yaşayacağını ifade eder. Fakat insan dışında hiçbir varlığın bu iniş ve çıkışları yaşamadığını da söyler.

Tayran’a göre, bütün ağaçlar, bitkiler, çiçek ve güller, hayvanlar, kuşlar kendince düşünüp tefekkür ederek Yaratıcılarının her konudaki muhteşem yaratma gücünü/kudretini algılayarak nereden geldiklerini ve niçin var olduklarının şuuruyla yaşamaktadırlar. Zira Allah, farklı ayetlerde bu gerçeği birçok defa tekrar etmektedir: “Göklerde ve yerdeki bütün varlıklar Allah’ı anmakta, yaşamaktadırlar.”⁷² Bu hakikatle su, toprak, hava, ateş, karınca, papatya, taş gibi sayıya gelmeyen bütün varlık türleri durmaksızın evrendeki dengeyi sağlamak için kendilerine düşen görevlerini bir an bile aksatmadan ilâhî şuur süruruyla huzur içinde ifâ ederler. Su, hiçbir engel tanımadan sadece rabbinin rızasını kazanmak bilinciyle kendisine ihtiyacı olan her varlığa yetişerek görevini yerine getirir. Ayet, suyun bu durmaksızın hareketliliğini şöyle açıklar: “Durmaksızın akan sular.”⁷³ Suyun içindeki bütün varlıklar da kendilerine verilen görev bilinciyle diğer varlıklara hizmet etmeyi Yaratıcılarına ibadet etmek olarak görürler. Bütün bitkiler ve hayvan türleri de ilâhî denge için bir an bile

⁶³ Tayran, *Divân*, 120-121.

⁶⁴ İlhan Kutluer, “Gaiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/292-295.

⁶⁵ Sad 38/27.

⁶⁶ el-Enbiyâ 21/16-17.

⁶⁷ el-Kamer 54/49.

⁶⁸ el-Bakara 2/115.

⁶⁹ Tayran, *Divân*, 124-125.

⁷⁰ et-Tîn 95/4.

⁷¹ et-Tîn 95/5.

⁷² es-Saf 61/1; Cuma 62/1.

⁷³ el-Vâkı’a 56/31

kendilerine verilen işi tereddüt etmeden, aksatmadan yerine getirirler. Bazıları yanlış bir bilgilenmeyle “cansız” bildikleri taş gibi varlıklarda kendilerine yüklenen sorumluluğu eksiksiz bir şekilde yerine getirmektedirler. Tıpkı: “Öyle taşlar var ki, Allah’a olan haşyetlerinde hareket edip yuvarlanırlar”⁷⁴ hakikatinde olduğu gibi.

*Dîdar û dîna sertem î
Navê bi Rebbê ‘alem î
Tu hadis î yan qîdem î
Yan tu nizan î hikmete*

*Devrinin en güzel yüzü ve delisisin
Alemlerin rabbinin ismiyle söyle
Hadismusun yoksa ezelden mi varsın?
Yoksa sen hikmeti bilmiyor musun?*

*Ber çi nemeşrûh ev sexin
Rojek ji bunyada mezin
Bîna qedeh jê dihate min
Ew bîn ji bunyada te tê*

*Niçin izah edilemeyenler sahtedir
O büyük temelin atıldığı günde
Kadeh kokusu geliyordu bana
Bu koku senin temellerinden geliyor.⁷⁵*

Tayran, su örneğinden yola çıkarak varlıkların ilâhî ilimden ve bu ilmin özünde mevcut olan hikmetin farkında olup olmadığının hakikatini araştırmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Allah birçok ayette, insan dışındaki varlıkların kendilerine verilen rabbânî şuurla Yaraticılarına her an itaat ederek yaşadıkları beyan etmektedir. Bu itaati yerine getirmeyenler ise gaflet içinde olanlardır. Tayran, bu şiirinde ironiye de başvurmuştur. Yani su ve diğer her mevcûdât hadis varlık bilinciyle Allah’a ibadetlerini yerine getirirken, insanoğlu nasıl bir teslimiyetle yaşamaktadır? Tayran, “izah edilmeyen bir şey yoktur” derken, aynı zamanda Hakk’ın şu ayetine atıfta bulunur: “Yerin karanlıklarında hiçbir tane, hiçbir yaş ve hiçbir kuru yoktur ki apaçık kitapta bulunmasın.”⁷⁶ Tayran, sûfî şuuruyla hudûs konusunu, kelâmcılar ve bazı felsefecilerin ele aldığı gibi “isbât-ı vâcib” açısından ele almaz. Zira İbn Rüşd (öl. 595/1198), kelâmcıları hudûs konusunda şiddetli bir şekilde tenkit etmektedir. İbn Rüşd’e göre, Kur’ân’da geçmeyen “hudûs” ve “kıdem” kavramlarını kelâmcıların kendi beşerî akıllarıyla izah ettiğini, bu konularında Müslümanların akidesini sarsmıştır.⁷⁷ Neticede Tayran, diğer muhakkik sûfîler gibi, konuya ilâhî ilmin aydınlığıyla yaklaşarak beşerî aklın muhakemesinden ve yorumlardan imtina etmektedir.

*Ew suhbeta cara ewil
Pêxemberan dizanî şuxul
‘Eyb e ji bo ehlê aqil
Teftêş bikin me’rifetê*

*Bu ilk sohbet ki,
Peygamberler sorunu biliyorlardı
Akıl sahipleri için çok ayıp ki,
Marifeti araştırıp anlamamaları*

*Me’rifetê teftêş bikin
Pîrsan li bona pêş bikin
Wan qîsetan vetêş bikin
Li ‘arifan kerahetê*

*Marifeti araştırıp anlamak,
İlk yaratılışla ilgili sorular sormak
Bu hikâyeleri ispata çalışmak gerek
Ârifler pek de hoş karşılamazlar*

*Xelkê Xwedê aqil kirî
Hemû ‘arif û kâmil kirî
Nûrek di dil da hilkirî
Eslê qîsan rê dibetê*

*Allah’ın akıllı kıldığı kişiler,
Kâmil ve ârif kıldıklarının tümü
Gönüllerinde tutuşturulan nurla
Kıssaların ahlının ne olduğunu bilirler*

Tayran, suyun diliyle seslenerek, peygamberler gibi ma’rifetle yaşamak gerektiğini vurgular. Tıpkı peygamberlerin yerine getirdiği metotla mü’minlerin de ma’rifeti yaşamalarının gerekli olduğunu söyler. Ona göre sûfî, ancak ma’rifetle Allah’ı hakkıyla tanıyıp yaşayabilir. Zira Allah, insanı akıl gibi bir cevherle donatıp, kalbine de kendi nurundan feyz göndererek ârif ve kâmil sıfatıyla vasıflandırarak ma’rifet ilmini almaya

⁷⁴ el-Bakara 2/74.

⁷⁵ Tayran, *Dîvân*, 121.

⁷⁶ el-En’âm 6/59.

⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf’an menâhici’l-edille*, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân, (Kahire: 1388/1968), 46-54.

hazırladığını söylemektedir.⁷⁸ Allah, ma'rifet ilminin hakikatini kitabında ve yarattığı her nesnede açıklayarak, insanın bu sınırsız hazineyi idrak etmelerini diler. Bu yüzden insanların hayatlarında kendilerine gerekli olan her konuda izah edilmeyen, ortaya konulmayan hiçbir şey yoktur. Tayran, Allah'ın ma'rifetini göstermek için yarattığı her eşyanın, nesnenin bir ayet olduğunu ve her birinde farklı ilâhî ilimlerin olduğunun bilinciyle varlık üzerinde düşünerek anlamaya çalışır. Kısacası Allah'ın insana bağışladığı hayat konusunda bilinmeyen ve açıklanmayan bir konu yoktur. Onun için Tayran, ilâhî akıl sahiplerinin (Allah'ı ayetleriyle muhakeme ederek yaşayanları) varlıkta sır olarak mevcut bulunan bilgiye yine varlıkları tefekkür ve tahkik ederek ulaşmalarını ister.

Neticede Tayran, bu şiirinde, "varlık" anlayışını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre, Allah, nûruyla her şeye hareket ve canlılık veren ilâh olduğundan hem seven hem sevilendir. Görünen ve hazır olan sadece ve sadece Hak'tır. O, vasıfları sayıya ve sınıra gelmeyen bir yaratıcıdır.⁷⁹ Ona göre, Hakk'a bağlanmanın çekim kuvveti olan cezbe, kalpte oluşan ve bütün benliği ihata eden ilâhî ilmin haline yansımaları sonucunda gerçekleşir. Varlıkları ilâhî murat gereği okumak, sevk ve idare merkezi olan kalpte oluşan ilâhî hikmetin tesiriyle gerçekleşir. Yani kişinin üzerinde Allah'ın hâkimiyeti gerçekleşince, O'nun verdiği vecdin enerjisiyle daima coşkun bir hâl yaşar. Tayran'a göre, Allah ve O'nun rızasını kazanan velî kişi, muhabbet küresinin iki kutbu olur. Varlıkta mevcut olan her ilim her sıfat, lâtif güzellik olan Hakk'ın sıfatlarının görünümü ya da akisleridir.⁸⁰ Tayran, varlıkları hikmet ateşinin yağları olarak görür. Onlar, Hak muhabbetiyle aevlendikçe rabbânî hikmetler apaçık bir şekilde ortaya dökülür. İşte Tayran'a varlık üzerinde tahkike sevk eden ve her bir varlıktan Allah'ın farklı ilimlerinin hakikatinin ne olduğunun şuurunu kazandıran gerçek budur.

Sonuç

Bilim, insana, insan da bilime indirgenmezse, bilim sadece insanın niceliksel tetkik/araştırmasına indirgenerek yapılırsa asla nesnelere/varlıkların gerçek tabiatına inilemez ve "bilim" denilen gerçek tam olarak kavranamaz. Bu tarz bilim, ancak hipotezlerden ibaret ve gerçeklerle ilişkisi olmayan "okumalar" ya da matematiksel kavramlar ve teoriler üretmekten öteye geçemeyecektir.

İşte Tayran gibi tahkik ehli sûfiler, bu anlayışın tam aksine hareket ederek, insanı Hakk'ın ma'rifetiyle kaynaştırmayı temel gaye edinerek ilâhî murada ulaşmak için yaşarlar. Bu anlayışlarını da Allah'ın ilminden ve Hz. Peygamber'in sünnetinden alırlar. Bu çerçevede Allah'ın ayetlerle kitabında açıkça ortaya koyduğu her hayat kuralının sonunda, insana bu kuralı neden niçin yerine getireceğine dair düşünmeye, muhakeme etmeye sevk eden bir gerçek vardır. Bu yönlendirmeyi yaparken de daha önce kendisinin ve atalarının hayatlarıyla karşılaştırma yapmasını ve kendisine sunulan yeni hayatın kazandırdıklarıyla ve yok edeceği olumsuzlukları karşılaştırarak buna göre karar vermesini ister. Aynı şekilde Allah, ayetlerinde açıkladığı hükümleri insanların idrak edebilmeleri için peygamberlerin yaşadıkları olaylar, karşılaştıkları problemlere getirilen çözümlerle ve belli dönemlerde öne çıkan Hak velisi şahsiyetlerin karşılaştıkları, sosyal, psikolojik, ailevî, hukuksal, ekonomik olaylarda nasıl hareket ettiklerine dair örnekler verilerek konu tam bir tahkik, karşılaştırma ve tercihe bağlı bir yöntemle anlatılır.

Tayran'dan da görüldüğü gibi tasavvuf ilminin temel gayesi, Hakk'ın murat ettiği istikâmette bir hayat yaşamaktır. Bu hayatı da başkasının yorumları üzerine inşa etmeden, kendisine verilen ilâhî hakikatleri devreye sokarak, her ilâhî hükmü ve konuyu tefekkür, tahkik gibi ilâhî kıstaslar gereğince yerine getirerek ve her hükmü analiz ederek idrak etmektir. İşte Allah'a dost olmak isteyen sûfî, hayatını bu gaye üzere inşa eder. Bu gaye ile seyr ü sülûk terbiye sürecine giren sâlik, bütün varlıkları ve olayları Hakk'ın kendisinden dilediği derûnilikle anlamaya çalışır. Bu yüzden o, her nesneyi diğerlerinden farklı okur, her nesne de ayrı bir ilâhî ilmi keşfetmeye gayret eder. Sûfî için her varlık, Hakk'ı yaşatan bir vasıtaadır. Hangi varlık olursa olsun ilâhî

⁷⁸ Tayran, *Dîvân*, 122.

