

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

July/Temmuz-2022 Year/Yıl: 11 Volume/Cilt: 11 Issue/Sayı: 22

**THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

**Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergi olup
ULAKBİM TR DİZİN veri tabanında taranmaktadır.**
The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal
and is indexed in the ULAKBİM TR DİZİN index.

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane. (The Dean)

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet AYDIN- maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. İbrahim ASLAN-iaslan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR- ahmet.demir @erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.

Prof. Dr. Atta-ur Rahman-atta@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Prof. Dr. Celal TÜNER-cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Davut YAYLALI-davut@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-aliakdogan @odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Hulusi ASLAN-hulusi.arslan @inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya.

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak @cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli @hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.

Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies, Kırıkkale.

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.

Doç. Dr. Adem ÇATAK-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir.

Doç. Dr. Bahset KARSLI-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Bilal DELİSER-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ-hamzaaktas@duzce.edu.tr
Düzce University, Faculty of Theology, Düzce.

Doç. Dr. İsmail BAYER-ismailbayeri@artvin.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Artvin.

Doç. Dr. Janas KHAN-jkhan@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Doç. Dr. Veysel AKKAYA-veysel.akkaya@izu.edu.tr
İstanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ-altindas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Studies, Afyonkarahisar.

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL-resulertugrul@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Hakem Kurulu / Referee Board

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Typographic and Redaction

- Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER**-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU**- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Mustafa BAL**-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY**-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Arş. Gör. Furkan USTAKURT**-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. Ayşe AYTEKİN-ayseaytekin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Arş. Gör. Hüseyin ALTINTAŞ-huseyinaltintas@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Kapak Tasarım / Cover Designing

Eren KELEŞOĞLU

İrtibat / Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721,
pk: 29100, Merkez/Gümüşhane, TÜRKİYE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gümüşhane University Faculty of Theology, Floor:7, No: 721,
p.o.box: 29100, Gümüşhane, TÜRKİYE
e-posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2022



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology
Cilt: 11 Sayı: 22 (15 Temmuz 2022) Volume: 11 Issue: 22 (July 15,2022)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- The Role of 'Āisha in the Transmission and Critique of Hadīth**
Āiše'nin Hadīs Rivāyeti ve Tenkītindeki Rolü
Alam KHAN _____ 370-389
- 'Klasığın Geri Dönüşü' Sorunu**
The Question of 'The Return of the Classical'
M. Nurullah TURAN _____ 390-407
- Endülüslü Ebû İshâk el-İlbîrî ve Zühd Şiirleri**
Andalusian Ebû İshâk el-İlbîrî and His Zuhd Poems
Kenan YENİCELİ _____ 408-445
- Din Sosyolojisi Araştırmalarında Dijital Yöntem ve Teknikler: Bir Çerçeve Denemesi**
A Framework for Digital Methods and Techniques in the Study of the Sociology of Religion
Mustafa Derviş DERELİ _____ 446-485
- Bakara Suresi 204-207. Ayetleri Bağlamında Övülen (Faydalı) ve Yerilen (Zararlı) İnsan Tipleri**
The Varieties of Human Being as Praised (Helpful) and Criticized (Destructive) in the Context of 204-207th Verses of the Chapter of the Cow / Surah Al-Baqarah
Abdurrahman ALTUNTAŞ _____ 486-515
- Bilinçli Farkındalık (Mindfulness) ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi**

Examination of the Relationship between Conscious Awareness (Mindfulness) and Religious Consciousness through the Muslim-Turkish Sample
Yasemin ANGIN _____ 516-538

İnsan İradesi ve Sorumluluğu Bağlamında Neocebrizm'in İddiaları
Claims of Neo-Jabrism in the Context of Human Will and Responsibility
Samet Yahya BAL- Berat SARIKAYA _____ 539-565

Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Sünnetin Değeri
The Value of Sunnah in Bursawî's Rûh al-Bayân
Yusuf TOPYAY _____ 566-589

Ġarqad Hadisinin Sened Yönünden Tenkidi ve Ġarqadın Dilbilimsel Açıdan Tahlili
Criticism of Gharqad Hadîth in terms of Sanad and Linguistic Analysis of Gharqad
Recep BİLGİN _____ 590-624

Sanat Felsefesinde "İfade ve Anlatım" Açısından "el-Kasibu Habibullah" Levhası
The Plate "al-Kasibu Habibullah" in terms of "Expression and Exposition" in Philosophy of Art
Osman MUTLUEL-Hüseyin AKYÜZ _____ 625-647

أزمة الأدب المقارن
Karşılaştırmalı Edebiyatın Krizi
The Crisis of Comparative Literature
İbrahim ALŞİBLİ _____ 648-667

Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)
Zawâid Letters in the Arabic Language are Unpronounced or Have no Affect on Meaning (Symbolic Suffixes)
Emine Merve AYTEKİN _____ 668-692

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEWS

Hasan AKKANAT. İbn Sina ve Gazali'de İlahi İrade Kurgusu- Eleştirel Bir Yaklaşım-
.Ankara: Fecr Yayıncılık, 2020, 156 s.
A Critical Analysis of the Divine Will Fiction in Ibn Sina and Ghazali
Mihriyenur MANCAR _____ 693-700

G.E.R. LLOYD. Rasyonaliitenin Farklı Yüzleri Antik ve Modern Kùltürlerarası Araştırmalar, çev. Fırat Kurt. İstanbul: VakıfBank Kùltür Yayınları, Temmuz 2021, 195 s.
The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural Explorations
Ömer Faruk KARAKÖSE _____ 701-707

Değerli okurlarımız,

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/Gifad olarak 2012 yılında başladığımız akademik yolculuğa bitmeyen heyecanımızla ve iştiağımızla devam ediyoruz. 11. yılımızda 22. sayımızla siz değerli bilim insanlarının karşısında olmaktan mutluyuz. Dergimiz sosyal bilimler/ilahiyat alanında, başta Türkçe olmak üzere, Arapça ve İngilizce yayımladığı bilimsel makalelerle ülkemizin akademik bilgi birikimine katkı sağlamaya devam etmektedir. Yazar ve okurlarımızın dergimize yönelik gösterdikleri teveccüh, editör kurulu olarak bizleri her geçen gün daha iyi olma yolunda motive etmektedir.

Bu sayımızda biri İngilizce biri Arapça olmak üzere toplamda on iki (12) özgün makale, iki kitap tanıtımı olmak üzere toplamda on dört (14) çalışma ile yayımdayız.

Yayımlanan dergilerdeki çalışmaların ardında ciddi bir emeğin, kontrolün ve fedakarlığın olduğu bilinmelidir. Bu vesileyle yeni sayımızın hazırlanmasında ve diğer tüm süreçlerde titiz çalışmalarıyla dergimize katkı sunan editöryal ekibe ayrı ayrı teşekkür ederiz. Ayrıca değerli görüşleriyle dergimize değer katan yayın kuruluna ve hakemlerimize teşekkürü bir borç biliriz.

Selam, sevgi ve saygıyla...

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Aydın

Editör

The Role of 'Āisha in the Transmission and Critique of Hadīth

Āiŝe'nin Hadīs Rivāyeti ve Tenkītindeki Rolü

Alam KHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim
Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
Hadith, Gumushane/ Türkiye

alamiiui09@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4527-8754

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Temmuz / July 2022

DOI: [10.53683/gifad.1070483](https://doi.org/10.53683/gifad.1070483)

Atıf / Citation: Khan, Alam. "The Role of 'Āisha in the Transmission and Critique of Hadīth/Āiŝe'nin Hadīs Rivāyeti ve Tenkītindeki Rolü". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 370-389

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu makale, Hazreti Āiše'nin hadīs ilmindeki rolünü ele almaktadır. Hazreti Āiše, Hazreti Peygamber'in eşlerinden en genç olanıdır ve uzun süre boyunca ona eşlik etmiştir. Hz. Peygamber'in hayatının her ince ayrıntısını koruyabilen keskin hafızasıyla sahabe içinde öne çıkmış ve müksirûn arasında önemli ve seçkin bir konuma sahip olmuştur. O, sahabe ve tabiîn için her zaman birinci dereceden önemli bir kaynak olması nedeniyle hadīs rivâyetinde merkezî bir rol oynamıştır. Onun rivâyetleri üzerinde yapılan titiz incelemeler, onun aktardığı hadīslerin diğer râvîlerin rivâyetlerinde nadiren bulunan bilgileri içerdiği sonucunu göstermektedir. O sadece bir râvî değil, aynı zamanda döneminin büyük bir müfessiri, muhaddisi ve fakîhiydi. Sahabe, bir hadīsı araştırmak ve tasdik etmek, bir âyetin tefsîrini ve İslâmî bir hükümün izahını öğrenmek için onu ziyaret ediyorlardı. Dahası, Hazreti Āiše, sahabenin Hazreti Peygamber'e isnad ettikleri rivâyetleri de ilmî bir yöntemle eleştirmiştir. Eleştirileri hakkında yapılan ayrıntılı incelemeler, ona bir rivâyet ulaştığında veya bir hadisin sıhhati sorulduğunda, onu Kur'ân-ı Kerim'e, sahih hadislere, tarihi gerçeklere ve aklî kıyasa arz ettiğini göstermektedir. Nakledilen hadīsler, bu kıstaslardan birine ters düştüğünde o, bu konudaki endişesini göstermekte ve bu çalışmada açıklayıcı örneklerle tartışıldığı gibi, râvînin anlayışını veya hafızasını sorgulamaktaydı.

Anahtar Kelimeler: Hadīs, Āiše, Rivâyet, Yöntem, Karşılaştırma, Tenkît.

Abstract

This article deals with the role of 'Āisha in the science of hadīth. She was the younger wife of the Prophet peace be upon him and accompanied him for a long time. She has been distinguished with the sharp memory among Prophet's companions, that preserved every tiny detail of his life and got a prominent position among the muksirûn al-hadīth. She played a pivotal role in the transmission of hadīth, hence, she was the primary source of referring to the Prophet's companions and their successors. It is concluded from a thorough review of her narrations that her hadīths were contained those pieces of information which rarely found in the narrations of other transmitters. She was not a transmitter solely, but she was also a great mufassira, muhaddītha, and faqīha of her time. The companions were visiting her for the investigation and attestation of a hadīth, the exegesis of a Quranic verse, and the explanation of an Islamic provision. Moreover, she criticised the narrations of fellow Prophet's companions that they attributed to the Prophet peace be upon him with a scientific method. A detailed study of her critique showed that whenever she was informed by a narration and asked for attestation she was presenting it to the Holy Qurān, the authentic hadīth, the proven history, and qiyās al-'Aqlī. If there was any conflict among the transmitted hadīth with these sources, she was showing her

concern about it and questioning the understanding or the memory of the narrator, which are discussed with explanatory examples in this study.

Keywords: *Hadīth, 'Āisha, Transmission, Methodology, Comparison, Critique.*

Extended Summary

This study highlighted that 'Āisha was bestowed with a sharp memory and curious nature which has led to her vast knowledge of the *Holy Qurān* and Prophet's *hadīth*. It is summarised from her biographical pieces of information that, she was born in the fifth year of the Prophethood, and has the honor of the third and youngest wife of the Prophet Muhammad peace be upon him. She is one of those pious Muslims whose ears have never heard the sound of idolatry and polytheism and opened their eyes to Islam. She grew up in a house where Islam was not strange for householders. She was listening to the *Holy Qurān* since childhood because her father was a famous reciter. Moreover, she was brought up in a prosperous and educated family, her father was one of the richest merchants and educated people of *Makkah* and was considered an expert on '*Ilmu'l-Ansāb* and ancient Arabic poetry among his contemporaneous, It is concluded from various incidents that *Abū Bakr* was very strict in the education of his children, even after 'Āisha's marriage, whenever he noticed something wrong in her dealing, attitude, or irresponsibility in her everyday life, he has been scolded her, that had a great impact on her personality and education. Whenever she tied the knot with the Prophet peace be upon him then got the opportunity of witnessing the revelation of the *Holy Qurān*. Due to her curious nature, she asked for every ambiguous word or verse again and again, and the Prophet peace be upon him explained to her. Based on her knowledge and closeness to the Prophet peace be upon him she had a distinguished contribution to the *hadīth's* sciences among the '*ummuhātu'l-muminin* and other Prophet's companions. She was one of the *muksirin al-hadīth* and played an important role in the transmission of *hadīth*. The reason for her transmission on a large scale is that she has got the opportunity of spending more time with the Prophet peace be upon him than other '*ummahātu'l-muminin*, and was bestowed with extraordinary intelligence, and was interested in acquiring knowledge. As per her narrations, *Muhaddithūn* recorded two thousand, two hundred, and ten *hadīths* on her account regarding the different branches of Islam. A comparative study of her narrations in the canonical books of *hadīth* shows that her narrations were contained those pieces of information which are rarely noticed in the other transmitters' narrations, like, the description

of *'Illat* for the obligation of a provision, the description of abrogation of a provision, and the important exegesis details like *shāni nuzūl* that are the helping materials in the understanding of the *Holy Qurān* and *Prophet's Sunnah* as well. It is concluded from the study that she was not a wife of the Prophet peace be upon him or the transmitter of *hadīths* solely, but she was also a great *mufasssira*, *muhaddītha*, and *faqīha* of her time, and was considered the primary source in *fiqhu'l-hadith* among Prophet's companions. They were often visiting her on those subjects which were the matter of discussion among them, and her wording was considered the final as it was noticed in the discussion of many Islamic provisions. It is also concluded from the study that she was a great critic of *hadīths* and played an essential role in the investigation of the authenticity of the Prophet's *hadīths*, even those companions that had been transmitted more *hadīths* than her like *Abū Huraira* were visiting her for the attestation of his *hadīth*. She has a scientific method in the critique of *hadīths* that paved the way for later *muhaddithūn* to introduce a permanent branch of *hadīth's* sciences named *naqdu'l-mutūn*. She criticized several fellow transmitters by comparing their narration with the *Holy Qurān*, the other authentic *hadīths*, with the *Qiyās al-'Aqlī*, and the proven history as discussed with detailed explanatory examples.

Introduction

'Āisha *bint Abī Bakr* lived in the house of prophecy and quenched her thirst for knowledge from the pure source. She was known among the Prophet's companions for sharp memory, vast knowledge, scrutinizing of *hadīths*, and understanding of the *Holy Qurān* and *Sunnah*. She spent about fifty years in the transmission and dissemination of the Prophet's *hadīths* and has the credit of preserving a huge number of *sunnan al-fialia* of the Prophet peace be upon him that could not possible for other companions. Her status among the Prophet's companions was acknowledged by her fellow companions and the successors as well, therefore, she was a source of referring for them in the understanding and attestation of a *hadīth* as *Abū Musā al-Ash'arī* stated that, "never was a *hadīth* unclear to us - the companions of the Prophet of Allah - and we asked 'Āisha, except that we found some knowledge concerning it with her".¹

She is considered the most prominent transmitter among the *muksirīn al-hadīth* in Islamic writings because of her narrations that reached more than

¹ Muhammad b. Isā at-Tirmizī, *Sunan*, critical ed. Ibrāhim 'Atwah (Misar: Sharika Maktaba wa Matba Mustafa al-Bābī, 1395/1975), "Abwābu'l-Manāqib", 126 (No. 3883).

two thousand hadīths. It is concluded from a thorough review of her narrations in the canonical books of *hadīths* that, most of them she received directly from the Prophet peace be upon him, besides, they are related to those subjects that made her notable among other transmitters.²

Her room was the first school of *hadīth* for the scholars and the students of her time, they were coming there for acquiring knowledge of the Prophet's *hadīths*. Moreover, she was known among her fellows for focusing on the preserving of the wording of *hadīths*, therefore, some transmitters were visiting her for confirming the authenticity of some *hadīths*. It is reported in some sources that *Abū Huraira* was sitting in front of her room and transmitting several *hadīths*, then was asking for confirmation. It is recorded that sometimes she was commenting on his narrations that the Prophet peace be upon him did not say as you transmitted.³

A superficial review of her narrations recorded by *muhaddithūn* shows that she was not the source of knowledge for the young generation only, but she was also the source of elder companions as well, therefore, the number of her students reached more than three hundred fifty in both generations as recorded by the biographical lexicons.⁴

Additionally, the comparison of her narrations with other companions and *'ummuhātu'l-muminūn* revealed that she played a prominent role in the transmission and critique of the Prophet's *hadīths* that paved the way for later scholars to investigate and scrutinize the *hadīths* by following her method, which is discussed with details in this research article.

1. A Glance on 'Āisha's Biography

She is the daughter of the well-known companion and second caliphate of Islam *Abū Bakr al-Siddique*, she was born in the fifth year of the Prophethood, and has the honor of the third and youngest wife of the Prophet Muhammad peace be upon him. She is one of those pious Muslims

² See: Sulimān an-Nadwī, *Sīratu 'Āisha Ummi'l-Muminin*, critical ed. Muhammad Rahmatullāh Hāfiz an-Nadwī (Dimashq: Dāru'l-Qalam, 1424/2003), 320-355.

³³ See: Muslim b. Hajjāj, *Sahih Muslim*, critical ed. Muhammad Fu'ād Abdul-Baqī (Beirut: Dār 'Ihya'ut-Turath al-Arabī, n.d), "Fadhāilu's-Sahaba", 2493. *Abū Bakr b. Abi Khuthima*, *at-Tārikh al-Kabīr*, critical ed. Salāh b. Fathī Hilāl (al-Qāhira: al-Fārūq al-Hadīthia li'tabā'ati wa'n-Nashr, 1427/2006), 1/440. Shamsu'd-Dīn Muhammad b. Ahmad az-Zahabī, *Siyar 'Ālām an-Nubalā*, critical ed. Shuaib al-Arnaūt (Beirut: Muasistu'r-Risala, 1405/1985), 2/607.

⁴ See: an-Nadwī, *Sīratu 'Āisha Ummi'l-Muminin*, 320-355. Ismāil b. Kathīr, *at-Takmil fi'l Jarhi wa't-Tadil wa Marifatu's-Thiqāt wa'd-Dhuafā wa'l-Majāhil*, Shadī b. Muhammad (al-Yemen: Markazu'l-Buhuth wa'd-Dirāsāt al-Islāmia, 1423/ 2011), 4/271-277.

whose ears have never heard the sound of idolatry and polytheism, and opened their eyes to Islam as she stated herself, "I had seen my parents following Islam since I attained the age of puberty. Not a day passed but the Prophet visited us, both in the mornings and evenings".⁵

She did not give birth to a child but she was famous with the *Kunyah* of 'Ummi 'Abdi'llāh, which was awarded to her by the Prophet peace be upon him himself after she complained that, my fellow wives have the *Kunyah* except me as *Abū Dāwūd* (d. 275/888) narrated from her on the account of her nephew *Urwa b. az-Zubair* that 'Āisha said: O Prophet of Allah! All my fellow wives have *kunyahs*. He said: Give yourself the *kunyah* by 'Abdullāh, your son - that is to say, her nephew (her sister's son). Besides, her name was often prefixed in the Islamic writings with the title "Ummu'l-Muminin", "al-Siddiqa", and "Humairā".⁶

She was brought up in a prosperous and educated family, her father was one of the richest merchants and educated people of *Makkah*, he was an expert on 'Ilmu'l-Ansāb and ancient Arabic poetry, besides, *Abū Bakr* was very strict in the education of his children, even after 'Āisha's marriage, whenever he noticed something wrong in her dealing,⁷ attitude, or irresponsibility in her everyday life, he has been scolded her,⁸ these things

⁵ See: Muhammad b. Ismā'il al-Bukhārī, *al-Jāmi'u's-Sahih*, critical ed. Muhammad Zuhair b. Nāsir (Beirut: Dār Tawqu'n-Najāt, 1422/2001), "Kitabu's-Salāt", 82 (No. 476). *Abū Alī al-Jubā'ī*, *Taqīd al-Muhmal wa Tamīzu'l-Mushkil*, critical ed. Muhammad Abū'l-Fadhl (al-Mamlaka al-Maghribia, 1418/1997), 606. an-Nadwī, *Sīratu 'Āisha Ummi'l-Muminin*, 41.

⁶ See: Ibn. Sa'ad, *al-Tabaqātu'l-Kubra*, critical ed. Muhammad Abdul-Qādar (Beirut: Dāru'l-Kutub al-Ilmia, 1410/1990), 8/53. Ibn. Abī Khuthīma, *at-Tārikh al-Kabīr*, 3/130. Muhammad b. Hibbān, *al-Thiqāt*, critical ed. Muhammad Abdul-Mua'id (India: Dāiratu'l-Ma'ārif al-Uthmānia, 1393/1973), 3/332. Ibn. 'Abdul-Bar, *al-Istiāb fi Marifati'l-Ashāb*, critical ed. Alī Muhammad al-Bajāwī (Beirut: Dāru'l-Jabal, 1412/1992), 3/1250. Ibn. Kathīr, *at-Takmil fi'l Jarhi wa't-Tadīl*, 4/365. an-Nadwī, *Sīratu 'Āisha Ummi'l-Muminin*, 27, 37.

⁷ *Abū Dāwūd* narrated on the account of *Nu'mān b. Bashir* that, "when *Abū Bakr* asked the permission of the Prophet to come in, he heard 'Āisha speaking in a loud voice. So when he entered, he caught hold of her in order to slap her, and said: Do I see you raising your voice to the Prophet of Allah? The Prophet began to prevent him and *Abū Bakr* went out angry. The Prophet said when *Abū Bakr* went out: You see I rescued you from the man". See: *Abū Dāwūd*, *Sunan*, critical ed. Muhamma Mahi'ud-Dīn 'Abdul-Hamid (Beirut: al-Maktabatu'l-Asria, n.d.), "Kitābu'l-Ādab", 91 (No. 4999).

⁸ *Mulsin* narrated on the account of 'Āisha that, "we went with the Prophet of Allah on one of his journeys and when we reached the place *Baida'* or *Dhat al-jaiish*, my necklace was broken (and fell somewhere). The Prophet of Allah along with other people stayed there for searching it. There was neither any water at that place nor was there any water with them (the companions of the Prophet). Some persons came to my father *Abū Bakr* and said: Do you see what 'Āisha has done? She has detained the Prophet of Allah and persons accompanying him, and there is neither any water here or with them. So *Abū Bakr* came there and the Prophet of Allah was sleeping with his head on my thigh. He (*Abū Bakr*) said: You

had a great impact on her personality and education. Later, she tied the knot with the Prophet peace be upon him, she got the opportunity of education under the supervision of a person who was sent as a teacher and educator for mankind, she was blessed with his knowledge directly and honored a prominent interpreter of the *Holy Qurān*, an expert of *hadīth* literature, and a great jurist among the Prophet's companions.

'*Āisha* was one of the most intelligent, well-literate, and influential among her contemporaries. She was not only the center of knowledge for the female companions after the death of the Prophet, but the male companions were also benefiting from her knowledge and referring to her in those subjects which were the matter of discussion among them. She was interested in the social issues of the Muslim community and was rising her voice for justice in society as it appears from her struggle for the *qissās* of '*Uthmān b. 'Affān* after his killing by rebels. She played a pivotal role in the politics of *hijāz* after the first and great *fitna*, and led a bulk of Muslims in the battle of the camel, demanding the blood of *Uthmān* and justice for his family. She died on 17th Ramadhan 58/678, *Abū Huraira* prayed her funeral prayer, while her nephews *Abdullāh* and *Urwa* brought down her to the grave.⁹

2. '*Āisha*'s Narrations and their Characteristics

'*Āisha* is one of the *muksirin al-hadīth* and played an important role in the transmission of *hadīth*. The reason for her transmission on a large scale is that she has got the opportunity of spending more time with the Prophet than other '*ummahātu'l-muminin*, and was bestowed with extraordinary intelligence, and was interested in learning as well. It is reported that she was quenching her thirst for knowledge by asking again and again from the Prophet peace be upon him regarding the verses of the *Holy Qurān* and basic provisions of Islam. Consequently, *muhaddithūn* recorded two thousand, two hundred, and ten *hadīths* on her account regarding the different branches of Islam, which have been distinguished by consisting of the details that are rarely noticed in the narrations of other transmitters. The characteristics of her narrations with descriptive examples are discussed in the following

have detained the Prophet of Allah and other persons and there is neither water here nor with them. She ('Āisha) said: Abū Bakr scolded me and uttered what Allah wanted him to utter and nudged my hips with his hand. And there was nothing to prevent me from stirring but for the fact that the Prophet of Allah was lying upon my thigh". See: Muslim b. Hajjāj, *Sahih Muslim*, "Kitabu'l-Haidh", 367.

⁹ See: Hākim an-Nisāburī, *al-Mustadrak 'ala al-Sahihain*, critical ed. Mustafa Abdul-Qādar (Beirut: Dāru'l-Kutub al-'Ilmiya, 1411/1990), 4/7 (No. 6717). az-Zahabī, *Siyar 'Ālām an-Nubalā*, 2/193.

lines.

2.1. Describing the 'Illat of Islamic Provisions

'Āisha does not narrate the Islamic provision merely but rather she describes their 'Illat as well, which helps the followers to understand the logic behind their obligation. For instance, she is narrating a *hadīth* about the *ghusl* (taking bath) for the *Jumu'a* prayer and describing the logic behind the Prophet's encouragement of his companions to take bath before coming to the mosque on Friday as well. She described various reasons, one of them is most of the people did not have servants, they were doing their works by themselves and were coming to the mosque in that condition as *Imām al-Bukhārī* (d. 256/870) recorded on her account, "the people (mostly) were workers and they would come for Friday prayer in the same condition, so it was said to them: If only you were to take a bath".¹⁰

Besides, some of them were coming from a long distance in hot and dry weather, while wearing woolen garments, which emitted a foul smell that might be caused of disturbing other worshipers, therefore, the Prophet peace be upon him requested them to clean themselves on Friday as *Imām Muslim* (d. 261/875) reported from her that "the people came for *Jumu'a* prayer from their houses in the neighboring villages dressed in woolen garments on which dust was settled and this emitted a foul smell. A person among them (those who were dressed so) came to the Prophet of Allah while he was in my house. The Prophet of Allah said to him: Were you to cleanse yourselves on this day".¹¹

It is deduced from the study of the aforementioned and similar narrations regarding other subjects in the canonical books of *hadīths* that 'Āisha did not simply narrate the Prophetic *hadīths* related to the Islamic provision, she trying to describe the logic behind them as well.¹² Moreover, the mentioned *hadīths* show that the 'Illat for the taking bath on *Jumu'a* prayer was to remove the stench of dust and sweat to not harm the other worshipers.

2.2. Describing the Abrogation

The conflict between two *hadīths* is a matter of discussion among *muhaddithūn* and *fuqahā'a* in the early ages, they introduced a permanent

¹⁰ al-Bukhārī, "Kitābu'l-Jumu'a", 14 (No. 903).

¹¹ Muslim, "Kitābu'l-Jumu'a", 847.

¹² See: Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, critical ed. Ahmad Muhammad Shākir, (al-Qāhira: Dāru'l-Hadīth, 1416/1995), 41/236 (No. 24707). al-Bukhārī, "Kitāb Manāqibu'l-Ansār", 45 (No. 3900). Muslim, "Kitābu'l-Hajj", (No. 1311)

branch in the *hadīth's* sciences named "*Mukhtalafu'l-Hadīth*", which is dealing with those narrations that have a conflict with each other, they described the basic principles of dealing with such narrations, like, the chronological study of both narrations to find out their dating, that will help in reaching to the abrogated one, however, it is only possible by explicating of the Prophet himself or a companion that whichever is ahead of time or abrogated.¹³

It is concluded from the study of the canonical books of *hadīths* that 'Ā'isha was an expert in this department, therefore, her narrations were often contained on the description and details related to the abrogation. For example, the *hadīths* related to the subject of *nikāh al-mut'ah* (temporary marriage) are conflict with each other, some of them indicate that temporary marriage is permissible,¹⁴ and some of them are explicitly reported its prohibition.¹⁵ 'Ā'isha is among those transmitters who discussed this subject and called those permissible narrations abrogated as *Hākim an-Nisāburī* (d. 405/1012) recorded that someone asked her about *mut'ah* she said: its prohibition and abrogation is in the *Holy Qurān*, "*Those who guard their private parts except their wives or those their right hands possess, for indeed, they will not be blamed. However, those who seek (sexual pleasure) beyond that are the transgressors*" and a woman in the temporary marriage is neither a wife nor a slave, therefore, it is not permissible.¹⁶

2.3. Describing the *Shāni Nuzūl*

'Ā'isha was a prominent exegetist of the *Holy Qurān*. The companions and successors were often coming towards her for the acquiring of exegesis of Quranic verses. The reasons behind her deep knowledge of the *Holy Qurān* were; she grew up with the *Holy Qurān* as she was listening to it since her childhood from her father, who was a well-known reciter among the Prophet's companions, besides, she got the opportunity of witnessing the revelation that enabled her more to learn the *Holy Qurān* from the first source directly.

She spent a long time with the Prophet peace be upon him and memorized every little incident that helps in the understanding and

¹³ Ibn. as-Salāh, *Marīfat 'Ānwā' ai'l-Ulum al-Hadīth*, critical ed. Nuru'd-Din Attr (Beirut: Dāru'l-Fikr, 1406/1986), 277.

¹⁴ See: al-Bukhārī, "Kitabu'n-Nikāh", 32 (No. 5116, 5117). Muslim, "Kitabu'l-Hajj", 1217.

¹⁵ See: al-Bukhārī, "Kitabu'z-Zabāih", 29 (No. 5523), "Kitabul-Maghazī", 42 (No. 4216), Muslim, "Kitabu'n-Nikāh", 1406, 1407.

¹⁶ See: Hākim an-Nisāburī, *al-Mustadrak*, 2/427 (No. 3484).

exegesis of the *Holy Qurān*, which are called the *shāni nuzūl* in the Quranic sciences that is considered an integral part of the Quranic exegesis. The 'Āisha's narrations have the quality of consisting of the *shāni nuzūl*, which are reported and highly ranked by the *muhadīthūn* and *muffasirūn* in their compilations. For example, 'Urwa b. az-Zubair narrated that, I said to 'Āisha, how do you interpret the statement of Allah: "Verily, Safā and Marwā (i.e. two mountains at Makkah) are among the symbols of Allah." So it is not harmful to those who perform the *Hajj* to the house of Allah or perform the 'Umra, to ambulate (*Tawāf*) between them. In my opinion, it is not sinful for one not to ambulate between them. 'Āisha said: Your interpretation is wrong for as you say, the verse should have been. This verse was revealed in connection with the *Ansār* who (during the pre-Islamic period) used to visit *Manāt* after assuming their *Ihrām*, and it was situated near *Qudaīd*, and they used to regard it sinful to ambulate between *Safā* and *Marwā* after embracing Islam. When Islam came, they asked Allah's Messenger about it, whereupon Allah revealed: "Verily, Safā and Marwā (i.e. two mountains at Makkah) are among the symbols of Allah. So it is not harmful of those who perform the *Hajj* of the House (of Allah) or perform the 'Umra, to ambulate (*Tawaf*) between them."¹⁷

To sum up, the narrations of 'Āisha are consist of such fine points, which are helpful in the understanding of the *Holy Qurān* and the Prophet's *sunnah*. Therefore, the Islamic scholarship gave great importance to her narrations on every subject and presented them in the support of their theories related to the primary and subsidiary provisions.

3. 'Āisha and Fiqu'l-Hadīth

'Āisha was the primary source after the death of the Prophet peace be upon him in the domestic and those personal issues, which supposedly know better than someone else. There are lots of examples that the companions referred to her in most crucial subjects like inheritance, *shāni-nuzūl*, *shāni-wurūd*, *halāl*, *harām*, and the subjects related to the personal life of the Prophet peace be upon him because they acknowledged her understanding and knowledge.

She had many students among Prophet's companions and successors, and every one of them was appreciative of her knowledge and understanding of the *Holy Qurān* and *Sunnah*. Her nephew 'Urwa b. az-Zubair was one of those, who spared a long time with her to acquire the knowledge.

¹⁷ al-Bukhārī, "Kitābu'l-Hajj", 79 (No. 1643). Hākim, *al-Mustadrak*, 2/297 (No. 3069).

He admitted that she had an unmatched knowledge of the *Holy Qurān*, inheritance, history, and ancient Arabic poetry. Whenever there was a conflict in the understanding of a *hadīth* among companions they were often going to 'Āisha and asking her opinion as *Abū Musā al-Ash'arī* stated: "never was a *hadīth* unclear to us - the companions of the Prophet of Allah - and we asked 'Āisha, except that we found some knowledge concerning it with her".¹⁸

Moreover, she was not a center of learning for the young generation, the senior companions were also visiting her for acquiring knowledge like *Ibn. Sa'ad* (d. 230/845) recorded on the account of *Qabisa b. Zūwaib*, and *Hākīm an-Nisāburī* on the account of *Masrūq* that "I witnessed the senior companions asking 'Āisha the inheritance issues".¹⁹

She was bestowed with a sharp memory, and curious nature. She was asking from the Prophet until her satisfaction as *Imām al-Bukhārī* reported about the accountability on the day of judgment, and elaborated that whenever 'Āisha heard anything and did not understand, she used to ask again and again till she understood it completely, as she stated that once the Prophet peace be upon him said: "Whoever will be called to account (about his deeds on the Day of Resurrection) will surely be punished." I said: "Doesn't Allah says: "He surely will receive an easy reckoning." The Prophet peace be upon him replied, "This means only the presentation of the accounts but whoever will be argued about his account, will certainly be ruined".²⁰

This discussion shows eagerness for knowledge, which made her distinguished among her fellows because as much as she was acquainted with the personal life of the Prophet peace be upon him and the *Holy Qurān*, neither the other spouses nor his close companions had any knowledge of it.

4. The Methodology of 'Āisha in the Critique of Hadīths

The subject of *matan* criticism is a matter of discussion in Western and Muslim scholarship. *Ignaz Goldziher* (d. 1340/1921), *Leone Caetani* (d. 1354/1935), *Gaston Wiet* (d. 1391/1971), *Sir Syed Ahmad Khan* (d. 1316/1898), *Ahmad Amin al-Misrī* (d. 1374/1954), and *Ahmad 'Abdul Mun'am* argued that *muhaddīthūn* did not criticize the *mutūn* of *hadīths* like 'āsānīd. However, the dating of *matan* criticism goes back to the early years of the first century. There are several companions of the Prophet like *Abū Bakr*, 'Umar, 'Āli,

¹⁸ at-Tirmizī, "Abwābu'l-Manāqib", 126 (No. 3883).

¹⁹ Ibn. Sa'ad, *al-Tabaqātu'l-Kubra*, critical ed. Muhammad Abdul-Qādar (Beirut: Dāru'l-Kutub al-'Ilmiya, 1410/1990), 2/286. Hākīm, *al-Mustadrak*, 4/12 (No. 6736).

²⁰ al-Bukhārī, "Kitābu'l-'Ilam", 35 (No. 103).

'Āisha, and Ibn. 'Abbās who criticized the circulated *mutūn* that attributed to the Prophet peace be upon him in early ages.²¹

It is indisputable fact, that the discussion of *hadīth's matan* criticism without 'Āisha is incompleting because she played a great role in the critique of *hadīth*, and criticized a huge number of *hadīths* that are permanently studied and collected by *muhaddithūn* titled "*Istidrākāt 'Āisha*". *az-Zarkashī* (d. 794/1392) was the first one who compiled those narrations named "*al-'Ijāba fī'ma Istadrākāthu 'Āisha 'ala al-Sahaba*" which is considered one of the most important and collective studies on this subject. Later *al-Suyūṭī* (d. 911/1505) summarised the compilation of *az-Zarkashī* and prepared a comprehensive study named "*Ainu'l-Isāba fī'ma Istadrākāthu 'Āisha 'ala al-Sahaba*". Likewise, *Jihān Rafat Fawzī* also compiled a valuable study named "*al-Syeda 'Āisha ve Tawthiquha li'l-Sunnah*".

Such scientific studies concluded that it is not more than a claim that Muslim scholarship did not focus on *matan* criticism in the early ages like 'āsānīd. *Muhaddithūn* criticized the *mutūn* and 'Āisha is a living example of it, who criticized a huge number of narrations following a unique scientific method that is going to be discussed as follows.

4.1. Comparison with the Holy Qurān

There is no doubt that the *Holy Qurān* and the authentic *hadīths* have come from one source, both are the revelation of Allah. Therefore, it is never possible for any authentic legal text to contradict another text in all respects so that they cannot be combined at all. *al-Shāfi'ī* (d. 204/820) drew attention to this aspect by explaining that the *Sunnah* is the interpretation of the *Holy Qurān*, and the contradiction between both is impossible. *al-Ghazālī* (d. 505/1111) also put a glance on this subject and explicitly stated that there is no *Qurān* without *Sunnah*, and there is no *Sunnah* without *Qurān*, both are could not separate each other as could not contradict each other. However, if there is an apparent contradiction between the *Holy Qurān* and *hadīth*, the *hadīth* would be subjected to the research for finding the reasons that explain this contradiction as it was the methodology of companions in such

²¹ See: Ignaz Goldziher, *Muslim studies*, critical ed. S. M. Stern (London: George Allen & Unwin LTD, 1971), 3-24. Syed Ahmad Khan, *Maqālāt*, (Lahore: Majlis Taraqī 'Adab, 1404/1984), 1/23-128. Alam Khan, Ali Kuzudişli. "The Critique of Abul A'la Mawdudi on the Hadīth Deniers in the Indian Subcontinent". *Amasya İlahiyat Dergisi* 1/ 14 (June 2020): 81-98. 'Amar Fattāne. "Hadīth Textual Criticism among the Prophet's Companions: the Example of 'Āisha". *at-Tajdīd* 17/33 (June 2014): 83-118.

conditions.²²

The related studies and the canonical books of *hadīths* show that the Prophet's companions were presenting the *hadīth* into the *Holy Qurān*, and if there was an apparent contradiction they often questioned the *hadīth* by transmitter's mistake or lack of accuracy or not transmitting the narration completely. The prominent *hadīth*'s expert *az-Zarkashī* recorded about eleven narrations in his book "*al-Ijāba*" where 'Āisha followed this method in the critique of those *hadīths* that she heard from other companions. For instance, *Amad b. Hanbal* reported on the account of 'Ābdullāh b. Abī Mulaikah that "A daughter of 'Uthmān b. 'Affān died in Makkah and Ibn. 'Umar and Ibn. 'Ābbās attended her funeral. I was sitting between them and Ibn. 'Umar said to 'Amr b. 'Uthmān, who was facing him: why don't you tell them not to weep? For I heard the Prophet of Allah says: The deceased is tormented because of his family's weeping for him".²³ The same narration is recorded by *Imām Muslim* with extra details that *Ibn. 'Ābbās* described an incident, when 'Umar was wounded, *Suhaib* came walling: Alas, for the brother! alas for the companion! 'Umar said: O *Suhaib*, do you wail for me, whereas the Prophet of Allah said: "The dead would be punished on account of the lamentation of the members of his family"? *Ibn. 'Ābbās* said: When 'Umar died, I made a mention of it to 'Āisha. She said: "May Allah have mercy upon 'Umar! I swear by Allah that the Prophet never said that Allah would punish the believer because of the weeping of any one of the members of his family, but he said that Allah would increase the punishment of the unbeliever because of the weeping of his family over him. She said: The *Holy Qurān* is enough for you, no bearer of burden will bear another's a burden". Thereupon *Ibn. 'Ābbās* said: Allah is he who has caused laughter and weeping. *Ibn. Abī Mulaika* said: By Allah, *Ibn. 'Umar* said nothing.²⁴

In this *hadīth*, 'Āisha compared the narration of 'Umar as well as his understanding of the *Holy Qurān* and concluded that it is not about the Muslims as 'Umar understood because no one will punish on the account of his family's lamentation as Allah clearly stated in the *Holy Qurān* that, "no bearer of burden will bear another's burden". After questioning the mentioned *hadīth*, she narrated the actual text of that *hadīth* which indicates that it was said about the unbelievers that, Allah would increase their punishment

²² Muhammad b. Idris al-Shāfi'ī, *al-Risāla*, critical ed. Ahmad Muhammad Shākir (Beirut: Dāru'l-Kutub al-'Ilmiya, n.d), 222-223. Muhammad al-Ghazālī, *'Ilal wa Adwīa*, (Misr: Dāru'n-Nahdha, n.d), 44.

²³ Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, 1/388 (No. 290).

²⁴ Muslim, "Kitābu'l-Janāiz", 928-929.

because of the weeping of their families over him.

Another example of 'Āisha's method of criticism is the narration reported by *Imām al-Bukhārī* that *Masrūq* asked her; Did Prophet Muhammad peace be upon him see his Lord? She said: "What you have said makes my hair stand on end! whoever tells you that Muhammad saw his Lord, is a liar." Then she recited the verse of the *Holy Qurān*: "No vision can grasp him, but his grasp is over all vision. He is the most courteous well-acquainted with all things. It is not fitting for a human being that Allah should speak to him except by inspiration or from behind a veil". Besides, she explained to the *Masrūq* that "the Prophet did not see Allah, he saw Gabriel in his true form twice."²⁵

In the aforementioned hadīth, she criticized those who believe that the Prophet peace be upon him saw his Lord, and supported it with the verse of the *Holy Qurān* by describing the misunderstanding of the transmitter that the Prophet saw the *Gabriel*. However, this method is a matter of discussion in Muslim scholarship. *az-Zarkashī* presented a detailed study about it and concluded that it is not a general principle to present every *hadīth* into the *Holy Qurān*. The *muhaddīthūn* used it in the investigation of a *Khabr wāhid*. Whenever a *Khabr wāhid* contradicts the definitive source (*Qurān*), and their combination is not possible in any way then they questioned the authenticity of the *hadīth*.²⁶

4.2 Comparison with other Authentic 'Āhadīth

A thorough review of the 'Āisha's critical narrations in the canonical books of *hadīths* shows that sometimes she used this method in the criticism of some *mutūn* transmitted by other fellows. For example, *Abū Bakr b. 'Abdīr-Rahmān b. al-Hārith* says, "my father and I were with *Marwān b. al-Hakam* at the time when he was amir of *Madīna*, someone mentioned to him that *Abū Huraira* used to say, If someone begins the morning *junub*, he has broken the fast for that day". *Marwān* said: I swear to you, 'Abdur-Rahmān, you must go to the two 'ummu'l-muminin, 'Āisha and 'Ummi Salamā, and ask them about it.

He went to visit 'Āisha and I accompanied him. He greeted her and then said: 'ummu'l-muminin, we were with *Marwān b. al-Hakam* and someone mentioned to him that *Abū Huraira* used to say that if someone had begun the morning *junub*, he had broken the fast for that day. 'Āisha said: 'It is not as *Abū Huraira* says. *Abdur-Rahmān!* Do you dislike what the Prophet of

²⁵ al-Bukhārī, "Kitābu't-Tafsīr", 272 (No. 4755).

²⁶ Muhammad b. 'Abdullāh az-Zarkashī, *al-Bahru'l-Muhīt fi 'Usūl al-Fiqha*, critical ed. 'Abdul-Qādar 'Abdullāh (al-Kwait: Wazāratu'l-Awqāf wa'l-Shaūn al-Islāmīa, 1413/1992), 6/263-264.

Allah used to do?', *Abdur-Rahmān* said: 'no, by Allah. 'Ā'isha said: "I bear witness that the Prophet of Allah, may Allah bless him and grant him peace, used to get up in the morning *junub* from intercourse, not a dream, and would then fast for that day".²⁷

'Ā'isha compared the narration of *Abū Huraira* with the action of the Prophet and found it contradicted, thus, she criticised the *matan* transmitted by him. Her criticism is valuable because the reported *hadīth* is about something related to his personal life that she knows better than someone else.

Another example of 'Ā'isha's criticism through this method is *Muhammad b. al-Muntashir* asked *Ibn. 'Umar* about using perfume when entering *Ihrām* and he said: If I were to be daubed with tar that would be dearer to me than that, I mentioned that to 'Ā'isha and she said: May Allah have mercy on *Abū Abdur-Rahmān*. "I used to put perfume on the Prophet of Allah then he would go around his wives, then enter *Ihrām* in the morning the smell of perfume coming from him".²⁸

In this *hadīth*, she compared the narration of *Ibn. 'Umar* with what she witnessed in her accompanying with the Prophet in the performing of pilgrimage and found it contradicted with the action of the Prophet, therefore, she questioned the credibility of *Ibn. 'Umar's* narration and his understanding as well.

4.3. Comparison with *Qiyās al-'Aqlī*

If a *hadīth* contradicts the '*aqal* and does not possible its interpretation it will be put in question by investigating the *sanad* and *matan* because the sharia could not consist of something contradicting *aqal salīm*. It was one of 'Ā'isha's methods in the criticism of other companions. It is concluded from her criticised narrations that if she found any *hadīth* contradicted the '*aqal*, she questioned its authenticity and the understanding of the transmitter as well. For example, *Imām Muslim* recorded on the account of *Abū Huraira* that the Prophet peace be upon him said: "A woman, an ass and a dog cut off the prayer, but something like the back of a saddle guard against that". When it was mentioned to 'Ā'isha she said: "You have compared us (women) to donkeys and

²⁷ Mālik b. 'Ānas, *Muwatta*, critical ed. Muhammad Mustafa al-'Āzamī (al-'Imārāt: Muasisatu'z-Zāyed b. Sulimān, 1425/2004), "Kitābu's-Siyām", 1017.

²⁸ Muslim, "Kitābu'l-Hajj", 1192. an-Nisā'ī, *as-Sunan as-Sughrā*, critical ed. Abdul-Fattāh Abū Ghudah (Halb: Maktabu'l-Matbua'at al-Islāmia, 1406/1986), "Kitābu'l-Gusal wa't-Tayyamum", 25 (No. 431).

*dogs. By Allah! I saw the Prophet praying while I used to lie in (my) bed between him and the Qibla. Whenever I needed something, I disliked to sit and trouble the Prophet. So, I would slip away by the side of his feet”.*²⁹

This critical discussion shows, that 'Āisha denied the authenticity of *Abū Huraira's* narration using her 'aqal that it contains on the similarity between women and animals, then she explained the Prophet peace be upon him was praying at night and I was laying in front of him, which is a piece of explicit evidence of the weakness of *Abū Huraira's* narration because if a woman could cut off the prayer as he narrated, the Prophet peace be upon him could order her on the changing of place, but he did not and continued his prayer.

4.4. Comparison with the Proven History

History is considered one of the most important tools in the investigation of information, which is used by scholars in proving the authenticity or fabrication of narration since early ages. 'Āisha was among those who used this method in questioning the authenticity of different *hadīths*, as *Imām Muslim* reported on the account of *Āswad b. Yazid* that, “they said in 'Āisha's presence that 'Alī was appointed by the Prophet peace be upon him before he died, she said: 'When was he appointed? I had been providing support to him with my chest, or in my lap, he called for a tray, then he fell in my lap and died, and I did not realize it. So when did he appoint him?’”³⁰

'Āisha resorted to the history that she was present at the time of the Prophet's death and noted everything she witnessed carefully, however, there was not made such discussion about the appointment of 'Alī as caliph as the people believe.

Another example of this method is the narration of *Mujāhid* that he and *'Urwa b. Zubair* entered the mosque and found *'Abdullāh b. 'Umar* sitting near the apartment of 'Āisha and the people were observing the forenoon prayer. We asked him about their prayer, and he said: It is *bid'a*. *Urwa* said to him: O *Abū Abdir-Rahmān*, how many 'umras did Allah's Prophet perform? He said: Four 'umras, one he performed during the month of *Rajab*. We were reluctant either to believe him or reject him. We heard the noise of brushing her teeth by 'Āisha in her apartment. *'Urwa* said: Mother of the believers, are you not hearing what *Abī 'Abdir-Rahmān* is saying? She said: What is he saying? Thereupon he said: *Ibn. 'Umar* states that Allah's Apostle performed

²⁹ Muslim, “Kitābu's-Salāt”, 512.

³⁰ Muslim, “Kitābu'l-Wasiyat”, 1636.

four *'umras* and one of them during the month of *Rajab*. Thereupon she remarked: May Allah have mercy upon *Abū 'Abdir-Rahmān*. Never did Allah's Prophet perform *'Umra* in which he did not accompany him, and he (Allah's Apostle) never performed *'umra* during the month of *Rajab*.³¹

She proved the mistake of the transmitter by inferring from historical pieces of information that she witnessed and lived. *Ibn. 'Umar* was not the only one who performed the *'umara* with the Prophet peace be upon him, there were other companions too like *'Āisha*. As a family member, she knows better than others that when the Prophet peace be upon him left for *'umara*? According to her knowledge, he never performed *'umra* in the month of *Rajab*.

Conclusion

The study put a glance at *'Āisha's* biography that she was the daughter of the second caliph and the younger wife of the Prophet peace be upon him, besides, she was bestowed with a sharp memory and curious nature that has been led to her vast knowledge of the *Holy Qurān* and Prophet's *hadīth*. Moreover, she was born in Islam and grew up in a house where Islam was not strange for householders. She was listening to the *Holy Qurān* since childhood because her father was a famous reciter. Whenever she tied the knot with the Prophet peace be upon him then got the opportunity of witnessing the revelation of the *Holy Qurān*. Due to her curious nature, she was asking for every ambiguous word or verse again and again, and the Prophet peace be upon him was explaining to her. Based on her knowledge and closeness to the Prophet peace be upon him she had a distinguished contribution to the *hadīth's* sciences among the *'ummuhātu'l-muminin* and other Prophet's companions.

It is concluded from the study that she was not a wife of the Prophet peace be upon him or the transmitter of *hadīths* solely, but she was also a great *mufasssira*, *muhaddītha*, and *faqīha* of her time, and was considered the primary source in *fiqhu'l-hadīth* among Prophet's companions. They were often visiting her on those subjects which were the matter of discussion among them, and her wording was considered the final as it was noticed in the discussion of many Islamic provisions.

A comparative study of her narrations in the canonical books of *hadīth* shows that her narrations were contained those pieces of information which

³¹ Muslim, "Kitābu'l-Hajj", 1255.

are rarely noticed in the other transmitters' narrations, like, the description of *'Illat* for the obligation of a provision, the description of abrogation of a provision, and the important exegesis details like *shāni nuzūl* that are the helping materials in the understanding of the *Holy Qurān* and *Prophet's Sunnah* as well.

It is also concluded from the study that she was a great critic of *hadīths* and played an essential role in the investigation of the authenticity of the Prophet's *hadīths*, even those companions that had been transmitted more *hadīths* than her like *Abū Huraira* were visiting her for the attestation of his *hadīth*. She has a scientific method in the critique of *hadīths* that paved the way for later *muhaddithūn* to introduce a permanent branch of *hadīth's* sciences named *naqdu'l-mutūn*. She criticized several fellow transmitters by comparing their narration with the *Holy Qurān*, the other authentic *hadīths*, with the *Qiyās al-'Aqlī*, and the proven history as discussed with detailed explanatory examples.

Bibliography

- Abū Alī al-Jubā'ī. *Taqīd al-Muḥmal wa Tamīzu'l-Mushkil*. Critical ed. Muhammad Abū'l-Fadhl. al-Mamlaka al-Maghribia, 1418/1997.
- Abū Dāwūd. *Sunan*. Critical ed. Muhamma Mahi'ud-Dīn 'Abdul-Hamid. 4 Volume. Beirut: al-Maktabatu'l-Asria, n.d.
- Ahmad b. Hanbal. *Musnad*. Critical ed. Ahmad Muhammad Shākir. 8 Volume. al-Qāhira: Dāru'l-Hadīth, 1416/1995.
- Khan, Alam, Kuzudişli, Ali. "The Critique of Abul A'la Mawdudi on the Hadīth Deniers in the Indian Subcontinent". *Amasya İlahiyat Dergisi* 1/ 14 (June 2020): 81-98. <https://doi.org/10.18498/amailad.684171>
- al-Bukhārī. *al-Jāmiu's-Sahih*. Critical ed. Muhammad Zuhair b. Nāsir. 9 Volume. Beirut: Dār Tawqu'n-Najāt, 1422/2001.
- al-Ghazālī. *Ilal wa Adwia*. Misr: Dāru'n-Nahdha, n.d.
- al-Shāfi'ī. *al-Risāla*. Critical ed. Ahmad Muhammad Shākir. Beirut: Dāru'l-Kutub al-'Ilmia, n.d.
- Amar Fattāne. "Hadīth Textual Criticism among the Prophet's Companions: the Example of 'Āisha". *at-Tajdīd* 17/33 (June 2014): 83-118. <https://journals.iium.edu.my/attajdid/index.php/tajdid/article/view/11>
- an-Nadwī. *Sīratu 'Āisha Ummi'l-Muminin*. Critical ed. Muhammad Rahmatullāh Hāfiz an-Nadwī. Dimashq: Dāru'l-Qalam, 1424/2003.
- an-Nisā'ī. *as-Sunan as-Sughrā*. Critical ed. Abdul-Fattāh Abū Ghudah. 9 Volume. Halb: Maktabu'l-Matbua'āt al-Islāmīa, 2 Edition, 1406/1986).
- an-Nisāburī. *al-Mustadrak 'ala al-Sahihain*. Critical ed. Mustafa Abdul-Qādar. 4 Volume. Beirut: Dāru'l-Kutub al-'Ilmia, 1411/1990.
- at-Tirmizī. *Sunan*. Critical ed. Ibrāhim 'Atwah. 8 Volum. Misr: Sharika Maktaba wa Matba Mustafa al-Bābī, 1395/1975.
- az-Zahabī. *Siyar 'Ālām an-Nubalā*. Critical ed. Shuaib al-Arnaūt. 25 Volume. Beirut: Muasistu'r-Risala, 3 Edition, 1405/1985.
- az-Zarkashī. *al-Bahru'l-Muhīt fi 'Usūl al-Fiqha*. Critical ed. 'Abdul-Qādar 'Abdullāh. 8 Volume. al-Kwait: Wazāratu'l-Awqāf wa'l-Shaūn al-Islāmīa, 1413/1992. <https://doi.org/10.18498/amailad.684171>

- Ibn. Hibbān. *al-Thiqāt*. Critical ed. Muhammad Abdul-Muaīd. 9 Volume. India: Dāiratu'l-Ma'ārif al-'Uthmānia, 1393/1973.
- Ibn. 'Abdul-Bar. *al-Istiāb fī Marifati'l-Ashāb*. Critical ed. Alī Muhammad al-Bajāwī. 4 Volume. Beirut: Dāru'l-Jabal, 1412/1992.
- Ibn. as-Salāh. *Marifat 'Ānwā' ai'l-Ulum al-Hadīth*. Critical ed. Nuru'd-Din Attr. Beirut: Dāru'l-Fikr, 1406/1986.
- Ibn. Sa'ad. *al-Tabaqātu'l-Kubra*. Critical ed. Muhammad Abdul-Qādar. 8 Volume. Beirut: Dāru'l-Kutub al-'Ilmia, 1410/1990.
- Ibn. Abī Khuthima. *at-Tārikh al-Kabīr*. Critical ed. Salāh b. Fathī Hilāl. 4 Volume. al-Qāhira: al-Fārūq al-Hadīthia li'tabā'ati wa'n-Nashr, 1427/2006.
- Ibn. Kathīr. *at-Takmil fi'l Jarhi wa't-Tadīl wa Marifatu's-Thiqāt wa'd-Dhuafā wa'l-Majāhil*. Critical ed. Shādī b. Muhammad. 4 Volume. al-Yemen: Markazu'l-Buhuth wa'd-Dirāsāt al-Islāmia, 1423/ 2011.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Critical ed. S. M. Stern. 2 Volume. London: George Allen & Unwin LTD, 1391/1971.
- Mālik b. 'Ānas. *Muwatt*. Critical ed. Muhammad Mustafa al-'Āzamī. 8 Volume. al-'Imārāt: Muasisatu'z-Zāyed b. Sulimān, 1425/2004.
- Muslim b. Hajjāj. *Sahih Muslim*. Critical ed. Muhammad Fu'ād Abdul-Baqī. 5 Volume. Beirut: Dār 'Ihya'ut-Turath al-Arabī, n.d.
- Khan, Syed Ahmad. *Maqālāt*. Lahore: Majlis Taraqī 'Adab, 1404/1984.

'Klasığın Geri Dönüşü' Sorunu

The Question of 'The Return of the Classical'

M. Nurullah TURAN

Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı

Research Assistant, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Islamic
Philosophy

Samsun / Turkey

nurullaht@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6817-0098

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Temmuz / July 2022

DOI: 10.53683/gifad.1114839

Atıf / Citation: Turan, M. Nurullah. "'Klasığın Geri Dönüşü' Sorunu / The Question of 'The Return of the Classical'". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 390-407

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:**
This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

Öz

Yazımızda İslam dünyasında ilahiyat çevrelerinde modernizme cevaben nostaljik bir söylem olarak öne çıkan “klasiğin geri dönüşü” söylemi ele alınmaktadır. Bu maksatla öncelikle klasik kavramının gelenek tasavvuru bağlamında nasıl bir anlam alanına sahip olduğu araştırılmaktadır. Klasik kavramı bazen tarihsel bir dönemi, bazen bir ekol ve öğretiyi, çoğu zaman da kadim dini disiplinlere ait metinleri nitelemek için kullanılmaktadır. Günümüzde klasik metinlere yönelik birbiriyle çelişen iki tavır dikkat çekmektedir: Klasikçi ve tarihselci yaklaşım. Klasikçi yaklaşım, metne ilişkin tarihin bir döneminde geçerli olduğunu varsaydığı anlamı dondurarak bugüne taşıma gayreti içindedir. Bu yaklaşıma göre İslam medeniyetine ait klasik metinler, tercüme, edisyon kritik gibi süreçlerle bugüne taşınabilir ve kavranabilir durumdadır. Bu bakımdan klasikçi yaklaşım, geleneği tarihte işlevini tüketmiş sınırlı “metin geleneği” anlamıyla kavramaktadır. Böylece klasik bir metin, nihai, tümel, metafiziksel ve “dünyasız” bir anlamla mukayyet sayılmaktadır. Öte yandan tarihselci yaklaşım, metni geleneksel boyutundan soyutlayarak yanlış bilincin bir ürünü olarak kabul etmektedir. Böylece tarihselci yaklaşım, hem praksis olarak geleneği, hem de metin geleneği anlamında geleneği göz ardı etmektedir. Bu da klasik metin için perspektife dayalı, indirgemeci ve anakronistik olduğu ölçüde geçersiz bir anlamın tasarlanmasına yol açmaktadır. Yazımız, bu iki yaklaşımın klasik bir metnin hem tarihsel anlamını, hem de klasiğin kendisiyle hayatiyetini sürdürdüğü geleneğin dinamizmini sürdürmede niçin başarılı olamayacağını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Klasik İslam Düşüncesi, Klasik, Gelenek, Praksis, Hermenötik.

Abstract

In this paper, the discourse of “the return of the classical”, which shines out as a nostalgic discourse in response to modernism in theological circles in the Islamic world, is examined. To this end, first of all, it is to investigate what kind of meaning the concept of classical has in the context of tradition. The concept of classical is sometimes used to describe a historical period, sometimes a school and a doctrine, and often texts belonging to ancient religious disciplines. Today, two contradictory approaches to classical texts draw attention: Classicist and historicist approaches. The classical approach tries to freeze the meaning of the text, which it assumes to be valid in a period of history, and to bring it to the present. According to this approach, the classical texts of the Islamic civilization can be carried to the present and comprehended by processes such as translation, and critical edition. In this respect, the classical approach grasps tradition in the limited sense of “text tradition”, which has exhausted its function in history. Thus, a classical text is

considered to have an ultimate, universal, metaphysical, and "worldless" meaning. On the other hand, the historicist approach abstracts the text from its traditional dimension and accepts it as a product of false consciousness. Thus, the historicist approach ignores both traditions as praxis and tradition as text tradition. This leads to the design of an invalid meaning for the classical text to the extent that it is perspectivist, reductionist and anachronistic. This paper discusses why these two approaches cannot be successful in maintaining both the historical meaning of a classical text and the dynamism of the tradition through which the classics keep alive.

Keywords: *Islamic Philosophy, Classical Islamic Thought, Classics, Tradition, Praxis, Hermeneutics.*

Extended Summary

An attempt to think about the concept of classical must first of all not lose sight of the essential qualities of the texts that take the title of classical. Perhaps the most important feature of classical texts is the ability, which we can summarize as "permanence", to address beyond its age and context. Another feature of the classic is its normativity, in the sense that it is firstly a criterion among works in its class. However, the normative nature of the classical means that it has an ethical and political authority over the actions of its interlocutors beyond this epistemic meaning. In this respect, the classical, which expresses criticism of reality, corresponds to a horizon that points to the (ideal) situation for its reader. If we pay attention, these basic qualities of the classical play a decisive role in the existential relationship it establishes with tradition. It can even be said that it establishes a reciprocal, circular, dialogical relationship with the classical tradition.

In this paper, we deal with the problems of two general approaches to the classical, the classicist and the historicist, which emerged in the modern period. The most important of these problems is that both approaches neglect the founding relationship of the tradition with the classics. The classicist approach, by attributing a universal and unchanging meaning to the classical text, designs this meaning as a panoptic perspective that establishes interpretative authority over tradition and increasingly today. On the other hand, the historicist approach ignores the phenomenon of tradition both with the dimension of primary praxis corresponding to the experience of "linguistic existence in the world" and with the dimension of written text tradition. However, if the classical text is to be understood, it cannot be understood without grasping the tradition it belongs to and joining that tradition with its practical dimension. Although the concept of

tradition is understood as a text tradition at first glance, it actually has a more comprehensive meaning, as in the conception of tradition in hermeneutic philosophy. Based on the thoughts of Heidegger and Gadamer, tradition is understood as praxis with an ontological-historical character acting on the ground of language. The continuity of the reader's relationship with the classics cannot be limited to the fact that the objective and possible meanings of the text are intelligible to the reader. On the other hand, the reader has to approach the text with authentic questions based on his historicity.

The normativity of the classics does not simply mean that they have such a ultimateness that they cancel the continuity of thought after them. On the contrary, a classical text has an "incomplete" and "openness-to-future" dimension that will provoke subsequent intellectual attempts. Moreover, a tradition can develop an efficient reflection upon itself through a reinterpretation of the classics. Classicist and historicist reading styles generally correspond to "ultimate" and "reductionist" readings that objectify the classical text by placing it at the center of the investigation process. A hermeneutic effort to be carried out based on the classics should be preferred instead of this view, which directly addresses the existence of the text and considers it as "basic". If "the return of the classical" and "revival of the traditions" are aimed, this can only be possible by thinking "with the classics" on our practical problems.

Giriş

Bu yazıda günümüzde özellikle çağdaş İslam düşüncesi çevresinde gelenek ile modernizm gerilimi bağlamında sürekli güncellenen söylemlerden biri olarak "klasiğin geri dönüşü" sorunu analiz edilmektedir. Bazen "keşf-i kadim'in önemi", bazen "yeni/modern olanın tekinsizliği", bazen geleceğe duyulan güvensizliğin karşısında teo-politik bir sığınak arayışının sonucu olarak öne çıkan bir söylemdir "klasiğin geri dönüşü." Kamusal alanda hususen gelenek vurgusunun klasik vurgusuyla at başı gittiğini, geleneğe duyulan nostaljik bir özlem duygusunun klasik eserlere yönelik toptancı bir hoşgörü ve saygıyı davet ettiğini gözlemleriz. Bu söylemin son yıllarda güçlenmesinin ardında yükselen popüler bir "tarih ve kimlik bilinci"nin yanında, değişik düzeylerde kendi olumsuzluğunu ve rasyonelliğini inşa eden arayış içindeki bir "tarihsel bilincin" varlığı da aşikârdır.

Bunun sarıh bir göstergesi olarak geleneğin, dolayısıyla klasiklerin geri dönüşünden söz edildiğini, zira tam olarak tarihsel bir bilincin gereği

olarak geleneğin ve klasiğin artık “şimdi ve burada” mevcut olmadığının farkında olduğunu belirlemeliyiz. Bu farkındalık, hakikatle yüzleşme ve onu kabullenme anlamında sorgulama sürecinde bireye ve mensubiyet duyduğu epistemik cemaatlere daha açık bir zemin sunmaktadır. Esas sorun, tam da bu noktada yani klasiğin bugüne ve şimdiye ait olmadığını, tarihsel bir varlık olduğuna ilişkin yargıyı kesinledikten sonra baş göstermektedir. Klasiğin ait olduğu geçmiş zamandan bugüne yeniden taşınmasının gerçek çıkış yolu kabul edilmesi, problemleri bir “klasiğin geri dönüşü” söylemini zorunlu olarak doğurmaktadır. Klasiklerin böylece “tarih içinde” ve mekansallaştırılan zaman kompartımanları arasında taşınabilir nesnelere olarak algılanması, mevcut klasik ve ötesindeki gelenek mefhumlarının nasıl kavrandığını tartışmayı gerekli kılmaktadır.

1. Gelenek Tasavvuru Bağlamında Klasik

Klasik kavramı, anlam boyutları farklı kullanımlarla sürekli genişlemekle birlikte tam da “klasik olan”ın doğasına muvafık biçimde evveleminde ilk kelime anlamlarına referansla anlaşılması gereken bir kavramdır. Latince “classicus” kelimesi, “üst sınıflara, seçkinlere ait olan” anlamına gelmektedir.¹ Seçkin bir azınlığın kültürüne ait bir eserin tanınmasında ayırıcı vasıf olarak kullanılan “klasik” kavramı, 19. yüzyılda Batı kültüründe belirli bir dönemi temsil eden “büyük eser” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bugün ise biz klasik kavramını popüler edebi anlamının yanında daha güçlü ve daha kompleks anlam içeriğine sahip medeniyet, gelenek, tarih, ekol gibi kavramlarla ilişkisi üzerinden ele almaya eğilimliyiz. Fakat dikkatimizi çeken husus, bugün kullandığımız anlamlarıyla klasik kavramı, bu unsurlardan her biriyle kurucu anlam ilişkisine sahip olması açısından nüanslarla zenginleşmiş biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Bu bakımdan sözgelimi klasiklerle ilişkisi bağlamında gelenek olgusu, çoğu zaman zamansal olarak birbirine ulanmış klasiklerden oluşmuş bir zincir metaforuyla tasvir edilmektedir. Klasik vasfı verilen her eser ve zaman dilimi, kendisinden daha büyük bir kadim yapıya atıfla belirgin kılınmaktadır. Dolayısıyla geleneğin değişen anlamlarına göre kısmen klasik kavramının da anlamı değişmektedir: Geleneği bir kurum veya ekol

¹ Romalı yazar Aulus Gellius’un ortaya koyduğu bu anlam, Roma toplumsal düzeninde yüksek sınıflar ile alt sınıflar arasında var olan cari bir ayrıma; seçkin azınlığı ifade eden “classicus” ile kitleleri temsil eden “proletarius” ayrımına dayanmaktadır. W. B. Fleischmann, “Classicism”, *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* içinde, ed. Alex Preminger, T. V. F. Brogan, (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 215.

bağlamında somutlaşan yahut külte dönüşerek metinleşmiş bir otorite olarak mı tanımlıyoruz? Birbirine bağlı biçimde gelişen, iç bağlantıları sayesinde anlamlı hale gelen metinler ve klasikler silsilesi olarak mı tarif ediyoruz? Yoksa gelenek, irfani (tradisyonel) ekollerde anlaşıldığı şekliyle zamanlar ve mekânlar ötesinde bitimsiz bir anlam kaynağı olarak varlığı bilinen, ancak belirli göstergeler yoluyla kendisi hakkında kısmi bilgiye sahip olabildiğimiz bir hikmet (bilgelik, *sophia*) yolu olarak mı anlaşılmalıdır? Özellikle din ile ilişkisi bağlamında gelenek, daha “özcü” farklı tanımlamalara ve anlaşılma tarzlarına açıkken, “klasik” somut bir varlık hüviyetini taşıması itibarıyla daha belirgin bir cismaniyete sahip görünmektedir. Bu da klasiğin temelde yazılı bir kanona yahut metinler külliyyatına (*corpus*) atıfla anlaşılmasından kaynaklanır. Bu bağlamda klasik kavramının yaygın anlamlarından birinin geleneksel eğitim müfredatındaki metinlerin yazım ve öğretiminde yerleşik hale gelen, bir yaklaşımın kendine has tezahür biçimi olarak belirli bir yazma ve üretme tarzının (*style*) ifadesi olduğunu da hatırlayalım.

Öncelikle klasik olanın zamanla kalıcılık vasfını üzerinde taşıyan bir eser, metin yahut yapıya karşılık geldiğini ifade edebiliriz. Böylece en temelde klasikler, “konjonktürel olanı aşan ve sıradan olandan farklılaşan eserler”² olarak görülebilir. Bu anlamda klasik, özellikle metinler üzerinden düşünürsek, mekânsal açıdan yatay bir yaygınlığa ve yerleşiklik özelliğine sahiptir. Belirli bir coğrafi bölgede otoriteye sahip ontolojik ve epistemolojik bir “kaynak” olarak kabul edilmiştir. Kaynak oluşundan dolayı şerh, haşiye gibi üretim biçimleriyle teşekkül eden yorumları etrafında temerküz etmesinin yanında içsel bir bütünlük ve “tutarlılık” özelliğini taşır. Öte yandan mekânsal anlamda var olan bu yaygınlığın yanında klasiğin zamansal bir süreklilik özelliğini de taşıması gerekli sayılmıştır.

Burada geleneğin hayatiyetini sürdürmesinde klasiklerin ikili bir rolünden söz edebiliriz: İlk klasik, muhatabı olan bireyi ve onun zaman bilincinin sürekliliğini biçimlendirmeye etki eder. Ayrıca bu bireyin zamansallığından geleceğe sızma girişiminde bulunur ve kalıcılığını sürdürme çabasını izhar eder. Bunun bir örneği olarak “mimari klasikler, hem içinde yaşanan mekânı yeniden şekillendirme, hem de bu şekillendirmeye zamanı aşan bir süreklilik kazandırma çabası sonucunda ortaya çıkarlar.”³ Böylece klasik ile birey arasında dairesel bir anlam ilişkisi

² Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, ed. H. Özkan, N. Ardic, A. Arlı, *Klasığı Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 17.

³ Davutoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, 17.

kurulmuş olur. Klasik, bireye hayatın anlamına ve gelecekte ne yapması gerektiğine ilişkin ipuçları ve işaretler sunarken, birey de klasiği daima yeniden yorumlayarak onun gelecek kuşaklara intikaline yardımcı olur.

İslam düşünce geleneği penceresinden baktığımızda muhtelif disiplinlerde hem bir üretim ve yazım tarzı (*style*) olarak, hem de metinsel boyutuyla klasik kavramının varlığını sürdürdüğünü gözlemleriz. Bu anlamda tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi disiplinler hem kendine özgü biçimde “klasikleşmiş” düşünme ve üretme tarzlarına sahiptir, hem de “klasik” olarak tavsif edilecek kurucu büyük metinleri bünyesinde barındırır. Burada neyin klasik olarak isimlendirilmesi gerektiğiyle ilgili daha temel birtakım sorular sorulabilir: Dinsel metinler yalnızca belirli bir kültür ve medeniyete aidiyetleri kesinleşmiş metinler olmaları sebebiyle acaba “klasik” olarak değerlendirilebilir mi? Coğrafi bir bölgeyi ve muayyen bir insanlar topluluğunu muhatap kabul eden metinler, sadece muhatapları için klasik olmaları durumunda “evrensellik” iddialarını sürdürebilirler mi? Bu açıdan evrensellik ve klasik oluş arasında kurulan ilişki bir uyum ve mütakabiliyet ilişkisi midir, yoksa metnin bağlamsallığı ile evrensellik iddiası arasında bir gerilim söz konusu mudur?

2.Klasik Metne ‘Klasikçi’ ve ‘Tarihselci’ Yaklaşımın Analizi

Dile getirdiğimiz bu soruları analiz etmeden önce şöyle genel bir tespitle bulunabiliriz: İslam düşüncesi klasikleriyle ilgili temel sorun, kanaatimizce, bu eserlerin klasik oluşlarının anlamı üzerine düşünülmemiş olmasıdır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, söz konusu eserler külliyyatının İslam toplumunun bugünü ve geleceği için taşıdığı anlam, savunmacı retoriklerin ötesinde yeterince araştırılmış değildir. Bu noksanlığın temelinde Dipesh Chakrabarty’nin Batı dışı düşünce geleneklerine genelleyerek kastettiği anlamda şimdi ve burada varlığını hissettiren “canlı” (*alive*) bir düşünce geleneğinin olmaması yatmaktadır. Zira klasik düşünürlerimizle, Avrupalı/Batılı gelenek içinde yer alan düşünürlerin fikirlerinin incelenmesinde olduğu gibi, zamansal mesafeyi aşarak kendi çağıma ait düşünürlermiş gibi söyleşemiyoruz. Genellikle tarihsel tez ve araştırmaların muteber mevzuu olan klasik metin yahut figürlerle kendi sorunlarımızdan hareketle ciddi bir tartışmaya giremiyoruz. Yine Chakrabarty’nin işaret ettiği gibi, klasiklerde mündemiç olan kuşatıcı metafizik çerçevenin pratik tezahürleri, toplumun gündelik yaşantısına ve kültürel geleneklere sinmiş biçimde ontik anlamını muhafaza ediyor olabilir. Fakat bu durum, klasik metin ve mefhumları “günümüz için eleştirel (*critical*) bir düşüncenin kaynağı olarak kullanabilecek talim ve terbiyeye

sahip olduğumuz” anlamına gelmemektedir.⁴ Bunun yerine genel hatlarıyla hâlihazırda ilahiyat çevrelerinde klasiklere ilişkin öne çıkan cari yaklaşımların iki ana başlıkta toparlanacağını söyleyebiliriz: Klasikçi ve tarihselci yaklaşım. Klasik bir metne yönelen muhtelif okuma biçimleri, genellikle bu iki kutup arasında salınmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki olan klasikçi/gelenekçi tavır, klasik olanı statik, değişmez metafizik küreye ve kavramlar dizgesine sahip bir metinler külliyatı (*corpus*) olarak tasavvur eder. Klasik her bir metnin kendi disiplini ve konusu bağlamında haritalandırılmış gelenek zemininde ‘nihai’ bir metne karşılık geldiği kabul edilir ve böylece klasik olarak tavsif edilen metinlerin tarihin sınırlı/belirli bir alanına aidiyetleri kesinlenir. Bir başka deyişle, klasik sıfatının tahakkuk edebileceği tarihsel dönemin kronolojik çizgisi belirsizleştirilerek tarih üstü bir anlam halesi içinde kuşatılır. Dolayısıyla klasik, tümel bir vasfa sahip olur ve geleceğe yönelik olarak, kuşkusuz mevcut yorumlarının da katkısıyla kurgulanan, örtülü bir otorite ve tahakküm sürecini başlatır.

Bu anlamda klasikçi yaklaşım, klasik mefhumuyla ait olduğu zamandan geleceğe “taşınacak”, hatta “yüklenecek” hazır bir anlamlar kümesini varsayar. Mezkûr klasiğin üretildiği dönem içinde metinleştirilen tekil bir anlamı yani yorumu, zamanlar-üstü bir yapısal model olarak kabul edilecektir. Klasiğin tahakkümü dediğimiz şey, tam da burada devreye girer: Bir heykelin yalnızca bir perspektiften bakıldığında sanatsal değerinin yahut anlamının idrak edilebileceği yargısının kurallaştırıldığını düşünelim. Bu kural, nasıl ki söz konusu heykelin farklı perspektiflerden türetilebilecek muhtemel sanatsal anlamlarını yok sayıyor ve ona atfedilen tek bir anlamı ve değeri mutlaklaştırıyorsa, klasikçi de mezkûr klasik eserin salt tekil anlamını “tümelleştirerek” savunmaktadır. Klasiğin geri dönüşü de, klasikçinin gözünde, klasiğin bu sonradan kurgulanmış tümel anlamının – başta kendi tarihselliği olmak üzere- bütün zamanlar üzerindeki değişmez otoritesi ve egemenliği anlamına gelmektedir.

Klasikçi için klasik olan “olması gereken, normatif, kanonik, hakikat ve tarihsel süreklilik” boyutlarıyla anlamlıdır.⁵ Zira klasik içerdiği hakikatin normatiflik çağrısı ve teklifi sebebiyle evrensellik niteliğine sahiptir. Hem üretim tarzı, üslubu ve biçimsel özellikleri sebebiyle belirli bir alanda özgün kabul edilmesinden, hem de yerine başka bir metnin/yapının ikame

⁴ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 5-6.

⁵ Burhanettin Tatar, “Normatifliğin ve Tarihselliğin Diyalektiği”, ed. H. Özkan, N. Ardıç, A. Arlı, *Klasiği Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 39.

edilemezliğinden dolayı “ideal” vasfını deruhte eder. Belirli bir rasyonellik düzleminden hareketle kurulan hiyerarşik bir metinler silsilesinin parçası olduğundan dolayı “akli” bir düzenin, bir sistemin göstergesidir. Ait olduğu bütünün vazgeçilmez bir parçasıdır ve bir parça olarak o sistemli bütünü yetkin bir örnek olarak temsil edebilmesinin yanında daima ait olduğu bütüne (disipline, ekole, kanona) atıfta bulunarak kendi klasikliğini perçinler.