⁷⁹ Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 286.

⁸⁰ Tayran, *Dîvân*, 305-306.

iletişim diline açıktır ve bu dili de anlamaktadır. İnsan da bu varlık dilini anlayabilirse varlıkları anlayabilme kabiliyetini kazanabilir. Bu idrak dili, Hakk'ın muradını bilmek ve ona göre yaşamak aracı olur.

Kaynakça

- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/523-526. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Allahverdi, Suna. "Kur'an-ı Kerim de nutfe kelimesinin geçtiği ayetlerin Türkçe meal ve tefsirlerinin embriyoloji ile çelişkisi üzerine inceleme", *İslam'ın Dilinde Yaratılış*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019), 34-39.
- Aristoteles, *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.
- Attâr, Feridüddîn. *Mantiku't-tayr*. nşr. M. Cevâd Şekur. Tebriz: 1334.
- Bidlisi, Şerefhan. *Şerefnâme*. çev. Abdullah Yegin. 2 Cilt. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2018.
- Burckhardt, Titus. "Cosmology and Modern Science." *Tomorrow*, Summer-Autumn: 1964.
- Cızîrî, Melayê. *Dîvân*. haz. Ahmed ibn Molla Muhammed ez-Zivingî. 2 Cilt. Dımaşk: 2. Basım, 1987.
- Erzurûmî, İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*, İstanbul: 1310.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Makasidü'l-felâsife*, nşr. Muhyiddin Sabri. Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyeddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Osman Yahya. Kahire: el-hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1995.
- İbn Rüşd. *el-Kesf'an menâhici'l-edille*. nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân. Kahire: 1388/1968.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. İstanbul: 1290.
- Karlıağa, Bekir. "Anâsır-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kutluer, İlhan. "Gâiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/292-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mevlânâ, Muhammed Celaledîn Rûmî. *Mesnevî*. 6 Cilt. çev. Veled İzbudak Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2004.
- Mısri, Niyâzî-i. *Dîvân*. haz. Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2017.
- Nasr, Seyyid Hussein. *The Encounter of man and nature*. London: George Allen and Unwin, 1968.
- Nesefî, Azîz. *Kitâbü'l-insanu'l-kâmil*. nşr. Marijan Mole. Tahran: 1983.
- Nicholson, Reynold A. *The Mysticism of İslâm*. New York: Schocken Books, 1. Edt., 1975.
- Râdî, Şerif. *Neçhü'l-belâga*. nşr. Subhi es-Sâlih. Beyrut: 1967.
- Sadini, Khalid. *Feqiyê Tayran Rêya Evînê/Muhabbet Yolu*. Van: Van Valiliği Yayınları, 2015.
- Sivâsî, Şemseddîn. *Şemsettin Sivasi Divanı, Tasavvufta Kuşların Dili*. haz. Hasibe Durmaz. İstanbul: Menekşe Kitap, 2019.
- Sivâsî, Şemseddîn. *Şemsettin Sivasi Divanı, Tasavvufta Çiçeklerin Dili*, haz. Hasibe Durmaz. İstanbul: Menekşe Kitap, 2019.
- Tayran, Faqiyê. *Dîvân*, haz. M. Khalid Sadini. *Feqiyê Tayran, Jıyan, Behrem û Helbestên Wî*. İstanbul: Nubihar Yayınları, Çapa 6, 2012.
- Tenik, Ali. *Tarihsel Süreçte Geçmişten Günümüze Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Tenik, Ali. *Tasavvufî Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Uryan, Baba Tahirê. *Dubeytî*. haz. Sabah Kara. İstanbul: Nubihar Yayınları, 1998.

Yazıcı, Tahsin. "Hâkânî-i Şirvânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/168-170. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

The Language of Existence in Sufi Feqiyê Tayran's Poem "Ey Av û Av"

Citation/©: Tenik, Ali, The Language of Existence in Sufi Feqiyê Tayran's Poem "Ey Av û Av", Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 382-399.

Extended Abstract

The sufis act with the aim of finding the wisdom, which is the certainty of revealing the unknown behind Allah's wisdom (al-ilm) reflected from each organ, piece, movement of all beings, and having a good command of the secrets of the secret. During the history of sufism, muhaqqiq sufis (oriented to metaphysics) read the beings with the divine knowledge based on the decree that each being is a sign while they assume the morals/life of the Prophet (peace be upon him) lived as an excellent pattern. This kind of is not like reading the lines of a text. The sufis' aim is to reveal the darkness (being unknown) of creation and condition language of the beings through reading the contemplation as well as tahqiq (verification) gained from the acumen in the heart, formed by the wisdom of Allah.

During the history, the sufis formed an authentic language for themselves through approaching the beings with a perspective that is different from the other Islamic sciences and through verifying and analyzing. This language is the reality of exploring divine haqiqat and al-ilm. The sufi, who discovers this reality, lives the living of the morals He wishes under every condition through forming with the ilm Allah wishes for the people.

The sufis endeavor to understand the beings in order to live this life, which Allah wishes for themselves. The sufis approach the dialogues with the being through contemplation and analyzing the signs of Allah available on them. For instance, in his book "The Language of the Birds", Farid al- Din 'Attar says that only thirty (simorgh) birds among the thousands, which set out the journey of the ultimate union under the guidance of bird of hoopoe reach the destination in this challenging process. There are also people referring to this subject in their writings with different descriptions. There also are sufis who make commentaries on the dhikr and worship of the beings for God with distinct species of plants and animals. The sufis, who study and pen about this topic try to evaluate the beings, based on God-human-being context, through analyzing the beings according to their own cognizance and intellection.

Feqiye Tayran, who is the topic of this study, in his poem "Ey av û av/O water water", wants the person who knows himself/herself to understand these divine haqiqats through emphasizing on each being, grand or small, that they carry many names and attributes of God. Since each being opens the door of a bright life to the human through presenting manifestation of God's various types of al- ilm. According to Tayran, the sufi should live by properly knowing God and the sufi, who would like to be a friend of God, should approach every topic through analyzing it. It is not possible for a human to have a grasp of haqiqat (nature/essence) of the wisdom, which exists in the beings if he/she does not approach the being by discovering the ilm of God in the being. According to Tayran, in order not to maintain the ilm of God in the being as a secret, accepting the reality that each being is a sign, the individual should understand the realities in the being, which are also the signs of God, through reasoning them like he/she reasons the verses in the Book (Qur'an). When the divine ilm in the being is analyzed after such verification, with the words of sufis, one reaches the haqiqat of knowing God with God.

Tayran, in his poem "O water water", by making the water talk provides a better understanding of the issue that God, the creation of the universe and beings in the universe, how these created beings perceive the Creator through dialogue with water, asking questions and responding to these questions with a "muhaqqiq" (those who searching the haqiqa) Sufi understanding. This dialogue explicitly reveals a sufi's understanding of being, and his perspectives on being. According to him, Allah creates all beings with His own noor (divine light) and ilm. In this poem, Tayran deals with the truth of water as an asset. He makes the water speak because of the divine wish. According to him, every movement of water is a manifestation of his worship to Allah. He believes that the processes of the creation of every creature are present in their cognizance. Every being knows who its creator is, and the purpose of its creation. This is how water is created as being, and water lives with this awareness. For example, the waves of water, the foam it generates enthusiastically, are composed of sincere passion for Allah, his ecstasy and attraction. Tayran tries to understand the analysis of being with a sufi submission, and the secret of creation based on the water example. Starting from the fact that water is one of the four basic elements of existence, he tries to understand how it worships God with every move.

After all, according to Tayran, as in water, every movement of the beings comes from their commitment and obedience to God. It is also the duty of man to unravel the secret of devotion and passion of their worship in the presence of the Creator of beings that are known as secrets. If this secret is comprehended and deciphered, it will be realized that each

being/object exhibits different features of its creator with its color, smell, taste, and different behavior and movement. According to him, the movement of each object and every sound from it is an act of remembering Allah, their Lord. He attributes the sound of the beings to the joy of elation, pleasure, and taste of the worship they make to Allah. In other words, every move of the object is a sign of worship to Allah or an expression of its state. However, in contrast with the human-being, they fulfill their worship to their creators, that is, when they live the life the Creator wants them, they fulfill their worship and devotion to God without shirk.

Mervân b. Ebî Hafsa ve Methiyeleri

İD Muhammed Alanko * İD Cüneyt Maral **

Atf/©: Alanko, Muhammed, Maral, Cüneyt, Mervân b. Ebî Hafsa ve Methiyeleri, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 400-411

Öz: Erken dönemlerden itibaren şair, Araplar açısından önemli bir konumda olmuştur. Bu bağlamda ticaretin can damarı sayılan panayırlarda şairler boy ölçüşmüşlerdir. Bunun yanında kabul gören şiirlerin Kâbe duvarına asılması bu eylemin dini hüviyete bürünmesini sağlamıştır. Kabilelerin rekabetinde de şairler aktif rol almış ve kaba kuvvet kadar etkili olmuşlardır. Bu mücadelede övgü ve yergi had safhada kullanılmıştır. Övgü temalı şiirler zamanla methiye türünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Mervân b. Ebî Hafsa da Emevî ve Abbâsî döneminde birçok devlet adamına methiyeler yazan ve yazdığı methiyeler sayesinde büyük bir servet sahibi olan önemli Arap şairlerindedir. Mervân, sahip olduğu bu büyük servete rağmen diğer şairler gibi savurgan bir hayat yaşamamış, bilakis elde ettiği serveti aşırı bir cimrilikle korumaya çalışmıştır. Üstün zekâsı sayesinde Abbâsî halifelerinin ilgisini cezbeden şair, özellikle Abbâsî valisi Ma'n b. Zâide için nazmettiği beyitleriyle ön planda olmuştur. Bu makalede Mervân b. Ebî Hafsa'nın hayatından kısaca bahsedilmiş ve methiyeleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Mervân b. Ebî Hafsa, Şiir, Medih, Abbâsîler, Ma'n b. Zâide.

Marwan ibn Abi Hafsa and His Eulogy on Caliphates

Citation/©: Alanko, Muhammed, Maral, Cüneyt, Marwan ibn Abi Hafsa and His Eulogy on Caliphates, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 400-411.

Abstract: From the early times, the poet has occupied an essential position for the Arabs. In this context, the poets competed in the fairs, which used to be considered the lifeblood of trade. In addition, the attachment of the accepted poems on the wall of the Kaaba, which was an important place in the belief system, enabled this action to take on a religious identity. Poets took an active role in the competition of different tribes and they were as effective as military strength. In this tribal struggle, too, praise and obloquy genres were utilized immensely. Praise-themed poems led to emergence of the type of eulogy over time. Marwan bin Abi Hafsa is a significant Arabian poet who wrote praises for lots of statesmen in Umayyad and Abbasid periods and saved a remarkable wealth with these praises. Marwan did not spend a wasteful life like the other poets, even though he had a big fortune, he tried to keep his wealth with an overly stinginess. He became prominent especially with his couplets written for Abbasids governor Ma'n ibn Za'ida. In this article, biography of Marwan ibn Abi Hafsa is briefly referred and his writings in praise/eulogy genre are analyzed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Marwân b. Abi Hafsa, Poem, Eulogy, Abbasids, Ma'n b. Zâ'ida.

Giriş

Şair ve şiir, Arapların kültürel yapısının ayrılmaz bir parçası olarak tarih boyunca toplumsal hafızalarında yer edinmiştir. Câhiliye döneminde şairler, toplumun çoğunluğu tarafından rahiplere eşdeğer konumda kabul edilmiş doğaüstü yetenekleri olan kişiler olarak görülmüşlerdir. Şairler panayırlarda bireyleri konu edindikleri gibi kabilevi yapıları da konu edinen şiirleri dile getirmişlerdir. Hatta bazı kabileler kılıç ve kaba kuvvetin yanında şairlerin sivri dilleriyle mücadele etmekteydiler. Bu bağlamda kabileler, karşılıklı mücadelelerini şairlerini de yanlarına alarak hakemlerin huzuruna çıkıp sürdürmüşlerdir. Şairler de övgü ve yergi içerikli şiirleriyle kabilelerini savunmaktaydılar.¹

Araplarda övgü çok önemli olup asabiyet sistemi içerisinde önemli bir yer edinmektedir. İnsan tabiatı gereği övülmek ve takdir edilmek ister. Erken dönemlerden itibaren Araplarda birey ve toplum psikolojisinde övünme ve böbürlenme had safhadaydı. Yaşadığı yere göre herkes kendini üstün görmekteydi. Örneğin köyde ve şehirde oturan kişi çölde yaşayanı küçümserdi. Şehirli bir tüccar, kendi statüsünde olmayanlardan uzak dururdu. Buna karşın çölde yaşayan bir bedevi de kendini bütün iyiliklerin, güç ve yiğitliğin sahibi görürdü. Câhiliye şairi kabilesinin toprağı, vadisi, işi ve geçim kaynağı ile övünürdü. Bunu yaparken düşman kabileyi de yererdi. Şair çölde yaşayan bir bedevi ise güçlü kişinin işinden saymadığı ziraat, zanaat ve ticaret gibi işlerle uğraşmayı küçümserdi. Bunlarla meşgul olanları korkudan

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, alanko_21@hotmail.com

** Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, cuneytmaral21@gmail.com

¹ Yahya Suzan, *Di'bil ve Hicivleri* (Ankara: Sonçağ, 2017), 1.

savaşmayıp bir köşeye çekilen zayıf kimseler olarak görürdü.² Toplumda övme vazifesini yüklenen şairler genellikle asabiyet bağı çerçevesinde bağı buldukları kabileyi yüceltme maksadıyla övgüleri sıralamayı amaç edinirken Câhiliye sonrası dönemde maddi menfaat, sosyal ve siyasal konular elde etmek için bu eylemi icra etmişlerdir.

Övgü içerikli şiirler, zamanla Arap edebiyatında مدح/مدیح medh/medîh kavramlarıyla müstakil olarak ele alınmıştır. مَدْحٌ – مَدْحٌ – مَدْحٌ kökünden türemiş olan مدح/مدیح medh/medîh, sözlükte “birinin veya bir şeyin sahip olduğu güzel meziyetleri dile getirmek, birinden veya bir şeyden memnuniyet duymak, övmek, senâ etmek” anlamlarına gelmektedir.³ Edebî anlamda hicvin zıddı olan medih için tek bir tanım yapmak zor görünmektedir. Medih için “kişinin akli, cesareti, iffeti, adaleti ile övülmesidir bunların dışındaki övgü medih değildir” ve “kişinin taşıdığı ya da sonradan kazandığı iyi özelliklerle övülmesidir” şeklinde sınırlayıcı ve sınırı tam konamayan tanımlar yapılmıştır.⁴ Övgünün edebî üsluba bürünmüş hali olan medih için genel olarak şunları ifade etmek mümkündür: “Medih, birine karşı takdir ve şükran duygularını sunmak veya maddi bir çıkar elde etmek gayesiyle daha çok bireysel olmakla birlikte kabile, toplum, millet, ülke, vatan, şehir vb.nin güzel sıfat ve meziyetlerini dile getirmektir. Bu içerikteki şiirlere de methiye denmiştir.”⁵ Methiyenin tarihsel seyrine bakıldığında ise Câhiliye döneminde bu konuda müstakil kasidelerin bulunmadığı göze çarpmaktadır. Bu dönemde methiyeler gazel, fahriye ve hamriyeler içerisinde yer almıştır. Bu bağlamda methiyelerin sonraki asırlarda müstakil olarak ele alındığı dile getirilmiştir. İçerik açısından da methiyelerin Câhiliye döneminde birey ve kabileye yöneldiği, sonraki aşamalarda ise siyasi erkler, şehirler, halk kitleleri ve fırkalara yöneldiği dikkati çekmektedir.⁶ Bu değişimin yaşanmasında siyasi yapı ve yaşam şartlarında meydana gelen dönüşümün etkisi göze çarpmaktadır.

Toplum nazarında önemli bir konuma sahip olan Câhiliye şairi, kabilesinin iftihar kaynağı ve düşmanla mücadele aracı olarak görülmekteydi. Şair tipolojisine bakıldığında ise Câhiliye döneminde şairler şarap ve kadınları da konu edinir, başı buyruk bir yaşam sürerlerdi. Halkın teveccühü ve yardımlarıyla ayakta duran şairlerin övdükçe ya da yerdikçe kazanç elde etmeleri, benimsedikleri yaşam tarzının doğal sonucuydu. Bunun yanında şairin övgüsüne mazhar olmak büyük bir paye, yergisine maruz kalmak da en büyük utanç kabul edilirdi. Her ne kadar İslâm’ın zuhuru toplumun ve bireyin bazı yapısal değişimlere uğramasını sağlasa da sonraki dönemlerde Câhiliyeden gelen davranış formları gün yüzüne çıkmıştır. Şairler ve toplumun nazarındaki yerleri de bu bağlamda sonraki dönemlerde önemini korumuştur. Bu aşamadan sonra şairler, menfaat vb. durumlar için methiyeler dizmiş kabile reisinin yerini artık siyasi erk almış ve yönetici konumunda olanlar da şairin toplum üzerindeki etkilerini kullanmaya çalışmışlardır. Mervân b. Ebî Hafsa da Abbâsi döneminde yaşayan ve siyasi erk ile yakın duran şairlerdendir ve dönemin yöneticilerine methiyeler dizerek maddi menfaat elde etme çabasında olmuştur. Mervân b. Ebî Hafsa’nın methiyeleri edebi açıdan önemli olmakla birlikte tarihsel açıdan da yönetici ve şairler arasındaki alakayı ortaya koyması bağlamında önemlidir. Nitekim yönetici erk, şairleri bazen propaganda aracı olarak kullanmıştır. Bu hususlara binaen bu makalede Mervân b. Ebî Hafsa’nın hayatı aktarılacak ardından methiyeleri tarihsel arka planıyla birlikte irdelenecektir. Meşhur bir şair olması ve yaşadığı dönem göz önüne alındığında Mervân b. Ebî Hafsa’nın çok sayıda çalışmaya konu olduğu görülmektedir.⁷ Ancak yapılan çalışmalarda şairin edebi kişiliği ve şiirsel üslubu ön plana çıkmış olup methiyeleri arka planda kalmıştır. Ayrıca genel anlamıyla şairin tipolojik yapısı göz ardı edilmiştir. Yine şairlerin davranışsal yapılarında Câhiliye döneminden bahse konu olan zamana kadar meydana gelen değişimler tam anlamıyla

² Yahya Suzan, *Arap Şiirinde Hiciv* (Konya: Aybil, 2012), 1.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), “mdh” 2/589; İsmail Durmuş, “Methiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/406.

⁴ Sa’id Hamid Şevârib, *el-Medhufti’s-Şi’ri’l-Câhili* (Kahire: Mecmu’a Ecyâlli Hidmâti’t-Tesvik, 2008), 11.

⁵ Durmuş, “Methiye”, 29/406.

⁶ Siraceddin Muhammed, *el-Medihu fi’s-Şi’ri’l-'Arabî* (Beyrut: Dâru’r-Râtibi’l-Câmi’iyye, ts.), 6-7.

⁷ Kahtan Reşid et-Temîmi, *Mervân b. Ebî Hafsa ve Şi’rihu*, (Necef: Matbatu Nu’mân, 1392/1976); Nureddin Muhammed Zevîn, *el-Hasaisu’l-üslûbiyye fi Şi’ri, Mervân b. Ebî Hafsa*, (Mısır: Cami’atu Menûfiyye, Küliyeti’l-’Adab, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009); İmân Mahmud İbrahim Kutub, *Medâihu Mervân b. Hafsa fi’l-'Abbâsiyyîn* (İskenderiyye: Câmî’atu İskenderiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Eşref Muhammed ‘Alam, “er-Ru’yetü’s-siyâsiyye fi Şi’ri Mervân b. Ebî Hafsa”, *Haüliyyâtu Âdâbi ‘Aymî Şems* 41 (Eylül 2013), 81-111; Hazım Burhan Alnajjar, “es-Sidku’l-atîfi fi Şi’ri Mervân b. Ebî Hafsa”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 23, (Haziran 2021), 731-738.

mukayese edilmemiştir. Bu bağlamda bu çalışmada, Mervân b. Ebî Hafsa üzerinden meydana gelen değişimin analiz edilmesi de hedeflenmiştir.

1. Hayatı

Tam adı Mervân b. Süleymân b. Yahyâ b. Ebî Hafsa'dır ancak daha çok Mervân b. Ebî Hafsa olarak bilinir. Hicrî 105, milâdî 723 yılında Yemâme bölgesinde doğmuştur. Oğlunun adı Sımt olması hasebiyle kendisine Ebu's-Sımt künyesi verilmiştir. Nazmettiği bir beyitten ötürü Zu'l-Kiml lakabıyla anılan Mervan, ayrıca Ebu'l-Heyzâm ve Ebu'l-Hendâm künyeleriyle de çağrılmıştır.⁸

Mervân'ın nesebiyle alakalı bir ihtilaf söz konusudur. Bazı ravilere göre, Ebû Hafsa künyesiyle bilinen dedesi Yezîd, Hz. Osman (ö. 35/656) veya Mervân b. el-Hakem (ö. 65/685) vasıtasıyla Müslüman olan Yahudi bir doktor idi. Arap kabilelerinden olan 'Ukl kabilesi, Ebû Hafsa'nın kendi kabilelerine mensup olduğunu iddia etmiş ve Yemâme halkı da bu iddianın doğru olduğu konusunda ısrarcı olmuşlardır. Ancak Ebû Hafsa'nın kendisi ve ailesi bu iddiayı kabul etmemişlerdir. Torunu Muhammed b. İdris (ö. ?), 'Ukl kabilesinin iddiasını reddetmiş ve dedesinin onlardan olmadığını, aksine İran'ın güneyindeki Fars şehirlerinden İstâhr bölgesine mensup bir köle olduğunu ifade etmiştir. Yaygın görüşe göre, torununun belirttiği gibi, Ebû Hafsa fars asıllı olup çocukluk dönemini Ukl kabilesinde geçirmiştir. Daha sonra Hz. Osman onu yanına almış ve ileriki dönemlerde Mervân b. el-Hakem'e hibe etmiştir. Ebû Hafsa, Hz. Osman'ın şehit edildiği gün büyük bir kahramanlık göstererek yaralanan Mervân b. el-Hakem'i savaş ortamından çıkarmayı başarmıştır. Mervân b. el-Hakem, Medine valisi olunca onun bu cesaretini ödüllendirmek amacıyla kölelikten azat etmiş ve Yemâme haracını toplamak üzere kendisini görevlendirmiştir.⁹

Hicrî 105 yılında Yemâme bölgesinde doğan Mervân'ın buradaki hayatı, çocukluk yılları ve halkla olan ilişkileri hususunda tarih ve edebiyat kitaplarında yeterli bir bilgi bulanmamaktadır. Ancak şairin şiirlerine bakıldığında, henüz yirmili yaşlarda iken Şâm'a geldiği ve Emevî halifelerinden Velîd b. Yezîd'e (ö. 126/744) ödülleriyle nail olma ümidiyle şu methiyeleri dizdiği görülmektedir:¹⁰

إِنَّ بِالشَّامِ بِالْمَوْقَرِ عِزًّا و مُلُوكًا مُبَارَكِينَ شُهُودًا
سَادَةً مِنْ بَنِي يَزِيدٍ كِرَامًا سَبِّحُوا النَّاسَ مَكْرَمَاتٍ وَ جُودًا
هَانَ يَا نَاقَتِي عَلَيَّ فَسِيرِي أَنْ تَمُوتِي إِذَا لَقِيتِ الْوَلِيدًا

Şâm'ın el-Muvakkar bölgesinde meşhur izzet sahibi mübarek krallar vardır.