Burada klasik kavramının zorunlu olarak asli kaynağına ve tabiatına bağlı bir hiyerarşik düzeni ve aidiyet duyduğu değerler yelpazesi bağlamında seçkin bir tutumu gerektirdiğini söyleyebilir miyiz? “Classicus” kavramının kök anlamlarından biri, “belli bir sınıfa ait olan” şeklindeydi ve “klasifikasyon” kavramı da “belirli bir ölçüte göre tasnif etme” anlamını taşımaktadır. İslam düşüncesindeki klasik algısı da bizatihi bu düşünce yapısının temel karakteristik niteliği olarak hiyerarşik tarzda biçimlenen metafiziksel sistemin yansıması şeklinde inşa edilmiştir. Klasik metafizik, hiyerarşiyi varlığın oluşumuyla bağlantılandırarak soyut bir düşünce ilkesine dönüştürmüştü. Klasik metafiziğin varlıklar hiyerarşisi öğretisi (*meratibu'l-vücut*) bu ilkenin olguların epistemolojik inşasına güçlü bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Klasik İslam düşüncesine yönelik geçmişten bugüne yapılan tasnif denemeleri de bu anlamda “akli” bir hiyerarşiyi dikkate alır. Bu aklilik/rasyonellik niteliği, kuşkusuz teolojik meşruiyete sahip belirli bir rasyonalite ve bağlamsal bir epistemolojik düzen çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan örneğin kelim ilminin rasyonellik ve tasnif ölçütleri ile tasavvuf ilminin rasyonellik ve tasnif ölçütleri birbirinden farklılaşabilmektedir. Hiyerarşik tasnif çabaları olarak geleneksel ilim tasniflerini (*meratibu'l-ulum*, *tasnifu'l-ulum*) gözden geçirmek, klasiklerin ait olduğu rasyonelliğe referansla şekillenen kendine özgü perspektivizmleri göstermesi bakımından yararlıdır.⁶ Klasikçi yaklaşım, bu ilim tasniflerinin teşekkül süreçlerinin bağlamsal (etik, politik, teolojik) birtakım ilgilerle tayin edildiğini göz ardı etmekte, bu tasnifleri sabit ve mahfuz bir ‘İslami öz’ün her hal ve şartta aynıyla vuku bulacak bir yansıması olarak kabul etmektedir.

⁶ İlimler tasnifi konusunda geniş bilgi için şu kitaba bakılabilir: Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012). Yine felsefi ve dini iki farklı geleneğin ilimler tasnifi çabasının sürekliliğini inceleyen şu makale, kavramsal arka planı tafsilatıyla betimlemesi açısından dikkat çekicidir: Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011), 533-556.

Dikkat edilirse şimdiye kadar analiz ettiğimiz klasikçi yaklaşımın asli karakterini belirleyen husus, gelenek nosyonunu büyük ölçüde teorik ve metinsel boyutuyla öne çıkan ideal bir anlam çerçevesinde kabul etmesidir denebilir. Gelenek, yazılı metinlerden oluşmuş nesnel bir birikim olarak tasavvur edilmekte, bu da en temelde tarihsel öznelere ontolojik-tarihsel boyutuna tekabül eden geleneğin praksis boyutunun ilk bakışta göz ardı edildiğini göstermektedir. Oysa metin geleneği, dilsel karakteriyle tebarüz eden geleneğin sürekliliğinin göstergesi kabul edilebilecek nesnel bir boyutuna karşılık gelmektedir. Klasik bir eserin teşekkülü, tarih içinde yorumlanarak nakledilmesi, böylece giderek kendine özgü bir anlam halesine sahip olması süreçleri, yalnızca metin geleneğiyle mukayyet ve anlaşılabilir süreçler değildir. Aksine hem metnin kendini gösterdiği ortamın antropolojik temellerini yani geçerli insan ve toplum tasavvurlarını, hem de yorumlarının ortaya çıktığı tarihsel vasatın bağlamsal boyutlarını anlamak için gelenek mefhumunun daha kapsamlı ve ontolojik bir kavrayışına ihtiyaç duymaktayız.

Klasik olsun olmasın bir metinle yüzleşme, başka ontolojik karşılaşmalar gibi gündelik hayatın içinde tecrübe ettiğimiz dil temelli bir hadisedir. Bir başka ifadeyle, bir metne yönelme, başta dilsel referanslarımız olmak üzere içinde bulunduğumuz şartlardan hareketle tasarladığımız pratik bir ilğiden kaynaklanır. Kelimeler ve kavramlar düzeyinde mezkûr metin üzerine düşünme, bu anlamda kendi hakikat tecrübemizden hareketle icra ettiğimiz hermenötik sürecin bir parçasıdır. Daha genel anlamda bu süreç, dil içerisinde mevcudiyet kazanan varlıklar olmamız bakımından bitimsiz bir inşa faaliyeti olarak dünyada oluş tecrübemizin bütünü temsil etmektedir.⁷ Bu bağlamda hermenötik açıdan gelenek, doğrudan karşı karşıya kaldığımız ve haricine çıkamadığımız bir tecrübe olarak dil zemininde icra edilen⁸ dinamik, dairevi ve ilişkisel karaktere sahip bir tatbikat anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, “gelenek, salt reflektif (dolaylı) çabanın gerisinde duran ve ona hayat veren bir ortak pratik iletişim

⁷ “...Dil, bizim öznel düşüncelerimizi, arzularımızı ve bireysel varlıklarımızı önceleyecek şekilde bir praksis alanı olarak mevcuttur. Burada praksis, ortak bir dünyaya sahip olmayı ve bu dünya içinde dilin gerçekliğini yani kendi varlığımızı açığa çıkarmayı ifade eder.”

Burhanettin Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, 6/3 (2004), 13.

⁸ Dili bir iletişim vasıtası olmasının ötesinde anlayan Gadamer’e göre, dilin hakiki özü iletişim sürecinde açığa çıkar. Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Developments and Significance*, (London: MacMillan, 1991), 66. “Varlıkların bütünlüğüyle irtibatlı olan dil vasatı, insanın sınırlı, tarihsel yapısının kendisiyle ve dünyayla bağlantısını kurabilir yalnızca.” Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, (London: Continuum, 2006), 454.

sürecidir.”⁹ Bu perspektiften hareketle metin geleneği, betimlediğimiz bu “praksis olarak gelenek” olgusunun tezahür biçimlerinden yalnızca biri sayılabilir. Bu çoğu zaman ele avuca gelmez, kavranması güç kaotik praksisin düzene kavuşmuş rasyonel bir tasarımı olarak kendini gösterir. Metin geleneği bir nevi praksis olarak geleneğin kendi üzerine reflektif hareketinin sonucunda ortaya çıkan entelektüel bir uzanımdır.

Kanaatimizce klasiğin ve kendisiyle diyalektik ilişki içinde anlam kazandığı gelenek mefhumunun metafiziksel bir tarzda anlaşılmasının temelinde metin geleneğiyle sınırlandırılarak düşünülmesi yatmaktadır. Bu açıdan klasikçi yaklaşıma eğilimli biri, ahlaki ve siyasi boyutlarıyla bir anıt biçiminde tasvir edilen geçmişteki ideal düzene özlem duymakta, bu yüzden idealize ettiği dönemi kusursuz biçimde “gösteren” bir metnin bugüne transferini hedeflemektedir. Yani çıkış noktası olarak metni belirlemekte, metinden hareketle dönemin praksisini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu açıdan özlem duyulan şey, geçmişte yaşanan kavranması güç ve çok boyutlu praksisin yerine huzur ve istikrar imgeleriyle resmedilen cennet tablosundan parlak bir enstantanenin ikamesidir.¹⁰

Tarihin belirli bir dönemine konumlandırılan ve dönemler arasında kolaylıkla taşınabildiği varsayılan bir metin olarak klasik, Fred Dallmayr’ın deyişiyle “müzelik unsurlar”a benzemektedir. Bu durum aynı zamanda klasikçinin ait olduğu psiko-sosyal çevrede yeni dünyanın soruları karşısında içe kapanma tavrına yol açmaktadır. Kültürel açıdan yalıtılmış ve steril gettoların oluşması, “teorik tutarlılık alanına yahut bu klasiklerin egemen olduğu tarihi geçmişe sığınma tepkisi”nden neşet eder.¹¹ Klasiklerin geri dönüşü söylemi, ironik karakteriyle, bugünün modern “murdar” hali içindeki bizlere muhteşem bir geçmişi ima etmekte, böylece geleneğin kurgusal cazibesiyle yönlendirilen romantik tavrılara yol açmaktadır.

Şayet gerçekten alanında “otorite” kabul edilen ve ihtiva ettiği soru(n)lar üzerine daha derinlikli, sofistike kitapların yazılmadığı metinlere klasik deniliyorsa, söz konusu klasikliğin bir tür statikliği beslediği, düşüncenin canlılığının önünde somut bir engel anlamına geldiği söylenebilir mi? Oysa klasik, ait olduğu gelenek sürdürülmek isteniyorsa kendisinin ardılı olan düşünciyi tahrik eden “tamamlanmamış” bir metin

⁹ Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, 10.

¹⁰ “Yeniden kurucu nostaljik için geçmiş, bugün açısından bir değere sahiptir; geçmiş bir süre değil, kusursuz bir enstantanedir.” Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 87.

¹¹ Davutoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, 29.

niteliğini taşımalı değil midir? Kanaatimizce metnin kendi içinde “son sözü söylediği” ifadesiyle söylemsel anlamda bir tür “nihailik” iddiasını taşıyor olması bile süreği olacak bir düşünce faaliyetinin hareketsiz kılınmasını yahut kötürümleştirilmesini intaç etmez. Zira “sınır” mefhumunun sürekli kendi ötesini işaret etmesi gibi, “nihailik” iddiasını taşıyan metin de sürekli meydan okumalar, eleştiriler ve başka “nihailik” iddiaları için fiilen meşru bir alan açar. Klasik, ait olduğu gelenek ve medeniyetin kendi üzerine refleksiyonunu sorularıyla besleyen açık bir “kaynak” hükmündedir. Şayet bir gelenek ve mensupları, kendi güncel sorunlarını kendi klasikleri üzerinden tartışmıyorsa, mezkûr klasiklerin ömrünün tükendiği, esasen böylece müzeli dokunulmaz ve kırılabilir unsurlara dönüştükleri söylenebilir.

Klasikçi yaklaşımın karşısında konumlandırabileceğimiz tarihselci yaklaşım ise modern olanın geçmişin dünyası üzerinde kaçınılmaz üstünlüğüne ve aksiyolojik otoritesine dayanan radikal bir tutuma karşılık gelmektedir. Özetle tarihselcilik, klasikleri ait oldukları gelenekten soyutlayarak süreklilik boyutunu temin eden tarihle bağını kopartır. Klasik metin, tarihselci yaklaşım tarafından sürekliliği olmayan tarihsel bir mevcudiyet olması bakımından “yaratıcılık, bireysellik, güç, özgürlük, deha” gibi eserin biricikliğini vurgulayan kavramlar eşliğinde indirgemeci bir yöntemle incelenir. Klasik, yalnızca geçmişe dair nesnel bir belge olarak anlamlıdır ve bugün için çoktan normatifliğini yitirmiş arkaik bir rasyonaliteyi temsil etmektedir. Görüldüğü gibi klasikçi yaklaşım ile tarihselci yaklaşımın temel farkı, klasiklerin içerdiği rasyonellik anlatısının ve normatifliğin bugünün dünyasında geçerli olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Tarihselci yaklaşım, klasiğin sunduğu rasyonellikten uzaklaştığımızı, onu zamansal olarak “geride” bıraktığımızı (kuşkusuz ilerleme ya da keskin değişimlere olan inancıyla paralel biçimde) savunurken, klasikçi yaklaşım ise zaman ve mekânı aşacak düzeyde gerçek rasyonelliği ancak klasiklerde bulacağımız iddiasındadır. Burada klasiklerin normatifliğinin ne anlama geldiği üzerinde yeniden durmak gerekir. Normatiflik, ne klasikçilerin söylediği gibi bugün de sabit anlamıyla varoluşunu sürdüren klasik bir döneme yahut metne aittir, ne de tarihselcilerin söylediği gibi tarihte kalmış eski bir dönemin yahut metnin karakteristiğidir.

Klasik bir metnin normatif oluşu, en yalın iki şekilde anlaşılabilir: İlk bir metin, gelecek zamana açıklık anlamında inşai boyutuyla muhatapları için praksis alanında kurucu bir söz hüviyetini taşıyorsa, normatif bir karaktere sahiptir ve doğal olarak süreklilik iddiasını da taşır.

İkincil anlamıyla klasik bir metnin normatif oluşu ise, mevcudiyetiyle diğer metinler arasında ve ait olduğu gelenek içinde özgün ve ayırıcı farklara sahip oluşu ile tezahür eder. Bir disiplin ya da ekolün temsil gücü yüksek bir örneği olmasının yanında, diğer metinlerin kıymeti için tayin edici bir ölçüt olarak değerlendirilmesi, klasiğe normatif vasfını temin eder.

Klasiklerin normatifiğini hukuk bilincinin ötesinde anlamak için, en başta klasiklerin, “varlık ve bilincimizin farklı seslere, tecrübeler ve düşünme tarzlarına açık kalabilmesine imkân sağlayan kaynaklar olduklarını fark etmek” gerekir.¹² Kutsal metinler ve onların yorumsal süreği kabul edilebilecek muhtelif dini ilim geleneklerine ait eserler, etik ve estetik bilincimizi şekillendiren normatif metinler oldukları için evrensellik iddiasına sahiptir. Zira kendi gelenekleri çerçevesinde mezkûr metinler, geçmişten bugüne uzanan süreçte sürekli bir etkiye sahip olarak müntesiplerinin zaman ve mekân idraklerini doğrudan şekillendirmektedir. Üstelik dini metinler, Gadamer’in deyişiyle klasik olan tarihsel varlığın/oluşun genel karakteristiğine sahiptir. Bu da “zamanın akıntısı içinde muhafaza etme” özelliğidir.¹³

“Klasığın geri dönüşü” söyleminde klasik ile muhatapı arasındaki ilişki, çoğu zaman statik, çizgisel ve tek yönlü otoriter bir ilişki olarak tasavvur edilir. Oysa klasiğin bir parçası olduğu kültürel gelenek ile ilişkiye geçme “bir ezberleme, taklit etme ya da yeniden üretme süreci” değil, “aktif bir öğrenme ve dönüştürme sürecidir.”¹⁴ Gelenekle her karşılaşma, ancak klasik bir metinle yüzleşme yahut sosyolojik bir olaya dâhil olma gibi fenomenal bir boyut üzerinden gerçekleşebilir. Böyle bir karşılaşma tecrübesi “metin” ile “tarihselliğimiz” arasında bir gerilim içerir. Bu anlamda metinle kurduğumuz ilişki, pozitif bir ilişki olmanın ötesinde önceden tasarlanamayan yeni imkân alanları ve sorulara yol açması bakımından belirsizliğin ürettiği bir gerilimi besler. “Gelenek, salt bir süreklilik değil, klasiklerin burada ve şimdi bize sorduğu bazen ‘zor’ sorularla canlandırılan geçmiş ile şimdi arasında sürgit bir gerilimdir.”¹⁵ Başka bir yönüyle ise klasik, kendi otonomisi ve kudretiyle muhtelif belirleme ve sınırlandırmalara itiraz eden bir karaktere sahiptir. Ama bir

¹² Tatar, “Normatifiğin ve Tarihselliğin Diyalektiği”, 41.

¹³ Hans- Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, cilt 2, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 38.

¹⁴ Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 93.

¹⁵ Alan R. How, “Hermeneutics and the ‘Classic’ Problem in the Human Sciences”, *History of the Human Sciences* 24/3 (2011) 21.

yandan kendi tarihselliğimiz içinden bizimle konuşmaya yani yoruma da açıktır. Burada metin ile tarihselliğimiz arasında beliren irtibat, diyalojik niteliği haiz olmasını “ufukların kaynaşması” ile sağlar. Gadamer’in ifadesiyle, “anlamamızı/kavrayışımızı daima o dünyaya da ait olduğumuzun ve buna mukabil eserin de bizim dünyamıza ait olduğunun bilinciyle hareket eder.”¹⁶ Klasiği salt epistemik değil, aynı zamanda estetik, etik gibi insan tecrübesini yansıtan farklı ontolojik süreçlerin içinde yeniden yorumlayan (yahut mevcut yorumu esneten ve daraltan) toplum içi aktörlerdir. Yine Gadamer’in işaret ettiği gibi, klasik metinler farklı zaman ve mekânlar arasında seyahat etme imtiyazına sahip oldukları için “gezgin metin” (*travelling text*) ifadesiyle tasvir edilmektedir. Böylesi bir metin için yazarın niyeti ve metnin içeriğinin mutlak belirleyen olmadığı söylenmelidir. Metnin anlam çerçevesi, okurun tarihselliğinden hareketle metne yönelttiği sorulara cevap verebildiği için hareketli bir çerçevedir. “Her dönem bu ‘gezgin metni’ kendi normlarından, kültürel değerlerinden, sosyo-ekonomik koşullarından ve mekânsal gerçekliğinden hareketle anlamlandırır.”¹⁷ Klasik ile tarihsel bilinç sahibi insanın verimli bir diyalogu, klasiğin praksis temelli yeniden yorumlanması sayesinde gerçekleşir. “Bugünde yaşayan bizler... belli bir tinsel donanım altındayızdır ve geçmişe yönelttiğimiz bakış daima kendi tinsel donanımımızın damgasını taşır.” Bu yüzden bizler tarihsel mevcudiyete sahip olan klasiğe kendi tarihselliğimizin ilgi ve tasarılarıyla eğiliriz ve geçmişi kendimize göre yeniden inşa ederek yorumlarız.¹⁸

Geldiğimiz noktada klasikçi ve tarihselci okuma biçimlerinin, bizatihi okuma ediminin metin ile şimdi arasında gerçekleşen özgür hareketini sınırlayıcı bir işlev üstlendiğini daha sarıh olarak görebilmekteyiz. Burada iki farklı okuma edimi arasında, “klasiği okumak” ile “klasik ile okumak” ifadeleriyle özetleyebileceğimiz asli bir ayrımaya işaret edebiliriz. “Klasiği okuma” ifadesi, metni nesnel bakışla merkeze koyan ve güncel ilgileriyle metni yargılayan “nihai” ve “indirgemeci” okuma biçimlerini ifade etmektedir. Bu bağlamda tarihselci yaklaşımın sorunlarından bir diğeri kendini göstermektedir: Kısaca bu sorun, klasiğin sayesinde bugüne kadar hayatiyetini sürdürdüğü gelenek vasatının dikkate alınmamasından kaynaklanır. Bu açıdan klasik bir metnin (örneğin Gazzâlî’nin *Tehafüt*’ünün)

¹⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, cilt 2, 40.

¹⁷ Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 91.

¹⁸ Doğan Özlem, “‘Tin Bilimlerine Giriş’in Yüzüncü Yılı ve Dilthey”, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I* içinde, (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 74-5.

ve zorunlu olarak içerdiği temel görüşlerin, yanlış bir bilincin ürünü olduğunu savunmakta, böylece tarihsel-ontolojik karakteriyle beliren praksis boyutu bir tarafa, hem muayyen bir yorumun üretilmesi için nesnel koşulları hazırlayan metin geleneğinin mevcudiyetini, hem de metnin konjonktürel anlam ve işlevini görmezden gelmektedir.¹⁹ Bunun alternatifi olan “klasik ile okuma” ise klasiği kendi güncel sorularımızla yorumlama imkânını vurgulamakta, böylece tümel ve üstenci bir okuma hatasını bertaraf etme şansını sunmaktadır. Hâlihazırda okuma ediminin değişen çoğulcu tarzları, aynı zamanda tasavvur edilen “klasiklerin dönüşü” projesinin tek bir modelinin icrasından ziyade farklı düzeylerde gerçekleşme imkânlarına işaret eder. Bu anlamda kendi varoluş gerekçesi olarak gelenekten kopamayacağını farkında olan ama diğer yandan kendi tarihselliğinin ürettiği soruları sormaktan vazgeçmeyen her tekil okuma, “klasik ile okuma” için kendinde bir imkân olarak iyi bir başlangıç noktası kabul edilebilir.

Ayrıca klasik ile okuma, bize daima klasiği anlamının asli düzeyde gerekli şartlarından biri olarak gelenek, ekol, kanon gibi teşekkülleri hatırlatmaktadır. Muhtemeldir ki, klasiklerin geleneksel okumaları üzerine yapılacak derinlikli araştırma ve incelemeler, mezkûr okumaların klasiklerin dinamik bir yeniden yorumlanması olduğunu gösterecektir. İslam düşünce geleneği açısından şerh ve haşiye tarzı bilimsel üretimin incelenmesi, bu anlamda klasiğin farklı perspektiflerden muhtemel yorumsallıklara açık dinamik yapısını ele verme potansiyelini taşımaktadır.²⁰

Öte yandan bugün İslam düşüncesinin klasikleri tekrar gündeme gelirken tercüme, edisyon kritik, sadeleştirme, transliterasyon türünden yöntemlerin kullanılması, kuşkusuz doğrudan bu yöntemlerin sahihliği üzerine yöntemsal bir tartışmaya açıktır.²¹ Sözelimi bugün klasikle

¹⁹ İslam düşüncesinde Gazzâlî ve “klasik” metni *Tehafüt*’ün oynadığı baskın role dair şarkiyatçı ve modernist birtakım yaklaşımların ortaya koydukları tektipçi ve pragmatik yorumlama biçimlerinde tasvir etmeye çalıştığımız soruna ilişkin açık örnekler bulunabilir. Bu bağlamda Carl Eduard Sachau, Roger Arnaldez, Kiki Kennedy-Day, Ernest Renan, Şemseddin Günaltay gibi isimlerin Gazzâlî yorumlarına bakılabilir.

²⁰ Hermenötik ve İslam düşüncesinde öne çıkan metin üretim biçimleri arasındaki ilişkiye dair iki yazı için bkz. Jaroslav Stetkevych, “Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning”, *Journal of Near Eastern Studies* 48/2 (1989), 81-96. Ömer Özkan, “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/1 (2011), 65-73.

²¹ Alsayed M. Aly Ismail’in *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts* başlıklı kitabı, yazarın niyeti tartışmasından anlamsal mütekabiliyet sorununa, hermenötik

yüzleşirken, tercümenin herhangi bir klasik eserin tarihsel niteliğini ne ölçüde temsil edebileceği, yine klasik metnin gerçek anlamının tercümesinin ne kadar mümkün olduğu biçiminde hermenötik çeviri sorunları kendini gösterecektir. Sahih tercümenin imkânı bağlamında yapılan bir araştırma, bir klasiğin tercümesinin aynı eser olmayacağını, kendi tarihselliği içinde adeta yeni bir eserin yeniden vücuda getirildiğini belirleyecektir. Tüm bu süreçler okur için mevcut geleneğe eklenmeyi sağlamakta, bu açıdan klasik bir metin ve ait olduğu gelenek için bir nevi yeniden canlanma (*ihya*) anlamına gelmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak, “klasiklerin geri dönüşü” söylemini klasikçi veya tarihselci yaklaşımla paralel olarak değerlendirmenin ötesinde, klasik ve gelenek mefhumlarına ilişkin kavrayışımızı bu mefhumların pratik ve dilsel karakterine dikkat çekerek derinleştirmek ve boyutlandırmak gerektiği ortaya çıkmaktadır. Klasikler üzerine daha dinamik ve çoğul okumaların, ancak geleneğin kendi içerisinde farklı sesler barındıran bir “akış” olduğu gerçeğinin tespitiyle ortaya çıkabileceğinin altını çizmeliyiz. Her ne kadar zamanla gelenek içindeki seslerden biri ya da birkaçı, diğer sesleri bastırılmış ve praksis boyutu örtülerek daha teorik bir karaktere bürünmüş olsa da klasik metinlerin muhtariyeti ve günümüzde mevcudiyetlerini bize güçlü biçimde hissettirmeleri, İslam düşüncesinde canlı bir “pratik felsefe” için önemli bir kapı açabilecekleri şeklinde yorumlanabilir. İslam düşüncesi klasikler üzerinden yeniden anlaşılacak isteniyorsa, klasiklerin tekil ve tarihsel belirli yorumlarını tümellemek ve olduğu şekliyle bugüne transfer etmek yerine klasikleri kendi tarihselliğimizin ürettiği sorular bağlamında okuma ve yorumlamanın imkânlarını araştırmak durumundayız. Klasiklerin normatifliği yani bağlayıcılığı ve otoritesi de kendini ancak böyle ele verir: Kendi tarihselliğimiz içinde yüzleştiğimiz klasikler bize kendi dünyamızın anlamını sunarlar.

Kaynakça

- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Boym, Svetlana. *Nostaljinin Geleceği*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler". *Klasığı Yeniden Düşünmek*. ed. H. Özkan, N. Ardiç, A. Arlı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, 15-34.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. çev. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall. London: Continuum, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem 2*. çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Fay, Brian. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Fleischmann, W. B. "Classicism". *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. ed. Alex Preminger, T. V. F. Brogan. New Jersey: Princeton University Press, 1993, 215-218.
- How, Alan R. "Hermeneutics and the 'Classic' Problem in the Human Sciences". *History of the Human Sciences* 24/3 (2011), 47-63.
- Ismail, Alsayed M. Aly. *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Jeanrond, Werner G. *Theological Hermeneutics: Developments and Significance*. London: MacMillan, 1991.
- Özlem, Doğan. "'Tin Bilimlerine Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey". *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*. İstanbul: Notos Kitap, 2012.
- Özkan, Ömer. "Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/1 (2011), 65-73.
- Stetkevych, Jaroslav. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning". *Journal of Near Eastern Studies* 48/2 (1989), 81-96.

Tatar, Burhanettin. "Normatifliğin ve Tarihselliğin Diyalektiği". *Klasığı Yeniden Düşünmek*. ed. H. Özkan, N. Ardıç, A. Arlı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, 35-45.

Tatar, Burhanettin. "Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu". *Bilimname* 6/3 (2004), 5-22.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 533-556.

Endüslü Ebû İshâk el-İlbîrî ve Zühd Şiirleri

Andalusian Ebû İshâk el-İlbîrî and His Zuhd Poems

Kenan YENİCELİ

Dr., Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Öğretmeni,
Niğde.

Dr., Recep Tayyip Erdogan Anatolian Imam Hatip High School Arabic
Teacher.

Nigde / Türkiye

kenanyeniceli@gmail.com ORCID: 0000-0002-2468-2072

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Temmuz / July 2022

DOI: 10.53683/gifad.1074831

Atıf / Citation: Yeniceli, Kenan. "Endüslü Ebû İshâk el-İlbîrî ve Zühd Şiirleri / Andalusian Ebû İshâk el-İlbîrî and His Zuhd Poems". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 408-445

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Endüslü Ebû İshâk el-İlbîrî ve Zühd Şiirleri*

Öz

Bu araştırmanın konusu, ömrünün büyük bir kısmını Endülüs siyasî tarihinin kırılma dönemlerinden biri olan Mülûkü't-tavâif döneminde geçirmiş olan Ebû İshâk el-İlbîrî'nin hayatı ve zühd şiirleridir. Ebû İshâk el-İlbîrî'nin Endülüs zühd şiirinin gelişmesinde ve müstakil bir sanat haline getirilmesinde büyük katkısı olmuştur. el-İlbîrî, edebiyat tarihçileri tarafından Arap edebiyatında zühd türü kasideler nazmetmede en büyük otoritelerden biri olarak kabul edilmiştir. Zâhid bir kişiliğe sahip olan el-İlbîrî, fıkıh ve hadis alanında âlim bir zat olup Endülüs idari teşkilatında farklı görevler de üstlenmiştir. el-İlbîrî'nin dîvânında başta zühd olmak üzere mersiye, medih, fahr, hiciv gibi çeşitli konulara ait şiirler bulunmakla birlikte o, edebî çevreler tarafından daha çok söylemiş olduğu zühd temalı şiirleri ile tanınmıştır. Dünya hayatının fâniliği, ihtiyarlık, ölüm, nefsi kınama, günahlardan pişmanlık, töbe, Allah'ın rahmetini ümit etme, kabirlerden ve geçmiş milletlerden ibret alma, ahiret hayatı, takva, ibadet ve ilme teşvik etme gibi konular el-İlbîrî'nin zühd temalı şiirlerinde en çok değinilen hususları oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Endülüs, Ebû İshâk el-İlbîrî, Şiir, Zühd.

Abstract

The subject of this research is the life and ascetic poems of Ebû İshâk Al-İlbîrî, who spent most of his life in the period of Muluku't-tawaif, one of the breaking periods of Andalusian political history. Ebû İshâk Al-İlbîrî had a great contribution in the development of Andalusian ascetic poetry and making it an independent art. Al-İlbîrî had been accepted by literary historians as one of the greatest authorities in writing ascetic odes in Arabic literature. Al-İlbîrî, who has an ascetic personality, is a scholar in the field of fiqh and hadith, and he also took on different duties in the Andalusian administrative organization. Although there are poems on various subjects such as piety, elegy, praise meth, self-praise, and satire in Al-İlbîrî's dîwân, he is mostly known by the literary circles for his piety-themed poems. The finiteness of worldly life, old age, death, self-condemnation, regret for sins, repentance, hoping for the mercy of God, taking lessons from the graves and past nations, the life of the hereafter, taqwa, encouraging worship and knowledge have been constituted the most mentioned issues in Al-İlbîrî's ascetic poems.

* Bu çalışma "Endüslü Ebû İshâk el-İlbîrî ve Dîvânı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This study has been prepared based on the doctoral thesis titled "The Andalusian Abu Ishak al-İlbîrî and his Divan".

Keywords: *The Arabic language, Andalusia, Ebü İŖhâk Al-İlbîrî, Poetry, Asceticism.*

Extended Summary

Andalusia is the name of the geography that played an important role in the transfer of Islamic civilization to the West. Muslims built a great and dazzling civilization in Andalusia during their domination, which lasted for nearly eight centuries. Andalusian civilization in a time period when the West lived in the Middle Ages; in addition to being the carrier of science, culture, art and literature, it has also become a lamp that illuminates its surroundings with the light it receives from them. This civilization, which was formed by the tolerance of the followers of more than one ethnicity and religion under the leadership of Muslims, has become the center of attraction of the West and the East.

Undoubtedly, literature has been one of the main elements of the Andalusian civilization. The Arabs, under the influence of the extraordinary natural beauties of this new geography they migrated, have revealed many unique examples of poetry that exists in their nature in these lands. They contributed to ancient Arabic poetry by developing different types of poetry such as muwassah and zajal, in addition to reciting poetry in all of the poetry themes such as ghazal, medih, satire, elegy, fahr, zuhd, which are common poetry types in the East.

One of the most important themes of Arabic poetry was the poetry of asceticism, whose roots date back to the pre-Islamic period of Ignorance. Andalusian poets wrote poems that did not lag behind their colleagues in the East in the field of asceticism, and sometimes even surpassed them. Many poets in Andalusia sang poetry in the field of asceticism. One of them is Ebü İŖhâk Al-İlbîrî, who was not only one of the most important ascetic poets of his time, but also influenced the ascetic poetry that developed in Andalusia in the following periods and was a source of inspiration for many poets who came after him in the field of asceticism.

The historical period in which the poet lived is one of the breaking periods in the political history of Andalusia and has an unstable appearance from a political point of view. Despite many political and social negativities in Andalusia during this period, Arabic language and poetry experienced one of the peak periods in this process. Ebü İŖhâk Al-İlbîrî, who has an ascetic personality, was interested in fiqh and hadith, and most of them wrote poems with the theme of asceticism. Al-İlbîrî was introduced to

poetry at an early age by narrating his teacher's poems. The poet is accepted by literary circles as one of the important figures of Andalusian literature. In addition to his personal characteristics, the political and social conditions of the period in which he lived were influential in the poet's reciting ascetic poems. The content of the poetry of asceticism, which mostly has a quality of guidance, advice and wisdom; in general, he created topics such as abandoning the adornments of the ephemeral world, encouraging people to serve God with righteous deeds, taking lessons from previous tribes and nations, death and the life of the hereafter. With his zuhd-themed poems, Ebû İshâk el-İlbîrî both reminded those who pursue the worldly life of the transience of the world and the hereafter, and encouraged them to worship God in line with the purposes of creation. His poems have been a relief for those whose hearts are narrowed by the troubles they have been through, and a warning for those who are indulged in the pleasures of the world.

Al-İlbîrî's poems have received the attention and importance they deserve in terms of being widespread and narrated among people. His poems were not only limited to Granada, where he spent most of his life, but also circulated in other cities of Andalusia, even in different geographies of the Islamic world, beyond Andalusia. The information that his poems were narrated in the city of Shilb in Andalusia and in Egypt are mentioned by the main sources. In addition, the fact that Andalusians are passionate about memorizing Al-İlbîrî's poems is among the recorded information on this issue. Some teachers even encouraged their students to memorize Al-İlbîrî's poems due to the literary quality and importance of his poetry.

The masses addressed by Al-İlbîrî's zuhd poems, which he wrote with a great literary talent, have distinguished the poet's language as fluency, simplicity, clarity and avoiding the use of garib words, since they represent the general society. In addition, since many of his poems contain aims such as guiding people, giving them advice and giving advice, the language of his poem is similar to the language used by preachers and orators. The reflection of this language in his odes, which are on a line between poetry and prose, is clearly seen by the use of easy words that are known by everyone.

At the beginning of the issues that make Al-İlbîrî's ascetic poems effective in the eyes of his addressees, comes the lofty values that he has taken in words and meaning from the Qur'an and hadith, which are the main sources of the religion of Islam. Al-İlbîrî recited many poems inspired by the Qur'an and hadith in terms of wording and meaning. This situation

has added beauty and richness to his style by making the poet's expression strong in his ascetic poems, which have a religious character.

Giriş

Ebû İshâk el-İlbîrî'nin hayatını geçirdiği dönem Endülüs tarihi açısından oldukça önemlidir. el-İlbîrî, Endülüs siyasî tarihinin kritik süreçleri olan her biri diğerinden farklı üç ayrı siyasî dönemi yaşamıştır. İlk olarak el-Hâcib Muhammed b. Ebî Âmir (ö. 392/1002) ile başlayıp oğulları ile devam eden ve otuz yıldan fazla süren Âmirîler Dönemi'ni (976-1008), Emevî Hilafeti'nin yıkılmasıyla sonuçlanan ikinci "Büyük Fitne" (1009-1031) sürecini ve bu dönemin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve Endülüs tarihinde "Mülûkü't-Tavâif" olarak adlandırılan (1031-1090) dönemi idrak etmiştir.

Ebû İshâk el-İlbîrî'nin yaşadığı bu tarihi dönemler, Endülüs tarihçileri tarafından çoğunlukla kaos ve düzensizlikle nitelenmekte olup politik açıdan istikrarsız bir görünümündedir. Zira bu süreçlerde Endülüslüler siyasî tarihlerinde ve sosyal hayatlarında pek çok hadiseye tanık olmuşlar ve önemli değişimleri yaşamışlardır. Tarihi kaynaklarda belirtildiği üzere Endülüs'te Mülûkü't-tavâif döneminde, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasından sonra irili ufaklı yirmi civarında emirlik kurulmuştur. Bu emirlikleri idare eden yöneticiler; lüks saraylar inşa etme, eğlence, ilim ve edebiyat meclisleri oluşturma, şarkıcı kadınlar ve cariyeler edinme gibi hususlarda âdeta birbirleriyle yarışa girmişlerdir. Bu dönemde Endülüs'te şarkı, dans, musikî, içki ve israf gibi birtakım olumsuzlukların giderek arttığı ve insanların dinî değerlerden uzaklaşmaya başladığı Endülüs tarihi ile ilgili bilgileri aktaran temel kaynaklarda zikredilmektedir. Bu durumun bir sonucu olarak toplumun belli kesimlerinde bütün bu yaşanan olumsuzluklara karşı bir tepki oluşmaya başlamıştır. Fakîh, âlim ve şairler söylemiş oldukları zühd şiirleriyle bu kesimlerin âdeta sesi olmuşlardır. Ebû İshâk el-İlbîrî bu süreçte irşâd, vaaz ve nasihat niteliğinde anlamlar içeren şiirler söylemek suretiyle toplumun ıslahı için gayret gösteren zühd şairlerinin başında gelmektedir.

1. Ebû İshâk el-İlbîrî'nin Hayatı

1.1. Adı ve Künyesi

Şairin adı kaynaklarda İbrâhîm b. Mes'ûd b. Sa'îd et-Tücîbî olarak geçmektedir.¹ Diğer kaynaklardan farklı olarak İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260),

¹ Ebû'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî el-Kâdî 'İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rîfeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Sa'îd Ahmed A'râb, (Fas: Matba'atu Fudâle, 1983), 8/162;

dedesinin adını سعد (Sa'd) olarak vermiştir.² Künyesi Ebû İshâk olup el-İlbîrî olarak tanınmaktadır.³

Ebû İshâk el-İlbîrî'nin kabile nisbesi et-Tücîbî, coğrafi nisbesi ise doğduğu yer olan Endülü'sün güneyinde yer alan İlbîre'ye nispetle el-İlbîrî'dir.⁴ Buna göre nesebi ve künyesiyle birlikte şairin tam adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mes'ûd b. Sa'îd et-Tücîbî el-İlbîrî'dir.

1.2. Doğum Yeri ve Tarihi

Tabakât ve terâcim kitaplarının müellifleri Ebû İshâk el-İlbîrî'yi Hısnü'l-'Ukâb'a, İlbîre'ye ve Gırnata'ya nisbet etmişlerdir.⁵ İbn Sa'îd el-Mağribî (ö. 685/1286), şairin Hısnü'l-'Ukâb'dan olup isminin Gırnata'da meşhur olduğunu kaydetmektedir.⁶ Ebû İshâk el-İlbîrî'nin *Dîvân*'ını tahkik eden Muhammed Rıdvân ed-Dâye de aynı doğrultuda, el-İlbîrî'nin Hısnü'l-'Ukâb ehlinden olup burada doğduğunu zikretmektedir.⁷ Şevkî Dayf da şairin İlbîre civarında yer alan Hısnü'l-'Ukâb ehlinden olduğunu söylemektedir.⁸ Abdülmün'im el-Himyerî (ö. 727/1327), şairin İlbîre ehlinden olduğunu söylemektedir.⁹ İbnü'l-Ebbâr ise Ebû İshâk el-İlbîrî'nin Gırnata ehlinden olduğunu nakletmektedir.¹⁰ ez-Zehebî (ö. 748/1348) de

Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. 'Amîre ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehlî'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, (Kahire ve Lübnan: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî ve Dâru'l-Kitâbî'l-Lübnânî, 1989), 1/274; Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. 'Abdilmelik b. Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1955), 2/132; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îm, 1986), 1/73.

² Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbî's-sıla*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011), 1/247; Emilio Garsía Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs ve'l-Mütenebbî*, Arapçaya çev. et-Tâhir Ahmed Mekkî, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2004), 110.

³ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbî's-sıla*, 1/247.

⁴ Muhammed Hasen Kacce, *Mahattât Endelüsiyye dirâsât fi't-târîh ve'l-edeb ve'l-fenni'l-Endelüsî*, (Cidde: ed-Dâru's-Su'ûdiyye, 1985), 156; Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 87; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Fi'l-Edebi'l-Endelüsî*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 85; Muhammed Süveysî, "Ebû İshâk el-İlbîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/170.

⁵ Ebû İshâk el-İlbîrî el-Endelüsî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî el-Endelüsî*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1991), 7.

⁶ İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, 2/132.

⁷ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 7.

⁸ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî 'asru'd-düvel ve'l-imârâti'l-Endelüs-*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1989), 353.

⁹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Abdilmün'im el-Himyerî, *er-Ravzû'l-mî'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984), 28.

¹⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbî's-sıla*, 1/247.