Benî Yezîd kabilesinden gelen bu krallar;

Cömertlik, saygınlık ve ikramda bulunma hususunda insanların en önde gelenleridir.

Ey devem! Bil ki, ben Velîd ile karşılaştıktan sonra, senin ölmen benim için önemsiz olmuştur. Haydi git artık!

Yazmış olduğu bu beyitler Velîd'in hoşuna gitmemiştir. Bu nedenle şair Velîd'den uzaklaşmış ve artık Emevî halifeleri için şiir nazmetmekten geri durmuştur. Bu durum, onun halifeler yerine Emevî valilerine yönelmesine sebep olmuştur. Şairin daha çok Abbâsî valilerinden Ma'n b. Zâide'yi (ö. 151/768 [?]) öven kasideleri bulunmaktadır. Ma'n vefat ettikten sonra ise Abbâsî halifelerinden Mehdî (ö. 169/785), Hâdî (ö. 170/786) ve Harûn Reşîd'i (ö. 193/809) överek şiirlerine devam etmiştir.¹¹

Mervân, halifelere ve devlet adamlarına methiyeler düzen ve bunun karşılığında ödüller elde eden soylu bir aileden gelmektedir. Kendisi de pek çok halife, vali ve vezir için methiyeler yazmış ve bunun neticesinde büyük bir servet sahibi olmuştur. Mervân ile aynı dönemde yaşayan Arap şairleri onun kadar kazanç sağlayamamışlardır. Ancak O, sahip olduğu bu büyük servete rağmen cimri kişiliğiyle ön planda olmuştur. Öyle ki onun cimriliği yiyecek ve giyeceklerine de bariz bir şekilde yansımıştır. Bir rivayete göre

⁸ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, 2008), 10/60; İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-Şu'arâ*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 42; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 5/189; Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, nşr. Hüseyin Atvân (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 7; Süleyman Tülücü, "Mervân b. Ebû Hafsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/229.

⁹ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/60-61; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/189; Medîne Hâlid, *eş-Şu'arâ'u'l-bedü fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel* (Sudan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 77.

¹⁰ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 33.

¹¹ Hişâm Abdu's-Selâm Ali Câdd, "Ma'n b. Zâide fi şîri Mervân b. Ebî Hafsa: er-ru'ye ve'l-edât", *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb* 1/27 (Ocak 2012), 14.

Halife Mehdî, Mervân'a ve dönemin bir diğer şairi Selm el-Hâsır'a(ö. 186/802) ikramda bulunurdu. Selm el-Hâsır değeri 10 bin olan ve üzerinde süslü eyer ile yular bulunan bir beygirle Mehdî'nin huzuruna gelirdi. Ayrıca ipek kumaştan yapılmış ve pahalı olan elbiseler giyiner, güzel kokular sürerdi. Ancak Mervân b. Ebî Hafsa, Mehdî'nin huzuruna üzerinde; koç derisinden yapılmış bir kürk, kalın bir gömlek, pamuktan bir sarık, ucuz bir terlik ve pis kokulu kalın bir örtü ile gelirdi.¹²

Mervân büyük bir cimrilik ve tamahkârlık ile servet biriktirmeye çalışmıştır. Bu nedenle kıt kanaat geçinmiş ve kendini dünyevi lezzetlerden alıkoymuştur. Övdüğü kişilerden elde ettiği serveti kendisi için bile kullanmamaya gayret göstermiştir. Rivayetlere göre bir cemaat, Mervân'ı ziyaret etmek için Yemâme'ye gelir. Mervân kendilerine hurma ikram eder. Ardından hizmetçisine bir miktar para ve bir kap vererek yağ almaya gönderir. Hizmetçi parayı alıp gider. Mervân, kısa bir süre sonra hizmetçinin elinde yağla döndüğünü görünce bir anda sinirlenir. Hizmetçisini karşısına alarak "sen bana ihanet ettin" der. Hizmetçi, Mervân'ın söylemiş olduğu söz karşısında şaşırılmış bir şekilde "bu parayla sana nasıl bir ihanette bulunabilirim ki?" diye cevap verir. Ancak Mervân, hizmetçinin yağı birinden ücretsiz talep ettiğini ve parayı cebe attığını söyler.¹³

Bir başka rivayete göre, Mervân et düşkünü biridir. Ne zaman canı et istese, hizmetçisini yanına çağırır ve çarşıya gidip kelle (hayvanın baş kısmı) almasını ister. Kendisine yaz kış niçin kelle yediği sorulduğunda ise, diğer etlere nazaran kellenin fiyatını daha iyi bildiğini, dolayısıyla hizmetçisinin kendisini kandıramayacağını söyler.¹⁴ Mervân'ın hizmetçisiyle yaşamış olduğu bu iki olaya bakıldığında onun çevresindeki insanlara karşı daima bir kuşku içinde olduğu ve bu insanlar tarafından kandırılma korkusuyla yaşadığı görülmektedir.

Şair, yaşamı boyunca halifeler ve valilerden aldığı ödüllere rağmen diğer şairler gibi savurgan bir hayat yaşamamış, aksine elde ettiği büyük serveti aşırı bir cimrilikle korumaya çalışmıştır. Eğlenceden uzak basit bir hayat yaşayan şair, cimri yapısıyla ön planda olmuştur. Dolayısıyla bu yönünü ele alan pek çok rivayetle karşılaşmaktayız. Bu rivayetlerden birine göre Mervân kasaptan yarım dirheme et alır. Aldığı eti pişirmek üzere tencereye bırakır. Ancak o esnada arkadaşlarından biri kendisini yemeğe davet eder. Bunun üzerine neredeyse pişmiş kıvama gelen eti tencereden çıkarıp satın aldığı kasaba eksik bir miktarla geri vermeye çalışır. Bunun üzerine rahatsız olan kasap Mervân'dan şikayetçi olur. Bu durum Hârûn Reşîd'e kadar ulaşır. Hârûn Reşîd Mervân'ı yanına çağırır ve "yazıklar olsun sana, bu yaptığın nedir?" diye azarlar. Mervân, halifenin bu söylemleri üzerine "ben israf yapmayı sevmem" der.¹⁵

Hayatının büyük bir kısmını Yemâme'de geçiren Mervân'da, yabancı kültürle yoğrulmuş Bağdat Abbâsî kültür ve medeniyetinin etkisine rastlanmamaktadır. Dolayısıyla şiirlerine bakıldığında daha çok çöl şairlerinin gelenekleri ağır basmaktadır. Ayrıca şiirlerinde duygu ve düşüncelerini bir hitap havasında dile getirmesinden ötürü II. yüzyılda ortaya çıkan "minberî şiir" adındaki şiir türünün önde gelen temsilcilerinden sayılmaktadır.¹⁶

Medih, Mervân bin Ebî Hafsa'nın ihtimam gösterdiği en önemli şiir konusudur. Her ne kadar hiciv, gazel, mersiye ve tasvir alanında şiirler nazmetse de eserlerinin büyük bir kısmını medih üzerine inşa etmiştir. Öte yandan medih alanındaki şiirlerini nazmederken övdüğü kişilerin ilgisini çekerek daha fazla ödüle nâil olmak adına yazmış olduğu beyitler üzerinde bir yıl boyunca uğraştığı kaydedilir. İlgili yılın ilk dört ayında şiiri nazmeder, ikinci dört ayda bu şiir üzerinde düzenlemeler ve süslemeler yapar, son dört ayda ise şiiri bu alandaki usta şair ve eleştirmenlerin incelemelerine sunar. Özenle nazmettiği şiir beğeniler toplarsa bu şiiri övdüğü kişiye ve halka takdim eder.¹⁷

Mervân b. Ebî Hafsa hicrî 182 milâdî 798 yılında¹⁸ Hârûn Reşîd döneminde vefat etmiştir. Vefatıyla ilgili kaynaklarda kesin bir bilgi olmamakla birlikte Şia'dan birinin suikastı sonucu öldürüldüğü yönünde

¹² el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/64-65.

¹³ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/65.

¹⁴ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/65.

¹⁵ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/66.

¹⁶ Tülücü, "Mervân b. Ebû Hafsa", 29/229.

¹⁷ Tülücü, "Mervân b. Ebû Hafsa", 29/229-230.

¹⁸ Merzubânî, *Mu'cemu's-Şu'arâ*, thk. Fârûk Eslîm (Beyrût: Dâru's-Sâdır, 2005), 374.

bir iddia söz konusudur. Bu iddiaya göre, Sâlih b. 'Atiyye (ö.?) adındaki bir şahıs, Mervân'ın Şia ile ilgili muhalif görüşlerinden rahatsız olmuş ve kendisinden intikam almaya yemin etmiştir. Bu ahidini gerçekleştirmek için de Mervân'la yalandan dostluk ilişkileri kurmaya çalışmış ve olabildiğince yanından ayrılmamaya gayret göstermiştir. Bu durum Mervân'ın sıtma hastalığına yakalanmasına kadar devam etmiştir. Sâlih b. 'Atiyye, Mervân'ın hasta olduğu bu dönemlerde daha fazla yanında olmaya çalışmıştır. Nitekim bir gün baş başa kalma fırsatı yakalayan Sâlih, Mervân'ı boğazlayarak öldürmüştür.¹⁹

2. Methiyeleri

Mervân b. Ebî Hafsa, gerek Emevî döneminde gerekse Abbâsî döneminde, karşılaştığı halifelere ve önemli mevki sahibi şahsiyetlere ödülleri nâil olma ümidiyle methiyeler dizmiştir. Hayatının erken dönemlerinde şiir yazmaya başlayan Mervân, öncelikle Emevî halifesi Velîd'i metheden beyitler inşâd etmiş fakat halife beklentilerine cevap vermeyince, büyük bir hayal kırıklığı ile memleketi Yemâme'ye geri dönmüştür. Nitekim şairin şiirlerine bakıldığında Emevî dönemine ait şiirleri oldukça azdır. O daha çok Abbâsî döneminde başta Abbâsî valisi Ma'n b. Zâide olmak üzere dönemin halifelik görevini icrâ eden şahsiyetlerine methiyeler yazmaya gayret göstermiştir. Bu çalışmada öncelikle Mervân'ın Ma'n b. Zâide ve Abbâsî Halifeleri için nazmettiği dönemin siyasal çalkantılarına da ışık tutan bazı methiyelerine yer verilecektir.

2.1. Emevî Komutanı ve Abbâsî Valisi Ma'n b. Zâide'ye Methiyeleri

Ebû Müslim el-Horâsânî'ye ait isyancı bir grup, Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Hâşimiyye'deki sarayını kuşatmıştı. Az sayıda askeriyile hazırlıksız bir şekilde yakalanan Ebû Ca'fer el-Mansûr, neredeyse bu isyancı grup tarafından öldürülecekti. Halifenin ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını fark eden Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî, yüzleri örtülü muhafızlar arasından sıyrılarak halifenin önüne geldi ve onu isyancıların elinden kurtarmayı başardı. Bu cesurluğuyla yetinmeyen Ma'n b. Zâide halife saraydan çıkarken onun atının yularını tutarak canını tehlikeye attı. Halife, kendisi için kahramanca savaşan bu askeri merak etmiş ve sonrasında bu askerin güçlü bir kabileden gelen Ma'n b. Zâide olduğunu öğrenince onu takdir ederek Yemen valiliğine tayin etmiştir.²⁰

Ma'n b. Zâide halifenin kendisini mükâfatlandığı bu makam sayesinde, Yemen bölgesinde büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Dolayısıyla bir çok şair, Ma'n b. Zâide'nin ödülüne nail olmak için onu öven kasideler yazmışlardır. Bu durum Yemâme'de bulunan Mervân b. Ebî Hafsa'nın da ilgisini cebzetmiştir. Mervân Yemen'e gelerek Arap medhinin harika örneklerinden sayılan kasideleriyle Ma'n'ı övmeye başlamıştır. Bu kasideler, şairin Ma'n b. Zâide tarafından ödüllendirilmesinin yanı sıra büyük bir şöhret elde etmesine de yol açmıştır.