Târîhu'l-İslâm adlı eserinde, Ebû İshâk el-İlbîrî'nin Gırnata ehlinden olup el-İlbîrî olarak tanındığını aktarmaktadır.¹¹

Şairin Hısnü'l-'Ukâb, İlbîre ve Gırnata gibi üç farklı yere nisbet edilmesi her ne kadar bir belirsizliğe işaret ediyormuş gibi görünse de aslında bu yerler arasında uzun mesafeler olmayıp bunların hepsi, İlbîre olarak adlandırılan tek bir bölgenin içinde yer almaktadır.¹² el-İlbîrî, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz yerlerin her birinde kısa veya uzun bir zaman ikamet etmiş olup hayatının bir kısmını buralarda geçirmiştir.¹³ Bütün bunlarla birlikte meşhur olan görüş, şairin İlbîre'ye nisbet edilmesidir. Bu yüzden doğduğu şehre nisbetle el-İlbîrî olarak lakaplandırılmıştır.¹⁴

el-İlbîrî'nin hayatını konu edinen tabakât ve terâcim kitapları doğum tarihini tam olarak tespit edememişlerdir. Bununla birlikte kaynaklar, onun 399/1008 yılında vefat eden İbn Ebû Zemenîn'den ders aldığını, hadis rivâyet edip hocasının kitapları ve şiirlerini rivâyet ettiğini nakletmektedir.¹⁵ Bu durumdan hareketle çağdaş araştırmacılardan biri olan *Mevsû'atü şu'arâi'l-Endelüs* adlı eserin müellifi, el-İlbîrî'nin meşhur Tücb kabilesine mensup asil bir Arap aileden h. IV. yüzyılın son çeyreğinin başlarında doğmuş olabileceğine ihtimal vermektedir.¹⁶ el-İlbîrî'nin dîvânunun muhakkiki Muhammed Rıdvân ed-Dâye de aynı doğrultuda şairin doğum tarihi olarak h. 375 yılını kaydetmektedir.¹⁷ Bazı araştırmacılar ise el-İlbîrî'nin h. IV. yüzyılın sonlarında doğduğunu söylemektedir.¹⁸ İspanyol şarkiyatçı Gómez ise el-İlbîrî'nin m. X. yüzyılın sonları olan 990 yılında doğduğunu varsaymaktadır.¹⁹

Yukarıda bilgiler doğrultusunda her ne kadar Ebû İshâk el-İlbîrî'nin

¹¹ Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 2003), 10/127.

¹² 'Abdurrahmân b. Osman b. 'Abdilazîz el-Hüleyl, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû* (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1407/1987), 47.

¹³ el-Hüleyl, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 47.

¹⁴ Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 87; Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 156; el-Hüleyl, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 47.

¹⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*, 1/247; Süveysî, "Ebû İshâk el-İlbîrî", 10/170.

¹⁶ 'Abdülhakîm el-Vâilî, *Mevsû'atü şu'arâi'l-Endelüs*, (Ürdün: Dâru Üsâme li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 21.

¹⁷ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 8.

¹⁸ Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 156.

¹⁹ Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 87.

doğum tarihiyle ilgili net bir tarih ortaya çıkmamış olsa da hocasının ölüm tarihinden hareketle şairin doğum tarihi olarak h. IV. yüzyılın son çeyreği öne çıkmaktadır. Kaynakların hepsi el-İlbîrî'nin, İbn Ebû Zemenîn'den ders aldığı ve onun kitaplarını rivâyet ettiği noktasında ittifak etmektedir. İbn Ebû Zemenîn'in de 399/1008 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Bu durum, el-İlbîrî'nin on yaşından daha küçük bir yaşta hocasının ders halkasına gelemeyeceği ve onun kitaplarını rivâyet edemeyeceği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda el-İlbîrî'nin h. 390 yılından önce doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.²⁰

1.3. Nesebi

Ebû İshâk el-İlbîrî, Yemen asıllı Tüçîb kabilesindedir.²¹ Benî Tüçîb, Yemen asıllı Kinde kabilesinin önemli kollarından Benî Sekûn'a mensup olan Eşres b. Şebîb b. Sekûn'un, 'Adî ve Sa'd adlı iki oğlunun soyundan gelir.²² Tüçîb kabilesi, Yemen'in Hadramut bölgesinin merkezinde yaşamaktaydı. Daha sonra Mısır'ın fethine katılmak amacıyla oraya intikal etmişlerdir. Mısır'da kendi isimleriyle bilinen bir bölgeleri bulunmaktaydı.²³

Kuzey Afrika ve Endülüs fetihlerine katılan Benî Tüçîb'in Endülüs'te, Mısır'dan daha etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Kabilenin liderlerinden bazıları fetihlerden itibaren kumandanlık, kadılık ve valilik görevlerinde bulundular. Mülûküt't-tavâif döneminde kabilenin iki kolundan Benî Hâşim Sarakusta'da, Benî Sumâdîh ise Meriyye'de emirlik kurdu.²⁴ Endülüs'te Tüçîbîler'in büyük bir kısmı genellikle Sarakusta, Daravka ve Kal'atü Eyyûb bölgelerinde meskûndular.²⁵ Tüçîb kabilesine mensup az bir topluluk ise İlbîre'de ikamet etmekteydi.²⁶ Bu noktada Ömer Ferrûh, el-İlbîrî'nin ailesinin aslının Sarakusta'dan olduğunu belirtmektedir.²⁷

1.4. Yetiştirilmesi

²⁰ el-Hüylel, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 53.

²¹ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî -el-cüz'ü'r-râbi' el-edebü fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs-*, (Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 572; el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 8; el-Vâilî, *Mevsû'atü şu'arâi'l-Endelüs*, 21.

²² Şihâbüddîn Ebî 'Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 2/16.

²³ el-Hüylel, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 51.

²⁴ Nadir Özkuyumcu, "Tüçîb (Benî Tüçîb)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/457.

²⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1962), 430.

²⁶ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 8.

²⁷ Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 572.

Ebû İshâk el-İlbîrî, Hısnü'l-'Ukâb'da ilk tahsilini bitirdikten sonra İlbîre'ye intikal etmiştir. Lakin neden İlbîre'ye taşındığı hususundaki bilgiler net değildir. Muhtemelen ilk gençlik yıllarında İlbîrî'de bulunan bazı akrabalarının gözetimi altında ilim tahsil etmek amacıyla ya da başka bir sebepten dolayı ailesiyle birlikte İlbîre'ye göç etmiş ve buraya yerleşmiştir.²⁸

Ebû İshâk el-İlbîrî'nin hayatını konu edinen eserler, onun nasıl bir eğitim aldığı hususunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Muhtemelen o da yaşadığı sırada Endülüslülerin eğitim alanında ilk aşamayı oluşturan yazı yazma, Kur'ân okuma, sarf ve nahiv, şiir rivâyeti gibi alanlarda eğitim görmüş olmalıdır. O dönemde yüksek eğitim alanında Kur'ân tefsiri, dini ilimlerin eğitimi, felsefe, Arap dili, şiir, tarih ve coğrafya gibi sahalarda eğitim yapılmaktaydı.²⁹ Şiirlerinde kullandığı dil, Kur'ân ve hadislerden esinlenerek nazmettiği birtakım şiirlerinde de görüldüğü üzere şairin Arap dili başta olmak üzere, Kur'ân ve hadis ilimleri ile ilgili iyi bir eğitim aldığını ortaya koymaktadır.

İlbîre'ye yerleştikten sonra burada âlimlerle karşılaşmış onlardan dersler almıştır. Bu dersler sayesinde ilmi artmış ve âlimlerden rivâyetlerde bulunmuştur. Şer'î ilimler sahasında engin bilgi sahibi olduktan sonra fıkıh ve Kur'ân kıraatleri alanlarında meşhur olmuştur.³⁰ İlbîre'de şairin şahsiyeti oluşmuş, arkadaşları ve akranları arasında temâyüz ederek ilk şiirlerini onların arasında söylemiştir. Önceden onların yanında öne çıkan bir fakih olarak bilindiği gibi artık şiiriyle de tanınır hale gelmiştir.³¹

İlbîre şehrinin h. V. yüzyılın başlarında harap olmasıyla Ebû İshâk el-İlbîrî de ailesiyle birlikte Gırnata'ya taşınıp orada yaşamaya başlamıştır.³² el-İlbîrî'nin tam olarak hangi tarihte Gırnata'ya intikal ettiğine dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Burada hocası İbn Ebû Zemenîn'in kitaplarını ilim talebelerine anlatmaya devam etmiştir.³³

Gırnata'ya göç etmesi âlimlerle görüşmesi, ilim talebeleri ve fakihler arasında bir konum edinmesi açısından bir fırsat olmuştur. Gırnata'da

²⁸ Mirğanî et-Tâhir Ahmed el-Fekkî, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, (Sudan: Câmîatu Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Luğatî'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 3.

²⁹ Ali 'Abdülazîm, *Dîvânü İbn Zeydün ve resâiluhu*, (Kahire: Nahdatu Mısır lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1957), 24; el-Fekkî, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 9.

³⁰ el-Fekkî, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 3.

³¹ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 9.

³² Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 156; el-Hüleyl, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 48; Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 88; ed-Dâye, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 8-9.

³³ Dayf, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 353.

ikameti esnasında dostları, talebeleri, şiirinin okuyucu ve dinleyicileri artmıştır. İnsanlar, onun şiirlerini okumaya ve takip etmeye başlamıştır.³⁴ el-İlbîrî'nin ilmî tedrisatının tamamını İlbîre ve Gırnata'da yaptığı anlaşılmaktadır. Zira el-İlbîrî'nin hayatından bahseden temel kaynaklarda onun başka yerlere ilim yolculuğu yaptığına dair herhangi bir malumata rastlanmamıştır.

Gırnata'da, Bâdîs b. Habbûs ez-Zîrî (ö. 466/1073) zamanında kadılık görevini üstlenen Ebü'l-Hasen Ali b. Tevbe'nin yanında kısa sayılamayacak bir süre kâtip olarak çalışmıştır.³⁵ Endülüs'te kâtipler herkesin nazarında makam ve itibar olarak kadı ve fakîhlerin konumundan aşağı olmayan saygın bir konuma sahip olmuşlardır. Hükümdarın devlet işlerinin idaresinde kendine yardım edecek bir kâtibe olan ihtiyacı, iyilik ve güzelliklerini metheden bir şaire olan ihtiyacından daha fazla olmuştur. Bu yüzden Endülüs'te kâtipler çoğu zaman siyaseti bilen devlet adamları olmuştur.³⁶

Ebû İshâk el-İlbîrî, h. 429 senesinde Kâdî Ebü'l-Hasen Ali b. Tevbe'nin, Meriyye Emîri Züheyr el-Âmirî'nin Meriyye şehrinde bulunan sarayına yapmış olduğu bir elçilik seyahatinde Ali b. Tevbe'ye refakat etmiştir. Bu seyahatte Ali b. Tevbe ile beraber Züheyr el-Âmirî'nin kâtibi olan Ebû Ca'fer Ahmed b. 'Abbâs b. Ebî Zekeriyâ el-Ensârî ile görüşmüştür.³⁷ 429/1038 yılında yapılan bu seyahatte el-İlbîrî'nin hangi görevi üstlendiği hakkında kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır.³⁸ Fakat Ali b. Tevbe'nin devlet teşkilatı içinde bir kadıdan daha çok vezirin yaptığı işlere benzeyen görevler yürütmekte olduğu ifade edilmektedir.³⁹

Kâdî Ali b. Tevbe vefat edene kadar el-İlbîrî onun yanında kâtiplik görevine devam etmiştir. Zîrîlerin emiri Bâdîs b. Habbûs'un veziri olan Yahudi Samuel b. Nağrîle'nin (ö. 448/1056) ölümü üzerine h. 448 yılında yerine oğlu Yûsuf geçti.⁴⁰ Bu süreçte Ebû İshâk el-İlbîrî, Gırnata sarayında

³⁴ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 7-9.

³⁵ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 353; Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 88; Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 156.

³⁶ Fâyiz 'Abdunnebî Fellâh el-Kaysî, *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1989), 42.

³⁷ Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 156; el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 9; Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 88

³⁸ Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 89.

³⁹ Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 156.

⁴⁰ Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 157.

sürekli bir şekilde artan Yahudi nüfuzundan hissettiği rahatsızlığı ve bu vezire karşı bastırılmış duygularını açıklamaya başladı. Bütün bunların sonucunda el-İlbîrî Yahudi vezirin baskısı altında, Zîrî hanedanı Bâdîs b. Habbûs ez-Zîrî tarafından Gırnata'dan sürgüne gönderilmiştir. Bunun üzerine el-İlbîrî, Gırnata'yı terk ederek harap olan İlbîre şehrinin kenar mahallerinden biri olan Râbitatu'l-'Ukâb'a yerleşmiştir.⁴¹

Gırnata'dan çıkarılıp sürgüne gönderildiğinde, Bâdîs b. Habbûs ez-Zîrî'nin Yahudileri kendisine yaklaştırma siyasetini eleştirmesinden dolayı ondan gelebilecek bir cezaya karşı kendini koruyacak bir sığınak olarak Râbitatu'l-'Ukâb'ı görüp oraya yerleşmiş⁴² ve buraya geliş sebebini kasidelerinin birinde şöyle ifade etmiştir [Mütekârib]:

أَلِفْتُ الْعُقَابَ حِذَارَ الْعُقَابِ وَعَمْتُ الْمَوَارِدَ خَوْفَ الدِّتَابِ⁴³

Cezadan sakındığım için el-'Ukâb'ı sevdim. Kurtların korkusundan (susadığım halde) pınarları terk ettim.

1.5. Vefatı

İlbîrî'nin doğum tarihiyle ilgili temel eserlerde net bir tarih kaydedilmediği gibi aynı durum ölüm tarihi için de söz konusudur. Erken dönem müelliflerinden biri olan İbnü'l-Ebbâr, el-İlbîrî'nin vefat tarihini yaklaşık olarak h. 460 olarak kaydetmiştir.⁴⁴ Şevkî Dayf de aynı doğrultuda el-İlbîrî'nin yaklaşık h. 460 yılında, 90 yaşında vefat ettiğini zikretmiştir.⁴⁵ *Dîvân*'ın muhakkiki ed-Dâye de takriben 460/1068 yılında vefat ettiğini söylemektedir.⁴⁶ Aralarında Gómez ve Muhammed Süveysî'nin de yer aldığı bir grup araştırmacı ise diğerlerinden farklı olarak el-İlbîrî'nin vefat tarihi olarak 459/1067 yılını vermektedir.⁴⁷ Bazı araştırmacılar, el-İlbîrî'nin 459/1067 senesinin sonunda vefat ettiğini söylerken diğerleri de onun

⁴¹ İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, 2/132; Kacce, *Mahattât Endelüsiyye*, 157; 'Abdülvehhâb b. Mansûr, *Alânu'l-Mağribi'l-'Arabî*, (Fas: el-Matba'atu'l-Melekiyye, 1979), 1/49; Gómez, *Ma'a şu'arâi'l-Endelüs*, 90.

⁴² el-Hüleyl, *Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*, 49.

⁴³ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 72.

⁴⁴ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilê li-kitâbi's-sıla*, 1/248.

⁴⁵ Dayf, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 354.

⁴⁶ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 11.

⁴⁷ Gómez, *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs*, 91; Süveysî, "Ebû İshâk el-İlbîrî", 10/170.

460/1068 civarında öldüğünü kaydetmektedir.⁴⁸ 9 Safer 459/30 Aralık 1066'da Gırnata'da Yahudilere karşı ortaya çıkan isyan hareketinden kısa bir süre sonra ilerlemiş bir yaşta vefat ettiği de aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır.⁴⁹

Sonuç olarak yukarıdaki bilgiler doğrultusunda el-İlbîrî'nin vefat tarihiyle ilgili 459/1067 ve 460/1068 yılları öne çıkmaktadır.

Aşağıdaki şiirinde de ifade ettiği üzere altmış yaşını geçmiş olarak bu dünyadan ayrılmıştır [Vâfir]:

أني السَّيِّئُ أَهْجَعُ فِي مَقِيلِي وَحَادِي وَحَادِي وَحَادِي وَحَادِي
وَقَدْ نَشَرَ الزَّمَانُ لِيَاءَ شَيْبِي لِيَطْوِينِي وَيَسْلُبِي وَشَاحِي⁵⁰

Uyandırırken ölümün çağırıcısı dönüş için uyuyayım mı altmış yaşında mola yerinde?

Zaman beni bitirmek ve kuşağımı soymak için açtı yaşlılığımın sancağını.

2. Ebû İshâk el-İlbîrî'nin Zühd Şiirleri

Ebû İshâk el-İlbîrî'nin dîvânında yer alan şiirler incelendiği takdirde bunların büyük bir çoğunluğunun zühd konularından oluştuğu görülmektedir. Şairin zühd temalı şiirlerinin daha iyi anlaşılması için zühd kavramının anlaşılması önem arz etmektedir. Bu sebeple öncelikli olarak zühd kavramının sözlük ve ıstilahî anlamları üzerinde durulacak sonrasında ise el-İlbîrî'nin zühd şiirlerinde ele aldığı ana konular başlıklar altında incelenecektir.

Zühd sözlükte “dünyaya karşı hırs ve arzunun zıddı”⁵¹, “dünyaya rağbet etmemek”⁵², “bir şeyden yüz çevirmek”⁵³ gibi anlamlara gelmektedir.

⁴⁸ Meryem Kâsım Tavîl, *Memleketü Gırnâta fî 'uhdi Benî Zîrî el-Berber*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 270.

⁴⁹ Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 573.

⁵⁰ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 49.

⁵¹ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/196.

⁵² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/481.

⁵³ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/427.

Malı az olan kişiye müzhid, az olan şeye zehîd⁵⁴, dünyaya karşı perhiz hayatı yaşamaya ise zehâdet denmektedir.⁵⁵ Dilcilerin zühhd kelimesini “dünyaya rağbetin zıddı anlamında” yalnızca dinî içerikli olarak kullanıldığına dikkat çektikleri de ifade edilmektedir.⁵⁶

İstılahta zühhd “ahiret yurdunda fayda vermeyen şeyleri terk etmek” olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlama, dünya lezzetlerini ve metânı terk etmeyi ve dünyadan yüz çevirmeyi ihtiva etmekle birlikte insana fayda veren her türlü sâlih amelle ahirete yönelmeyi de kapsamaktadır.⁵⁷ Ayrıca zühhd; gûnahtan uzak durmak, ihtiyaç fazlasını almamak, Allah’tan alıkoyan şeylerden yüz çevirmek, ahiret rahatlığı için dünya rahatlığını terk etmek şeklinde de tanımlanmıştır.⁵⁸ Zühhd, dünyayı tamamen terk edip çalışmayı bırakmak, dünya lezzetlerine sırt çevirip kuru ekmeğe yiyerek aba giymek değil lezzet verici şeyleri azaltmak, onlara dalmamaktır. Diğer bir ifadeyle zühhd, ahireti unutup dünyaya esir olmamaktır.⁵⁹

2.1. Dünya Hayatı

el-İlbîrî, şiirlerinde dünya hayatını farklı şekillerde tasvir etmiş ve onun fâniliği üzerinde çokça durmuştur. Onun dünya hayatına bakış açısı, dünyanın âdeta bir gölge ya da rüya gibi kısılalığı ve fâniliği şeklinde ortaya çıkmaktadır. Böylece o, insanları kısa sürede kaybolup yok olan dünya hayatının fâniliği hususunda uyarmaktadır. Aşağıdaki beyitlerinde dünyayı bir gölge ve rüyaya benzetmiştir [Vâfir]:

فَلَيْسَتْ هَذِهِ الدُّنْيَا بِشَيْءٍ تَسْوُؤُكَ جَفْبَةً وَتَسْرُ وَقْتًا
وَعَايَتْهَا إِذَا فَكَرْتِ فِيهَا كَفَيْتِكَ أَوْ كَحْلِمِكَ إِنَّ حَلَقْنَا⁶⁰

⁵⁴ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed 'Abdirrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülazîz Matar, (Kuveyt: Matba'atu Hükümeti'l-Kuveyt, 1994), 8/151-152.

⁵⁵ Semih Ceyhan, “Zühhd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530.

⁵⁶ Metin Parıldı, “Ebu'l-'Atâhiye ve Şiiri”, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2007), 168.

⁵⁷ Nâciye Nâhî Dahilullâh es-Sa'îdî, *ez-Zühhd fi's-şi'ri'l-Endelûsi hattâ evâhiri'l-karni's-şâlisi'l-hicrî* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 11.

⁵⁸ Muhammed Recai Gündüz, *Emevi Dönemi Zühhd Şairlerinden Ebu'l-Esved ed-Düelî ve Divanı* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 15.

⁵⁹ Fikret Karaman vd., *Dinî Kaoramlar Sözlüğü*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 625.

⁶⁰ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 29.

Bir şey değildir bu dünya, üzer seni uzun bir süre, sevindirir bir vakit de.

Düşündüğün zaman onun son noktası, gölgen veya rüya görürsen düşün gibidir.

el-İlbîrî, dünya ile ahireti mukayese ettiği aşağıdaki beyitlerde yine dünya hayatının geçiciliği üzerinde durarak insanın dünyadan elde edemediği şeyler için üzülmeyişinin yersiz olduğuna ve ahiretten mahrum olma karşılığında dünyada elde edilen şeylerin fayda sağlamadığını şu şekilde dile getirmiştir [Vâfir]:

وَلَا تُحْزِنُ عَلَى مَا فَاتَ مِنْهَا إِذَا مَا أَنْتَ فِي أُحْرَاكَ فُرْنَا
فَلَيْسَ بِنَافِعٍ مَا نَلْتُ فِيهَا مِنْ الْفَاقِي، إِذَا الْبَاقِي خُرْمْنَا⁶¹

Ahiretini kazandığın zaman üzülmeye, ondan geçip gidene.

Mahrum olduğunda bâki olandan, fayda vermez fâni olandan elde ettiğin şeyler.

el-İlbîrî, dünyayı hapis haneye benzetmiş ve insanın bu halde onu nasıl sevebildiğini âdeta şaşkınlıkla karşılamıştır [Vâfir]:

سُجِنْتُ بِهَا وَأَنْتَ لَهَا مُجِبٌّ فَكَيْفَ تُحِبُّ مَا فِيهِ سُجِنْنَا⁶²

Onu sevdiğin halde hapsolundun ona, nasıl seversin içinde hapsolunduğun yeri?

Yukarıdaki beyitte el-İlbîrî'nin dünyayı hapis haneye benzetmesi, muhaddis kimliğinden kaynaklanan hadislere vâkıf olmasının şiiirine yansımasıdır. Muhtemelen o, Hz. Peygamber'in "الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ/Dünya müminin hapis hanesi, kâfirin de cennetidir."⁶³ hadisinden esinlenmiştir. el-İlbîrî, bu beytiyle nasıl ki insan haps haneden çıktığında esaretten hürriyete kavuşursa mümin kimsenin de bu dünyadan ahirete intikal ettiğinde kurtuluşa ereceğine işaret etmiştir.

Dünyanın geçiciliğini vurgulamak için onu fânîlik evi olarak nitelediği aşağıdaki şiiirinde, onun ebediyete açılan bir kapı ve merdiven olmasına şöyle dikkat çekmektedir [Hafîf]:

⁶¹ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 30.

⁶² el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 29.

⁶³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâki, "Zühd ve'r-Rekâik, 1", (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1991), 4/2272.

نَحْنُ فِي مَنْزِلِ الْفَنَاءِ وَلَكِنَّ هُوَ بَابٌ إِلَى الْبَقَاءِ وَسَلِّمْ⁶⁴

Biz fânîlik evindeyiz fakat o, bir kapı ve merdivendir sonsuzluğa.

el-İlbîrî, dünyayı doğumundan sonra çocuğunu yiyen hayası az, obur bir anneye benzetmekte ve onun anneliğini reddetmektedir. Zira onun tanıyıp bildiği gerçek anne, evladına şefkat gösterip onu sevmekte ve himaye etmektedir. Lakin dünya, bu hususta acımasız ve katıdır. O, üstünde yaşayan herkesin üzerinde bir değirmen taşı gibi dönmekte ve onları ezip parçalamaktadır [Kâmil]:

لَا كُنْتِ مِنْ أُمَّ لَنَا أَكَّالَةٍ بَعْدَ الْوِلَادَةِ، مَا أَقْلَ حَيَاكِ!
وَلَقَدْ عَهَدْنَا الْأُمَّ تَلْطُفُ بِأَيْهَا عَطْفًا عَلَيْهِ وَأَنْتِ مَا أَقْسَاكِ
مَا فَوْقَ ظَهْرِكَ قَاطِنٌ أَوْ طَاعِنٌ إِلَّا سَيِّئُهُمْ فِي نِفَالِ رَحَاكِ⁶⁵

Hayır, bizim için doğumdan sonra doymak bilmeyen bir anne oldun. Utanman ne kadar az!

Biz tanımuştık anneyi evladına şefkat etmek için yumuşak davranır halde. Ne acımasızsın!

Üstünde yaşayan veya yürüyüp giden parçalanacak senin değirmen taşının altında.

Dünyanın aldaticılığını bir seraba benzettiği ve onu âdeta devasız bir dert gibi gördüğü aşığıdaki şiirinde, dünyaya bağlanmayı Cenâb-ı Allah'a isyan olarak değerlendirmekte ve dünyaya karşı çıkmayı ise farz olarak görmektedir [Kâmil]:

أَنْتِ السَّرَابُ وَأَنْتِ دَاءٌ كَامِنٌ بَيْنَ الصُّلُوعِ فَمَا أَعَزَّ دَوَاكِ!
يُعْصَى الْإِلَٰهَ إِذَا أُطِغِتِ وَطَاعَتِي لِلَّهِ رَبِّي أَنْ أَشَقَّ عَصَاكِ
فَرَضٌ عَلَيْنَا بِرْنَا أَمَانًا وَعُوقُفُهُنَّ مُحَرَّمٌ إِلَّاكِ⁶⁶

⁶⁴ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 57.

⁶⁵ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 41-42.

⁶⁶ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 42.

Sen serapsın, sen kalplerde gizli bir illetsin, devân ne zor!

Sana itaat edildiği zaman isyan edilir Allah'a, itaatim Rabbim olan Allah'a ve sana karşı çıkmaya.

Annelerimize iyilik yapmamız bize farzdır; haramdır onlara karşı çıkmak, sen hariç.

el-İlbîrî, âdeta dünyaya karşı şiddetli ve acımasız bir savaş başlatmış olup onun aldatıcılığını elinin tersiyle terk etmeyi temennî etmiştir. Aşağıdaki kasidesine cehaleti sebebiyle işlemiş olduğu hata ve günahlardan kendisini kurtaracak ehl-i vukûf birini aramakla başlamıştır. O, dünyanın insanı cezbedip aldatan güzelliklerinden sıyrılarak bütün himmetiyle ahiret yurduna ve oradaki başarıya yönelmeyi istemektedir [Vâfir]:

أَلَا حَيْرٌ مِّمَّنْ تَرِحَ التَّوَّاجِي أَطِيرُ إِلَيْهِ مَنْشُورَ الْجَنَاحِ
فَأَسْأَلُهُ وَالطَّفَةَ وَعَسَاهُ سَيَأْسُو مَا بَدِينِي مِنْ جِرَاحِ
وَيَجْلُو مَا دَجَا مِنْ لَيْلِ جَهْلِي بُنُورِ هُدَى كَمُنْبَلِجِ الصَّبَاحِ
فَأَبْصُرُ فِي مُحَيَّا أُمِّ دَفْرِ وَأَهْجُرُهَا وَأَدْفَعُهَا بِرَاجِي
وَأَصْحُو مِنْ حُمَيَّاهَا وَأَسْلُو عَفَافًا عَنْ جَاذِرِهَا أَلْمَاحِ
وَأَصْرِفُ هِمَّتِي بِالْكَلِّ عَنْهَا إِلَى دَارِ السَّعَادَةِ وَالتَّجَاحِ⁶⁷

Yok mu bir ehl-i vukûf uzak diyarlarda, açarak kanatlarımı gideyim ben (de) ona.

Böylece ona sorar ve güzellikle isterim ondan. Umulur ki o, tedavi edecek dinimden olan yaraları.

Cehaletimin gecesinden aydınlatır karanlıktaki şeyleri, hidayetten bir nurla sabahın parlaması gibi.

Böylece yüzüne tüküreyim dünyanın, terk edeyim onu ve avucumla iteyim.

Onun şiddetinden (sarhoşluğundan) kurtarayım kendimi. İffetle unutayım hoş güzel dilberini.

Gayretim hepsini onlardan çevireyim saadet yurduna ve başarıya.

⁶⁷ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 48-49.

el-İlbîrî, aşağıdaki dizelerde dünya ile hayalî bir diyaloga girmiş ve dünyanın bütün süsü ve lezzetleriyle insanı her daim kendisine davet etmesi karşısında, bu davete icabet edenlerin akıllı kimseler olmadığını vurgulayarak Allah katında dünyaya meyledenlerin Allah'a uzak olduklarını, buna karşılık ise doğru yolda olanların dünyaya aldanmadıklarını ifade etmiştir. Ayrıca o, muhataplarını dünyanın tuzaklarına karşı devamlı surette uyanık olmaya çağırmıştır [Kâmil]:

نَادَتْ بِي الدُّنْيَا فَعُلْتُ لَهَا: أَفْصِرِي مَا عُدَّ فِي الْأَكْبَاسِ مَنْ لَبَّكَ
وَلَمَّا صَفَا عِنْدَ الْإِلَهِ وَلَا دَنَا مِنْهُ أَمْرُؤُ صَافَاكَ أَوْ دَانَكَ
مَا زِلْتِ خَادِعَتِي بِبَرِّقِ حُلْبٍ وَلَوْ اهْتَدَيْتِ لَمَا اتَّخَذْتِ لِدَاكَ
تَاللَّهِ مَا فِي الْأَرْضِ مَوْضِعَ رَاحَةٍ إِلَّا وَقَدْ نُصِبَتْ عَلَيْهِ شِبَاكِي
طِرَ كَيْفَ شِئْتِ فَأَنْتِ فِيهَا وَاقِعٌ عَانٍ بِهَا لَا يُرْتَمَى لِفَكَاكِ⁶⁸

Çağırdı beni dünya, dedim ona: Vazgeç. Zekilerden sayılmadı edenler davetine icabet.

Sana samimi olan ve yaklaşan kimse, olmadı Allah katında ne saf ne de ona yakın.

Beni yalancı vaatlerle aldatıyorsun hâlâ. Sana aldanmazdım eğer girseydim hak yola.

Allah'a and olsun ki hiçbir rahat yer yoktur yeryüzünde ağlarımın kurulmuş olmadığını.

Nasıl istersen öyle uç, sen onlara düşersin. Onların içinde sen, azat edilmesi umulmayan bir tutsaksın.

Görüldüğü gibi el-İlbîrî dünyayı fâniliği ve kısıtlılığı açısından bir gölgeye, kısacık bir rüyaya, insanı aldatan bir seraba, fânilik evine ve geçilip gidilen bir yere; acımasızlığı yönünden üstünde yaşayan herkesi yiyen doymak bilmeyen bir anneye, üzerinde döndüğü herkesi ezip öğüten bir değirmen taşına ve her tarafında insanlar için ağlar kurulmuş bir yere; sıkıntı ve acıları yönünden de iyileşmesi umulmayan bir hastalığa ve hapis hayatına benzetmiştir.

⁶⁸ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 40-41.

el-İlbîrî'nin yukarıda değindiğimiz dünya hayatıyla ilgili şiirleri, insanı dünyanın lezzetlerine aldanmamaya ve ona güvenmemeye davet etmekte olup onun mal ve mülkünün fâni, hayrının az, arzularının ise aldatici olduğu gerçeği üzerine kurulmuştur. el-İlbîrî, bu şiirler vasıtasıyla muhatabını bütün çaba ve gayretini ahirete, dârî saadete yöneltmeye çağırmıştır. el-İlbîrî'nin, dünyanın ziynet ve lezzetlerini zemmetmesi, haddizatında dünyayı kınama olmayıp dünyanın ve ondaki meta ve lezzetlerin fâni olduğu gerçeğini insana hatırlatarak; ebedî saadeti ümit eden kişiye rağbet ettiği doğrultuda uygun davranışlar ortaya koyması için bir uyarı niteliğindedir.

2.2. Ölüm

Yeryüzünde yaşayan bütün canlılar için ilahî kader olan ölüm gerçeği, el-İlbîrî'nin şiirlerinde önemli bir temayı oluşturmaktadır. Zühd şiirinin ana konularından biri olan ölüm teması, el-İlbîrî tarafından dünya hayatının fâniliğini görmezden gelip onun ziynetine aldanan ve geçici nimetleriyle oyalanıp onun peşinde koşanlara karşı bir ibret ve öğüt vasıtası olarak sıkça kullanılmıştır. Bunun yanı sıra onun, Endülüs'te siyasî ve sosyal açıdan sıkıntılı bir dönemde yaşaması sonucu hem Müslümanların Hristiyanlarla yaptıkları savaşlarda hem de kendi aralarında olan mücadeleler neticesinde ortaya çıkan birçok ölüm ve acılara tanık olması, şiirlerinde ölüm temasını işlemede etkili olmuştur.

el-İlbîrî, ölümü nihâi bir karar olarak tasvir ettiği aşağıdaki dizelerde onun insanların yaşına aldırmaıyıp yaşlı, çocuk demeden alıp götürdüğüne dikkat çekmektedir. Kendince ölümden emniyette olduğunu zannedip onu önemsemeyen kimseye ölümün ansızın çıkıp geldiğini ve o kimsenin ölümü bizzat gördüğünü ifade ettiği şiirine şöyle başlamıştır [Muhalle' u'l-Basît]:

كَمْ	أَمِنْ	لِلْمُنُونِ	لَا	عَنْ	الرِّدَى	بَاتَ	مُطْمَئِنًّا
صَبَّحُهُ	وَإِذْ	الْمَنَايَا	فَعَايِنَ	الْمَوْتَ	جِئِنَ	عَنَّا	
حَتَّى	إِذَا	مَا	قَضَى	بَكَاهُ	حَمِيمُهُ	مُعَوَّلًا	مُرِنًا
وَأَرَوْهُ	فِي	لِحْدِهِ	وَسْتَوْا	عَلَيْهِ	قَبِيدَ	الْتَّرَابِ	سَنَّا
وَأَنْتَهُبُوا	مَالَهُ	وَسْتَوْا	ال	غَارَاتِ	فِيهَا	حَوَاهُ	سَنَّا

لِمِثْلٍ هَذَا فَكُنْ مُعِدًّا مَا قَدْ أَعَدَّ الْهَدَاةُ مِنَّا
وَأَزْتَقِبْ الْمَوْتَ فَهُوَ حَتْمٌ يَحْتَرُمُ الطِّفْلَ وَالْمُسِينَا⁶⁹

Ecelden güvende olan, ölümü umursamayan nice kimse geceledi huzurlu olarak.

Geldi ona ölümün elçisi sabahleyin, gördü bizzat ölümü kendini arz ettiği zaman.

Nihayet öldüğü zaman dostu ona feryat ederek, bağırarak ağladı.

Onu mezarına gömdüler, toprağın altında iken üzerine toprağı attıkça attılar.

Yağmaladılar malını ve sahip olduğu şeylere saldırdıkça saldırdılar.

Bizden doğru yola iletenlerin hazırlık yaptıkları şeylerle sen de hazırlıklı ol bunun gibisine.

Yaşlı ve çocuğu alıp götürren nihâi karar olan ölümü (sen de) gözle.

el-İlbîrî bu şiirinde, ölüm hadisesinden sonra ölen kimsenin yakınlarının ortaya koydukları davranışları ustaca sergileyerek kişi tarafından kazanılan mal ve mülkün başına gelenlere dikkat çekmektedir. Böylece o, kişiye malın ve mülkün ölümünden sonra bir fayda sağlamadığını ortaya koyarak muhataplarını, salih insanlar ahiret hayatına nelerle hazırlık yaptılarsa o doğrultuda bir çaba ve gayret içinde olmaya teşvik etmektedir.

el-İlbîrî, ölümün her daim insana kendini hissettirmeye uğraşıp onu, avcının tetikte avını gözetlemesi gibi takip ettiğini dile getirerek başladığı şiirinde ölümün sebeplerini, kimsenin üstesinden gelip engel olamayacağı güçlü askerler olarak tasvir etmiştir. Ölümün, insanın hayatı boyunca yapmış olduğu fiillerin kaydedildiği bir kitabı neşrettiği gerçeğini ortaya koyarak bu kitabın gizemlerinin ancak Allah'a yönelen kimselere görüldüğünü dile getirdiği dizeleri şöyledir [Kâmil]:

تُعَاذِلُنِي الْمَنِيَّةُ مِنْ قَرِيبٍ وَتُلْحِظُنِي مَلَاخِطَةً الرَّقِيبِ
وَتَنْشُرُ لِي كِتَابًا فِيهِ طَيِّبٌ بِحِطِّ الدَّهْرِ أَسْطُرُهُ مَشِيبي
كِتَابٌ فِي مَعَانِيهِ غُمُوضٌ يُلُوحُ لِكُلِّ أَوَابٍ مُنِيبِ

⁶⁹ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 142-143.

تُحَارِبُنَا جُنُودٌ لَا بُجَارَى وَلَا تُتْلَى بِأَسَادِ الْخُرُوبِ
هِيَ الْأَقْدَاؤُ وَالْأَجَالُ تَأْتِي فَتَنْزِلُ بِالْمُطَبِّبِ وَالطَّبِيبِ
تُفَوِّقُ أَسْمُهُا عَنْ قَوْسِ غَيْبٍ وَمَا أَغْرَضُهَا غَيْرُ الْقُلُوبِ
فَأَنَّ بِاخْتِرَاسٍ مِنْ جُنُودٍ مُؤَيَّدَةٍ مُدَّ مِنْ الْعُيُوبِ⁷⁰

Kur yapıyor ölüm bana yakından, gözlüyor beni tetikte olanın gözlemesiyle.

Bir kitap neşrediyor bana içinde ben olan, zamanın yazısıyla satırları ihtiyarlığım olan.

Allah'a çok yönelen ve töbekâr olan her bir kimseye görünen, manalarında gizemler olan bir kitap.

Ne üstesinden gelinebilecek ne de savaş aslanlarının karşılaşılabileceği askerler bizimle savaşıyor.

Onlar kaderler ve ecellerdir. Gelirler, hastaya da doktora da uğrarlar.

Gaybın yayından hedefleri kalplerden başkası olmayan oklar doğrultuyorlar.

Gayblerden yardım edilip desteklenen askerlerden nasıl korunuruz?

Ayrıca o, bu dizelerde ölümün tedavi edilen hastanın ve tedavi eden doktorun da başına geleceğine dikkat çekerek hiçbir kimsenin ondan kaçışının olmadığını ortaya koymuş ve ölüm karşısında insanın acziyetini ustaca dile getirmiştir.

Ölümü sekarât halinde iken canlandırdığı aşağıdaki şiirinde onu bütün şiddetiyle vücuttan ayrılıp bedeninin son noktası olan boğaza ulaşmaya çabalar bir halde tasvir etmiştir. Bir azap veya rahmet yeri olarak nitelediği, insanın son meskeni olan kabre götürülmesini ve orada karşılaştığı azap ve rahmeti dile getirdiği beyitler şöyledir [Tavîl]:

كَأَنَّ بِنَفْسِي وَهِيَ فِي السَّكَرَاتِ تُعَالِجُ أَنْ تَرْتَقِيَ إِلَى اللَّهْوَاتِ
وَقَدْ زَمَّ رَحَلِي وَاسْتَفَلَّتْ زَكَائِي وَقَدْ آذَنْتَنِي بِالرَّحِيلِ خُدَايَ

⁷⁰ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 36-37.

إِلَى مَنْزِلٍ فِيهِ عَذَابٌ وَرَحْمَةٌ وَكَمْ فِيهِ مِنْ زَجْرٍ لَنَا وَعِظَاتٍ⁷¹

Sanki nefsim ölüm sarhoşluğunda, çıkmaya çabalıyor boğazımın son noktasına.

Yüküm sıkıca bağlandı, kervanbaşım yola çıkılacağımy duyurdu ve yürüdü develerim.

İçinde azap ve rahmet olan bir eve, orada bizim için ne çok azar ve öğütler vardır.

el-İlbîrî, bu şiirin ilk beytinde manayı güçlendirmek için Kâf ve Kıyâme sûrelerinde geçen bazı ayetlere işaretle bulunmuştur. Bu ayetler sırayla şöyledir: *“Bu durumda iken ölüm sarhoşluğu kaçınılmaz bir gerçek olarak çöküverir. (Ona şöyle denir:) İşte bu, senin kendisinden kaçıp durduğun şeydir!”* (Kur’ân-ı Kerîm Meâli, 2004, Kâf, 50/19).

“Hayır, artık çok geç! Can boğaza gelip dayandığında.” (el-Kıyâme, 75/26).

2.3. Günahlardan Pişmanlık

Allah’ın emir ve yasaklarına karşı isyanın neticesinde ortaya çıkan günahlar, mümin kişiyi üzüntüye sevk ederek vicdanî bir eylem olan pişmanlık hissine neden olmaktadır. Bazen şeytanın ayartması bazen de nefsin aldatmasıyla günah işleyen mümin kulun kurtuluşunun ilk aşaması olan günahlardan pişmanlık, el-İlbîrî’nin şiirlerinde hayıflanma ve hüznün sebebi olarak kendine aksiseda bulmuştur. Dünyadan elde edemediği şeylere üzülmeyip, aldanması sonucu işlediği günahlara hayıflanarak onlar için yağmurlar gibi gözyaşı dökmeyi temennî ettiği dizelerde duygularını şöyle dile getirmiştir [Vâfir]:

وَمَا آسَى عَلَى الدُّنْيَا وَلَكِنَّ عَلَى مَا قَدْ رَكِبْتُ مِنَ الدُّنُوبِ
فِيَا لَهْفِي عَلَى طُولِ اغْتِرَارِي وَيَا وَيْحِي مِنَ الْيَوْمِ الْعَصِيبِ
إِذَا لَمْ أَنْحِ نَفْسِي وَأُنْكِي عَلَى حُوبِي بِتُهْتَانِ سَكُوبِ
فَمَنْ هَذَا الَّذِي بَعْدِي سَيِّبِي عَلَيْهَا مِنْ بَعِيدٍ أَوْ قَرِيبٍ⁷²

⁷¹ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 59-60.

⁷² el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 37.

Dünyaya değil, üzülürüm işlediğim günahlara.

Üzüntüm aldanmamın çokluğuna, eyvahım zor güne.

Kendim için dövünmediğim ve günahlarımaya yağan yağmurlar gibi ağlamadığımda,

Benden sonra uzak veya yakından kim ağlayacak onlara?

el-İlbîrî, sevdiğinden ayrı düşen bir çöl güvercini ile kurmuş olduğu diyalogda güvercinin hüznünün sebebi ile kendisinin üzüntüsüne yol açan nedenlerin aynı olmadığını ifade ederek ağlama sebebinin günahlarından duyduğu pişmanlıktan kaynaklandığını ifade etmiştir. Günahlarının ağırlığından duyduğu pişmanlığı dile getirerek onların esaretinden azat edilmeyi ve Allah tarafından affedilmeyi şiirinde şöyle talep etmiştir [Kâmil]:

أَحْمَامَةٌ الْبَيْدَا أَطَلَّتْ بُكَاءِ فَيَحْسُنُ صَوْتِكَ مَا الَّذِي أَبْكَاكِ؟
إِنْ كَانَ حَقًّا مَا ظَنَنْتُ فَإِنَّ بِي فَوْقَ الَّذِي بِكَ مِنْ شَدِيدِ جَوَاكِ
إِنِّي أَظُنُّكَ قَدْ دُهَيْتِ بِفُرْقَةٍ مِنْ مُؤْنِسٍ لَكَ فَارْتَمَضْتَ لِدَاكِ
لَكِنَّ مَا أَشْكُوهُ مِنْ فَرْطِ الْجَوَى بِخِلَافِ مَا تَجِدِينَ مِنْ شُكُوكِ!
أَنَا إِيمًا أَبْكَي الدُّنُوبَ وَأَسْرَهَا وَمُنَايَ فِي الشُّكُوى مَنَالُ فَكَاكِي
وَإِذَا بَكَيْتُ سَأَلْتُ رَبِّي رَحْمَةً وَتَجَاوَزًا؟ فَبُكَايَ عَيْرُ بُكَاءِ!⁷³

Ey çöl güvercini! Sesinin güzelliğine rağmen çok ağladın. Nedir seni ağlatan?

Doğru olsa da benim zannettiğim, muhakkak ben senin şiddetli hüznünden üstteyim.

Zannediyorum ki samimi bir dostun ayrılığı başına geldi de üzüldün bu yüzden.

Fakat benim ondan şikâyetim aşırı hüznünden, senin bulduğun şikâyetin aksine.

Doğrusu ben günahlarımaya ve onların esaretine ağlıyorum, şikâyetten arzularım azat edilmemdir.

Ağladığım zaman Rabbinden rahmet ve bağışlanma diledim, başkadır benim

⁷³ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 38-39.

ağlamam senin ağlamandan.

Hatalarını gözünde büyüterek onların gökyüzündeki yıldızlar gibi çok olduğunu ifade ettiği beyitlerde, işlediği hataları felaket olarak görmüştür. Bu hataların aklını silip yok ederek gönül gözünün körelmesine sebep olduğunu şöyle dile getirmiştir [Serî']:

أَيُّ حَطِيعَاتِي أَبْكِي دَمَا وَهِيَ كَثِيرَةٌ كُنْجُومِ السَّمَا
قَدْ طَمَسَتْ عَقْلِي فَمَا أَهْتَدِي وَأُورِثَتْ عَيْنِ فُؤَادِي الْعَمَى
إِنَّا إِلَى اللَّهِ! لَقَدْ حَلَّ بِي حَطْبٌ عَدَا صُبْحِي بِهِ مُظْلِمًا⁷⁴

Hatalarımın hangisine kanlı yaş dökeyim gözümden, çoktur onlar gökteki yıldızlar gibi.

Hatalarım aklımı örttü bu yüzden doğru yolu bulamıyorum. Onlar, gönül gözümün körelmesine neden oldu.

Muhakkak Allah'a döneceğiz! Bir felaket başıma geldi onunla sabahım oldu karanlık.

2.4. Tövbe

Tövbe, zühd şiirinin en önemli temalarından birini oluşturmaktadır. el-İlbîrî'nin zühd şiirleri içinde yer alan konulardan birisi de tövbedir. O, şiirlerinde tövbe konusunu günahlar sonucu hissedilen pişmanlık duygusu ve Allah'a yönelmenin bir vesilesi olarak işlemiştir. Bu dünyada bütün gayretiyle kendini ahirette kurtarmak için çalışmayan kimsenin çabasının lehine değil aleyhine olduğunu vurguladığı aşağıdaki şiirinde, günahların tövbeyle silinmesini sehiv secdesine benzetmiştir [Kâmil]:

مَنْ لَيْسَ يَسْعَى فِي الْخُلَاصِ لِنَفْسِهِ كَانَتْ سِعَايَتُهُ عَلَيْهَا لَا هُا!
إِنَّ الدُّنُوبَ بِتَوْبَةٍ تُحَى كَمَا يَمْحُو سُجُودُ السَّهْوِ عَقْلَهُ مَنْ سَهَا⁷⁵

Kendini kurtarmak için çabalamayan kimsenin gayreti aleyhinedir değil lehine.

Sehiv secdeleri unutan kimsenin gafletini sildiği gibi muhakkak günahlar da silinir tövbe ile.

⁷⁴ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 81.

⁷⁵ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 55.

Kendisini günahların zincirine vurulmuş bir tutsak olarak nitelediği dizelerde ise günahların esaretinden kurtuluşun ancak tövbe-i nasûh ile mümkün olacağını dile getirmiştir. Maşşer günü, insanların önünde kusurlarının ortaya çıkması neticesinde nefesine duyacağı üzüntüyü ifade ederek Allah'ın rahmetine olan ümidini şöyle dile getirmiştir [Vâfir]:

وَكُنْتُ الْيَوْمَ أَوْبًا مُنِيبًا لَعَلِّي أَنْ تَفُورَ عَدَا قِدَاحِي
إِذَا مَا كُنْتُ مَكْبُولَ الْخَطَايَا وَعَانِيَهَا فَمَنْ لِي بِالْبِرَاحِ؟
فَهَلْ مِنْ تَوْبَةٍ مِنْهَا نَصُوحٍ تُطَيِّرُنِي وَتَأْخُذُ لِي سَرَاحِي
فَيَا هَقْفِي إِذَا جُمِعَ الْبِرَايَا عَلَى حَرِّي لَدَيْهِمْ وَافْتِضَاحِي
وَلَوْلَا أَنِّي أَرْجُو إِلَهِي وَرَحْمَتِهِ يَسْتُ مِنْ الْفَلَاحِ⁷⁶

Bugün Allah'a dönen bir tövbe-kârım, umulur ki yarın kazanır bahtlarım.

Günahların zincirine vurulmuş ve sıkıntıya düşmüş tutsak olduğum zaman kim beni kurtarır?

O günahlardan beni uzaklaştıracak ve serbest bırakılmamı sağlayacak yok mu nasûh bir tövbe?

Yazık bana! İnsanlar toplandığı zaman onların önünde ölümümle ve kusurlarımın ortaya çıkmasında.

Rabbimi ve rahmetini ummamış olsaydım, kurtuluştan ümitsizliğe düşerdim.

el-İlbîrî bu şiirinin üçüncü beytinde manayı kuvvetlendirmek ve şiirini süslemek için *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* için *“Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin. Umulur ki Rabbiniz, kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlere koyar.”* (et-Tahrîm, 66/8). Ayetinden alıntı yaparak iktibâs sanatına başvurmuştur.

el-İlbîrî, kişinin ahirette kurtuluşa erip ermeyeceğini bilmediği halde gülüp sevinmesini âdeta şaşkınlıkla karşıladığı dizelerde, muhatabını tövbe etmeye şöyle davet etmiştir [Vâfir]:

⁷⁶ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 50.

ولا تَضْحَكُ مَعَ السُّفَهَاءِ هُوَا فَيَأْتِكَ سَوْفَ تَبْكِي إِنْ ضَحِكْنَا
وَكَيْفَ لَكَ الشُّرُورُ وَأَنْتَ زَهْنٌ وَلَا تَدْرِي أَتَفْقَدِي أَمْ غَلِقْنَا
وَسَلَّ مِنْ رَيْتِكَ التَّوْفِيقَ فِيهَا وَأَخْلَصْ فِي السُّؤَالِ إِذَا سَأَلْنَا
وَنَادِ إِذَا سَجَدْتَ لَهُ اعْتِرَافًا بِمَا نَادَاهُ دُو النَّوْنِ بِنُ مَيَّ
وَلَا زِمْ بَابَهُ قَرَعًا عَسَاهُ سَيَفْتَحُ بَابَهُ لَكَ إِنْ قَرَعْنَا⁷⁷

Aptallarla eğlenerek gülmeye, gülersen muhakkak ağlayacaksın.

Kurtulup kurtulmayacağını bilmeyen bir rehin olduğun halde nasıl sevinirsin?

Rabbinden onda muvaffak olmayı iste, istediğin zaman ihlaslı ol isteğinde.

İtiraf etmek için secde ettiğinde ona, seslen Zünnûn b. Mettâ'nın nidâsıyla.

Devam et sen kapısını vurmaya, umulur ki vurursan açacak kapısını sana.

el-İlbîrî bu şiirinde kişiyi, günahlarını itiraf etmek için Rabbi huzurunda secdeye kapandığı zaman, Hz. Yûnus'un balığın karnundayken Allah'a dua etmesi gibi nidâ etmeye davet etmektedir. Ayrıca o, kişiyi kendini affettirene kadar Allah'ın kapısından ayrılmamaya ve kapısını sürekli bir şekilde çalmaya çağırarak tövbe etmeye teşvik etmektedir.

Kur'ân'da Hz. Yûnus'un duası şu şekilde anlatılmıştır: فَنادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ "Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni eksikliklerden tenzih ederim. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum diye dua etti." (el-Enbiyâ, 21/87).

2.5. Allah'ın Rahmetini Ümit Etme

el-İlbîrî, cehaleti sebebiyle işlemiş olduğu hata ve günahları itiraf ederek Allah'ın rahmetini ümit etmiş ve içinde bulunduğu bu zor durumdan kendisini kurtarması arzusuyla Allah'a yönelmiştir. O, günahların ağırlığı sonucu hissettiği nedametten dolayı dünyaya gelmekten dahi pişman olmuş görünmektedir. Ayrıca ceza ve mükâfatta Allah'ın adaletine olan inancını dile getirerek Allah'ın sadece azabı hak edenleri

⁷⁷ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 30.

cezalandırıldığını vurgulamıştır. Allah'ın rahmetine olan ihtiyacını dile getirdiği dizelerde duygularını şöyle dile getirmiştir [Vâfir]:

أَتَيْتُكَ رَاجِيًا يَا ذَا الْجَلَالِ فَفَرِحَ مَا تَرَى مِنْ سُوءِ حَالِي
عَصَيْتُكَ سَيِّدِي -وَيْلِي- بِجَهْلِي وَعَيْبُ الدَّنْبِ لَمْ يَحْطُرْ بِبَالِي
إِلَى مَنْ يَشْتَكِي الْمَمْلُوكِ إِلَّا إِلَى مَوْلَاهُ يَا مَوْلَى الْمَوَالِي
لَعَفْرِي لَيْتَ أُمِّي لَمْ تَلِدْنِي وَلَمْ أُعْصِبْكَ فِي ظَلَمِ اللَّيَالِي
فَهَا أَنَا عَبْدُكَ الْعَاصِي، فَقَدِيرٌ إِلَى رُحْمَاكَ فَاقْبَلْ لِي سُؤَالِي
فَإِنْ عَاقَبْتَ يَا رَبِّي تُعَاقِبُ مُحِقًّا بِالْعَذَابِ وَبِالتَّكَالِ
وَإِنْ نَعَفْتَ فَعَفْوُكَ قَدْ أَرَانِي لِأَفْعَالِي وَأَوْزَارِي⁷⁸ التَّقَالِ!

Ey Yücelik sahibi! Sana geldim, affını umarak. Gider kötü durumumdan gördüklerini.

Efendim cehaletimle sana isyan ettim -vay halime- gelmedi günahın ayıbı aklıma.

Ey Efendiler efendisi! Köle ancak sahibine bulunur şikâyetle.

Hayatım üzere yemin ederim ki keşke doğurmasaydı beni annem ve gecelerin karanlıklarında kızdırmasaydım seni.

İşte asi kulun ben, kabul et isteğimi muhtacım rahmetine.

Ey Rabbim! Sen cezalandırırsan ceza ve azabı hak edeni cezalandırırsın.

Bağışlarsan, affın bana gösterir hem fillerimi hem de büyük günahlarımı.

el-İlbîrî 53 beyitten oluşan, içinde (الله) lafzının 59 defa geçtiği ve her beytin sonunun (الله) lafzı ile bittiği kasidesine, muhataplarını Allah'ın azabından rahmetine yöneltmekle başlamıştır. Allah'tan habersiz gafil kimselere onun rahmetini ön plana çıkararak ona yaklaşılmaya teşvik etmiştir. Allah'a sığınmaya davet ederek ahirette kurtuluşun Allah'a iltica etmekten geçtiğini ifade ettiği beyitlerde şöyle demiştir [Serî']:

⁷⁸ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*, 139.

يَا أَيُّهَا الْمُعْتَرُ بِاللَّهِ فِرٌّ مِّنَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ
وُلْدٌ بِهِ وَاسْأَلْهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ نَجَا مِنْ لَادَ بِاللَّهِ⁷⁹

Ey Allah'ın affediciliğine aldanan gafil kimse! Allah'ın rahmetine kaç azabından.

O'na sığın ve O'nun lütfundan iste, kurtulmuştur Allah'a sığınan.

Allah hakkında hüsnü zannını ortaya koyarak onun geniş rahmetine sığındığı şiirinde, kendisini hidayete erİştirdiği için ona hamd etmektedir. Allah'ın engin merhametiyle cehennemden muaf olmayı dilediği dizelerde, Yüce Allah'a münâcâtını şöyle dile getirmiştir [Hafif]:

فَعَسَىٰ مِنْ لَهٗ أُعْفِرُ وَجْهِي سِيرَىٰ فَاقْتِي إِلَيْهِ فَيَرْحَمَ
فَشَفِّعِي إِلَيْهِ: حُسْنُ ظُنُونِي وَرَجَائِي لَهُ وَأَنِّي مُسْلِمٌ
وَلَهُ الْحَمْدُ أَنْ هَدَانِي لِهَذَا عَدَدَ الْقَطْرِ مَا الْحَمَامُ تَرْتَمُ
وَالِيهِ ضِرَاعَتِي وَائْتِهَالِي فِي مُعَافَاةِ شَيْبَتِي مِنْ جَهَنَّمَ⁸⁰

Umulur ki kendisi için yüzümü toza toprağa buladığım, ona olan ihtiyacımı görür de merhamet eder.

Ona olan şefaatiçim: hüsnüzanlarımdır. Ona olan ümidim, Müslüman olmamdır.

Beni hidayete ulaştırdığı için güvercinler öttükçe yağan damlaların sayısınca hamd onadır.

Yalvarıp yakarmam onadır, ihtiyarlığımın cehennemden muaf olmasında.

el-İlbîrî'nin bu şiirin dördüncü beytinde ihtiyarlığının cehennemden muaf olmasını talep etmesi, muhtemelen *Keşfü'l-hafâ'* da geöen ve zayıf bir senetle aktarılan *“Allah, İslam'da yaşlanmış bir ihtiyara azap etmekten haya eder.”*⁸¹ rivâyetine dayanmaktadır.

⁷⁹ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 75.

⁸⁰ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 58.

⁸¹ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehââs ulâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed, (Dimaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1421), 1/278.

İnsanın nerede öleceğini bilmediği hakikatiyle başladığı dizelerde, cenazesine iştirak eden dostlarından kıyama durmalarını ve affedilmesi için duada bulunmalarını talep etmiştir. Dostlarını kendisi için etmiş oldukları duada ihlaslı olmaya davet ederek Allah'ın yapılan duaları kabul etmesine olan ümidini dile getirmiştir. Ölümünün ardından dostlarından kendi hakkında güzel şeyler söylemelerini talep ettiği beyitlerde şöyle demiştir [Tavîl]:

وَمَا يَعْرِفُ الْإِنْسَانُ أَيْنَ وَفَاتُهُ أَيْ رَبِّ أَمَّ فِي الْبَحْرِ أَمَّ بِغَلَاةٍ
فِي إِخْوَتِي مَهْمَا شَهِدْتُمْ جَنَازَتِي فَقومُوا لِرَبِّي وَاسْأَلُوهُ نَجَاتِي
وَجِدُوا ابْتِهَالًا فِي الدُّعَاءِ وَأَخْلِصُوا لَعَلَّ إلهِي يَقْبَلُ الدَّعَوَاتِ
وَقُولُوا جَمِيلًا إِنَّ عِلْمَتَكُمْ خِلَافُهُ وَأَغْضُوا عَلَى مَا كَانَ مِنْ هَفَوَاتِي
وَلَا تَصِفُونِي بِالَّذِي أَنَا أَهْلُهُ فَأَشْفَى وَحَلُونِي بِخَيْرِ صِفَاتِ
وَلَا تَتَنَاسَوْنِي فَقَدَمًا دَكَّرْتُمْ وَوَاصَلْتُمْ بِالرِّبِّ طَوَّلَ حَيَاتِي
وَبِالرَّغْمِ فَارَقْتُ الْأَجْبَةَ مِنْكُمْ وَلَمَّا تُفَارِقْنِي بِكُمْ زَفَرَاتِي⁸²

İnsan nerede öleceğini bilmez. Karada mı, denizde mi yoksa çölde mi?

Ey kardeşlerim! Her ne zaman katılırsanız cenazeme, Rabbim için durun kıyama, ondan kurtuluşumu isteyin.

Dua etmede gayret edin ve olun samimi. Umulur ki Rabbim kabul eder duaları.

Aksini bilseniz de güzel söyleyin ve göz yumun hatalarıma.

Ehli olduğum şeylerle nitelemeyin beni, zira düşerim sıkıntıya. En iyi sıfatlarla süsleyin beni.

Unutmayın beni zira eskiden zikretmiştim sizi. Hayatım boyunca iyilikle dost olmuştum size.

Siz dostlardan ayrılmama rağmen iniltilerim henüz bırakmadı sizi.

el-İlbîrî, bu şiirinin birinci beytinde geçen ifadeyle Lokmân

⁸² el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 63.

sûresindeki: “Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır. O yağmuru yağdırmakta, rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilmez. Hiç kimse nerede öleceğini bilemez ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.” (Lokmân, 31/34). Ayetine telmihte bulunmuştur.

Bu şiirin dördüncü beytinde *Aksini bilseniz de güzel söyleyin ve hatalarına göz yumun.* İfadesiyle de Hz. Peygamber’in “ *أَذْكُرُوا مَحَاسِنَ مَوْتَانِكُمْ، وَكُفُّوا عَنِّمْ* /Ölülerinizin güzelliklerini anın, kötülüklerini sarf-ı nazar edin.”⁸³ hadisine telmihte bulunmuştur.

2.6. Ahiret Hayatı

Ahiret hayatı denince akla cennet ve cehennem gelmektedir. Bu dünyada müminlerin yaptıkları iyiliklerin mükâfatı olarak Cenâb-ı Allah tarafından kendilerine ihsan edilecek olan ebedî saadet yurdu olan cennet, bütün müminlerin dünya hayatındaki yegâne amacıdır. Bunun karşısında cehennem ise bütün müminlerin sakınıp uzak durduğu bir yer olup Allah’ı inkâr etmeleri sonucu kâfirler için ebedî bir ceza ve azap mekanıdır.

el-İlbîrî’yi, şiirlerinde cennetten daha çok cehennem üzerinde durmuş bir halde görmekteyiz. O, cehennemi en korkunç ve ürkütücü halleriyle ortaya koyarak bütün gayretiyle muhataplarını onun azabından korkutmaya çalışmıştır. Firdevs cennetine vurgu yaptığı aşağıdaki şiirinde, buraya giren kimsenin Allah’ın rahmetiyle hoşnut edildiğini ifade etmiştir. Şakî kimsenin ise Allah’ın gazabı üzerine olduğuna dikkat çekip onun cehenneme sürüklenişini dile getirdiği şiirinde şöyle söylemektedir [Serî’]:

وصَارَ مَنْ يُسْعَدُ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةً فِي رَحْمَةِ اللَّهِ
 يَسْكُنُ فِي الْعَرْدُوسِ فِي قُدَّةٍ مِنْ لَوْلُؤِ فِي حَبْرَةِ اللَّهِ
 وَمَنْ يَكُنْ يُقْضَى عَلَيْهِ الشَّقَا فِي حَاجِمٍ فِي سَخَطِ اللَّهِ
 يُسْحَبُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ وَسَابِقِ الْحُكْمِ مِنْ اللَّهِ⁸⁴

Yüksek bir cennette memnun edilen kimse, oldu Allah’ın rahmeti içinde.

⁸³ Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ b. Sevrâ et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’l-kebîr*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), “Cenâiz”, 34, 2/328.

⁸⁴ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 76.

Allah'ın komşuluğunda Firdevs Cenneti'nde, oturur inciden bir kubbe içinde.

Kimin aleyhine bedbahtlıkla hüküm olunursa o, pek kızgın bir ateş içinde Allah'ın gazabı üzeredir.

Allah tarafından verilen önceki bir hükümlerle yüzüstü sürüklenir ateşe.

el-İlbîrî'nin dîvânı incelendiği takdirde onun cehennem konusuna büyük bir önem verdiği görülecektir. Zira dîvânındaki en uzun kasidelerden birini cehennem konusuna tahsis etmiştir. Bu kaside 37 beyitten oluşmakta olup cehennem ve ehli, bütün detayları ile şair tarafından tasvir edilmiştir. Şair bu kasidedeki beyitleri baştan sona tek bir kâfiye ile (النَّار/cehennem) bitirmiştir. el-İlbîrî'nin cehennem konusuna bu kadar fazla önem vermesinin ardında yatan sebep muhtemelen insanları oraya götürecek günahları işlemekten vazgeçirme ve onlardan uzaklaştırma olarak yorumlanabilir. Bu kasidenin giriş kısmı şu şekildedir [Serî']:

وَأَن	لِّأَهْلِ	النَّارِ	فِي	النَّارِ	مَاذَا	يُفَاعِسُونَ	مِنْ	النَّارِ
تَنفَعُ	مِنْ	عَيْظٍ	فَتَغْلِي	بِهِمْ	كَمِيرَجِلٍ	يَغْلِي	عَلَى	النَّارِ
وَكُلُّهُمْ	مُعَمَّرٌ	نَادِمٌ	لَوْ	تُقْبَلُ	التَّوْبَةُ	فِي	النَّارِ	⁸⁵

Ateşin içindeki cehennem ehline yazık, nelere katlanıyorlar cehennemden.

Öfkeden yarılır, böylece kaynatır onları ateşin üzerinde kaynayan tencere gibi.

Cehennemde tövbe kabul edilse onların hepsi tövbe ve pişmandır.

Cehennemi bütün korkunçluğu ve ürkütücülüğü ile ortaya koyduğu aşağıdaki beyitlerde, cehennem ehlinin kâh ateşin üstünde kâh cehennem dibinde olmak üzere sürekli bir azap içinde olduklarını ifade etmiştir. Onların cehennemden her firar etmeyi istediklerinde çaresizlik içinde yine ateşe döndüklerine dikkat çekerek, cehennemliklerin etrafında yorulmak bilmeyen ve zehirleri ateşten daha etkili yılanların dönüp dolaştığını şu şekilde dile getirmiştir [Serî']:

يَهْوِي	بِهَا	الْأَشَقَى	عَلَى	رَأْسِهِ	فَالْوَيْلُ	لِلْأَشَقَى	مِنْ	النَّارِ
فَتَارَةً	يَطْفُو	عَلَى	جَمْرِهَا	وَتَارَةً	يَرْسُبُ	فِي	النَّارِ	

⁸⁵ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 101-102.

وَكُلَّمَا زَامَ فِرَارًا بِهَا فَزَرَ مِنْ النَّارِ إِلَى النَّارِ
يَطُوفُ مِنْ أَفْعَى إِلَى أَزْقَمٍ وَسُمُّهَا أَقْوَى مِنْ النَّارِ
وَكَمْ بِهَا مِنْ أَزْقَمٍ لَا يَنِي يَلْسَعُ مَنْ يُسْحَبُ فِي النَّارِ⁸⁶

En bedbaht kişi tepesi üzere atılır oraya, cehennemdeki en bedbaht kişinin vay haline!

Çıkıyor bazen onun kor ateşinin üzerine, batıyor bazen de cehennem dibine.

Oradan her kaçmayı dilediğinde, kaçıyor yine ateşten ateşe.

O, dişi yılandan benekli erkek yılanı dolaşılıyor; onların zehri daha kuvvetlidir ateşten.

Orada cehenneme sürüklenen sokan, yorulmak bilmeyen, vardır nice benekli erkek yılan.

Cehennem ehli için artık ne rahatlığın ne de sakinliğin söz konusu olmasının mümkün olmadığını ifade ettiği aşağıdaki beyitlerinde, cehennem ateşinin şiddetini ortaya koymak için ateşin bakırını eritmesini örnek göstererek cehennem de dağlar oraya devrilse onları eriteceğine dikkat çekmiştir. Böylece o, ateşin şiddetini ortaya koyarak muhataplarını cehennemden korkutmaya çalışmıştır. Cehennemden kendini kurtarıp, takva yurdu olarak nitelediği cenneti elde edenler ile kendilerine uzun ömür verildiği halde Allah'ın merhametini kazanamayıp cehennemden azat olunamayanları mukayese ettiği beyitleri şöyledir [Serî']:

لَا رَاحَةَ فِيهَا وَلَا فَتْرَةَ هَيْهَاتَ لَا رَاحَةَ فِي النَّارِ
وَلَوْ جِبَالُ الْأَرْضِ تَهْوِي بِهَا ذَابَتْ كَذَوْبِ الْقَطْرِ فِي النَّارِ
طَوْبِي لِمَنْ فَازَ بِدَارِ التُّعَى وَمَنْ يَكُنْ مِنْ حَصْبِ النَّارِ
وَوَيْلٌ مَنْ عَمَرَ دَهْرًا وَمَنْ يُرْحَمُ وَمَنْ يُعْتَقُ مِنَ النَّارِ⁸⁷

⁸⁶ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 102.

⁸⁷ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 102-103.

Orada ne rahatlık vardır ne de sakinlik. Heyhat! Cehennemde hiçbir rahat yok.

Yeryüzünü oraya devrilse dağları, ateşte erimiş bakır gibi erir.

Ne mutlu! Takva yurdunu kazanana ve cehennem yakıtından olmayana.

Yazıklar olsun! Uzun bir zaman ömür verildiği halde merhamet edilmeyene ve cehennemden azat olunmayana.

2.7. İbadete Teşvik Etme

Kul ile Rabbi arasındaki bağı tezahürü olan ibadet, inanan insanın manevî olarak huzur ve mutluluk kaynağıdır. el-İlbîrî, birtakım şiirleriyle insanları ibadete teşvik ederek onları, yaratılış amaçları doğrultusunda salih ameller işlemeye davet etmiştir. Gece namazı kılmaya ve Kur'ân okumaya çağırdığı aşağıdaki beyitlerde, kulun Cenâb-ı Allah'a münâcatı gibi bir saadet olmadığına işaret etmiştir. Allah'a yakınlığın şartının günahlara olan uzaklıktan geçtiğini ifade ettiği dizeleri şöyledir [Serî']:

وَقُمْ لَهُ وَاللَّيْلُ فِي جَنَّةِ مَنْ قَامَ لِلَّهِ
وَإِنَّهُ مِنَ الْوَحْيِ وَلَوْ آيَةً تُكْسَى بِهَا نُورًا مِنْ اللَّهِ
وَعَفِّرِ الْوَجْهَ لَهُ سَاجِدًا فَعَزَّ وَجْهَ ذَلَّ لِلَّهِ
فَمَا نَعِيمٌ كَمُنَاجَاتِهِ لِقَانِتٍ يُخْلِصُ لِلَّهِ
وَابْعُدْ عَنِ الذَّنْبِ وَلَا تَاتِهِ فَبَعْدَهُ قُرْبٌ مِنَ اللَّهِ⁸⁸

Gecenin karanlığında O'nun için kalk, ne güzeldir Allah için kalkan.

Oku vahiyden bir ayet dahi olsa kaplanırsın onunla Allah'tan bir nurla.

O'na secde ederek bula yüzünü toza toprağa, şerefli oldu Allah için alçalan bir yüz.

Allah'a sadık olan bir âbidin O'na olan yakarışları gibi bir saadet yoktur.

Günahtan uzaklaş yaklaşma ona, ona olan uzaklık yakınlıktır Allah'a.

Muhatabını gece namazı kılmaya ve Kur'ân okumaya çağırdığı bu şiirinde Müzzemmil sûresinin ilk ayetlerine işarette bulunmuştur. Bu ayetler şunlardır: *“يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نَضَعُكُمُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا”* Ey

⁸⁸ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 75-76.

örtüsüne bürünen! Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk! Gecenin yarısında bu vakti biraz öne veya biraz ileri de alabilirsin. Kur'ân'ı tane tane, hakkını vererek oku.” (el-Müzzemmil, 73/1-4).

Allah'ı zikretmenin lezzetini dile getirdiği beyitlerde, kalbin ancak Allah'ın zikriyle tatmin olacağını şöyle ifade etmiştir [Serî']:

لَا شَيْءَ فِي الْأَفْوَاهِ أَحْلَى مِنَ التَّوْحِيدِ وَالتَّمَجِيدِ لِلَّهِ
وَلَا اطْمَأْنَانَ الْقَلْبَ إِلَّا لِمَنْ يَعْمُرُهُ بِالذِّكْرِ لِلَّهِ⁸⁹

Ağızlarda Allah'ı yüceltme ve tevhitte daha tatlı hiçbir şey yoktur.

Kalp ancak onu, Allah'ın zikriyle dolduran kimseye mutmain olur.

Dünya hayatını salih ameller işlemeye fırsat bilerek ahiret hayatı için kollarını sıvayıp ciddiyet ve gayret içinde çalışanla; gaflet içinde oyun ve eğlencelerle vakit geçirmekle ahirette kendine fayda sağlayacak amelleri erteleyip geciktiren kişiyi kıyaslayarak aralarındaki farka dikkat çektiği beyitlerde, dua etmede azimli olduğunda kulun geri çevrilmeyip isteğine ulaşacağını şöyle dile getirmiştir [Kâmil]:

شَتَّانَ بَيْنَ مُشْتَمِرٍ لِمَعَادِهِ أَبَدًا وَآخِرُ لَا يَرَأُ مُسَوِّفًا
إِنِّي دَعَوْتُكَ مُلْحِمًا لِتُجِيرَنِي مِمَّا أَخَافُ فَلَا تُرَدُّ الْمُلْحِمُ⁹⁰

Devamlı olarak ahireti için canla başla uğraşanla hâlâ erteleyen arasında ne kadar fark var.

Israrla korktuğum şeyden beni kurtarman için dua ettim sana. Zira geri çevrilmez azimli olan.

Kişinin Rabbini tanıyıp bildiği zaman, fakirliğin ona bir zarar vermeyeceğini ifade ederek başladığı aşağıdaki beyitlerde, Allah'ın emir ve yasaklarına söz ve fiil olarak riayet edildiği takdirde kulun kazançlı çıkacağını vurgulamıştır. Allah'ın mutî kullarına hazırlamış olduğu nimetleri hatırlatarak onun itaat sınırlarında kalmaya çağırdığı dizeleri şöyledir [Vâfir]:

⁸⁹ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 78.

⁹⁰ el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 52.

وَلَيْسَ يَضُرُّكَ الْإِقْتَارُ شَيْئًا إِذَا مَا أَنْتَ رَبَّنَا قَدْ عَرَفْنَا
فَمَاذَا عِنْدَهُ لَكَ مِنْ جَمِيلٍ إِذَا بِفِنَاءٍ طَاعَتِهِ أَمَّخْنَا
فَقَابِلًا بِالْقَبُولِ صَحِيحٍ نُصْحِي فَإِنْ أَعْرَضْتَ عَنْهُ فَقَدْ حَسْبُنَا
وَأِنْ رَاعَيْتَهُ قَوْلًا وَفِعْلًا وَتَاخَّرْتَ الْإِلَهَ بِهِ رَجَحْنَا⁹¹

Sen Rabbini bildiğin zaman fakirlik vermez sana bir zarar.

Kaldığın zaman onun itaat sahasında, sana ne güzel şeyler vardır katında.

Nasihatimin doğruluğunu hüsnü kabul ile karşıla, kaybedersen ondan yüz çevirirsen.

Ona söz ve fiil bakımından riayet eder ve Allah'a onunla muamele edersen kazanırsın.

Sonuç

Ebû İshâk el-İlbîrî'nin hayatının büyük kısmını geçirdiği Mülûkü't-tavâif dönemi, Endülüs'te zühd şiirinin gelişip yaygınlaşması açısından şaire uygun bir ortam oluşturmuştur. Zira bu dönemde Endülüs'te siyasî hayatta yaşanan yönetim boşluğu ve kaos, sosyal durumların giderek kötüleşmesine yol açmıştır. Toplum hayatında ortaya çıkan ve giderek yaygınlık kazanan eğlence meclisleri, şarkı, dans, zevküsefa, lüks hayata özen ve ahlakî değerlerin yozlaşması gibi toplumun reddettiği alışkanlıklar sebebiyle birtakım insanlar zühd hayatı yaşamaya yönelmişlerdir. Bütün bu yaşanan olumsuzluklara karşı bir tepki olarak zühd şiiri, toplumun farklı tabakaları arasında yaygınlık kazanmıştır. Bunun sonucunda da sosyal ve kültürel hayatta zâhid şair ve ediplerin oluşturduğu şiiri ve nesriyle dinî bir edebiyat oluşmuştur.

Ebû İshâk el-İlbîrî, zühd temalı şiirlerinde dünya hayatının fâniliği üzerinde sıklıkla durarak onun aldatıcılığı hususunda muhataplarını uyarmış ve dünyaya bağlanmaya şiddetle karşı çıkmıştır. el-İlbîrî, bütün canlılar için kaçınılmaz bir son olan ölüm gerçeğini şiirlerinde nihâi bir karar olarak nitelemiş ve hitap ettiği kitleleri ölüm karşısında uyanık olmaya çağırmıştır. Şiirlerinde, işlemiş olduğu günahlardan duyduğu pişmanlığı

⁹¹ el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, 28-29.

dile getirerek onların esaretinden kurtulmayı ve Allah tarafından başlanmayı ümit etmiştir. Ahiret hayatını ihtiva eden şiirlerinde cennet hayatından daha çok cehennem üzerinde durarak cehennemi ve ehlini en korkunç halleriyle tasvir etmiş ve insanları ondan korkutmaya çalışmıştır. Muhataplarını yaratılış amaçları doğrultusunda Allah'a kulluk etmeye teşvik ettiği şiirlerinde ise ibadette, ihlas ve samimiyete vurgu yapmıştır.

Çoğunlukla irşâd, öğüt ve hikmet içerikli bir niteliğe sahip olan zühd şiirinin muhtevasını; genel olarak fâni dünyanın ziynetlerini terk etme, salih amellerle Allah'a kulluk etmeye teşvik etme, önceki kavim ve milletlerden ibret alma, ölüm ve ahiret hayatı gibi konular oluşturmuştur. Ebû İshâk el-İlbîrî, söylemiş olduğu zühd temalı şiirleri ile hem dünya hayatının peşinde koşanlara dünyanın fâniliğini ve ahireti hatırlatmış hem de onları yaratılış gayeleri doğrultusunda Allah'a ibadet etmeye teşvik etmiştir. el-İlbîrî'nin şiirleri, yaşadıkları sıkıntılar ile gönülleri daralanlara bir ferahlık, dünyanın zevküsefasına dalanlar için de bir uyarıcı niteliğinde olmuştur.