Araplar daima nesepleriyle iftihar eden bir kavimdir. Geride bıraktıkları edebî kültürde bu durumu açık bir şekilde görmek mümkündür. Şairler şiirlerinde övgülerine mazhar olan kişilerin neseplerinden iyi bir şekilde bahsetmeye gayret göstermişlerdir. Şair Mervân b. Ebî Hafsa da Ma'n b. Zâide'yi överken daima onun güzel ahlakından ve faziletlerinden bahsetmekte ve bu ahlakın onun soyuyla bağlantılı olduğuna vurgu yapmaktadır. Ma'n b. Zâide'deki ahlakın hem kendisinde hem de kavminde sarsılmaz bir konumda olduğuna dikkat çekmektedir. Şair, Ma'n'ın korkak ve yardıma muhtaç kimseler için uğrak noktası olduğunu bir kasidesinde şöyle dile getirmektedir:²¹

إِلَى بَابِ مَعْنٍ يَنْتَهِي كُلُّ رَاغِبٍ يُرْجِي النَّدَى أَوْ خَائِفٍ يَتَرَقَّبُ
جَرَى سَابِقًا مَعْنُ بْنُ زَائِدَةَ الَّذِي بِهِ يَفْخَرُ الْحَيَّانُ بَكْرًا وَ تَغْلَبُ
فَيَبْرَزُ حَتَّى مَا يُجَارَى وَ إِنَّمَا إِلَى عَرْقِهِ يُنْمَى الْجَوَادُ وَ يُنْسَبُ²²

Yardıma muhtaç veya korkak herkes Ma'n'ın kapısına gider.

Bekr ve Tağlib kabilelerinin kendisiyle iftihar ettiği Ma'n b. Zâide daha önce ortaya çıktı.

Öyle ki peşinden gidilecek kadar dikkatleri üzerine çekti. Ve ancak cömert kimse soyuyla nitelenir.

¹⁹ Medîne Hâlid, *eş-Şu'arâu'l-bedvî fi'l-asri'l-Abbâsî*, 84.

²⁰ Mahmut Kelpetin, "Ma'n b. Zâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2 Cilt/191-192.

²¹ Hişâm Abdu's-Selâm Ali Câdd, "Ma'n b. Zâide fi ş'i'ri Mervân b. Ebî Hafsa: er-ru'ye ve'l-edât", 24.

²² Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 16-17.

Şair bu beyitlerinde yardıma muhtaç ve korkak insanların Ma'n b. Zâide'nin yanına geldiklerini ve Ma'n'ın bu insanların umutlarını boşa çıkarmamak adına onlara yardım ettiğini ifade etmektedir. Şair, Ma'n'ı cömertlik sıfatıyla övmekte ve bu cömertliğin eski zamanlara dayandığına vurgu yapmaktadır. Öyle ki Bekr ve Tağlib kabileleri Ma'n b. Zâide ile daima övünmüşlerdir.

Mervân en güzel methiyelerini Ma'n b. Zâide'yi överken söylemiştir. Onun için inşad ettiği methiyeler, Abbâsî halifelerinin birçoğunun ilgisini çekmiş ve dolayısıyla Abbâsî halifeleri onun şiirlerini incelediklerinde, şairlerin halifeleri överken söyledikleri kaliteli medih örnekleriyle karşılaşmışlardır. Şairin aşağıda yer alan beyitleri, bahsi geçen şiir türlerinden biridir. Şair, bu beyitlerine Ma'n b. Zâide'nin dördüncü dedesi olan Matar'ı ve onun soyundan gelen evlatlarını överek başlamaktadır:

بُنُو مَطَرٍ يَوْمَ الْيَقَاءِ كَانَتْهُمْ
هُمُ يَمْنَعُونَ الْجَارَ حَتَّى كَانَتْمْ لِحَارِهِمْ بَيْنَ السِّمَّاكَيْنِ مَنْزِلُ
بَهَائِلٍ فِي الْإِسْلَامِ سَادُوا وَ لَمْ يَكُنْ كَأَوْلِهِمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْلُ
هُمُ الْقَوْمِ إِنْ قَالُوا أَصَابُوا وَ إِنْ دُعُوا أَجَابُوا وَ إِنْ أَعْطُوا أَطَابُوا وَ أَجْرَلُوا
وَ مَا يَسْتَطِيعُ الْفَاعِلُونَ فِعَالَهُمْ وَ إِنْ أَحْسَنُوا فِي النَّائِبَاتِ وَ أَجْمَلُوا
ثَلَاثٌ بِأَمْثَالِ الْجِبَالِ حُبَاهُمْ وَ أَحْلَاهُمْ مِنْهَا لَذَى الْوِزْنِ أَثْقَلُ²³

Matar'ın çocukları savaş gününde

Haffân ormanlarında yavruları olan aslanlar gibidirler.

Onlar komşularını öyle bir şekilde muhafaza ederler ki, sanki o komşularının iki yıldız arasında bir evi vardır.

Onlar ki İslamiyet'te hüküm süren iyilik sahibi kimselerdir.

Câhiliyye dönemindeki hiçbir ecdat, onların ecdatları gibi olmadı.

Onlar öyle bir kavimdir ki, bir şey söyleseler doğru söylerler,

Kendileri çağrıldıklarında çağrıya cevap verirler,

Bir şey verdiklerinde fazlasıyla verirler.

İnsanlar musibet durumlarında her ne kadar iyilikte bulunsalar da

Onların yaptıklarını yapamazlar.

Onların sahip oldukları akıl, dağların üç katıdır

Ve hedefleri ise bu dağlardan daha ağırdır.

Bu lâmiyye, Mervân'ın Ma'n b. Zâide için söylediği en güzel kasidelerden biri olarak kabul edilmektedir. Zira bazı edebiyatçılar bu kasidenin güzelliğine değinmeden geçmemişlerdir. İbnu'l-Mu'tez, bu kaside için "Mervân'ın yazdığı en güzel kaside, Ma'n b. Zâide'yi överek söylediği lâmiyyedir. Zira bu kaside sayesinde döneminin şairlerine nispeten daha fazla ilgi görmüştür" diyerek şairin yazdığı lâmiyyenin önemine vurgu yapmaktadır. İbnu'l-A'râbî ise bu kaside karşılığında Ma'n'ın Mervân'a verdiği ödüllerin az olduğunu, hatta sahip olduğu her şeyi ona verse dahi onun hakkını ödeyemeyeceğini söylemiştir.²⁴

Emevîler döneminde komutanlık görevini icra eden Ma'n b. Zâide, Abbâsiler döneminde Yemen ve Sistân valiliklerine tayin edilmişti. Cesur bir asker olmasının yanı sıra çevresindeki insanlara yaptığı yardımlarla da tanınan Ma'n,²⁵ özellikle Abbâsiler döneminde insanların ilgisini çekmeyi başarmıştı. Sahip olduğu makam ve yaptığı iyilikler neticesinde, birçok şair onun cömertlik vasfını ele alan şiirler nazmetmişlerdi. Bu şairlerin başında Mervân b. Ebi Hafsa geliyordu. Aslında bunda şaşılacak bir durum yok. Çünkü aynı zamanda Ma'n'ın ödülleri en fazla nail olan şairdir. Bu sebeple Ma'n için yazdığı her kasidede onun cömertlik vasfına değinmiştir:

تَجَنَّبَ (لَا) فِي الْقَوْلِ حَتَّى كَانَتْهُ
تَشَابَهَ يَوْمًا عَلَيْنَا فَأَشْكَلَا
فَلَا تَحُنُّ نَدْرِي أَيُّ يَوْمِيهِ أَفْضَلُ
أَيُّومُ نَدَاهُ الْغَمْرُ أَمْ يَوْمُ بَأْسِهِ وَ مَا مِنْهُمَا إِلَّا أَعْرُ مُحَجَّلُ²⁶

Ondan bir şey istediğinde "hayır" demekten kaçınır.

Sanki "hayır" demek, onun için haram bir şeydir.

İki gününün benzer olması, bizim için anlaşılması güç bir durumdur.

²³ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 88-89.

²⁴ Hişâm Abdu's-Selâm Ali Câdd, "Ma'n b. Zâide fi ş'i'ri Mervân b. Ebî Hafsa: er-ru'ye ve'l-edât", 27.

²⁵ Kelpetin, "Ma'n b. Zâide", EK-2 Cilt/192.

²⁶ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 89.

Çünkü hangi gününün daha iyi olduğunu bilmeyiz.
Yardımlarının sel olup aktığı gün mü? Yoksa kahramanca savaştığı gün mü?
O iki gün arasında parlak beyaz renkli bir at vardır.

Ma'n b. Zâide, Mervân'ın kendisi için nazmettiği bir kasideyi ona yüz bin dirhem vererek ödüllendirmiştir. Bu durum dönemin halifesi Mansûr'a kadar ulaşmıştır. Nitekim Ma'n b. Zâide bir gün halifenin huzuruna geldiğinde, Halife, Mervân'ın Ma'n için nazmettiği kasideden bir beyti kendisine okur ve Mervân'a yüz bin dirhem vermesine sebep olan beytin bu beyit mi olduğunu sorar:

مَعْنُ بْنُ زَائِدَةَ الَّذِي زِينَتْ بِهِ شَرَفًا إِلَى شَرَفِ بَنِي شَيْبَانَ²⁷

O, sayesinde Benû Şeybân kabilesinin şerefının arttığı Ma'n b. Zâide'dir.

Ma'n, Mervân'ı bu beytinden ötürü ödüllendirmediğini, bilakis şu beyitlerinden ötürü ödüllendirdiğini ifade eder:

مَا زَلْتُ يَوْمَ الْهَاشِمِيَّةِ مُعَلِّمًا بِالسَّيْفِ دُونَ خَلِيفَةِ الرَّحْمَنِ²⁸

Hâşimiyye gününde sen kılıç ustası olarak durmadan Rahman'ın halifesinin etrafındaydın.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Ma'n b. Zâide Halife Mansûr'u Hâşimiyye'deki sarayını kuşatan isyancı bir gruba karşı korumuştur. Mervân bu beyitleriyle Ma'n'ın o günkü kahramanlığına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Halife Ma'n'ın Mervân'a bu beyitlerinden ötürü ödül verdiğini duyunca mahcup olur ve ona dönerek yüz bin dirhem vermekle iyi yaptığını dile getirir.²⁹

2.2. Abbâsî Halifelerinden Mehdî'ye Yönelik Methiyeleri

Şairin Ma'n b. Zâide üzerine söylediği beyitlerin yanı sıra Abbâsî halifelerine nazmettiği methiyeler de bulunmaktadır. Onun methettiği ilk Abbâsî halifesi Mehdî'dir. Ancak şair ile halifenin ilk görüşmesi farklı bir şekilde vuku bulmuştur. El-Fadl b. er-Rebî'in anlatımına göre Mervân b. Ebî Hafsa, sayesinde büyük servet sahibi olduğu Ma'n b. Zâide vefat ettikten sonra Bağdat'a gelip Abbâsî halifelerinden Mehdî'nin huzuruna çıktı. Bir grup şairin yer aldığı mecliste, yazmış olduğu kasideyi halifeye okudu. Bunun üzerine Halife kendisine dönüp kim olduğunu sordu. Halifenin bu sorusuna cevap olarak "ben senin şairin Mervân b. Ebî Hafsa" dedi. Halife, Mervân'ın daha önce Ma'n b. Zâide için nazmettiği bir beyti hatırlatarak "sen değil misin, Ma'n'dan sonra nereye gideriz diyen? Şimdi de gelmişsin bizden hediyeler talep ediyorsun. Bizim yanımızda sana vereceğimiz hiçbir şey yok" dedi. Sonrasında halifenin adamları Mervân'ı ayaklarından çekiştirerek meclisten dışarıya çıkardılar.³⁰ Halifenin bu tavrı karşısında çaresiz bir şekilde memlekete dönen Mervân, Bağdat'a halifenin hediyelerine nail olma ümidiyle gelmiş, ancak halife onun daha önce Abbâsî valilerinden Ma'n için nazmettiği bir beyti eleştirerek kapı dışarı etmişti. Ertesi yıl, yazdığı başka bir kaside ile tekrar halifenin huzuruna çıkmaya karar verdi. Şair, siyasi içerikli bu kasidesinde Abbâsîlerin halifeliğe daha layık olduğunu savunarak halifenin gönlünü kazanmaya çalışmıştır.