Kaynakça

- Abdülazîm, Ali. *Dîvânü İbn Zeydûn ve resâiluhu*. Kahire: Nahdatu Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1957.
- Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmu'l-Mağribi'l-Arabî*. 6 Cilt. Fas: el-Matba'atu'l-Melekiyye, 1979.
- el-'Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Dîmaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1421/2000.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ceyhan, Semih. "Zühhd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ed-Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. 'Amîre. *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire ve Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1989.
- ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. *Fi'l-Edebi'l-Endelüsî*. Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebi'l-'Arabî -'asru'd-düvel ve'l-imârâti'l-Endelüs-*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1989.
- el-Fekkî, Mirğanî et-Tâhir Ahmed. Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şî'ruhû. Sudan: Câmîatu Ümmü Durmân el-İslâmiyye Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ferrûh, Ömer. *Târihu'l-edebi'l-'Arabî -el-cüz'ü'r-râbi' el-edebü fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs-*. Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Gómez, Emilio Garsía. *Ma'a Şu'arâi'l-Endelüs ve'l-Mütenebbî*. Arapçaya çev. et-Tâhir Ahmed Mekkî, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2004.
- Gündüz, Muhammed Recai. Emevi Dönemi Zühhd Şairlerinden Ebu'l-Esved ed-Düelî ve Divanı. Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî 'Abdillâh Yâkût. *Mu'cemu'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- el-Himyerî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Abdilmün'im. *er-Ravzü'l-mî târ fi haberi'l-aktâr*. thk. İhsân 'Abbâs, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984.

el-Hüleyl, ‘Abdurrahmân b. Osman b. ‘Abdilazîz. Ebû İshâk el-İlbîrî Hayâtuhû ve Şi’ruhû. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1407/1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa’îd el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma’ârif, 1962.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Sa’îd el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. ‘Abdilmelik. *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. thk. Şevkî Dayf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma’ârif, 1955.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh el-Kudâî. *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’ruf. 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011.

el-İlbîrî, Ebû İshâk. *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî el-Endelüsî*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Suriye: Dâru'l-Fikr, 1991.

Kacce, Muhammed Hasen. *Mahattât Endelüsiyye dirâsât fî't-târîh ve'l-edeb ve'l-fenni'l-Endelüsî*. Cidde: ed-Dâru's-Su’ûdiyye, 1985.

el-Kâdî ‘ÿyâz, Ebü'l-Fazl ‘ÿyâz b. Mûsâ b. ‘ÿyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma’rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Sa’îd Ahmed A’râb. 8 Cilt. Fas: Matba’atu Fudâle, 1983.

Karaman. Fikret vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

el-Kaysî, Fâyiz ‘Abdunnebi Fellâh. *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1989.

en-Nîsâbü'rî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1991.

Parıldı, Metin. Ebu'l-'Atâhiye ve Şiiri. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Özkuyumcu, Nadir. “Tüçîb (Benî Tüçîb)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/457. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- es-Sa'îdî, Nâciye Nâhî Dahîlullâh. *ez-Zühd fi'ş-şî'ri'l-Endelüsî hattâ evâhiri'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî*. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Süveysî, Muhammed. "Ebû İshâk el-İlbîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/170. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tavîl, Meryem Kâsım. *Memleketü Ğirnâta fi 'ahdi Benî Zîrî el-Berber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- et-Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevra. *el-Câmî 'u'-l-kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- el-Vâilî, 'Abdülhakîm. *Mevsû'atü şu'arâi'l-Endelüs*. Ürdün: Dâru Üsâme li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts., 21.
- ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed 'Abdirrezzâk el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülazîz Matar. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1994.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986.

Din Sosyolojisi Araştırmalarında Dijital Yöntem ve Teknikler: Bir Çerçeve Denemesi

A Framework for Digital Methods and Techniques in the Study of the
Sociology of Religion

Mustafa Derviş DERELİ

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi
Anabilim Dalı
Assist. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of
Sociology of Religion,
Kayseri / Turkey

mdervisdereli@erciyes.edu.tr ORCID: 0000-0003-0263-7606

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Temmuz / July 2022

DOI: 10.53683/gifad.1110726

Atf / Citation: Dereli, Mustafa Derviş. "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Dijital Yöntem ve Teknikler: Bir Çerçeve Denemesi / A Framework for Digital Methods and Techniques in the Study of the Sociology of Religion". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 446-485

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Yöntem, bilimsel araştırmanın en temel unsurlarından biridir. Sosyal bilim çatısı altında yer alan din bilimlerinin bir parçası olan din sosyolojisi disiplini de yöntem, bir araştırmanın akademik yetkinliğini gösteren önemli belirteçlerdendir. Dijital kültürün yaygınlaşmasının ve dijital teknolojilerin gündelik hayat pratiklerimize eklenmesinin bir sonucu olarak sosyal bilim çalışmaları, dijital ortamları artık yeni sahalar olarak konumlandırmaktadır. Böylece akademik araştırmalarda kullanılan metot ve teknikler de dijital ağlarla yeni görünümlere kavuşmaktadır. Din sosyolojisi araştırmalarında yararlanılabilecek dijital yöntem ve teknikleri belirlemeyi konu edinen bu çalışma, betimleyici bir yaklaşımla, dijital yöntem ve tekniklere dair bir çerçeve çizmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle “dijital yöntem” in kavramsal ve kuramsal tartışması yapılacak, sonrasında fiziki/çevrimdışı sahada kullanılan metotların çevrimiçi ortamlarda nasıl uygulanabileceği üzerinde durulacaktır. Ayrıca dijital araştırma yöntem ve tekniklerinin araştırmacıya getirdiği kolaylıklar ve çalışmanın niteliğine yaptığı katkıların yanı sıra handikaplı yanlarına ve etik açmazlarına temas edilecektir. Türkçe literatürde dijital araştırma metot ve tekniklerine kendisini hasreden bir çalışmanın bulunmaması, bu makalenin özgün yanını oluşturmaktadır. Bu boşluğu doldurmayı hedefleyen makalenin, genel olarak sosyal bilim özel olarak da din sosyolojisi araştırmacıları için katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar kelimeler: *Din Sosyolojisi, Dijital Yöntemler, Dijital Sosyoloji, Dijital Din.*

Abstract

Method is one of the most fundamental elements of a scientific research. In the discipline of sociology of religion, which is a part of the religious sciences under the umbrella of social science, method is one of the important indicators that show the academic competence of a research. As a result of the spread of digital culture and the integration of digital technologies into our daily life practices, social science studies now position digital environments as new fields. Thus, the methods and techniques used in academic research also gain new appearances with digital networks. This study, which focuses on identifying digital methods and techniques that can be used in sociology of religion research, aims to draw a framework for digital methods and techniques with a descriptive approach. In this context, first of all, the “digital method” will be discussed from a conceptual and theoretical point of view, then it will be emphasized how the methods used in the physical/offline field can be applied in online environments. In addition, the convenience of digital research methods and techniques for the researcher and their contribution to the quality of the study, as well as their handicaps and ethical dilemmas will be touched

upon. The lack of a study directly related to digital research methods and techniques in the Turkish literature is the original aspect of this article. Therefore, it is expected that the article will serve as a guide for researchers in social science in general and sociology of religion in particular.

Keywords: *Sociology of Religion, Digital Methodologies, Digital Sociology, Digital Religion.*

Extended Summary

Social science studies emerge in the triangle of concept, theory and method. These three elements have a complementary nature and the interaction between them is continuous. The element that carries a research question to a concrete level starting from a conceptual and theoretical framework and determines the field of action is the method. In this sense, the method draws attention as one of the basic pillars that gives a scientific or academic identity to any study.

In this article, first of all, the methodological adventure of sociology of religion research will be pursued, starting from the paradigm struggle between quantitative and qualitative methods, and then a framework will be drawn about digital methods and techniques after the conceptual and theoretical discussion of the digital method is carried out. Methodological discussions within the framework of the discipline of sociology of religion occupy an important place in the literature. It should be noted that among these studies, besides descriptive and empirical studies, there are also evaluations that approach the issue critically and draw attention to the deficiencies in the field. However, the lack of studies focusing on digital methods and techniques, which have recently been preferred by researchers, reveals the originality of this article. When the international literature is reviewed, it is noteworthy that there are few studies that directly focus on this issue. Among these, it is possible to mention a book edited by Contractor and Shakkour (2016) and the articles of Tsuria and her friends (2017) and DeRogatis and Weiner (2018) discussing the issue within the framework of digital religion.

Digital research methods are a relatively new field of study on which methodologists have not yet broadly agreed. Therefore, the concept of "digital method" can find different meanings in the studies of researchers. It does not seem possible to position digital methods and techniques as an independent/separate method from quantitative, qualitative or mixed methods and techniques accepted in social sciences, although it has such an

implication. While quantitative, qualitative and mixed method practices are also valid for the digital method, digital methods push the offline limits of these methods, expand their application areas and diversify research models. In this respect, it is possible to think of digital methods as an effort to reach useful data sets for social science studies through internet-based tools, to analyze these data more comprehensively and to present them more effectively. However, following international literature, we will prefer to use the concept of “digital method” in this study.

Digital research methods are called as researchers collect, locate and analyze data through online tools (Rogers, 2017, 75). In other words, digital research methods correspond to efforts to gather data derived from different digital sources and to produce a certain knowledge or understanding from them through computer-internet-based tools or environments (Mackenzie - McNally, 2013; Lupton, 2015). Digital methods and techniques imply that digital networks or tools are used in either all or any of the phases of social science research, from the observation phase to data collection, from categorizing the data to analyzing it. When we look at the studies carried out since the internet and digital networks were coded as a research field, a transition from the qualitative method to the quantitative method stands out, unlike the methodological adventure of offline social science research. The relatively cheap and widespread use of the Internet in almost every part of the world has revealed a wide variety of software programs and digital networks over time.

In this study, considering the studies of researchers such as Cheruvallil-Contractor and Shakkour (2016), Tsuria et al. (2017), Snee et al. (2016) and Binark (2014), the following methods and techniques were examined: Online survey and online content analysis within the scope of quantitative method; online interview/focus group interview, online discourse/text analysis and online ethnography techniques within the scope of qualitative method, and finally mixed research models. In this context, after briefly introducing the relevant method and technique in terms of its traditional counterpart, how they can be applied in digital environments and what the researcher may encounter in terms of advantages/disadvantages are emphasized. In addition, special emphasis was placed on ethical issues that should be considered regarding each digital method and technique.

Digital methods and techniques are becoming increasingly important for almost every discipline. In this respect, the framework that the article draws on digital methods is not only for sociology of religion studies; it will

also be useful for studies in the context of many fields such as sociology, psychology, psychology of religion, communication sciences, education and religious education.

In conclusion, the framework we have drawn for this article on digital research methods and techniques illustrates that new research models can open up new possibilities for the sociology of religion as well as for the social sciences in general. In addition, the combination of digital methods with online and offline contexts will open the door to a more comprehensive analysis framework in terms of resolving the intricate issues of the sociology of religion such as religious life, religious identity and religiosity.

Giriş

Sosyal bilim çalışmaları kavram, kuram ve yöntem üçgeninde ortaya çıkmaktadır. Bu üç unsur, birbirini tamamlayan bir mahiyete sahip olup aralarındaki etkileşim süreğendir. Bir araştırma sorusunu kavramsal ve kuramsal çerçeveden hareketle somut bir düzleme taşıyan, sahasını, takip edeceği izleği ve bu izleğin nasıl pratiğe döküleceğini belirleyen unsur yöntemdir. Bu anlamda yöntem, herhangi bir çalışmaya bilimsel veya akademik hüviyet veren temel saç ayaklarından biri olarak dikkat çekmektedir.

Genel anlamda sosyal bilimler, özel olarak ise din sosyolojisi alanında yöntem, “bilimsel topluluğun bilgi üretmek ve değerlendirmek için kullandığı kurallar, teknik ve yaklaşımlar” (Neuman, 2012, 1/17) “bir araştırmanın çeşitli safhalarında uygulanabilecek teknikleri sistematik bir biçimde düzenlemek” (Türkdoğan, 1995, 167) gibi tanımlara sahiptir. En yaygın biçimde nicel, nitel ve karma olmak üzere üçlü bir tasnifinin yapıldığı yöntemler ve bu yöntemlerin kullanmış olduğu veri toplama yollarına karşılık gelen, bu yönüyle de soyut yöntemin somut gerçeğliğe uygulanmasını sağlayan (Günay, 2012, 152) teknikler, teknolojik cihaz ve ortamların gelişimi ve yaygınlaşmasıyla doğru orantılı biçimde dijital bir forma bürünmektedir. İnternet kullanımının artması, yeni medya araçlarının çeşitlenmesi, bilhassa sosyal medyanın her yaş grubundan insanın gündelik hayat pratiklerine dahil olması ve bütün bunların nihayetinde dijital bir kültür ve dijital bir toplumu açığa çıkartması, sosyal bilim araştırmalarının inceleme sahasını genişletmektedir. Bunun bir yansıması olarak araştırmacılar, anket, mülakat veya bir başka veri toplama tekniğini çevrimdışı/fiziki dünyaya ilave olarak çevrimiçi platformlar aracılığıyla da gerçeğleştirmeye başlamışlardır. Dijital ortamların sosyal bilim çalışmalarına katılması, uzun zamandır uygulanan geleneksel yöntem ve tekniklerin

yeniden tanımlanması ve çerçevesinin yeniden gözden geçirilmesi gerekliliğini karşımıza çıkarmıştır. Din sosyolojisi araştırmaları için de bu gereklilik giderek kendisini hissettirmektedir.

Bu makalede öncelikle nicel ve nitel yöntemler arasındaki paradigma mücadelesinden hareketle din sosyolojisi araştırmalarının metodolojik serüveninin peşine düşülecek, ardından dijital yöntemin kavramsal ve kuramsal tartışması yürütüldükten sonra dijital yöntem ve tekniklere dair bir çerçeve çıkartılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda ilgili yöntem ve teknik, geleneksel karşılığı itibariyle kısaca tanıtıldıktan sonra dijital ortamlarda bunların nasıl uygulanabileceği ve araştırmacının avantajlar/dezavantajlar açısından nelerle karşılaşabileceği üzerinde durulacaktır. Din sosyolojisi disiplini çerçevesinde yapılan yöntem tartışmalarının literatürde önemli bir yekun tuttuğunu, betimleyici ve görgül çalışmaların yanı sıra meseleye eleştirel açıdan yaklaşan ve alanda göze çarpan metodolojik eksikliklere dikkat çeken değerlendirmelerin de olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bununla birlikte araştırmacılar tarafından son dönemlerde tercih edilmeye başlanan dijital yöntem ve tekniklere odaklanan çalışmaların bulunmaması, bu makalenin hem yapılma gerekçesini hem de özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Uluslararası literatür tarandığında da bu konuda yapılan çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Contractor ile Shakkour'un (2016) editörlüğünde hazırlanan bir kitap ve dijital din başlığı çerçevesinde konuyu tartışan Tsuria ile arkadaşları (2017) ve DeRogatis ile Weiner'in (2018) makale çalışmalarıyla karşılaşılmaktadır.

Dijital araştırma yöntemleri, kavramsal ve kuramsal açıdan yapılan tartışmalara yer vereceğimiz başlıkta da görüleceği üzere, yöntem bilimcilerin henüz üzerinde geniş bir uzlaşma sağlayamadığı görece yeni bir çalışma alanıdır. Dolayısıyla "dijital yöntem" kavramı araştırmacıların zihinlerinde farklı karşılıklar bulabilmektedir. Dijital yöntem ve teknikleri - her ne kadar böyle bir çağrışım yapıyorsa da- sosyal bilimlerde kabul gören nicel, nitel veya karma yöntem ve tekniklerden bağımsız/ayrı bir yöntem olarak konumlandırmak pek mümkün gözükmemektedir. Nicel, nitel ve karma yöntem pratikleri, dijital yöntem için de geçerli olmakla birlikte dijital yöntemler bu yöntemlerin çevrimdışı sınırlarını zorlamakta, onların uygulanma sahalarını genişletmekte ve çevrimiçi uzamı da dahil etmesi sebebiyle araştırma modellerini çeşitlendirmektedir. Bu bakımdan dijital yöntemleri, internet tabanlı araçlar aracılığıyla sosyal bilim çalışmaları için kullanışlı veri setlerine ulaşma, bu verileri daha kapsamlı bir biçimde analiz

etme ve daha etkili şekilde sunma çabası olarak düşünmek mümkündür. Bununla birlikte çalışma alanının çeperlerini çizen uluslararası literatürü¹ takip ederek biz bu çalışmada “dijital yöntem” kavramını kullanmayı tercih edeceğiz.

Dijital yöntem ve teknikler, inceleme sahasına dijital ortamları dahil edebilme kapasitesine sahip hemen her disiplin için giderek önemli hale gelmeye başlamaktadır. Bu bakımdan makalenin dijital yöntemlere dair çizeceği çerçeve, yalnızca din sosyolojisi araştırmaları için değil; sosyoloji, psikoloji, din psikolojisi, iletişim bilimleri, eğitim ve din eğitimi gibi pek çok alan bağlamında yapılacak çalışmalar için de istifadeye açık olacaktır.

1. Yöntemler Arası Paradigma Mücadeleleri ve Din Sosyolojisi Çalışmalarının Metodolojik Serüveni

Sosyal bilim çalışmaları belli paradigmlar² etrafında şekillenmektedir. Araştırmacıların bir tezi/görüşü nasıl temellendirdikleri veya hangi yolla ortaya koyduklarına karşılık gelen paradigmlar, Weber’in (2012) tabiriyle araştırmacı için yol gösterici bir bakış açısı sağlayan yöntemleri sosyal teoride zaman içerisinde kökleştirmiştir. Pozitivist dünya görüşünün apaçık bir yansıması olan nicel yöntem, nicel yöntemin savlarına yönelik eleştirileriyle gün yüzüne çıkan nitel yöntem ve dikotomik şekilde ayrışan bu iki bakış açısını bir araya getirmeye çalışan karma yöntem, literatürde en yaygın kabul gören yöntemler olarak göze çarpmaktadır.

Nicel araştırmalar, değişkenler arasındaki ilişki üzerinden nesnel kuramları test etmeyi ve ulaştığı sonuçları da istatistiki rakamlarla *açıklamayı* kendisine hedef olarak belirlerken, nitel araştırmalar, sosyal bir probleme bireylerin/grupların attığı anlamları keşfetmeye ve *anlamaya* yönelik çabasıyla ortaya çıkmaktadır (Creswell, 2017, 4). Açıklayıcı ve anlayıcı paradigmlar arasında ilk bakışta dahi göze çarpabilen derin farklılık, bu iki dünya görüşünden beslenen yöntemler arasında derin bir kampaşmayı beraberinde getirmiştir. Sosyal bilim araştırmalarında neredeyse tek hakim

¹ Dijital yöntem kavramını derinleştiren bazı çalışmalar için bkz. (Rogers, 2013; Drucker vd., 2014; Lupton, 2015; Cheruvallil-Contractor - Shakkour, 2016; Ruth Tsuria vd., 2017; Daniels vd., 2017; Drucker, 2021).

² Paradigma kavramı Thomas Kuhn’un 1962 yılında yayımladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* eseriyle literatüre dahil olmuştur. Kuhn paradigmayı belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin bütünü” (2008, 282) şeklinde tanımlamaktadır. Paradigma, bir araştırmacının incelediği konuya yaklaşımını belirleyen, olgular arasında tercihte bulunmasını sağlayan ve varmak istediği sonucu netleştiren temel bir kriter olduğu için yöntem çeşitliliği de paradigma farklılığından ortaya çıkmaktadır.

form olarak uzunca bir süre kendisini kabul ettiren açıklayıcı/pozitivist bakış açısı, İkinci Dünya Savaşını müteakiben çeşitli açılardan eleştirilmeye başlansa da özellikle 1960'lı yıllardan itibaren (Punch, 2011, 4) anlayıcı yaklaşımın meydan okumasıyla karşı karşıya kalmıştır. Karma yöntem, hem felsefi varsayım ve kuramsal çerçeve hem de verileri toplama teknikleri açısından bu iki metodu birlikte kullanabilmenin imkanı üzerine bir arayışın nihayetinde çıkmıştır. Bununla birlikte özellikle ülkemiz özelinde henüz yeterince yaygınlaşmadığı için paradigmlar arasındaki mücadeleyi bitirememiştir.³

Sosyal bilim çalışmalarında hayatiyet bulmalarının tarihsel anlamda bir öncelik-sonralığa dayanmasının bir sonucu olarak sosyoloji veya diğer sosyal bilimlerde gözlemlenebilecek nicel ve nitel yöntemler arası geçiş, din sosyolojisi alanında da bariz biçimde kendisini göstermiştir. Alanı kuran temel teorik metinlerin bir devamı olarak önceleri daha yoğun şekilde karşılaşılan nicel çalışmalar, nitel çalışmaların zaman içerisindeki artışıyla birlikte bir seyrelme yaşamış ve bu tabloya bir de karma yöntemi tercih eden araştırmalar eklenmiştir. Bu anlamda din sosyolojisi araştırmalarının metodolojik serüvenini dört safhaya ayırmak mümkündür. Elbette bahsi geçen aşamalardan biri bütünüyle nihayete erip diğeri başlamamıştır. Buradaki tasnifimiz din sosyolojisi alanında hangi dönemlerde hangi metodun daha sıklıkla kullanıldığının izini sürmekten ibarettir.

Birinci aşama, din sosyolojisinin Türkiye'de akademik bir disiplin hüviyetine büründüğü dönemlerden 1960'lı yıllara kadarki sürece tekabül etmektedir. Alanı kuran ilk metinlere ev sahipliği yapan bu safhanın en bariz özelliği, araştırmaların büyük ölçüde teorik olmasıdır. Sosyolojinin Türkiye'ye girişini sağlayan Ziya Gökalp'in 1916-1917 yılında Darülfünûn'da verdiği *Dini İctimaiyat ve İlm-i İctima-i Dini* derslerine ait notlarından oluşturulan taş baskı eseri, yine Gökalp'in (1916) "Din ve Şeriat" adlı makalesi ve Selahaddin Asım'ın "İctimaiyat ve Şeriat-ı İslamiyye" başlıklı yazısı bu dönemin ilk metinleri olarak göze çarpmaktadır. Türkiye'de müstakil olarak yazılmış ilk din sosyolojisi eseri olarak kabul gören Hilmi Ziya Ülken'in (1943) *Dinî Sosyoloji'si*, Necmettin Sadak'ın *Dini İctimaiyat Notları*, Mehmet Karasan'ın *Din Sosyolojisine Giriş'i*, Türkiye'de ilk akademik din sosyoloğu kimliğine sahip Mehmet Taplamacıoğlu'nun (1963) *Din Sosyolojisi* kitabı ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun (1966) "Biraz da İslam Sosyolojisi" başlıklı makalesi, din sosyolojisindeki teorik çalışmaların

³ Açıklayıcı ve anlayıcı paradigmlar arasındaki derin farklılaşmaya dair geniş çaplı karşılaştırmalı bir tartışma için bkz. (Çiftçi, 2016, 39-126).

önemli örnekleri arasında yer almaktadır.⁴ Bu metinler hem sosyolojinin hem de din sosyolojisinin ne olduğuyla alakalı disiplini tanıtıcı bir mahiyet taşımakta ve din sosyolojisi alanının filizlenmesi dönemini resmetmektedir.

İkinci safhayı, 1960'lı yıllarla birlikte ilk nüvelerine rastlanan nicel çalışmalar oluşturmaktadır. 1950'lerden sonra aşama aşama dünyaya yayılan deneye dayalı Amerikan sosyoloji geleneği, ülkemizde de karşılık bulmaya başlamış ve nitel çalışmaların yaygınlaşmaya başladığı 1990'lı yıllara kadar etkisini sürdürmüştür. Taplamacıoğlu'nun (1963) "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket" başlıklı makalesi, din sosyolojisindeki ilk ampirik araştırma olarak kabul edilmektedir (Akyüz, 2005, 110). Yine Günay'ın 1975-1977 yılları arasında sahasını gerçekleştirdiği ve 1979 yılında doçentlik çalışması olarak sunduğu *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* isimli çalışması, din sosyolojisindeki ilk nicel araştırmalar arasında yer almaktadır. Bu tarihlerden itibaren giderek artan din sosyolojisi çalışmalarında ister yüksek lisans veya doktora isterse makale veya bildirimler bağlamında olsun nicel araştırmalar, yoğun bir görünürlük alanı elde etmiştir.⁵ Nicel analiz tekniklerinin çeşitlenmesi, uygulama imkanlarının genişlemesi ve nicel yaklaşımın sosyologlara bazı kolaylıklar sağlaması (Şahin, 2016, 154), bu dönemde nicel yöntemin daha fazla tercih edilmesinin sebepleri arasında yer almaktadır. Yüksek lisans ve doktora tezlerinin çevrimiçi platformlar aracılığıyla araştırmacılara açıldığı 2000'li yıllara kadar yapılan araştırmalara erişimin zor olması, bu tarihten önceki din sosyolojisi çalışmalarının nicel ağırlığını istatistiksel olarak doğrudan ortaya koyabilmenin önünde bir engel oluşturmuştur. Bununla birlikte Mehmet Rami Ayas'ın alandaki ilk doktora tezini sunduğu 1969 yılından 2004 yılına kadar yapılan 183 yüksek lisans tezinin %60'ının teorik, %40'ının nicel; 57 doktora tezinin ise %47'sinin teorik, %53'ünün de nicel çalışmalar olduğu (Çapcıoğlu, 2009, 226) göz önüne alınırsa, nicel araştırmaların bu dönemde en az teorik ve/veya literatür taraması araştırmalar kadar önem kazandığı, hatta görece daha fazla tercih edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Taştan'ın (2018) Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erdiç'in (2017) ise Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi özelinde lisansüstü tezlerin yöntemleriyle ilgili verdikleri istatistiklerde de benzer biçimde nicel araştırmaların yoğunluğu dikkat çekmektedir.

⁴ Daha ayrıntılı bir perspektif için bkz. (Er, 1986; Günay, 2002; Çapcıoğlu, 2009; Çapcıoğlu - Kenevir, 2017; Güllü, 2016)

⁵ Nicel araştırmaların yoğunluğunu dile getiren birtakım çalışmalar için bkz. (Çapcıoğlu, 2009, 227-228; Akyüz, 2005, 110; Şahin, 2016, 154-155; Kirman, 2005, 243; Alperen, 2008, 91).

Din sosyolojisi araştırmalarındaki metodolojik serüvenin üçüncü aşaması, nitel ve kısmen de karma yöntemin uygulanmaya başlandığı 2000’li yılların sonrasına tekabül etmektedir. Nitel yöntem, sosyal bilimlerin diğere alanlarında olduğu gibi din sosyolojisinde de bu süreçte daha fazla ön plana çıkmıştır.⁶ Bunun sonucunda fenomenoloji, anlatı araştırması, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması gibi nitel araştırma desenleri (Creswell, 2018, 90) nicel tarama modellerine alternatif olarak kullanılmaya başlanmış, nitel yöntemin yaygın veri toplama tekniğı olan derinlemesine mülakatlar da ampirik çalışmaların vazgeçilmez olan anketlerle yarışabilir hale gelmiştir. Bunun yanı sıra katılımlı gözlem, odak grup görüşmeleri, kişisel hayat hikayeleri başta olmak üzere birtakım nitel teknikler de mülakatlara eklenmiş, böylece nitel araştırmalar çeşitlenmiştir. Bununla birlikte nitel yöntemin daha görünür olmaya başladığını ifade ettiğimiz 2000 sonrası dönemde dahi nicel araştırmaların sayıca daha fazla olduğuna önemle vurgu yapmak gerekmektedir. Nitekim 2000-2015 tarihleri arasında din sosyolojisi alanında yapılan 82 doktora tezinin 16’sı literatür taraması, 35’i nicel, 27’si nitel, yalnızca 4 tanesi ise karma yöntemle şekillenmiştir. Karma yöntemin tercih edildiğı dört doktora tezinin 2005 sonrasında tamamlandığını da ayrıca not etmek önemlidir.⁷

Ankara İlahiyat Fakültesi’nin 1949 yılında kuruluşuyla birlikte akademik bir kürsü haline gelen din sosyolojisi, 1982’de Yüksek İslam Enstitülerinin dönüştürülmesinden 1995’e kadarki süreçte 24 tane açılan, 2008 yılından sonra ise sayısı yüzün üzerine çıkan İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde görev yapan akademisyenlerin çalışmalarıyla birlikte artık “yeni doğan” veya “gelişim aşamasındaki” bir disiplin olmaktan uzaklaşmıştır. Bunun bir yansıması olarak metodolojik serüvenin bu üçüncü safhasında, bir yandan paradigmlar arası mücadeleler devam ederken, öte yandan da alana yönelik eleştirel yaklaşım ve metodolojik sorgulamalar yükselişre geçmiştir. Nitekim 24-25 Nisan 2003’te Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde gerçekleşen “İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu Sempozyumu” adlı etkinliğı müteakiben sonraki yıldan itibaren belli aralıklarla yapılan alana özgü koordinasyon toplantılarının bir kısmının din sosyolojisi araştırmalarındaki metodolojik yöntem sorununa odaklandığı görülmektedir (Erdiç, 2017, 187). Bu çerçevede yöntemi

⁶ Nitel yöntemi açığa çıkartan anlayıcı yaklaşımla ilgili felsefi temellerinden veri toplama tekniklerine kadar geniş çaplı bir sunuş ve bu sunuşun din sosyolojisindeki uzanımları için bkz.(Çiftçi, 2016).

⁷ Bu tarihler arasındaki doktora çalışmalarıyla ilgili daha ayrıntılı veriler için bkz. (Çakmak, 2019).

anlamlandırmaya yardımcı olacak tematik setlere ve şemalara yeterince yer verilmediği; yöntem, teknik ve desen/model gibi kavramlar arasındaki karmaşıklığın devam ettiği dile getirilmektedir. Bunun yanı sıra hem nicel hem de nitel yöntem ve tekniklerin uygulanmasında problemlerin olduğu; diğer disiplinleri de ierisine alan kuşatıcı bakış açılarından yeterince faydalanılmadığı gibi pek çok eleştiri yapılmaktadır.⁸

Üç aşamaya ilave olarak bize göre yeni bin yılla birlikte yaygınlık göstermeye başlayan dijital yöntem çalışmalarını dördüncü safha olarak zikretmek gerekmektedir.⁹ Fakat dijital yöntemler aşaması, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, önceki aşamalardan bütünüyle bağımsızlaşmamakta; yalnızca ilgili yöntem ve tekniğin dijital ağ ve ortamlar aracılığıyla gerçekleştirildiğini imlemektedir. Dijital yönetime dair etraflı bir bakış açısına ulaşabilmek, kavramsal ve kuramsal açıdan meseleyi derinleştirmek ve dijital araştırma yöntemlerini avantajları ve dezavantajlarıyla birlikte keşfetmekten geçmektedir.

2. Dijital Yöntemler: Kavramsal ve Kuramsal Bir Tartışma

Yöntemin dijitalleşmesi, yarım yüz yılı aşkın bir süre önce insanoğlunun hayatına ve gündemine dahil olmaya başlayan ve zaman içerisinde hızla gelişen internet teknolojisiyle mümkün olmuştur. 1969'da internetin ilk nüvesi olan ARPANET'in Amerika'da askeri amaçlarla kullanılmaya başlanması ve sonrasında sırasıyla Amerika'nın önde gelen üniversitelerinin öğretim üyelerine ve öğrencilerine açılması, insanın zaman ve mekan algısında değişikliklere sebebiyet vermiş, beden görece önemini kaybetmiş ve insan etkileşimleri açısından fiziki dünyaya bir de siber uzam eklenmiştir (Dereli, 2020; Eken, 2021). Nitekim internetin 1991 yılında World Wide Web olarak kitlelere açılmasından önceki süreçte dahi siber uzamdaki etkileşim alanı araştırmacılarını dikkatlerini çekmiş ve yeni bir araştırma sahası şeklinde kodlanır olmuştur. Bu bağlamda ilk dönem çalışmalarının en dikkat çekici isimlerinden olan Sherry Turkle, 1984 yılında yayımladığı *The Second Self* adlı eserinde, bilgisayarların artan görünürlüğünden ve o dönem yaygınlaşan MUD (Çok Kullanıcılı Zindan)

⁸ Din sosyolojisi araştırmalarının metodolojik sorunlarıyla ilgili etraflı tartışmalar için (Perşembe, 1989; Günay, 2002; Günay vd., 2005; Kirman, 2005; Akyüz, 2005; elik, 2009; apcıoğlu, 2009; Taş, 2010; şahin, 2016; apcıoğlu - Kenevir, 2017; Coşkun, 2017; Erdiç, 2017; Taştan, 2018; Okutan, 2017; Okutan, 2020; Ayten, 2022).

⁹ Dijital yöntemlerin kullanıldığı din sosyolojisi çalışmalarıyla ilgili doğrudan istatistiki bir araştırma henüz bulunmamaktadır. Bununla birlikte doktora düzeyindeki bazı araştırmalar için bkz. (Haberli, 2014; Dereli, 2020; Geçer, 2021).

ortamlarından hareketle kimliğin dijital uzanımlarını keşfetmeye çalışmıştır. Bu da bize göstermektedir ki dijital yöntemin tarihçesi yeni bin yılın ortaya çıkardığı gelişmiş yeni medya ortamlarına veya sosyal ağlara kadar değil; bilgisayarların ve bilgisayar temelli oyun veya ortamların henüz yeterince yaygınlaşmadığı dönemlere kadar uzanmaktadır.

Dijital yöntem veya dijital araştırma yöntemleri, araştırmacıların çevrimiçi araçlar aracılığıyla verileri toplamalarına, konumlandırmalarına ve analiz etmelerine (Rogers, 2017, 75) verilen addır. Başka bir ifadeyle dijital araştırma yöntemleri, farklı dijital kaynaklardan türetilen yoğun veriyi bir araya getirme ve onlardan bilgisayar-internet temelli araçlar veya ortamlar aracılığıyla belli bir bilgi veya anlayış üretme çabalarına karşılık gelmektedir (Mackenzie - McNally, 2013; Lupton, 2015). Dijital yöntem ve teknikler, yalnızca araştırmanın nasıl yapılacağına değil, aynı zamanda internet ve çevrimiçi ağlar aracılığıyla gerçekleştirildiği için enformasyonun nasıl üretildiğine de odaklanmaktadır. Hatta bu anlamda analitik formlar, kategoriler veya dijital platformların bizatihi kendisi araştırma konusunun nesnesi haline getirilebilmektedir (Rogers, 2013, 20-21) Bu bakımdan dijital yöntemin konusuna ve alanına dahil olan şeyler, çevrimdışı ortamlardan farklı olarak, her zaman öngörülebilir veya yönetilebilir şekilde düzenli olmayıp (Lupton, 2015, 49) hangi verilerin nasıl toplanması gerektiği, bunlardan ne kadarının önemli olduğu ve analiz için hangi verilerin mutlaka saklanması gerektiği gibi hususları araştırmacının yönetebilmesi gerekmektedir.

Dijital/çevrimiçi yöntemlere dair çalışma alanı görece yeni olduğu için konu, kavramsal ve kuramsal açıdan tartışılmaya devam etmektedir. Sosyal bilimlerde uzunca bir süredir uygulanagelen nicel, nitel veya karma yöntemlerin dahi belli bağlamlarda halen tartışılmaya devam edildiği dikkate alınacak olursa, dijital yöntemler gibi oldukça yeni bir kavram etrafında net kabullerin bulunmaması çok da şaşırtıcı olmayacaktır. Dijital yöntemlerle ilgili literatürde yer alan kavramsal ve kuramsal tartışmaları, Tsuria ve arkadaşlarını (2017) takip ederek *çalışma ortamı, kullanılan araçlar ve araştırma çerçevesi* olmak üzere üçlü bir perspektif halinde sunmak mümkündür.

Bunlardan ilki olan *çalışma ortamı*, sosyal bilim çalışmalarının çevrimiçi veya çevrimdışı hangi bağlamlarda gerçekleştirileceği hususunda düğümlenmektedir. Dijital yöntemler için araştırma ortamı, sosyal etkileşimin gerçekleştiği ve araştırma verilerinin elde edildiği bir platform (Scheifinger, 2016, 71) anlamına gelmektedir. Sosyal bilim çalışmalarındaki

“saha”ya tekabül eden araştırma ortamını çalışmaya başlamadan önce netleştirmek son derece önemlidir. Çünkü “dijital yöntemler”in kavramsal olarak yalnızca çevrimiçi mi yoksa çevrimdışı bağlamların her ikisine de mi karşılık geldiği hususu tartışmalıdır.

Bir kafede oturup birbirleriyle sohbet eden insanların iletişim biçimlerini, kullandıkları dili, davranış ve pratiklerini yerinde gözlemleyen bir araştırmacının, gözlem notlarını tableti veya akıllı telefonu aracılığıyla tuttuğunu ve hatta bunları bulut tabanlı bir sunucuya kaydettiğini varsayalım. Bu durumda araştırmacının çevrimdışı mı yoksa çevrimiçi yöntemi mi yoksa her ikisini birlikte mi kullandığı yönünde bir soruşturma yapılsa muhtemeldir ki araştırmacılar arasında farklı görüşler ortaya çıkacaktır. Nitekim örneğin “sanal etnografi” kavramını işlevselleştirdikleri çalışmalarından hareketle Boellstorff ve arkadaşları (2012) muhtemelen bu örnekteki araştırma yönteminin dijital araştırma yöntemi olarak kabul edilemeyeceğini; çünkü gözlem yapılan sahanın sanal/dijital bir platform olmadığını öne süreceklerdir. Diğer taraftan Murthy'nin (2008; 2011) araştırmalarına baktığımızda ise veri toplamak ve belgelemek amacıyla araştırmacının bir tablet ve bulut sunucusu kullanmasını yeterli bulacağı için onun bu örnekteki araştırma yöntemini “dijital yöntem” olarak isimlendirebileceği anlaşılacaktır (Tsuria vd., 2017, 74-75). Bu durum bize dijital yöntemin ne olduğu ve hangi bağlamlar etrafında kavramsallaştırılabileceği konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte dijital yöntem ve teknikler etrafında genişleyen literatürde çevrimiçi ve çevrimdışı bağlamların her ikisinden de faydalanılması gerektiğini savlayan bir yaklaşımın ağırlıkta olduğu görülmektedir. Teknolojinin gündelik hayat pratiklerimizde kalıcı biçimde yer edinmeye başladığına dikkat çeken birtakım araştırmacılar,¹⁰ gerçek-sanal, dijital-analog, çevrimiçi-çevrimdışı gibi ikiliklerin anlamını yitirdiğini ve dolayısıyla “yaratıcı bir yöntem” (Lury - Wakeford, 2012; Daniels vd., 2017) olarak dijital yöntemlerin bu ayrımlardan uzak durması gerektiğini öne sürmektedirler.