هَلْ تَطْمِسُونَ مِنَ السَّمَاءِ نُجُومَهَا بِأَكْفَكُمْ أَمْ تَسْتُرُونَ هِلَالَهَا

أَمْ تَجْحَدُونَ مَقَالَهَ عَنْ رَبِّكُمْ جَبْرِيْلُ بَلَّغَهَا النَّبِيَّ فَقَالَهَا

شَهِدْتُ مِنَ الْأَنْفَالِ آخِرُ آيَةٍ بِنُرِّائِهِمْ فَأَرَدْتُمْ إِبْطَالَهَا³¹

Ellerinizle gökyüzündeki yıldızları mı kapatıyorsunuz, yoksa gökyüzündeki hilâli mi?

Ya da sizler, Cebrâil'in Peygambere getirdiği Rabbinize ait sözleri mi inkâr ediyorsunuz?

Nitekim Enfâl sûresinin son ayeti onların mirasına hükmetmiştir.

Sizler ise o ayeti bozmak istiyorsunuz.

Şair siyasi içerikli bu beyitlerinde, alevîleri muhatap alarak onların Abbâsîlere karşı mücadelelerini eleştirmiş ve Abbâsîlerin hilafetteki haklılığını Kur'an'daki Enfâl sûresinin son ayetiyle ispatlamaya çalışmıştır. Nitekim bu ayette geçen ifade şu şekildedir:

²⁷ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 106.

²⁸ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 107.

²⁹ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/75.

³⁰ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/71-72.

³¹ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 99.

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
 “Sonrasında inanıp hicret eden ve sizinle beraber cihâd edenler, işte onlar sizlerdendir. Allah’ın kitabına göre erham sahipleri (akrabalık bağı olanlar) birbirine daha yakındır. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”

Mervan, Enfâl sûresinde yer alan bu ayeti öne sürerek Abbâsîlerin hilafeti hak ettiğini, onların bu hususta Hz. Fatıma’nın çocuklarından önce hilafeti elde etmeleri gerektiğini ve mirasta amcaların torunlardan önce geldiğini savunmuştur. Halife bu beyitleri iştir iştir büyük bir hayranlıkla yerinden kalkar ve Mervân’a dönüp nazmettiği kasidenin kaç beyitten oluştuğunu sorar. Mervan yüz beyitten oluştuğunu söyleyince, halife ona yüz bin dirhem verilmesini emreder.³²

Mervan maddi kazanç elde etme adına her zaman Abbâsî halifeleri ile irtibatını sağlamlaştırmak istemiştir. Bu nedenle bir yandan Abbâsîlerin hilafetteki haklılığını savunurken öte yandan Abbâsîlere muhalif olan gruplara ağır eleştirilerde bulunmuştur.³³ Nitekim Halife Mehdî’yi överken de onun hilafetteki haklılığını savunmuş ve onu tevazu, takva, insan haklarını gözetme, Allah’a karşı huşu içinde olma gibi bir takım meziyetlerle ön plana çıkarmıştır.

و مَالِي إِلَى الْمَهْدِيِّ لَوْ كُنْتُ مُذَيَّبًا سِوَى جَالِمِهِ الصَّافِي مِنَ النَّاسِ شَافِعٍ
 عَلَيْهِ مِنَ النَّفْوَى رِذَاءُ يَكُنُهُ وَاللَّحَقَّ نُوْرٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ سَاطِعٌ³⁴

Bir suçlu olsaydım, insanlar arasında tertemiz olan Mehdî’nin affetmesinden başka bir şefahtçi benim için var olmazdı.

Onun üzerinde onu koruyan takvadan bir elbise vardır. Gözlerinin arasında /alının ortasında hak nur parlar

Bir rivayete göre Mervân b. Ebî Hafsa halife Mehdî’yi Rusâfe şehrindeki sarayında ziyaret eder. Bu ziyaretinde halife için nazmettiği beyitleri okur. Bunun üzerine halife ona büyük miktarda para verir:³⁵

أَمْرٌ وَ أَلْحَىٰ مَا بَلَ النَّاسَ طَعْمَهُ عَذَابُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ نَائِلُهُ
 فَإِنَّ طَلِيقَ اللَّهِ مَنْ هُوَ مُطْلَقٌ وَ إِنَّ قَبِيلَ اللَّهِ مَنْ هُوَ قَاتِلُهُ³⁶

İnsanların tattığı en acı ve en tatlı şey, Müminlerin Emiri (Mehdî)’nin azabı ve iyiliğidir.

Allah’ın hür kıldığını O hür kılar, Allah’ın öldürdüğünü O da öldürür.

Mervân b. Ebî Hafsa bir gün halife Mehdî’nin yanına Kasru’s-Selâma’ya gider. Ya’kûb b. Davud adındaki bir şahsın yaptıklarından ötürü Mehdî’nin öfkeli bir halde oturduğunu görür. Bunun üzerine Mervân, halife Mehdî’ye dönüp söz konusu şahsın Râfizilere mensup biri olduğunu ve hatta söylemiş olduğu bir beytinden ötürü kendisine düşman olduğunu söyler.³⁷

أَنْى يَكُونُ وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِكَائِنٍ لِيْنِي الْبِنَاتِ وَرَأْتُهُ الْأَعْمَامُ³⁸

Her ne olursa olsun, amcaların veraseti kadınların çocuklarına ait olmaz.

Mervân bu beyitlerinde tekrardan Abbâsîlerin hilafetteki haklılığına değinmektedir. Dolayısıyla söz konusu bu beyit, Ya’kûb’un düşmanlığını kazanmasına yol açmıştır. Mervân, Ya’kûb’un kendisine düşman kesilmesine aldırmadan bu beyit dışında birkaç beyit daha okuduğunu halifeye söyler.

كَأَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مُحَمَّدًا لِرَأْفَتِهِ بِالنَّاسِ وَالِدُ
 عَلَى أَنَّهُ مَنْ خَالَفَ الْحَقَّ مِنْهُمْ سَقَتَهُ يَدَ الْمَوْتِ الْخُوفُ الرِّوَادُ³⁹

Müminlerin Emiri Muhammed, insanlara karşı merhametli olduğu için

insanların babası gibidir. Her ne kadar o insanlar onun hakkına muhalefet etseler ve puslu ölümler ona ölüm eli uzatsalar da.

أَحِبًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مُحَمَّدٌ سُنَنَ النَّبِيِّ حَرَامَهَا وَ خَالَهَا
 مَلِكٌ تَفَرَّعَ تَبَعُهُ مِنْ هَاشِمٍ مَدَّ الْإِلَهُ عَلَى الْأَتَامِ ظِلَالَهَا⁴⁰

Müminlerin Emiri Muhammed (Mehdî), Peygamberin sünnetindeki helal ve haram olan şeyleri yaşattı.

Onun kaynağı, Allah’ın insanlara gölgesini uzattığı Hâşim’den olan bir kraldır.

³² el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/72.

³³ Mustafa eş-Şek’a, *Rihletu’s-Şi’r*, (Kâhire: Ed-Dâru’l-Misriyyetu’l-Lubnaniyye, 1997), 514.

³⁴ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi’ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 66.

³⁵ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/73.

³⁶ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi’ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 95.

³⁷ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/73.

³⁸ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi’ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 104.

³⁹ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi’ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 38.

⁴⁰ Mervân b. Ebî Hafsa, *Şi’ru Mervân b. Ebî Hafsa*, 97.

Mervân'ın bu beyitleri halife Mehdî'nin hoşuna gitmiş ve halife kendi cebinden 30 bin dirhem vermiştir. Bununla yetinmeyerek ona bir cübbe ve bir şal hediye etmiştir.⁴¹

2.3. Abbâsî Halifelerinden Mûsâ el-Hâdî'ye Yönelik Methiyeleri

Mervân'ın Mehdî dışında övdüğü bir diğer Abbâsî halifesi Mûsâ el-Hâdî'dir. Onunla ilgili havadisleri oldukça azdır. Çünkü aralarında çok fazla bir münasebet olmadan Hâdî vefat etmiştir. Aralarında kısa süreli bir irtibat olmasına rağmen Mervân'ın Hâdî üzerine yazmış olduğu methiyeden yola çıkılarak bu irtibatın güçlü bir boyutta olduğu söylenebilir.

تَشَابَهَ يَوْمًا بِأَسِيهِ وَ نَوَالِهِ فَمَا أَحَدٌ يَذْرِي لِأَيُّهُمَا الْفَضْلُ

Kahramanca savaştığı ve hediyeler dağıttığı günler birbirine benzer. Hangisinin daha üstün olduğunu hiç kimse ayırt edemez.

Bu beyit üzerine Hâdî, Mervân'a dönerek "peşin verilen 30 bin dirhemi mi yoksa hazineye ait hesap defterlerine sana verilmek üzere kaydedilen 100 bin dirhemi mi istersin?" şeklinde bir soru yöneltir. Mervân, halifenin sorusuna "Ey Müminlerin Emiri, hangisinin daha iyi olduğunu sen bilirsin. Ancak şu an bunu unutmmuşsun. İzin verirsen sana hatırlatayım" şeklinde cevap verir. Halife de onun bu isteğini tamam diyerek kabul eder. Bunun üzerine Mervân kendine 30 bin dirhemi peşin ödeyeceğini, diğer 100 bin dirhemi de kendisine verilmek üzere hazineye ait hesap defterine yazacağını söyler. Bu cevap karşısında Hâdî "bilakis hepsi peşin verilecek" diyerek bütün ödülü peşin vermiştir.⁴²

2.4. Abbâsî Halifelerinden Hârûn Reşîd'e Yönelik Methiyeleri

Mervân, Abbâsî halifelerinden Hârûn Reşîd için de methiyeler kaleme almıştır. Yazdığı bu beyitler incelendiğinde, onun her zamanki gibi övdüğü kişilerin ödülleriyle nail olmayı amaçladığı ve bu amaç doğrultusunda bir takım göndermeler yaptığı görülmektedir:

وَسَدَّتْ بِهَارُونَ التَّغُورُ فَاحْكِمْتُ
به من أمور المسلمين المرائر
وما انفك معقوداً بنصر لوأوه
له عسكر عنه تشظى العساكر
على الرغم قسراً عن يد وهو صاغر
إلى وجهه تسمو العيون و ما سمت
تري حوله الأملاك من آل هاشم
إذا فقد الناس الغمام تتابعن
على ثقة ألفت إليك أمورها
أمور بميراث النبي وليتها
و أبناء عباس نجوم مضبئة
فأنت لها بالحزم طاب وناشير
إذا غاب لآخ آخر زاهر⁴³

Hârûn ile gedikler kapandı. Müslümanlar acılara karşı muhkem oldu.

Onun sancağı daima yardıma bağlıdır. Onun öyle bir askeri vardır ki diğer askerler onun karşısında parçalanır.

Rum krallarının tümü kendi elleriyle ona cizye vermesine rağmen o kibirlenmez.

Gözler onun yüzüne yöneliyor. Bakan gözlerin hiç biri onun gibisine yönelmemiştir.

Parlak yıldızların ayın etrafını sardığı gibi Haşimî ailesinin önde gelenlerini onun etrafında görürsün.

İnsanlar yağmur dolu bulutları yitirdiğinde yağmur dolu bulutlar senin avuçlarınla onları takip eder.

Yolcunun değneğine dayandığı gibi Kureyşliler senin güvenilirliğine dayanıp işlerini sana teslim ettiler.

O işleri Peygamber'den miras aldın ve sen azim ile onları koruyor ve yayıyorsun.

⁴¹ el-İsfahânî, el-Eğânî, 10/73.

⁴² el-İsfahânî, el-Eğânî, 10/66.