Bu bağlamda dijital yöntemleri, “araştırmacıların çevrimdışı veya çevrimiçi bilgi toplamak, analiz etmek veya bunlar hakkında teori oluşturmak için kullandıkları, kendiliğinden dijital olan veya dijitalleştirilmiş araçlar, ortamlar ve/veya bilgi çerçeveleri” (Tsuria vd., 2017,

¹⁰ Çevrimdışı dünya ile çevrimiçi uzamın giderek birbirini beslediği ve tamamladığı iddiaları için bkz. (Hine, 2005; Ruth Tsuria vd., 2017; Deslandes - Coutinho, 2020; şahin, 2013; Dereli, 2019; 2020).

78) şeklinde tanımlamak gerekecektir. Bu tanımın öncelerinden farkı, söz konusu veri toplama, işleme, analiz etme ve sunma süreçlerinde yalnızca çevrimdışı dünyayı değil; çevrimiçi uzamı da dikkate almasıdır. Bu tanımda dikkat çeken bir diğer husus, “kendiliğinden / tabiatı itibariyle dijital” ve “(sonradan) dijitalleştirilmiş” araçlara vurgu yapmasıdır. Dijital yöntem tartışmalarında ikinci tema olarak konumlandırılan *kullanılan araçlar* hususuyla ilgili dile getirilen ve araçların menşeiinden kaynaklanan bu ayırım, Rogers (2010, 241; 2013, 19) tarafından yapılmıştır. Buna göre kendiliğinden dijital olan araçlar, bizzat kendi mahiyeti itibariyle dijital olan araçlardır; bir web sitesi, forum sitesi, sosyal medya ağı gibi. Sonradan dijitalleştirilmiş araçlar ise çevrimdışı olarak ortaya çıkmakla birlikte sonraki süreçte çevrimiçi ortama taşınan araçlardır. Anketler veya mülakat formları örneğin dijital çağdan çok daha önce kullanılmaya başlanmaları itibariyle bu sınıfa girmektedir. Buradaki araç ifadesi, sosyal araştırma yollarını yapılandırmak için bir araya gelmeyen maddi nesnelere ve maddi olmayan fikirlere (Lupton, 2015, 48) karşılık geldiği için kapsamlı bir veçhesi bulunmaktadır. Dolayısıyla dijital araştırma yönteminin uygulandığı çalışmaların her iki araç türünden de faydalanacağı ifade edilebilir.

Bu başlık altında son olarak dijital yönetime dair kavramsal ve kuramsal tartışmalarda üçüncü tema olarak göze çarpan *araştırma çerçevelerini* irdeleyeceğiz. Buradaki çerçeve, araştırmacının dijital ve dijital yöntemleri nasıl kavramsallaştırdığı, onlara nasıl yaklaştığı ve buralardan elde ettiği verileri nasıl yapılandırdığıyla ilgilidir (Tsuria vd., 2017, 77). Yani araştırma çerçevesi, aslında bir bakıma araştırmacının dünya görüşünü ve dolayısıyla metodolojik yaklaşımını ima etmektedir. Bu çerçeve, çalışmanın teorik yaklaşımı, temel kabulleri ve amaçlarından beslenerek çeşitlenmektedir. Böylece örneğin dijital oyunları dijital etnografi deseniyle uygulayan iki çalışma, farklı araştırma sorularından ve dijital yönelik farklı yaklaşımlarından dolayı birbirinden farklı sonuçlara ulaşabilir. Yine aynı sosyal medya hesabını aynı yöntemle inceleyen iki araştırmacı birbirinden çok farklı amaçlara matuf çalışmalar ortaya koyabilirler ki aynı yöntem ve teknikler uygulanmasına rağmen araştırmacıların dijital yönelik araştırma çerçevelerinin farklı olması, bu sonucu beraberinde getirmektedir. Dijital yöntemleri araştırmalarda daha etkin şekilde kullanmanın yolu, hangi platformlarda hangi tekniklerle araştırma yapılacağı kadar nasıl bir araştırma çerçevesi belirleneceğine de karar vermekten geçmektedir. Dolayısıyla aşağıda serimleyeceğimiz dijital yöntem ve tekniklerin de söz konusu araştırma çerçevesiyle birlikte kendi bağlamlarında anlamlı olacağını hesaba katmak gerekmektedir.

3. Din Sosyolojisinde Dijital Yöntem ve Tekniklere Dair Bir Çeşitleme

Dijital yöntem ve teknikler, sosyal bilim araştırmalarının ilk ayağını teşkil eden gözlem safhasından veri toplamaya, verileri konumlandırmaktan analiz etmeye kadar aşamalarının ya bütününde ya da herhangi birisinde dijital ağların veya araçların kullanıldığını ima etmektedir. Dijital yöntemler, sahanın dijital olarak kurgulanabileceğini açığa çıkarttığı kadar çevrimdışı sahayı besleyen bir konumda da olabilmektedir. Bu bağlamda kavrama dair tartışmalara yer verdikten sonra dijital araştırma yöntemlerini takip edecek araştırmacılar için bir çerçeve sunmak yerinde olacaktır. Zira dijital araştırma yöntem ve tekniklerine dair literatür henüz yeterince olgunlaşmamış, bilhassa Türkçe alanyazında bu metodu kullanan çalışmalar önemli bir yekuna ulaşmamıştır. Örnekler her ne kadar din sosyolojisi alanından hareketle verilecek olsa da bu çerçeve, disiplinler arası uygulanma sahasına sahiptir.

İnternet ve dijital ağların araştırma sahası olarak kodlanmasından bu yana yapılan çalışmalara genel olarak göz atıldığında, sosyal bilim araştırmaları bağlamında daha önce ifade ettiğimiz nicel yöntemden nitel yönteme olan geçişin aksine nitel yöntemden nicel yönteme bir geçiş göze çarpmaktadır. Bu yönetsel farklılaşmada araştırmacıların çok geniş kapsamlı yorumlama imkanına ulaşmayı istemeleri kadar dijital cihaz ve ortamların günümüzdeki kadar yaygın olmaması etkili olmuştur (Campbell - Althenhofen, 2016, 10). İnternetin görece ucuzlayarak dünyanın hemen her tarafında kullanım sahası elde etmesi ve dijital ağların özellikle smart/akıllı telefonlar dönemiyle daha geniş bir kullanıcı kitlesine ulaşması, uluslararası şirketleri birbirinden farklı platformlar oluşturmaya sevk etmiş ve zaman içerisinde çeşitlenen yeni medya ortamlarında daha kolay veri toplamaya imkan sağlayan istatistik ve analiz programları ortaya çıkmıştır.

Dijital yöntem, daha önce de ifade edildiği üzere, geleneksel araştırma yöntemleri diyebileceğimiz nicel, nitel ve karma yöntemlere bütünüyle alternatif yöntemler geliştirmeyip kendi dijital arka planıyla hem bu araştırma yöntemlerine eklenmekte hem de araştırmacıları karşı karşıya kalabilecekleri bazı kısıtlılıklardan uzaklaştırarak araştırma sahasını genişletmektedir. Bu anlamda çok çeşitli dijital veri toplama tekniklerinin ortaya çıktığı ve bu tekniklerin de sürekli olarak güncellendiği ve geliştirildiği hesaba katılırsa, dijital yöntem ve tekniklerin pratik zemin bulduğu dijital uzamların hepsini incelemek, bu makalenin sınırlarını fazlasıyla zorlayacaktır. Bundan dolayı biz bu başlık altında genel olarak

araştırmacılar özel olarak ise dijital din ve dijital sosyoloji araştırmacıları tarafından diğerlerine nazaran daha sık kullanılan metot ve tekniklere yer vereceğiz. Cheruvallil-Contractor ve Shakkour (2016), Tsuria ve arkadaşları (2017), Snee ve arkadaşları (2016) ve Binark (2014) gibi araştırmacıların çalışmalarını da dikkate alarak nicel yöntem kapsamında çevrimiçi anket/survey ve çevrimiçi içerik analizi tekniklerini; nitel yöntem kapsamında ise siber-etnografi/netnografi desenine ilave olarak çevrimiçi mülakat/odak grup görüşmesi ve çevrimiçi söylem/metin analizi tekniklerini ve son olarak karma modeli ele alacağız. Geleneksel araştırma yöntemlerindeki karşılığı da dikkate alındığında bu yöntem ve tekniklerin her birisi, elbette çok daha derinlemesine bir sondaj gerektirmektedir; biz burada bunları yalnızca dijital yöntem sahasına giren veçheleri açısından uygulanabilme imkanı, avantajları ve riskleri bakımından irdeleyeceğiz.

Her yöntem ve teknik, Drucker'ın (2021) dijital araştırmalar için belirlediği üçlü bileşen etrafında (Malzemeler + İşleme + Sunum) ele alınacaktır. Malzemeler bileşeni, araştırma projesinin merkezinde yer alan metin, görüntü, harita, video içerikleri veya bunların bir araya getirilmesi gibi materyallerden oluşmaktadır. İşleme bileşeni, bilgisayar temelli araçlar ve hesaplama yöntemleri marifetiyle ilk bakışta anlaşılır olmayan verileri hem kullanılabilir hale getirme hem de analiz etme safhasına işaret eder. Sunum bileşeni ise özellikle sosyal medya araçları veya Omeka, Scalar gibi sosyal bilimciler için tasarlanmış platformlar yoluyla araştırmacının bilim dünyasıyla paylaşılmasıdır (Drucker, 2021, 2). Dijital yöntemlerin uygulandığı çalışmalarda bu bileşenlerin her aşamasında dijital araçlar ve ortamlar tercih edilebileceği gibi yalnızca bir aşamasında da tercih edilebilmektedir. Çevrimiçi yöntem ve teknikleri etkili şekilde kullanmak, bu bileşenlerin her birini mümkün olduğunca doğru şekilde uygulamak ve bunlar arasındaki geçişkenliği fark ederek gerektiğinde birden fazla aşamayı birlikte yürütebilmekten geçmektedir.

3.1. Nicel Çevrimiçi Araştırma Yöntem ve Teknikleri

Yeni medya araçlarının ortaya çıkışını takip eden süreçte blog sitelerinden forum sitelerine, web sitelerinden mikro bloglara, mesaj temelli uygulamalardan arkadaşlık uygulamalarına kadar dijital platformlar çeşitlenmiştir. Bunun bir yansıması olarak hesaplama, algoritma,¹¹

¹¹ Algoritmaları, belirli kural ve davranışlara sahip, platformlarda somutlaşan ve karşılığında dünya çapında milyonlarca kullanıcıyı çeken, bireyler arasında etkileşim alanları üreten tasarlanmış yollar (Drucker, 2021, 76) şeklinde tanımlamak mümkündür. Sosyal bilim

görselleştirme, grafik, istatistik gibi nicel yöntemin tercih ettiği kavramlar dünyası genişlemiştir. Beğeni, retweet, takipçi, abone sayısı gibi sosyal medya sitelerinde yaygın olan kullanım pratikleri, paylaşımın görülme/izlenme sıklığı, içeriğin viral olabilmesi veya “keşfet” bölümlerine düşebilmesi için gerekli olan tıklanma düzeyleri, arama motorlarını kullanmak, çevrimiçi ürün satın almak veya satmak, paylaşımlar yapmak gibi yalnızca dijital ağlarda bulunmakla ortaya çıkan nicel istatistikler, “algoritmaların otoritesi”ni (Rogers, 2013, 19) karşımıza çıkarmıştır.

Algoritmaların otoriter konumunun etkisiyle hemen her konuda çok fazla sayıda istatistiğe daha kolay ulaşmayı sağlayan dijital platformlar, disiplinlerin son dönemlerde ilgisini fazlaca çeken¹² big data/büyük veri dünyasını oluşturmuştur. Facebook, YouTube, Twitter, Instagram, LinkedIn gibi sosyal ağlar başlangıçta belki çevrimiçi iletişim veya görüntü paylaşımı gibi amaçlarla kurulmuş olsalar da etkileri arttıkça ticari hale gelmişlerdir (Lupton, 2015, 61). Bu platformlarda paylaşılan her türlü içerik, bir yandan sosyal araştırmacılar için zengin bir veri kaynağı teşkil etse de verilerin başkalarına satılabilmesi veya farklı amaçlarla diğer devlet veya şirket yöneticileriyle paylaşılabilmesi gibi endişeleri de ortaya çıkarmıştır.¹³

Nicel çevrimiçi araştırma yöntemi bağlamında çevrimiçi anket/kamuoyu yoklaması ve çevrimiçi içerik analizi tekniklerine yer verilecektir.

3.1.1. Çevrimiçi Anket / Survey

Toplumu ve toplumsal meseleleri araştıran tarama modellerinin başlangıçta antik nüfus sayım dönemlerine kadar geriye gitmekle birlikte toplumsal tarama terimi ancak 1927’de literatüre girebilmiştir (Neuman, 2012, 2/396; Burke, 2012, 24). Tarama modeli, bir evren içinden seçilen bir örneklem üzerinde yapılan çalışmalarla evren genelindeki eğilim, tutum veya görüşlerin nicel olarak betimlenmesine dayanır (Creswell, 2017, 155).

çalışmalarında algoritmaların nasıl kullanışlı hale getirilebileceğiyle ilgili tartışmalar için bkz. (Deslandes - Coutinho, 2020, 4).

¹² Büyük verinin özel hayat gizliliği ve mahremiyet gibi hususlarda meydana getirdiği endişeler için bkz. (Lyon, 2006, 2012, 2013; Vincent, 2017; Lokke, 2018).

¹³ Sosyal medya platformları aracılığıyla elde edilen verilere ulaşma ve onları kullanabilme bağlamında üçlü bir tasnif yapılmaktadır. Buna göre dijital teknolojileri kullanarak bilinçli veya bilinçsiz şekilde veri oluşumuna katkıda bulunanlar birinci kategoriye; bu verileri arşivleme imkanına sahip kişi veya kuruluşlar ikinci kategoriye; bu iki gruba göre çok daha küçük bir grubun elinde bulunan, arşivlerdeki verilere erişebilen ve bunları analiz edebilen kişi veya kuruluşlar ise üçüncü kategoriye meydana getirmektedir (Manovich, 2016, 470; Lupton, 2015, 61).

Tarama modeli, pozitivist dünya görüşünün en yaygın tekniklerinden biri olmasına rağmen ilginç biçimde toplumsal araştırmaların yapılmaya başlandığı ilk dönemlerde nicel ve nitel yöntemlerin her ikisi bağlamında kullanılıyorken 1940'lardan sonra nicel yöntemin bir parçası olarak kökleşmiştir (Neuman, 2012, 2/397-398; Mert, 2014, 90). Araştırmacılar, çalışmaya katılan örneklem grubuna bir form dağıtarak onların davranışlarını, tutumlarını, inançlarını, görüşlerini, kişisel özelliklerini, beklentilerini, kendilerini nasıl sınıflandırdıklarını ve bilgi içeren sorulara verdikleri cevapları (Neuman, 2012, 2/396) anketler/surveyleler aracılığıyla ölçümlenmektedirler.

Geleneksel nicel araştırmalarda sıkça tercih edilen anketler, dijital nicel araştırmalar için de geçerli olmuş ve araştırmacılar, belli dijital platformlar aracılığıyla bu teknikleri uygulamaya devam etmişlerdir. İlk dönem nicel çevrimiçi çalışmalar için anketlere yüzde onluk bir yanıtın yeterli olduğu (Witmer vd., 1999, 147) belirtilse de internetin günümüzdeki yaygınlığı ve kolay ulaşılabilirliği göz önüne alındığında bu oranın çok daha üzerinde bir yanıtla ulaşılabileceği ortaya çıkar (Mert, 2014, 100). Çevrimiçi anket tekniği, Ar-Ge çalışmalarından pazar araştırmalarına, kamuoyu yoklama şirketlerinden araştırmacılara kadar çok geniş bir yelpazede kullanılmaktadır. Bu ihtiyacı karşılamak için ücretli veya ücretsiz çevrimiçi anket siteleri veya uygulamaları artmakta olup ilgili siteler farklı özellikleriyle¹⁴ araştırmacıların tercih ettiği platformlar olmayı denemektedirler.

Bununla birlikte son dönemlerde özellikle akademisyenlerin veya sosyal bilim araştırmacılarının en sık kullandığı platform, Google Forms olmaktadır. Google Forms, hem araştırmacılar hem de anketi dolduracak kişiler için çok çeşitli avantajlar sağlamaktadır. Cep telefonlarından ilgili linke ulaşarak anketin daha kolayca doldurulabilmesi, kalem vb. gerekmemesi, katılımcıların kendilerini görece daha güvende ve korunaklı hissetmeleri, Google Forms türündeki platformların örneklem grubu açısından avantajları arasında sayılabilir. Öte yandan çok daha fazla sayıda kişiye anketi daha kolay ve hızlı biçimde ulaştırması, maliyetsiz oluşu, herhangi bir eksiklik veya hata durumunda gerekli düzeltmelerin hemen

¹⁴ Çevrimiçi anket siteleri, anketlerde kullanılacak açık uçlu, kapalı uçlu, yarı kapalı uçlu, sıralama, dereceli, boşluk doldurma gibi çeşitli soru tiplerine imkan tanıyıp tanımama veya örneğin toplamda en fazla 9 soru girişine izin verme (jetanket.com), boşluk doldurma soru tipinde soru oluşturmaya imkan tanımama (limesurvey.org) veya katılımcı sayısını maksimum 100'le sınırlandırma (surveymonkey.com) gibi özellikler açısından birbirinden farklılaşabilmektedirler (Uğraş vd., 2011, 373).

yapılabilmesi, geri dönütlerin çok daha çabuk alınabilmesi, aynı araştırma sahasında olmamakla birlikte örneklem grubuna dahil edilmesi gereken kişilere anketin uygulanabilmesi ve belki de en önemlisi, araştırmada toplanan verilerin istatistik programlarına girişi fazlaca kolaylaştırarak neredeyse kodlama aşamasını kaldırması, verileri kategorileştirmesi, SPSS (Sosyal Bilimler İçin İstatistik Paketi) veya SAS (İstatistiksel Analiz Sistemi) gibi önde gelen istatistik yazılımlarına veri aktarımını kolayca sağlaması, basit düzeyde de olsa onları analiz etmesi ve çalışmanın sunumunu görselleştirmesi, söz konusu platformların araştırmacıya getirmiş olduğu önemli avantajlardandır.

Çevrimiçi anket tekniğinin elbette birtakım dezavantajları da söz konusudur. Neuman bunları kapsam sorunu, gizlilik ve doğrulama sorunu ve tasarım sorunları şekilde sıralar. İlki eşişsiz internet erişimi ve kullanımıyla ilgiliyken ikincisi gizlilik ve güvenliliği tehdit eden ihlallerle ilgilidir. Üçüncüsü ise araştırmacıların farklı bilgisayar programlarını, web donanımlarını, istatistiksel yazılımları çalışmaları açısından mutlaka gözden geçirmesi ve gerekirse bunları bir araya getirebilme kapasitesine sahip olup olmamasıyla ilgilidir (Neuman, 2012, 2/437-438). Bu dezavantajlardan ikincisi olan gizlilik ve güvenlik yeterince sağlanamadığında kaçınılmaz biçimde etik problemler ortaya çıkacaktır (Mert, 2014, 96). Zira örneklem grubunun yanıtlarının gerekirse başka uygulamalar veya programlar aracılığıyla depolanması, kullanılması veya başkalarıyla paylaşılması önemli bir risk olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanında örneklem yanlılığı, ölçüm hatası, yanıt vermeme önyargısı, teknik veya donanımsal programlar ve çevrimiçi ortamın doğasından kaynaklanan bir dizi etik sorun, (Hooley - Weller, 2016, 16) çevrimiçi anket tekniğinin handikaplı yanlarını oluşturmaktadır.

Çevrimiçi anket, geniş çaplı popülasyonların veya çeşitli büyüklükteki örnek gruplarının din, inanç ve maneviyatla ilgili yönelimlerini ölçmek amacıyla yaygın şekilde kullanılmaktadır. Din sosyolojisinin doğrudan konusuna giren dijital din ve dijital sosyoloji araştırmalarında da en sık tercih edilen nicel çevrimiçi teknik, anket ve kamuoyu yoklamasıdır. Bu türden çalışmalar, katılımcıların din ve inanç eğilimlerini, dini yönelim düzeylerini, dini içerikli paylaşımlara yönelik tutumlarını, inançlarından kaynaklanan davranış ve pratiklerini veya herhangi bir dini grubun kendi üyeleri arasında etkileşim kurma kapasitesini ölçmeyi amaçlamaktadır. Cantoni ve Zyg'a'nın (2007) Katolik cemaatle ilgili çalışması, Pew Research

Center'ın Amerika özelinde düzenli aralıklarla gerçekleştirdiği inanç ve maneviyat araştırmaları,¹⁵ Barna Research Group'un¹⁶ internet kullanıcılarının dijital ortamdaki dini pratiklerini tespit etmek amacıyla yaptığı kamuoyu araştırmaları ve yine araştırma temelli kurulmuş uluslararası araştırma şirketlerinin yapmış oldukları çalışmalar (Hooley - Weller, 2016, 15; Haberli, 2020, 895) bu bağlamda değerlendirilebilir.

3.1.2. Çevrimiçi İçerik Analizi

İçerik analizi veya içerik çözümlemesi, 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olup mesajların/metinlerin sistematik, nesnel ve niceliksel olarak incelenmesinden ibaret olan nicel bir araştırma tekniğidir (Berelson, 1952). Haberler ve reklamlar gibi girift göndermeleri olan içerikleri analiz etmeye dair kolaylaştırıcı bir özelliği bulunması sebebiyle, bilhassa medya ve iletişim alanında sosyal bilimlerin diğer alanlarına kıyasla daha yaygın şekilde uygulanmaktadır (Çomu - Halaiqa, 2014, 38). Niceliksel içerik analizinin en önemli amacı, bir metin içinde herhangi bir kelime veya cümlenin ne kadar geçtiğini, ne sıklıkla tekrar ettiğini, hangi tutumla sunulduğunu veya hangi biçimsel özelliklere sahip olduğunu saptamaktır. İçerik çözümlemesinde araştırma birimleri, bir kelime, cümle ya da paragraf olabileceği gibi bir kişi, haber, aktör, kaynak veya olay olabilmektedir (Hansen, 2003, 69; Çomu - Halaiqa, 2014, 39).

Çevrimiçi içerik analizi, mahiyeti itibarıyla geleneksel içerik çözümlemesiyle benzeşmektedir. Burada farklı olan, analizi yapılacak olan içeriğin dijital platformlarda yer almasıdır. Çevrimiçi içerikler, internetin web 1.0 dönemini resmeden ve daha çok profesyoneller tarafından oluşturulmuş olan daha az etkileşimli web sitelerinden elde edilebileceği gibi kullanıcıların meydana getirdiği web 2.0 temelli etkileşimi yüksek sosyal paylaşım sitelerinden de elde edilebilmektedir (Çomu - Halaiqa, 2014, 40). Dolayısıyla geleneksel içerik analizinin inceleme nesnelereyi oluşturan mesaj ve içerikler, çevrimiçi içerik analizinde dijitalleşmiş ve böylelikle sözcüğü herhangi bir web sitesi, sosyal medya profilleri, sosyal medya kullanıcıları veya onların paylaşımları çevrimiçi nicel çözümlemelerin kapsamı içerisinde yer almıştır (Ackland, 2013, 35-36; Çomu - Halaiqa, 2014, 40). Din sosyolojisi araştırmalarında bahsi geçen dijital içeriklerin her biri çevrimiçi içerik analizine tabi tutulabilmektedir; nitekim uluslararası literatürde bilhassa internet ve dijital ağlarda İslam ile ilgili ne düzeyde

¹⁵ Bazı örnekler için bkz. (Larsen, 2000, 2001; Hoover vd., 2004; Wormald, 2014).

¹⁶ <https://www.barna.com/category/faith-christianity/>.

içerik olduğu merakıyla çalışmalar yapılmıştır.¹⁷ Hem bu bağlamda hem daha geniş perspektifte din sosyolojisi araştırmacıları, çevrimiçi içerik analizinden faydalanmaya devam edeceklerdir.

3.2. Nitel Çevrimiçi Araştırma Yöntem ve Teknikleri

Pozitivist perspektiften beslenen açıklayıcı yaklaşım yerine hermenötik/yorumlayıcı perspektiften beslenen anlayıcı yaklaşımın somut bir karşılığı olan nitel yöntem, sosyal bilim çalışmalarına geç denilebilecek bir tarihte tutunmasına karşın, dijital din araştırmalarında erken tarihlerden itibaren uygulanagelmiş ve hatta yakın dönemlere kadar dijital alanı çalışan araştırmacıların birincil yöntemi olmuştur (Campbell - Altenhofen, 2016, 1-2). Nitel çevrimiçi yöntemler, internet ve dijital ağlar aracılığıyla nicel çevrimiçi yöntemlerin aksine, istatistiksel veriler elde etmekten çok örneklem grubunun dünya görüşünü, anlayışını ve yaklaşımını keşfetmeyi ve nihayetinde bütüncül bir yoruma ulaşmayı amaçlamaktadır. Siber-etnografi/netnografi desenine ilave olarak çevrimiçi mülakat ve odak grup görüşmesi ile çevrimiçi söylem/metin analizi gibi teknikler, çevrimiçi nitel çalışmalarda ön plana çıkmaktadır.

3.2.1. Siber-etnografi / Netnografi

Anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması şeklinde sıralanan nitel yöntemin beş araştırma deseninden biri olan etnografi, ortak kültüre sahip bir grubun değerlerinin, inançlarının ve davranışlarının yorumlanmak amacıyla araştırılmasıdır (Creswell, 2018, 90). Literatürdeki diğer adının *katılımlı gözlem* olması, etnografik araştırmaların saha vurgusunu ön plana çıkartmaktadır. Zaman, mekan ve beden gibi çevrimdışı dünyaya ait bağlamları dönüştüren siber uzamla birlikte etnografik araştırmanın geleneksel anlamdaki “saha” ile olan ilişkisi de dönüşmüş ve artık forum, chat odaları, özellikle de Facebook, Twitter ve Instagram gibi sosyal medya ağları üzerinde de etnografik araştırmalar gerçekleştirilmeye başlanmıştır (Büker-Alyanak, 2014, 147). Etnografinin çevrimiçi ortamlar üzerinden gerçekleştirilmesi literatürde *internet etnografyası*, *online etnografya*, *sanal etnografya*, *bağlantılı etnografya* gibi farklı şekillerde isimlendirilse de *siber-etnografi* ve *netnografya* tabirleri daha fazla ön plana çıkmaktadır. Dijitalin etnografik alanı, farklı teknolojiler ile aktörler arasındaki kesişimleri ve işbirliklerini içeren, dağınık ve sürekli bir araştırma alanıdır; bu yüzden farklı kültürel ve coğrafi bağlamlarda farklı amaçlarla

¹⁷ Çevrimiçi içerik analizi tekniğinin uygulandığı makale ve kitap türündeki bazı çalışmalar için bkz. (Bunt, 2000, 2003; Lawrence, 2002; Haberli, 2014).

farklı şekillerde kullanılabilir (Lupton, 2015, 50).

Kozinets (2002), “netnografya” şeklinde kullanmayı tercih ettiği siber-etnografi sürecinin kültürel giriş, verileri toplama ve analiz etme, yorumlama, etik şartlara riayet etme, katılımcılardan geri dönütler alma şeklinde beşli bir aşamadan müteşekkil olduğunu ifade etmektedir. Etnografinin siber uzam ortamlarında nasıl yapılabileceğini somutlaştırmak için bu aşamaları kendi araştırma deneyimimizden (Dereli, 2020) hareketle kısaca açmakta yarar bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan kültürel giriş, araştırmacının uzun süreli katımlı gözlem yapacağı ve bu gözlemleriyle ilgili notlar alacağı dijital ortamda yer almasını ifade etmektedir; bir forum sitesi, web sitesi veya sosyal medya platformu gibi. Burada saha, “ağ” olarak yeniden konumlandırılır; çünkü araştırmanın gerçekleştirileceği çevrimiçi platform, performatif bir ortamdır (Coleman, 2010; Markham, 2018); yani kişilerin bu mecra(lar)da fiziki ortamlardaki gibi eylemde bulunduğu veya davranış gösterdiği kabul edilir.

İkinci aşama, araştırmacının kendi gözlem notlarından da yararlanarak örneklem grubunu belirlemesi, devamında ise uygulamaya karar verdiği teknikler aracılığıyla verileri toplaması, onları yazılım programları ya da ağ temelli platformlar kullanarak/kullanmayarak kategorize etmesi ve analiz etmesinden oluşmaktadır. Hem verilerin toplanması ve kategorize edilmesi hem de analizlerinin yapılması sürecinde çevrimiçi-çevrimdışı teknikler, birbirinin tamamlayıcısı olarak konumlandırılabilir.¹⁸ Araştırmanın yazılması safhasına tekabül eden üçüncü aşamada ise katılımcıların ifadelerindeki açık veya örtülü anlam dünyasından hareketle kapsamlı yorum yapılması gerekmektedir. Örneklem grubunun gönüllük esasına uygun şekilde oluşturulması, yapılan mülakatların dökümlerinin birebir yapılması, başkalarının ulaşabileceği türden açık kaynaklarda görüşmecilerin kimliklerini veya fikirlerini ortaya çıkartabilecek durumlardan kaçınılması gibi hususlara riayet etmek ise siber-etnografik araştırmaların dördüncü aşaması olmaktadır. Son aşama ise görüşmecilerin araştırmanın sonuçlarından veya makale, kitap gibi çıktılarında haberdar edilmesi gerektiğini salık vermektedir.

Siber-etnografik araştırma desenini, bir chat kanalı, forum sitesi veya sosyal medya grubu gibi dijital bir ortam aracılığıyla dini grupları, cemaatleri, inanç topluluklarını kendi (çevrimiçi) doğal ortamlarında incelemeye imkan tanınması dolayısıyla din sosyolojisi çalışmaları için en

¹⁸ Bazı örnekler için bkz. (Miller, 2011; Miller - Horst, 2012; Postill - Pink, 2012).

kullanışlı dijital yöntemlerden biri olarak görmek mümkündür.¹⁹ Bununla birlikte nitel yöntemin araştırmacılar da uyandırdığı belirsizlik duygusu ya da etnografik desenin gerektirdiği ölçüde yoğun tasvirler ve yorumlar yapılamaması, etnografide olduğu gibi siber-etnografide araştırmacıların kaçınacağı durumları gözler önüne sermektedir.

3.2.2. Çevrimiçi Mülakat ve Odak Grup Görüşmesi

Nitel araştırma yöntemiyle özdeşleşmiş tekniklerden olan derinlemesine görüşme, mülakat gerçekleştirilen kişiye sorular sorma, onu dinleme, ona ilgi gösterme ve söylenenleri kaydetmeyi içermektedir (Neuman, 2012, 2/585). Görüşme ve odak grup görüşmesi arasındaki fark, aynı anda mülakat yapılan kişi sayısı ile ilgili olup bir zaman diliminde bir kişiyle mülakat yapılmasına “görüşme”, bazı özellikleri sebebiyle bir araya gelmiş/getirilmiş birden fazla kişiyle görüşme gerçekleştirilmesine ise “odak grup görüşmesi”²⁰ denilmektedir. Araştırmacıya sağladığı esneklik açısından yapılandırılmış, yarı-yapılandırılmış ve yapılandırılmamış şeklinde üç türe ayrılrsa da araştırmacılar tarafından büyük ölçüde yarı-yapılandırılmış görüşmeler tercih edilmektedir. Nitel yöntemin bireyi merkeze alması ve çeşitlilik repertuarını önemsemesi sebebiyle, örneklem grubu genellikle mümkün olduğunca farklı cevapların gelebileceği kişiler arasından amaçlı olarak belirlenir. Bir görüşme formu/protokolü aracılığıyla ön hazırlığı yapılan mülakat soruları, hem araştırmacı hem de çalışmaya katılan gönüllülerin uygun bulacağı bir zaman ve mekanda örneklem grubuna yöneltilir, gerektiğinde de yeni sondaj soruları sorularak derinlemesine yorumlara kapı aralanır. Gerçekleştirilen görüşmeler katılımcılardan izin almak kaydıyla daha sonra analizini yapmak amacıyla kaydedilir, çalışma bittikten sonra ise elde edilen bütün bu kayıtlar imha edilir. Görüşmecilerden elde edilen veriler ise örneklem büyüklüğüne bağlı olarak Nvivo, Atlas.ti ve Maxqda, gibi nitel yazılım programları aracılığıyla analiz edilebilir ve bu analizlerde ilgili yazılımların kavram/tema diyagramı, ilişki ağı şeması, görüşmecilerin sık kullandığı kelimelerden ortaya çıkardığı

¹⁹ Schroeder ve arkadaşlarının (1998) kendilerini temsil eden avatarlar aracılığıyla sanal bir kilisedeki ritüele katılarak ritüellerin çevrimdışı dünyadan çevrimiçi uzama geçerken almış olduğu değişiklikleri inceledikleri çalışmaları, siber-etnografinin dijital din çalışmalarındaki ilk dikkat çekici örneklerdendir.

²⁰ İlk uygulamaları 20. yüzyılın ortalarına demirlenen odak grup görüşmesi, 6-10 kişilik bir grupta insanların günlük hayatlarında birbirleriyle konuşabilecekleri ama yeterince konuşmadıkları konular üzerine mülakatlar gerçekleştirmeye denir. Odak grup görüşmeleri hakkında ayrıntılı bir çerçeve için bkz. (Neuman, 2012, 2/592-593; Merriam, 2015, 91-92; Punch, 2011, 168-169).

kelime bulutu gibi görselleştirmelerinden istifade edilebilir.

Derinlemesine mülakatları veya odak grup görüşmelerini dijital hale getiren nitelik, görüşmelerin fiziki/yüz-yüze/çevrimdışı ortamlarda değil de siber/çevrimiçi uzamda yapılmasıdır. Sosyal paylaşım sitelerinin sağladığı görüntülü görüşme platformları, doğrudan uzaktan eğitimler için planlanmış Skype, Zoom, Google Meet gibi uygulamalar ve yine mesaj temelli bir mantaliteye sahip olmasına rağmen anlık görüntülü görüşmeye belli kişi sınırlandırmasıyla da olsa izin veren WhatsApp ve BIP gibi uygulamalar, çevrimiçi derinlemesine görüşmelerin uygulanabilme sahasını genişletmektedir. Farklı şehirlerdeki veya ülkelerdeki kişilerle görüşmeler yapılabilmesi, bazı katılımcıların yüz yüze görüşmekten kaçınması veya çevrimiçi bir platform olması durumunda görüşmeyi kabul edebileceğini belirtmesi, bir sınıf ortamında veya başka bir ortak mekanda birden fazla katılımcıyla aynı anda odak grup görüşmesi yapılabilmesi, çevrimiçi mülakat tekniğinin önümüzdeki dönemlerde daha yoğun şekilde tercih edileceğini göstermektedir. Bununla birlikte teknik/teknolojik açıdan gerekli donanımların bulunmaması veya görüşme anında arıza yapması, telefon şarjının bitmesi, internet bağlantısının kesin veya zayıf olması, ilgili programa bağlanma problemleri gibi yaşanması muhtemel durumlar da çevrimiçi mülakatlar açısından birtakım riskleri beraberinde getirebilmektedir.

Araştırmacıların dijital bağlamda mülakat yapmaya başlamadan önce, yalnızca çevrimiçi veya çevrimdışı bağlamlarda karşılık bulan bir sorunsalı mı yoksa çevrimiçi ve çevrimdışı uzamların her ikisi için de geçerliliği olan bir sorunsalı mı ele alacağına karar vermesi ve böylece yüz yüze-çevrimiçi mülakat veya odak grup görüşmelerinden birisini veya her ikisini de uygulamaya dökmesi gerekmektedir (Tsuria vd., 2017, 84-85). Nitekim on dört çevrimiçi Hıristiyan dini cemaati belirleyen ve onları siber uzam üzerinden belli bir süre gözlemleyen Campbell'ın (2005) katılımcılarla hem çevrimiçi hem de yüz yüze mülakatlar yaparak söz konusu dini grupların yalnızca dijital ağlar üzerindeki değil, yüz yüze ortamlardaki pratik ve davranışlarını da incelemesi, din sosyolojisi çalışmaları açısından bir örneklik teşkil edebilir.

3.2.3. Çevrimiçi Söylem / Metin Analizi

Söylem analizi veya söylem çözümlemesi, söylemin etkilediği ya da söylemden etkilenen insani deneyimi açıklığa kavuşturma işidir. Söylem kuramları temelde Saussure ve Barthes'ın çalışmalarıyla inşa edilmiştir. Dilsel göstergeyi gösteren ve gösterilenden oluşan bir bütün olarak ele alan

Saussure (1998, 44) konuşmaların veya yazılı metinlerin, kelimelerin art arda sıralanmasıyla anlamlı olamayacağını; anlamlı olabilmesi için bunların mutlaka toplumsal ve kültürel bir zemine yerleşmesi gerektiğini ifade ederek söyleme yapısalı yaklaşım çerçevesinde sosyolojik bir mahiyet kazandırmaktadır. Barthes (1990, 161-163) da Saussure'ün yaklaşımını ileri taşıyarak "içerik birim" olarak da ifade edebileceğimiz gösterileni düz anlam ve yan anlam kavramlarıyla ele almış; kelimelerin akla gelen ilk anlamı düz anlam iken yan anlamın, insanların duygu, düşünce ve sosyokültürel dünyası bağlamında farklı karşılıklar elde edebileceğini öne sürmüştür (Çomu - Halaiqa, 2014, 44). Her iki düşünürün üzerinde uzlaştığı nokta olan, söylemin toplumlar ve kültürler nezdinde farklılaşabileceği hususu, söylem analizinin temel hareket noktası olmaktadır. Bununla birlikte medya içeriklerini makro ve mikro olmak üzere iki boyutta incelemeye imkan tanıyan bir şema (van Dijk, 2003) çıkartarak söylem analizinin iletişim çalışmalarında yoğunlaşmasına önemli katkıda bulunan van Dijk, bu teknikle ilgili oluşan literatürdeki bir diğer önemli isim olmuştur.