⁴³ Mervân b. Ebî Hafsa, Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa, 53; Muhammed b. Cerir et-Taberî, Târihu'r-rüsiüli ve'l-mülük, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 8/347-348.

Abbâs'ın çocukları ışık saçan yıldızlar gibidirler. Bir yıldız kaydığında onun yerine daha parlak gelir.

Bir kısmı aktarılan söz konusu methiyelerde, daha önceki halifelere dizdiği methiyelerde olduğu gibi Mervân, hilafetin Abbâsilerin hakkı olduğunu Hârûn Reşîd'in Hz. Peygamber'den hilafeti miras aldığını vurgulamıştır. Bunun yanında yağmur metaforunu da kullanıp teşbihte mübalağaya gidip Hârûn Reşîd'in doğa üstü olaylara müdahale ettiğini dile getirmiştir. Bu methiyeleri duyan Hârûn Reşîd çok sevinir Mervân'a bir cübbe giydirip beş bin dinar ve on tane Rum köle verip kendi özel bineğiyle onu göndermiştir.⁴⁴

Sonuç

Arap edebiyatının temel taşı olan şiir, Arapların kültürel, sosyal ve siyasi yapılarından izler taşımaktadır. Şairlerin taşıdığı tarihi verilere odaklanmak, Arapların anlam dünyasına inebilmeyi kolaylaştıracaktır. Kabilevi yapıya bağlı asabiyet eksikli yaşam tarzının hüküm sürdüğü bir coğrafyada övgü ve yergi had safhada olmuştur. Kabileler şairler üzerinden mücadele ederken şairler onların mal varlıklarından istifade etmişlerdir. Toplumsal ahlak haline gelen bu karşılıklı iletişim daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Değişim sadece aktörlerde meydana gelmiştir. Artık şair yeni toplumsal ve siyasal duruma ayak uydurmuş, yeni düzenin aktörleri de şairin toplumdaki konumunu kullanarak propagandalarını sürdürmüşlerdir.

Hicri 2. yüzyılda hem Emevî hem de ilk Abbâsî dönemini yaşamış olan Mervân b. Ebî Hafsa da şiirleriyle ön plana çıkan bir Arap şairidir. Her ne kadar mersiye, hiciv, gazel gibi şiir türlerine ait beyitleri bulunsa da, kendisi daha çok halifelerin ve devlet adamlarının -ödüllere nail olma ümidiyle- övdüğü methiyeleriyle tanınmıştır. Yazdığı şiirlerle Emevîler döneminde pek ilgi görmeyen şair, Abbâsîler döneminde, Abbâsîlerin halifelikte daha evlâ olduğunu dile getirdiği şiirleri sayesinde dönemin halifelerinin ilgisini çekmeyi başarmış ve bu halifelerin ödülleri kazanmıştır. Gerek Abbâsî valisi Ma'n b. Zâide'ye gerekse Abbâsî halifelerine nazmettiği beyitler, okuyucuya şiirsel bir haz vermektedir. Bunun yanı sıra methiyelerinde halifelikle ilgili siyasî konulara değinmesi hasebiyle dönemin siyasî havasını da yansıtmaktadır.

Kaynakça

- 'Alam, Eşref Muhammed. "er-Ru'yetü's-siyâsiye fî şî'ri Mervân b. Ebî Hafsa". *Haaviyâtü Âdâbi 'Ayni Şems* 41 (Eylül 2013), 81-111.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- Hazım Burhan Alnajjar. "es-Sidku'l-atîfî fî şî'ri Mervân b. Ebî Hafsa, *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 23, (Haziran 2021), 731-738.
- Hişâm Abdu's-Selâm Ali Câdd. "Ma'n b. Zâide fî şî'ri Mervân b. Ebî Hafsa: er-ru'ye ve'l-edât", *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb*, 1/27 (Ocak 2012), 3-72.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsân 'Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1977.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz. *Tabakâtu's-şu'arâ*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- Kelpetin, Mahmut. "Ma'n b. Zâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2 Cilt/191-192. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

⁴⁴ Taberî, *Târîhu'r-eüsûli ve'l-mülûk*, 8/347-348.

- Kutub, İmân Mahmud İbrahim. *Medâihu Mervân b. Hafsa fî'l-'Abbâsiyyîn*. İskenderiyye: Câmî'atu İskenderiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Medîne Hâlid. *eş-Şu'arâu'l-bedv fî'l-asri'l-'Abbâsî*. Sudân Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Mervân b. Ebî Hafsa, Mervân b. Süleymân b. Yahyâ b. Ebî Hafsa Yezîd. *Şi'ru Mervân b. Ebî Hafsa*. nşr. Hüseyin Atvân. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2009.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Mu'cemu's-şu'arâ'*. thk. Fârûk Eslîm. Beyrût: Dâru's-Sâdr, 2005.
- Mustafa eş-Şek'a. *Rihletu's-şî'r*. Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnaniyye, 1997.
- Sa'id Hamid Şevârib. *el-Medhu fî's-şî'ri'l-câhilî*. Kahire: Mecmu'a Ecyâlli Hidmâti't-Tesvik, 2008.
- Sirâceddîn Muhammed. *el-Medîh fî's-şî'ri'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'r-Râtibi'l-Câmî'îyye, ts.
- Suzan, Yahya. *Arap Şiirinde Hiciv*. Konya: Aybil, 2012.
- Suzan, Yahya. *Di'bil ve Hicivleri*. Ankara: Sonçağ, 2017.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rüsûli ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- et-Temîmî, Kahtan Reşîd. *Mervân b. Ebî Hafsa ve şî'ruhu*. Necef: Matbatu Ne'amân: 1392/1976.
- Tülücü, Süleyman. "Mervân b. Ebû Hafsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/229-230. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zevîn, Nureddîn Muhammed. *el-Hasaisu'l-üslubiye fî şî'ri, Mervân b. Ebî Hafsa*. Mısır: Cami'atu Menûfiyye, Külliyyeti'l-'Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009.

Marwan ibn Abi Hafsa and His Eulogy on Caliphates

Citation/©: Alanko, Muhammed, Maral, Cüneyt, Marwan ibn Abi Hafsa and His Eulogy on Caliphates, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 400-411.

Extended Abstract

Poet and poetry, as an integral part of cultural structure of the Arab, have taken a specific place in their social memories throughout history. In the period of Jahiliyyah, poets were seen as people with supernatural abilities who were accepted as equivalent to priests by the majority of the society. The tribes maintained their bilateral struggles, taking their poets with them, before the arbiters. Poets were also defending their tribes with their poems characterized with praise and satires. Humans naturally want to be praised and appreciated. Praise is a very important phenomenon among Arabs and it has an important place in tribalism. The poet class in Jahiliyyah period was proud of his tribe's land, valley, work and livelihood. While doing so, he would also slander the enemy tribe. While the poets who took on the duty of praising in the society generally aimed to rank the praises in order to glorify the tribe they belonged to within the framework of the ties of tribalism, they performed this duty in order to obtain material benefits, social and political prestiges in the post- Jahiliyyah period. As a result of these expectations, the type of praise which is basically defined as expressing beautiful attributes and virtues of a tribe, society, nation, country, homeland, city, etc. has a place in literary field with the aim of expressing feelings of appreciation and gratitude towards someone or gain a material benefit. In terms of content, it is noteworthy that eulogies were directed to individuals and tribes in the age of Jahiliyyah and in the later stages, they were directed to political powers, cities, masses of people and sects. The effect of the transformation in the political structure and living conditions in this change is striking.

Within terms of content, it is remarkable that eulogies were directed to individuals and tribes in the Age of Jahiliyyah and in the later stages they were directed to political powers, cities, masses of people and sects. The effect of the transformation in the political structure and living conditions in this change is striking. In this context, it is seen that the praising genre underwent a change in terms of content and the poet tried to take a place next to the state dignitaries in the new order and to cover the praising with a political form.

Marwan ibn Abi Hafsa was one of the famous poets who witnessed some parts of the Umayyad and Abbasid periods. Marwan ibn Abi Hafsa wrote many poems during his lifetime. In his poems, the type of eulogy makes one feel the weight of the political power of his period. Therefore, his praises are of political content. He especially praised the Abbasids on their right to attain the power of caliphate. However, as we look at the poems of the poet, it is seen that he arranged the eulogies for Walid ibn Yazid (d. 126/744) that was one of the Umayyad caliphs in the hope of achieving his rewards when he came to Damascus but the couplets he wrote did not please Walid. Therefore, the poet distanced himself from Walid and refrained from composing poetry for Umayyad caliphs. This situation caused him to turn to Umayyad governors instead of caliphs. In addition, there are eulogies praising one of the Abbasid governors, Ma'n ibn Za'ida (d. 151/768 [?]). After Ma'n passed away, he continued his poems by praising the Abbasid caliphs Mahdi (d. 169/785), Hadi (d. 170/786) and Harun al-Rashid (d. 193/809). In return for these praises, he received awards and had a great fortune. However, despite his great wealth, he was at the forefront with his stingy personality. Biography of Marwan who spent most of his life in Yamama, does not reflect the influence of Baghdad Abbasid culture and civilization mixed with foreign culture. When we look at his poems, the traditions of desert poets predominate. In addition, due to the way of expressing his feelings and thoughts in an air of address, he is considered to be one of the leading representatives of the poetry genre called "minbari poetry" which emerged in the 2nd century. In his eulogies about his Ma'n, the poet generally praises him in view of his generosity and emphasizes that this generosity dates back to ancient times. In his political eulogies to the Abbasid caliphs, the poet criticizes their struggle against the Abbasids by addressing the ideology of that day and in some couplets he tries to prove the rightness of the Abbasids in the caliphate with the last verse of Surah al- Anfal in the Qur'an.

As a result, it is fair to say that the the poetry, which is the cornerstone of Arabic literature, carries the traces of the cultural, social and political structures of the Arab. Focusing on the historical data carried by the poets will make it easier to descend into the conceptual premises of the Arabic community. In addition, the eulogies positioned themselves in the tribal order as a link to the social structure during the Jahiliyyah period and integrated themselves into the state system in the new order in terms of both the praised addressee and the purpose, they focused on political/theological conflicts. This change was at the content level. The sedentary personality traits of poets continued as inherited behaviors. Marwan ibn Abi Hafsa also embraced this hereditary behavior and presented the eulogies to the service of the ruling authority.

Ali Erken, *Amerika ve Modern Türkiye'nin Oluşumu: Bilim, Kültür ve Siyasal İttifaklar*,

Çev. Ebru Kılıç, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, 272 s.

Türk-Amerikan ilişkilerine dair politik, askeri, ekonomik ve kültürel alanlar başta olmak üzere çok sayıda çalışma bulmak mümkündür. “Amerika ve Modern Türkiye'nin Oluşumu” adlı kitapta Ali Erken, Amerika’da politika yapıcı aktörlerden olan ve ülkenin dış politikasının ideolojik çizgisini tamamlayan vakıfların Türkiye’deki çalışmalarını araştırmıştır. Her ne kadar söz konusu vakıfların iş birliği yaptıkları ülkelerde vakfın beklentileri doğrultusunda yayımlarını ele alan çalışmalar bulunsa da bu kitap, Amerikan vakıflarının tek yönlü olarak faaliyetlerde bulunmadıklarını, aksine Türkiye’den kendilerine gösterilen yoğun ilgi ve ısrarla ortak çalışma beklentisini ve bununla ilgili girişimleri göstermesi bakımından diğer kaynaklardan farklılık arz etmektedir. Yazar çalışmasına başlarken 20. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri ile Türkiye arasında siyasal ve entelektüel ağırları incelemeyi hedeflemiş ancak farklı kurumlardaki incelenmemiş çok sayıda belgeyle karşılaşınca araştırmalarını Rockefeller Vakfı ile Robert Kolej arşivleriyle sınırlı tutmuştur. Erken, kitabında 1923-1970 yılları arasındaki dönem içerisinde modern Türkiye’nin oluşumunda Amerikan hayırseverlik faaliyetlerinin Türk yönetici seçkinlerinin siyasal vizyonunu hangi biçimlerde tamamladığını, iki ülke arasında bilgi ağırları kurulmasında rol oynayan ortak söylem çevrelerini ve Türkiye’nin kültürel ve teknolojik dönüşümüne yapılan bu hayırseverlik katkısının kilit aygıtları ve stratejilerini sorgulamaktadır.

Kitap, giriş, dört bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, 1923 yılından 1970 yılına kadar Türkiye Amerika ilişkileri ana hatlarıyla sunulmuş, Amerika’nın bölgeye olan ilgisinin ekonomik, siyasi ve dini nedenleri araştırılmıştır. Amerikan misyoner okullarının 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarındaki etkinlikleri ve bu dönemde okullarda yetişen öğrenci sayıları, mezunların Balkanlar ve Orta Doğuda yeni kurulan ülkelerde geldikleri mevkiler hakkında bilgiler verilmiştir. Amerikan okullarının sağlık ve eğitim alanındaki faaliyetleri nedeniyle toplumda edindikleri olumlu imaj, Mustafa Kemal’in Amerikalıların ideallerini yeni Türk Devleti’nin idealleri şeklinde tanımlaması, evlat edindiği kızları Amerikan kültürünü yakından tanımaları için Robert Koleje göndermesi, takip eden dönemlerde Rockefeller Vakfı’nı ziyaret eden üst düzey devlet yetkilileri, yetkililerin vakıf çalışanlarını Türkiye’de daha etkin çalışmaları için teşvik etmesi konuları üzerinde durulmuştur. II. Dünya Savaşı sonrasında ABD’nin Sovyet yayılmacılığına karşı ekonomik yardımları, Demokrat Parti iktidarının Türk gençliğine Amerika’yı rol model göstermesi ve ülkeyi “küçük Amerika” yapma hedefi, 27 Mayıs askeri darbesi sonrasında siyasilerin zaman zaman Amerika’ya bağlılıklarını vurgulamaları gibi konulardan hareketle iki ülke arasındaki ilişkiler anlatılmıştır. Tarafların genel olarak memnun olduğu ilişkilerin yanı sıra Küba sorunu, Kıbrıs sorunu, afyon krizi gibi zaman zaman ilişkilerde meydana gelen gerilimlere de yer verilmiştir.

Kitabın birinci bölümü “Bilim ve Tıp: Cumhuriyetin Temel Direkleri” başlığı taşımaktadır ve burada Türkiye’de tıp bilimi ve sağlık hizmetlerindeki gelişmeler anlatılmıştır. Türkiye’nin ilk sağlık bakanı İbrahim Refik (Saydam)’ın Tıbbiye mezunu olduğuna dikkat çekilerek 17. yüzyılda Batıda tıp araştırmalarının sosyal dönüşümde öncü rol üstelenmesi ile 19. yüzyıl sonlarında Türkiye’de Tıbbiye mezunları ve öğretmenlerinin bu alanda öncülük etmesi arasında ilişki kurulmuştur. Bu bölümde, Osmanlı Döneminde Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ile başlayan sağlık alanındaki girişimler özetlenmiş, Türkiye’de kurucu yönetimin sağlık ile modernleşme arasında kurduğu bağa dikkat çekilmiştir. Çocuk ölüm oranları ile sıtma ve verem gibi hastalıklarla mücadeleyi kamuya yaptıkları hizmetleri gösterebilecekleri pratik bir alan olarak gören yeni yönetimin Amerikan Vakıflarından aldıkları destekler incelenmiştir. Yazarın bilimsel bir ethosun kemikleşme süreci olarak tanımladığı bu süreçte özellikle Rockefeller Vakfı’nın Türkiye’de bilimsel tıbbın gelişimi için yaptığı yardımlar, eğitim ve teçhizat destekleri, vakfın faaliyetlerine öncülük eden isimler, burs verdiği kişiler ve finans sağladığı projeler üzerinden Türkiye’de kalkınma idealine sahip yöneticiler ile Amerikan vakıfları arasındaki ilişkiler irdelenmiştir. 1950 ve 1960 sonlarında Çocuk Araştırma Enstitüsü ve Aile Planlama Merkezlerinin kurulması gibi sağlık alanıyla birlikte ülkenin demografik yapısını şekillendirmeye çalışan yeni kurumsal yapılar da yine bu bölümde ele alınan konular arasındadır.

Kitabın “Az gelişmişliğin Çareleri” adlı ikinci bölümünde Amerikan teknik ve sanayi uzmanlığının Türkiye'nin kalkınmasına katkıları araştırılmıştır. Ford Vakfı'nın teknik uzmanlık, akılcı yönetim ve kamusal eğitim araçlarını güçlendirmek için odak noktasını az gelişmiş ülkelere çevirmesi ve bu amaçla Türkiye'yle kurduğu ilişkiler ve yaptığı yardımlar hakkında bilgi verilmiştir. Robert Kolej Mühendislik Fakültesi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin kurulma süreçlerinin ve Türkiye'de meydana gelen siyasi değişiklikler sonrasında yeni yönetimlerin bu kurumlarla ilişkilerinin takibinin yanı sıra araştırma yapılan vakıfların arşivlerinden hareketle İş Bankası, Sümerbank, Etibank gibi yatırımların yapılması, Fen Liseleri ve Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) gibi girişimler üzerinden Türkiye'de sanayi alanı ve bilim eğitiminin gelişimi sürecinde Amerikalı vakıflarla kurulan ilişkiler anlatılmıştır.

“Uzmanlar Çağı” adlı üçüncü bölümde Amerikalı örgütlerin idari bilimler ve sosyal araştırmalar alanlarında bilimsel yaklaşımın güçlendirilmesine katkıları incelenmiştir. Türkiye'de işletme geliştirme ve yönetim programlarının geliştirilmesi, özel girişimlerin desteklenmesi süreci, alan araştırmalarının doğması ve bu amaçla yurt dışına gönderilen öğrenciler ve öğrencilerin çalışma yaptıkları konular hakkında bilgiler verilmiştir. Amerikan vakıflarının hazırladıkları raporlarda sıklıkla Türkiye'de profesyonel yönetici eksikliğine vurgu yapması, Türkiye'de özel girişimin desteklenmesi ve bu konuda uzman yöneticilere duyulan ihtiyacın dile getirilmesi, ekonomik kalkınmada profesyonellerin öncü rolüne işaret edilmesi, diğer kültürleri Batılı sosyal bilimin normlarıyla tanıştırmak için eğitilmiş seçkinlerle kurulan sıkı ilişkiler ve Türkiye'de bilimsel yöntem alanında köklü değişikliklerin meydana geldiği süreç araştırılmıştır. Bu bölümde yer verilen Türk üniversiteleri ile Amerikan üniversiteleri arasında başlayan ortak programlar, yükseköğretim ve Millî Eğitim Bakanlığına bağlı devlet okullarının müfredatlarında yapılan değişiklikler, her iki ülkeden akademisyenler ve iş adamlarının karşılıklı ziyaretleri, kalkınma amaçlı kongreler ve konferanslar, kâr amacı gütmeyen örgütlerle kurulan ilişkiler iki ülke arasında köklü ve süreklilik gerektiren çalışmaları örneklemektedir.

Dördüncü bölüm “Beşerî Bilimler ve Batılılaşma” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Amerikan vakıflarının Türkiye'de beşerî bilimlerin gelişmesindeki rolü incelenmiştir. Ford Vakfı belli başlı bazı projeler dışında beşerî bilimlere ciddi yatırımlar yapmadığından kitabın bu bölümü daha çok Rockefeller Vakfının çalışmalarını kapsamaktadır. Burada Vakfın Türk dili ve yabancı diller, tarih araştırmaları, felsefe, ilahiyat, geleneksel sanatlar, müzik ve sahne sanatları, tiyatro ve sinema gibi alanlardaki projeler, kurumlara yaptığı bağışlar ve burs sağladığı kişiler hakkında bilgi verilmiştir. Vakıf yetkilisi John Marshall'ın Türkiye'ye yaptığı seyahatlerde, millî eğitim, dinin toplumdaki rolü, ilahiyat fakülteleri, vaizlerin eğitimi gibi konulardaki çalışmalarının, toplumsal yapı ve Anadolu köylerine ilgisinin, beşerî bilimlerin her bir alanında öne çıkan kişilerle görüşmeleri ve onlara tavsiyelerinin söz konusu alanlardaki Amerikan bakış açısının oluşumuna katkıları ele alınmıştır.

Amerika'da vakıfların politika üretme sürecindeki rolleri ve Türkiye'deki yoğun ve sürekli etkinlikleri dikkate alındığında kitabın okuyuculara sunduğu kapsamlı araştırmaların sonuçlarının önemi daha belirginleşmektedir. Her iki vakıf da Türkiye ile yakından ilgilenmiş ve kendilerine yönelik talepleri karşılayabilmek için çok yönlü çalışmalar yapmışlardır. Talep sahibi yetkililer değişse de vakıfların çalışmaları oldukça uzun süreli olmuştur. Örneğin Ford Vakfı yetkilisi Eugene Northrop Türkiye'de altı yıl görev yapmış, üç farklı hükümet ve yedi farklı millî eğitim bakanıyla çalışmıştır. Bu süre içerisinde temel bilim çalışmalarını güçlendirecek program ve projeler başlatmıştır. Rockefeller Vakfı yetkilisi olan John Marshall ise Türkiye'yi sık sık ziyaret etmiş, din, edebiyat, tarih, sinema gibi birçok alandan önde gelen kişilerle görüşmüş ve çalışmalarını değerlendirerek destek sağlamış bazen de yönlendirmiştir. Kitapta Türk yöneticiler ve seçkinlerin vakıf yetkililerini davet etmesi ve vakfın sağladığı maddi imkânlardan yararlanmak için yoğun bir çaba içerisinde olmasının örnekleriyle anlatılması ve bu süreçte vakıflara sağlanan kolaylıklar, tanınan ayrıcalıklar ile vakıfların kurulmasını sağladığı eğitim, araştırma, teknik ve sosyal alanlardaki kurumlar ya da var olan kurumlarda açılmasına katkıda buldukları bölümler, yaptıkları yatırımlarda hükümetlerin destekleri ve çoğu zaman yöneticilerin talebi doğrultusunda yapılan bağışlar, burs verilen kişiler ve bu bursiyerlerin başvuru formları üzerinden yapılan değerlendirmeler konuyla ilgilenenlere detaylı bir araştırmanın sonuçlarını sunmaktadır. Kitapta söz konusu vakıfların tarihi,

yöneticilerinin geçmişi, eğitim hayatı, Türkiye dışında görev yaptıkları yerler ve kurumlar, etkilendikleri kişiler anlatılmakta, Türk yönetici ve seçkinlerle kurulan yakın ilişkiler hakkında verilen bilgiler kurumsal boyutların da dışına taşan etkileşimi ortaya koymaktadır. Kitapta bilimsel tıbbın gelişimine ilişkin “Tıp sadece beden ve sağlıkla değil, insanın toplumsal olgular, insani ilişkileri ve doğanın kuvvetlerine yaklaşımıyla ilgilenmeye yönelik de bir aygıt” şeklindeki Rockefeller yetkililerinin bakış açısının anlatılması sağlık alanındaki güncel tartışmalara bütüncül bakış sağlayabilmektedir. Çalışmanın büyük bir bölümü birincil kaynaklara dayalı olup resmî belge ve raporlar dışında mektup, günlük gibi kaynaklardan da faydalanılmıştır. Konuyla ilgilenen herkese hitap eden bir yalınlık ve akıcılıktaki kitap, dipnotlarda verilen bilgilerle araştırmacılara zengin bir literatür sunmaktadır. Kitabın bölümlerinin her birinin kendi içerisinde konuyu tarihsel olarak ele alması bir yandan ilişkilerin geliştiği zemini gösterirken diğer yandan ele alınan temaların takibini kolaylaştırmaktadır. Kitap bilimsel tıp, bilimsel araştırma metotları ve beşerî bilimler alanında güncel birçok tartışmaya ışık tutmaktadır.

 **Arş. Gör. Elif Atlı**
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Din Eğitimi Bilim Dalı