Söylem analizinin üç özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki, söylemin sosyal bağlamının olması, yani kelimelerin nerede, kim tarafından ve kimin için kullanıldığına bağlı olmasıdır. İkincisi, söylemlerin birbiriyle çatışabileceği ve üçüncüsü ise söylemlerin hiyerarşik bir düzene sahip olabileceğidir (Punch, 2011, 215-216). Çevrimiçi söylem analizinde de bu özellikler geçerlidir. Dolayısıyla dijital kültürün yaygın bir görünüm arz etmesini sağlayan forumlar, web siteleri veya sosyal medya sitelerinde yer alan metinler veya paylaşımlar, bu çerçevede söylemsel analize tabi tutulabilmektedir. Söylem analizini yukarıda kısaca ele aldığımız nicel içerik analiziyle karıştırmamak gerekmektedir. Dijital yöntemler bağlamında örnek vermek gerekirse, sosyal medya paylaşımlarının çeşitliliği, sıklığı ya da bir sözcüğün, sözcük grubunun kaç kez kullanıldığı nicel içerik analizinin alanına girerken; bu paylaşımlardaki sözcüklerin anlamlarının peşine düşerek tümevarımsal bakışla bir iç görüye ulaşmayı hedeflemek, (Merriam, 2015, 195-196) söylem analiziyle mümkün olabilmektedir. Din sosyolojisi çerçevesinde²¹ örneklendirmek gerekirse, farklı dini perspektiflere sahip grupların herhangi bir olaya nasıl tepki verdiklerini anlamak için bir sosyal medya hesabında ne kadar paylaşım yaptıkları,

²¹ Söylem analizini bir araştırma tekniği olarak etraflı biçimde tartışan çalışmalara (bkz. Jones vd., 2015; Ignatow, 2015; Drucker vd., 2014) ilave olarak din sosyolojisi ve dijital din araştırmaları bağlamında bu tekniğin çerçevesini çizen metinler (bkz. Tsuria vd., 2017, 80-83; Pihlaja, 2016, 49-58), araştırmacılar için katkıda bulunma potansiyeli taşımaktadır.

paylaşımlarında en çok hangi kelime, şahıs veya kurumu zikrettikleri gibi hususlar, çevrimiçi içerik analizi yoluyla ortaya çıkarılabilecektir. Diğer taraftan aynı örnek üzerinde bu dini grupların paylaşımlarının örtük bir anlamının olup olmadığı, başka bir dini gruba, kuruma veya dini grup liderine herhangi bir göndermede bulunup bulunmadığı şeklinde çıkarsama yapmaya dayanan analizler, çevrimiçi söylem çözümlemesinin sahasına girebilecektir.

3.3. Çevrimiçi Karma Yöntem

Karma yöntem, makalenin başında da kısaca ifade ettiğimiz üzere, açıklayıcı ve anlayıcı paradigmlar arasındaki dikotomik bakış açısını ortadan kaldırmayı hedefleyerek nicel ve nitel yöntemlerin aynı çalışma içerisinde birlikte kullanılmasıyla ortaya çıkmıştır. 1980'lerin ortalarından sonra görülmeye başladığı için sosyal bilimler içerisinde nispeten daha yeni bir yöntem biçimidir. Karma yöntem, nicel ve nitel yöntemlerin kendi başlarına eksiklikler içerdiğine ve her iki yöntemle elde edilen verilerin birleştirilerek çoklu yöntemlerin keşfedilmesi gerektiğine dair düşüncelerle pratik zeminini bulmuştur. Yakınsayan paralel karma, açımlayıcı sıralı karma, keşfedici sıralı karma, dönüştürücü karma ve iç-içe karma yöntemler şeklinde kendi içerisinde farklılaşan araştırma desenleri bulunmaktadır.²² Sosyal bilimlerin diğer alanlarına nazaran din sosyolojisi literatüründe kendisine daha az yer bulduğu izlenimini veren karma yöntem, bir taraftan farklı iki paradigma arasında bir orta yol bulabilme anlamında ümit kaynağı olurken, öte yandan diğer iki yönteme kıyasla daha fazla eleştiriye maruz kalmaktadır. Belirgin felsefi bir dayanağının olmadığı; terminolojideki farklılaşmanın üstesinden gelebilecek epistemolojik bir arka planının bulunmadığı ve bu yüzden de sosyal teoride henüz yeterince kökleşmediği; tutarlılık, güvenilirlik ve geçerlilik anlamında doğru sonuçlar veremeyeceği gibi eleştiriler bu bağlamda zikredilebilir.²³

Çevrimiçi karma yöntem de geleneksel karma yöntem gibi çevrimiçi nicel ve nitel tekniklerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bir araştırmacı, çalışacağı konunun mahiyetini, araştırma problemini, çerçevesini ve nihayetinde ulaşmak istediği sonucu gözeterek nicel ve nitel yöntemlerin birlikte uygulanmasını gerekli görebilir. Örneklem grubuna hem çevrimiçi anket uygulayarak hem de onlarla çevrimiçi mülakat

²² Karma yöntem içerisinde yer alan araştırma desenleriyle ilgili ayrıntılı bilgiler ve örnekler için bkz. (Creswell, 2017, 15-16).

²³ Karma yöntemin eksiklerine ve dezavantajlarına dair eleştirel bir bakış için bkz. (Şahin, 2016, 153).

gerçekleştirerek daha geniş bir perspektif elde etmek isteyebilir. Böylece inceleme konusuyla ilgili hem istatistiksel verilere erişebilir hem de okuyucuyu meselenin derinliklerine götürebilecek yorumlar elde edebilir. Burada da araştırmacı bize göre metodolojik açıdan üç farklı yaklaşımdan birini tercih edebilir; nicel ve nitel çevrimiçi yöntemlerden birini, diğersinin tamamlayıcısı/destekleyicisi olarak konumlandırabilir veya her iki yönetime de eşit derecede önem atfederek araştırmayı gerçekleştirebilir. Bu bağlamda yukarıda dile getirdiğimiz avantaj ve kolaylıklarından dolayı, dijital din araştırmalarında da çevrimiçi karma yöntemlerin araştırmacılar tarafından daha fazla tercih edilmesine alan açmaktadır.²⁴

Çevrimiçi karma yöntemin literatürdeki bir diğers uygulanma pratiğı, nicel ve nitel araştırma teknikleri yerine çevrimiçi ve çevrimdışı bağlamların bir araya getirilmesidir. Buna göre sözgelimi bir dini topluluk yüz yüze ortamda uzun süreli olarak gözlemlendikten sonra o topluluk içerisinde oluşturulmuş örneklem grubuna çevrimiçi anket uygulanabilir. Ya da bir forum sitesi üzerinde yapılan uzun süreli siber-etnografik gözlemlere ilave olarak bu forum sitesinde yer alan içeriklere dair nicel analiz tekniğinin uygulanması örnek olarak sunulabilir. Dijital araştırma yöntemleri, araştırmacının çalışma sahasını “yer”den ziyade bir “akış” (Deslandes - Coutinho, 2020, 6) olarak kurguladığı için, karma yöntemi destekleyici çok çeşitli yöntem bileşimlerine alan açmaktadır. Bununla birlikte araştırmacıların, geleneksel karma yöntemlerle ilgili dile getirilen ve çevrimiçi karma yöntemler için de fazlasıyla geçerli olan riskleri ortadan kaldırmakla ilgili özel çaba sarf etmeleri gerekir ki din sosyolojisi araştırmalarında bu çaba çok daha fazla önemiyet arz etmektedir.

4. Dijital Yöntem ve Tekniklerin Bazı Handikapları ve Etik Açmazları

Nicel, nitel veya karma yöntemleri dijital ortamlar ve ağlar aracılığıyla uygulamanın yadsınamayacak düzeyde faydaları söz konusudur. Her bir araştırma tipi özelinde yukarıda kısaca söz etmekle birlikte meseleye daha kuşatıcı biçimde bakacak olursak, birkaç temel husus belirleyebiliriz. Bunlardan ilki, dijital yöntemlerin materyallere ulaşmaktan verileri toplamaya, kategorize etmeye, analiz etmeye ve sunmaya kadar araştırmanın hemen her safhasını kolaylaştırmasıdır. İkincisi, herkesin kolay kolay bilemeyeceğı algoritmik ve hesaplamaya dayalı bir arka planı

²⁴ Çevrimiçi karma yöntem uygulanarak yapılmış bazı dijital din çalışmaları için bkz. (Abdel-Fadil, 2015; Hooley - Weller, 2016; Singh, 2016).

bulunmasından dolayı, dijital kaynaklar ve çevrimiçi yöntemler olmadan yapılması neredeyse imkansız gözükten araştırmaları, ileri düzeyde geliştirilmiş aygıtlar ve araçlarla, yapılabilir hale getirmesidir (Rogers, 2013, 195). Bunların yanı sıra konuyla ilgili yapılmış diğer çalışmalarla kıyaslamalar yapmaya imkan tanınması, daha yoğun bir veriye daha kolay yoldan ulaşılması ve araştırmacı(lar) tarafından oluşturulan bir çevrimiçi platformun sonraki araştırmacılar için yeni araştırma sahalarına dönüştürebilmesi gibi dijital yöntem ve tekniklerin bazı avantajlarından söz edilebilmektedir.

Dijital yöntemlere dair bahsini ettiğimiz bu avantajlar, aynı zamanda araştırmacılar açısından birtakım zorluklar²⁵ da barındırmaktadır. Örneğin istatistik ve analiz programlarının teknolojik ilerleme hızıyla irtibatlı biçimde gelişim kaydetmesi, araştırmacılar için bir endişe kaynağı olabilmektedir. Bilişim dünyasının çok kısa aralıklarla dijital ürün pazarını yenilemesi, araştırmacıların belli düzeyde de olsa dijital okuryazarlık becerisi elde etmelerini ve bu ağları en azından kendi araştırmaları açısından işlevsel hale getirebilecekleri teknik donanımına sahip olmalarını gerektirmektedir. Bu zorunluluk aslında bir bakıma akademisyenliğin veya sosyal araştırmacılığın bir dönüşüm yaşamakta olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla geniş veri havzasından verileri çalışmanın problemi, amacı ve yönteminin gerektirdiği şekilde çekmek, sınıflandırmak, analiz etmek ve sunmak ya da sosyal medya ortamlarında etnografinin temel hususiyetlerini aşındırmayan siber-etnografik bir araştırma yapabilmek, yeni kuşak sosyal bilimciler için çok daha kilit bir öneme sahip olacaktır. Benzer durum elbette din sosyolojisi alanında görev yapan akademisyenler veya bu disiplin bağlamında araştırma yapacaklar için de geçerlidir.

Dijital yöntem ve tekniklerle ilgili dile getirilmesi gereken en önemli risk ise araştırma etiğidir. Araştırma etiği, araştırma yürütmenin doğru yolunun ne olduğuyla ilgili karşılaşılan kaygılar, ikilemler ve çatışmalardan ibaret olup araştırma süresince neyin meşru neyin meşru olmadığını ortaya koymaktadır (Neuman, 2012, 1/192). Sosyal bilim çalışmalarında etiğe dair ilkeler büyük oranda Amerikan Psikoloji Derneği, Amerikan Sosyoloji

²⁵ 15 farklı üniversiteden 1367 doktora öğrencisi üzerinde yapılan nicel bir araştırmada (Bozkurt vd., 2021), özellikle sosyal bilimler alanında doktoralarına devam eden katılımcılar, kendilerine yeterli düzeyde bir eğitim verilmediği için, yöntem konusunda ciddi eksiklikler yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bilgisayar/internet temelli ağ ortamları ve yazılımları da hesaba katıldığında, araştırmacıların yöntem ve teknikler hususunda karşılaşılabilecekleri zorlukların bir nebze daha artacağı ortaya çıkmaktadır.

Derneği,²⁶ Amerikan Eğitim Araştırmaları Derneği ve Amerikan Antropoloji Derneğinin yayımlarıyla belirlenmektedir (Punch, 2011, 266). Yaygın biçimde yalnızca son yirmi-otuz yıldır uygulanageldiği için dijital yöntemlerle ilgili etik standartlar henüz olgunlaşmamıştır. “Ulaşılabilir olan aynı zamanda etik olandır” mottosundan hareketle araştırmacıların, her türlü dijital verinin bilimsel araştırmalar için kullanılabileceği düşüncesinden uzak durması gerekmektedir. Nitekim telefon görüşmelerinden yapılan alışverişlere, bankacılık işlemlerinden sosyal medya paylaşımlarına, kullanıcıların konum bilgilerinden hangi platformlarda ne kadar süre geçirdiklerine kadar kişilerin hemen her türlü eyleminin ve pratiğinin dijital iz bıraktığı düşünülürse, araştırmacıların çok çeşitli türlerdeki dijital veriye ulaşma imkanı bulabileceği ortaya çıkmaktadır. Dijitalliğin dahil olduğu her çalışma için geçerli olan en büyük problem, araştırma nesnesi konumundaki her türden veri için kamusalığın nerede başlayıp nerede bittiğini gösteren çizgisinin belirsizleşmesidir.²⁷ Örnek verecek olursak, bir kullanıcının kendi sosyal medya hesabında paylaştığı bir fotoğrafı veya biyografi bilgisi kişiye özelmüş hissiyatı verirken ve dolayısıyla mahrem bir veçhesi bulunurken bunları diğer kullanıcıların da görebileceği şekilde paylaşması, içeriği özel alandan kamusal alana taşımaktadır.

Literatürdeki tartışmalar bu tespiti desteklemekle²⁸ birlikte konuya odaklanan kişilerin fikirlerinin birbirinden ayrıştığını göstermektedir. Örneğin Chul-Han (2017, 54) şeffaflığın bir dışavurumu olarak gördüğü sosyal medyayı, kamusal bilinci ortadan kaldırdığı gerekçesiyle, mahrem bir alan olarak konumlandırmaktadır. Öte yandan internet araştırma etiğine odaklanan birtakım araştırmacılar²⁹ ise özel/kapalı bir çevrimiçi grup içerisinde yapılmadığı veya belli ayarlar yoluyla içeriklerin sınırlılığına müdahale edilmediği sürece dijital ağlardaki içerikleri kamusal nitelikte görmektedirler. Bu bakımdan dijital yöntem ve teknikleri uygulayacak araştırmacıların, çalışmalarında incelemelerine konu edecekleri içeriklerle ilgili etik sınırlara mümkün olduğunca riayet etmesi ve örneklem grubunun araştırma sürecindeki etik kaygılarını da olabildiğince bertaraf etmesi son

²⁶ Amerikan Sosyoloji Derneği Etik Kuralları için bkz. (Neuman, 2012, 2/750-769).

²⁷ Dijital yöntemler çerçevesindeki özel-kamusal alan tartışmalarına dair bkz. (Campbell - Altenhofen, 2016; Lövheim - Campbell, 2017; Lupton, 2015; Lange, 2008; Jurgenson - Ritzer, 2012).

²⁸ Dijital ağlarda özel ve kamusal alanların belirsizliği ve aralarındaki geçişkenliliğiyle ilgili bkz. (Shirky, 2008; Boyd, 2011; Papacharissi, 2011).

²⁹ Bkz. (Buchanan, 2011; Zimmer - Kinder-Kurlanda, 2017; Franzke - Bechmann, 2019).

derece önem arz etmektedir. Din sosyolojisi çalışmalarında etik kaygıların giderilmesi konusunda araştırmacıların daha fazla çaba sarf etmesi gerekmektedir. Bilhassa “özel popülasyonlar” (Springer vd., 2016) olarak tanımlanan, bir toplum içerisinde azınlık konumunda bulunan dini grupların inanç dünyaları, ibadetleri, ibadet yerlerine ne kadar gittikleri ya da inançlarından kaynaklanan hangi ritüellere katıldıklarına dair yapılacak araştırmalarda, katılımcıların çalışmaya gönüllük esasına uygun şekilde dahil olmaları ve yöneltilecek sorulara içtenlikle cevap verebilmeleri, söz konusu etik kaygılar konusunda araştırmacının onları ne kadar ikna edebildiğiyle doğru orantılı olacaktır.

Sonuç

Dijital yöntem, dijitalliğin topluma ve kültüre eklenmesinin bir sonucu olarak özellikle son yıllarda temellendirilmeye çalışılan bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Dijital beşeri bilimler, dijital etnografi, dijital antropoloji, dijital din, dijital sosyoloji gibi sayıları arttırılabilecek yeni alt disiplinlerin uluslararası literatürde yerini alması, dijitalliğin artık inceleme sahasına dahil olduğunu göstermektedir. Bu etki sosyal bilim çalışmalarının saç ayaklarından birini oluşturan yöntem ve teknikler açısından da önemli bir karşılık bulmuş ve böylelikle “dijital yöntem” veya “dijital araştırma yöntemleri” şeklinde isimlendirilen yeni bir metodolojik bağlam ortaya çıkmıştır.

Dijital yöntemlere dair yapılan kavramsal ve kuramsal tartışmaların izleği takip edildiğinde, çalışma ortamı, kullanılan araçlar ve araştırma çerçevesi şeklinde özetlenebilecek üç tema karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında araştırmacıların en fazla tartıştığı tema, çalışma ortamı olup dijital araştırmaların hemen tamamında karşımıza çıkan bir problem olarak çevrimiçi ve çevrimdışı bağlamlar ön plana çıkmıştır. Araştırma ortamının çeşitlenmesi, çalışma modellerinde yeni alternatifleri de beraberinde getirmektedir. Bu anlamda dijital dünyanın getirdiği yeni uzam avantajıyla birlikte araştırma ortamından kaynaklanan çeşitlilik açısından bize göre üç alternatif çalışma formu belirlemektedir. Araştırmacı; çevrimdışı bir ortamda çevrimiçi platformlar aracılığıyla, çevrimiçi platformlarda çevrimdışı yöntemlerle veya çevrimiçi platformlarda çevrimiçi yöntemlerle çalışmasını gerçekleştirebilmektedir. Din sosyolojisi bağlamında örneklendirirsek; bir araştırmacının dini bir topluluğu kendi yüz yüze bağlamında gözlemleyip gözlem notlarını mobil cihazlar aracılığıyla kaydetmesi ilkinde; aynı dini topluluğu siber-etnografik olarak incelerken yüz yüze mülakat yapması ikincisine; o topluluğun forum sitesi üzerinden katılımcılarla çevrimiçi

anketler yapması üçüncüsüne karşılık gelmektedir. Bu bakımdan gerek çevrimiçi-çevrimdışı araştırma formatlarını, gerekse nicel ve nitel yöntemleri ayrı ayrı uygularken veya karma yöntemi pratiğe dökerken, dijital yöntem ve teknikler, araştırmacılara geniş alternatifler dizisi sunmaktadır. Bu durum, gerek verilerin toplanması gerekse analizi sürecinde karşılaşılabilecek handikaplarına, risklerine ve etik açmazlarına rağmen araştırmacıların, dijital araştırma yöntemlerini yeni “sosyoloji yapma tarzı” olarak konumlandıracakları fikrini uyandırmaktadır. Bununla birlikte dijital yöntemlerin yaygınlaşması çevrimdışı yöntemleri kıymetsiz hale getirmeyecek, sosyal bilimcilerin geleneksel araştırma yöntemlerini terk edecekleri anlamına da gelmeyecektir. Aksine geleneksel ve dijital yöntemlerin iç içe geçtiği yeni araştırma tasarımları ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak dijital araştırma yöntem ve tekniklerine dair bu makale özelinde çıkartmaya çalıştığımız çerçeve, yeni araştırma modellerinin sosyal bilimlerin geneli için olduğu kadar din sosyolojisi için de yeni imkanlar doğurabileceğini resmetmektedir. Dijital yöntemlerin yeni dönem din sosyolojisi araştırmaları için değerli araç setlerinden biri olma yönünde ilerlemesi, bu durumun bir göstergesidir. Bunun yanında özellikle genç kuşakların hayatlarının çevrimiçi ve çevrimdışı bağlamlar arasında bu denli akışkanlaştığı bir çağda sosyal bilimlerin araştırma sahası olarak her iki uzamı birlikte kapsamına dahil etmesi; dini hayat, dini kimlik ve dindarlık gibi din sosyolojisinin asli olduğu kadar girift meselelerinin çözümlenmesi açısından daha etraflı bir analiz çerçevesine kapı aralayacaktır.

Kaynakça

- Abdel-Fadil, Mona. "Counselling Muslim Selves on Islamic Websites: Walking a Tightrope Between Secular and Religious Counselling Ideal". *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 4/1 (2015), 1-37.
- Ackland, Roland. *Web Social Science: Concepts, Data and Tools for Social Scientists in the Digital Age*. London: SAGE Publications Ltd, 2013.
- Akyüz, Niyazi. "Türk Din Sosyolojisinde Nitel ve Nicel Yaklaşımların Dengeli Kullanımı Sorunu". *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*. 109-115. Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Alperen, Abdullah. "Türk Din Sosyolojisinde Yaşanan Yapısal Güçlükler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/2 (2008), 81-98. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/4175/55008>
- Amy DeRogatis, Isaac Weiner. "Turning students into scholars: using digital methods to teach the critical study of religion". *Religion* 48/2 (2018), 255-261.
- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Berelson, Bernard. *Content analysis in communication research*. New York: Hafner, 1952.
- Binark, Mutlu (ed.). *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Boellstorff, Tom vd. *Ethnography and virtual worlds: A handbook of method*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Boyd, Danah. "Social Network Sites as Networked Publics: Affordances, Dynamics, and Implications". *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*. ed. Z. Papacharissi. 39-58. New York: Routledge, 2011.
- Bozkurt, Veysel vd. "Perceptions of Doctoral Students: Satisfaction, Difficulties, Gained Skills and Performance in Publishing in Academic Journals". *Yükseköğretim Dergisi* 11/2 Pt 1 (2021), 263-275. <https://doi.org/10.2399/yod.20.516442>
- Buchanan, Elizabeth A. "Internet research ethics: Past, present, and future". *The Handbook of Internet Studies*. ed. M. Consolvo - C. Ess. 83-108.

United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2011.

Bunt, Gary R. *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press, 2003.

Bunt, Gary R. *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Lampeter: University of Wales Press, 2000.

Burke, Peter. *Bilginin Toplumsal Tarihi II: Encyclopedie'den Wikipedia'ya*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.

Büker-Alyanak, Zeynep. "Etnografi ve Çevrimiçi Etnografi". *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Mutlu Binark. 117-163. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Campbell, Heidi A. *Exploring religious communities online*. New York: Peter Lang, 2005.

Campbell, Heidi A. - Altenhofen, Brian. "Methodological Challenges, Innovations and Growing Pains in Digital Religion Research". *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. ed. S. Shakkour, S. Cheruvallil-Contractor. 1-12. London: Bloomsbury, 2016.

Cantoni, Lorenzo - Zyga, Slawomir. "The Use of Internet Communication by Catholic Congregations: A Quantitative Study". *Journal of Media and Religion*, 6/4 (2007), 291-309.

Cheruvallil-Contractor, Sariya - Suha Shakkour (ed.). *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. New York: Bloomsbury Academic, 2016.

Coleman, E. Gabriella. "Ethnographic Approaches to Digital Media". *Annual Review of Anthropology* 39/ (2010), 487-505.

Coşkun, Ali. "Din Sosyolojisinin Problemleri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 11/21 (2017), 7-21.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Yayınları, 2017.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.

Çakmak, Fatma. "Türkiye'de Din Sosyolojisi Alanında Üretilen Doktora Tezlerinde Öne Çıkan Konuların 'Akademik İlgi ve Yönelimler' Bağlamında Değerlendirilmesi". *Turkish Studies* 14/3 (2019), 251-280.

- Çapcıoğlu, İhsan. "Türkiye'de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 219-233. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/derleme/issue/35073/388979>
- Çapcıoğlu, İhsan - Kenevîr, Fatma. "Türkiye'de Din Sosyolojisinin Kurumsallaşması Sürecinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi". *İslami İlimler Dergisi* 12/1 (2017), 43-72. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler/issue/35004/388418>
- Çiftçi, Adil. *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları Empirik Bir Deneme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çiftçi, Adil. *Din Sosyolojisi ve Yöntem - Toplum Bilim Yazıları II*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çomu, Tuğrul - Halaiqa, İslam. "Web İçeriklerinin Metin Temelli Çözümlemesi". *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Mutlu Binark. 26-87. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Daniels, Jessie vd. (ed.). *Digital Sociologies*. Bristol: Policy Press, 2017.
- Dereli, Mustafa Derviş. "Dinî Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması". *insan & toplum* 9/1 (2019), 85-116.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel, 2020.
- Deslandes, Suely - Coutinho, Tiago. "Social research in digital environments in COVID-19 times: theoretical and methodological notes". *Cad. Saúde Pública* 36/11 (2020), 1-11.
- Dijk, T. van. "Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım". çev. N. Ateş. *Söylem ve İdeoloji Mitoloji, Din, İdeoloji*. ed. B. Çoban. 13-112. İstanbul: Su Yayınları, 2003.
- Drucker, Johanna vd. *Introduction to Digital Humanities: Concepts, Methods, and Tutorials for Students and Instructors*. California: UCLA, 2014.
- Drucker, Johanna. *The Digital Humanities Coursebook: An Introduction to Digital Methods for Research and Scholarship*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2021.
- Eken, Metin. *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Er, İzzet. "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 125-131.

- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13507/163416>
- Erdiç, Şaban. "Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları: Lisansüstü Tezler Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım -Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-". *İslami İlimler Dergisi* 12/1 (2017), 183-203.
- Franzke, A. S. - Bechmann, A. *Internet research: Ethical guidelines 3.0*. Association of Internet Researchers, 2019.
- Geçer, Harun. *Muhafazakar Habitus ve Sanal Mekan*. İstanbul: Eskiyeni Yayınları, 2021.
- Güllü, İsmail. "Türkiye’de Sosyoloji Bölümlerindeki Din Sosyolojisi Dersi Üzerine Epistemolojik Bir Araştırma". *Turkish Studies* 11/2 (2016), 473-498.
- Günay, Ünver. "Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (2002), 1-20. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erusosbilder/issue/23745/252949>
- Günay, Ünver. "Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 149-168. İstanbul: Grafik Yayınları, 2012.
- Günay, Ünver vd. "Türk Din Sosyolojisi Araştırmalarına Dair Tespit ve Öneriler". *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*. 193-215. Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Haberli, Mehmet. "Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 879-902.
- Haberli, Mehmet. *Sanal Din: Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Açılım Yayınları, 2014.
- Han, Byung Chul. *Şeffaflık Toplumu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Hansen, A. "İçerik Çözümlemesi". çev. Murat Sadullah Çebi. *İletişim Araştırmalarında İçerik Çözümlemesi*. ed. Murat Sadullah Çebi. 49-102. Ankara: Alternatif Yayınları, 2003.
- Hine, Christine. "Internet research and the sociology of cyber-social-scientific knowledge". *Information Society* 21 (2005), 239-248.
- Hooley, Tristram - Weller, Paul. "Surveying the Religious and Non-Religious Online". *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. ed. S. Cheruvallil-Contractor - S. Shakkour. 13-25. New York: Bloomsbury

Academic, 2016.

Hoover, Stewart M. vd. "Faith Online". 2004. Erişim 27 Nisan 2022.
<http://pew.org/2yIRSe4>

Ignatow, Gabe. "Theoretical Foundations for Digital Text Analysis". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 46/1 (2015), 104-120.

Jones, Rodney H. vd. (ed.). *Discourse and Digital Practices: Doing Discourse Analysis in the Digital Age*. London: Routledge, 2015.

Jurgenson, Nathan - Ritzer, George. "The Internet, Web 2.0, and Beyond". *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology*. ed. George Ritzer - W. W. Murphy. 626-648. Wiley-Blackwell, 2012.

Kirman, Mehmet Ali. "Türk Din Sosyolojisi Araştırmalarına Dair Tespit ve Öneriler". *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*. 237-245. Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Kozinets, Robert V. "The Field Behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities". *Journal of Marketing Research in Online Communities* 39 (2002), 61-72.

Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 8. Basım, 2008.

Lange, Patricia G. "Publicly Private and Privately Public: Social Networking on YouTube". *Journal of Computer-Mediated Communication* 13 (2008), 361-380.

Larsen, Elena. "CyberFaith: How Americans Pursue Religion Online". *Pew Research Center: Internet, Science & Tech*. 2001. Erişim 27 Nisan 2022.
<https://www.pewresearch.org/internet/2001/12/23/cyberfaith-how-americans-pursue-religion-online/>

Larsen, Elena. "Wired Churches, Wired Temples | Pew Research Center". 2000. Erişim 27 Nisan 2022.
<https://www.pewresearch.org/internet/2000/12/20/wired-churches-wired-temples/>

Lawrence, Bruce B. "Allah On-Line: The Practice of Global Islam in the Information Age". *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion and Culture*. ed. S. M. Hoover - L. S. Clark. 237-253. New York: Columbia University Press, 2002.

Lokke, Eirik. *Mahremiyet: Dijital Toplumda Özel Hayat*. çev. Dilek Başak.

İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.

Lövheim, Mia - Campbell, Heidi A. "Considering critical methods and theoretical lenses in digital religion studies". *New Media & Society* 19/1 (2017), 5-14.

Lupton, Deborah. *Digital Sociology*. London: Routledge, 2015.

Lury, Celia - Nina Wakeford (ed.). *Inventive methods: The happening of the social*. London: Routledge, 2012.

Lyon, David. *Gözetim Çalışmaları*. çev. Ali Toprak. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2013.

Lyon, David. *Gözetlenen Toplum*. çev. Gözde Soykan. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006.

Lyon, David. *Vesikalı Yurttaş: Gözetim Aracı Olarak Kimlik Kartları*. çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.

Mackenzie, Adrian - McNally, Ruth. "Living multiples: How large-scale scientific data-mining pursues identity and differences". *Theory, Culture & Society* 30/4 (2013), 72-91.

Manovich, Lev. "Trending: The promises and challenges of big social data". *Debates in the Digital Humanities*. ed. M. K. Gold. 460-475. University of Minnesota Press, 2016.

Markham, Anette N. "Ethnography in the Digital Internet Era: from Fields to Flows". *The SAGE handbook of qualitative research*. ed. N. K. Denzin - Y. S. Lincoln. 1121-1153. New York: SAGE Publications Ltd, 2018.

Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. S. Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Mert, Ezgi. "Anket, Çevrimiçi Anket Tekniği ve Çevrimiçi'nde Anket Uygulaması". *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Mutlu Binark. 88-116. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Miller, Daniel. *Tales from Facebook*. Malden: Polity Press, 2011.

Miller, Daniel - Horst, Heather. *The digital and the human: a prospectus for digital anthropology*. London: Berg, 2012.

Murthy, Dhiraj. "Digital ethnography: An examination of the use of new technologies for social research". *Sociology* 42/5 (2008), 837-855.

Murthy, Dhiraj. "Emergent digital ethnographic methods for social

- research". *Handbook of Emergent Technologies in Social Research*. ed. S. Hesse-Biber. 158-179. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 Cilt. İstanbul: Yayın Odası Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Okutan, Birsen Banu. "Din Sosyolojisi Yöntem Arıyor: Mümtaz Turhan ve Göstergebilimsel Analiz". *İslami İlimler Dergisi* 12/1 (2017), 117-137. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler/issue/35004/388430>
- Okutan, Birsen Banu. "Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 911-931. <https://doi.org/10.18505/cuid.784076>
- Papacharissi, Zizi. "Conclusion: A Networked Self". *A Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*. ed. Zizi Papacharissi. 304-318. New York: Routledge, 2011.
- Perşembe, Erkan. "Türkiye’de Din Sosyolojisi Araştırmalarının Durumu, Sorunları ve Çözümleriyle İlgili Bazı Öneriler". *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*. 131-135. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Pihlaja, Stephen. "Analysing YouTube Interaction: A Discourse-Centred Approach". *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. ed. S. Cheruvallil-Contractor - S. Shakkour. 49-58. New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Postill, John - Pink, Sarah. "Social media ethnography: the digital researcher in a messy web". *Media International Australia* 145 (2012), 123-134.
- Punch, Keith. *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Zeynep Akyüz vd. Ankara, 2011.
- Rogers, Richard. *Digital Methods*. London: The MIT Press, 2013.
- Rogers, Richard. "Foundations of Digital Methods Query Design". *The Datafied Society Studying Culture through Data*. ed. Mirko Tobias Schäfer, Karin van Es. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- Rogers, Richard. "Internet Research: The Question of Method—A Keynote Address from the YouTube and the 2008 Election Cycle in the United States Conference". *Journal of Information Technology & Politics* 7/2-3 (2010), 241-260.

- Ruth Tsuria vd. "Approaches to digital methods in studies of digital religion". *The Communication Review* 20/2 (2017), 73-97. <https://doi.org/DOI: 10.1080/10714421.2017.1304137>
- Saussure, Ferdinand D. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. B. Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998. https://www.amazon.com.tr/GENEL-D%C4%B0LB%C4%B0L%C4%B0M-DERSLER%C4%B0-Kolektif/dp/975726220X/ref=sr_1_1?crid=3N2NVIFTDNPS4&keyword=s=genel+dilbilim+dersleri&qid=1651064235&sprefix=gene+dilbilim+dersleri%2Caps%2C1471&sr=8-1
- Scheifinger, Heinz. "Studying Digital Hinduism". *Digital methodologies in the sociology of religion*. ed. S. Cheruvallil-Contractor - S. Shakkour. 71-81. London: Bloomsbury Publishing, 2016.
- Schroeder, Ralph vd. "The Sacred and the Virtual: Religion in Multi-User Virtual Reality."
- Shirky, Clay. *Here Comes Everybody -The Power of Organizing Without Organizations-*. London: Penguin Books, 2008.
- Singh, Jasjit. "Young Sikhs' Religious Engagement Online". *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. ed. S. Cheruvallil-Contractor - S. Shakkour. 83-96. New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Snee, Helene vd. *Sosyal Bilimler için Dijital Yöntemler*. çev. S. Ersöz Karakulakoğlu. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Springer, Victoria A. vd. "Online Crowdsourcing Methods for Identifying and Studying Religious Groups as Special Populations". *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. ed. S. Cheruvallil-Contractor - S. Shakkour. 27-38. New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Şahin, İlkey. *Online Alevi Topluluklar: Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Bir İnanç Topluluğuna*. Konya: Çizgi Yayınları, 2013.
- Şahin, Mehmet Cem. "Türkiye'de Din Sosyolojisi Disiplini Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Journal of Islamic Research* 27/2 (2016), 148-163.
- Taş, Kemaleddin. "Din Sosyolojisi Araştırma Alanından ve Bilimler Tasnifindeki Yerinden Kaynaklanan Sorunlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/25 (2010), 1-14.
- Taştan, Abdulvahap. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Lisansüstü Tez Çalışmaları ve Bazı Yöntembilimsel Sorunlar". *Bilimname* 2018/35 (2018), 305-320.

<https://doi.org/10.28949/bilimname.397561>

Türkdoğan, Orhan. *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.

Uğraş, Tuba vd. "Bir Online Anket Sistemi için Yol Haritası". 371-378, 2011.

Vincent, David. *Mahremiyet: Kısa Bir Tarih*. çev. D. C. Başaraner. Ankara: Epos Yayınları, 2017.

Weber, Max. *Sosyal Bilimler Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Witmer, Diane F. vd. "From Paper-and-Pencil to Screen-and-Keyboard". *Doing Internet Research Critical Issues and Methods for Examining the Net*. 145-161. California: SAGE Publications Ltd, 1999.

Wormald, Benjamin. "Religion and Electronic Media". *Pew Research Center's Religion & Public Life Project* (blog), 2014. <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/06/religion-and-electronic-media/>

Zimmer, Michael - Kinder-Kurlanda, Katharina. *Internet research ethics for the social age: New challenges, cases and contexts*. New York: Peter Lang, 2017.

Bakara Suresi 204-207. Ayetleri Bağlamında Övülen (Faydalı) ve Yerilen (Zararlı) İnsan Tipleri

The Varieties of Human Being as Praised (Helpful) and Criticized (Destructive) in the Context of 204-207th Verses of the Chapter of the Cow / Surah Al-Baqarah

Abdurrahman ALTUNTAŞ

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
Tafsir,
Gumushane/ Turkey

abdaltuntas@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8578-8436

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mayıs / May 2022

DOI: 10.53683/gifad.1070200

Atıf / Citation: Altuntaş, Abdurrahman. "Bakara Suresi 204-207. Ayetler Bağlamında Övülen (Faydalı) ve Yerilen (Zararlı) İnsan Tipleri / The Varieties of Human Being as Praised (Helpful) and Criticized (Destructive) in the Context of 204-207th Verses of the Chapter of the Cow / Surah Al-Baqarah". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 486-515

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Kur'an'da çeşitli insan tipleri zikredilmektedir. Bu zikredilen insan tipleri gösterdikleri davranışlara göre Kur'an tarafından yerilmekte veya övülmektedir. Bakara sûresinde yerilen tip, yeryüzünde fesat çıkaran, zulüm yapan, nesli ve ürünleri yok eden kimsedir. Bu tipin iç dünyası ile dış dünyası bir değildir. Dışardan kendisini iyi tanıtsa da aslında iç dünyası insanların kötülüğünü, zararını ister. Övülen tip ise bütün davranış ve hareketlerinde dürüst davranmaya gayret eder. Onun gayesi bireyin, toplumun ve insanlığın selametidir. Yaptığı hareketleri gösteriş için yapan bir kimse değildir. Onun temel amacı Allah rızasını kazanmaktır. Bu kimse ahiret hayatını düşünerek davranışlarının belli bir ölçü ve karakterde olmasına özen gösterir. Bu iki tip bütün tarih boyunca bütün toplumlarda var olagelmış bundan sonra da her toplumda var olmaya devam edecektir. Kur'an bu kimselerin gerçek durumlarını ortaya koyarak olumlu tiplerin örnek alınmasını, olumsuz tiplerden de uzak olunmasını bizden istemektedir. Bu vurgu Kur'an'ın bütününe yayılmıştır. Kur'an'da sürekli olarak iyi ve kötü karakterler arasındaki mücadele resmedilmektedir. İyilerin dünya ve ahirette mutlu ve huzurlu olacakları, kötülerin ise hem dünyada hem de ahirette hüsrana uğrayacakları sürekli olarak vurgulanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Tefsir, Kur'an, Bakara 204-207. Âyetler, Övülen Tip, Yerilen Tip, Karakter*

Abstract

Various human types or characteristics are mentioned in the Qur'an. These various human types or characteristics which are mentioned are criticized or praised by the Qur'an according to their behaviours. Someone who is criticized in the Surah al- Baqarah/the Chapter of the Cow is mischief, cruel, destroyer of generation and products on the earth. Inner world and external world of this character or type are not the same. Although he/she introduces himself/herself as kind person, the inner world of this person wants other people' evil and damage. The praised character makes an effort with a good and honest way in all kinds of behaviours and movements. The main goal of this type is safety and well-being of individual, society and humankind. He/she is not the person who acts for flaunting in all movements. The main purpose of this type is to gain the will of God or acts for Mercy's Sake. This person elaborates his/her all kinds of actions in certain measurement and character while considering his/her life of hereafter. These two kinds of characters had existed in all communities throughout history and after this period they will

continue to be existed in the future too. The Qur'an has wanted all individuals to take positive and good characters as a model and to avoid negative and bad characters while exhibiting real situations of these people. This emphasis had spreaded all over the Qur'an. The struggle between good characters and bad characters have permanently depicted in the Qur'an. The peace and happiness of good people and the frustration of bad people in the world and hereafter have been emphasized all the time.

Keywords: *Tafsir, The Qur'an, 204-207th Verses of the Chapter of the Cow/ Surah Al-Baqarah, Praised Type, Criticized Type, Character.*

Extended Summary

Different types of people had been mentioned in the Qur'an. One of them is the type praised in the Qur'an and presented as sample with their behavior and lifestyle. The other is the type that is vilified and harms people and is wanted to be avoided these people. There are very clear differences between these two types. One has represented the good side and the other has represented the evil side. While one of them has caused corruption on earth by exceeding the limits, the other has strived to improve the earth.

In the Surah al- Baqarah/the Chapter of the Cow, in the 204-205-206th verses it has been mentioned about a human type who makes mischief in the world, causes a trouble and destroys the products. When this type of person has spoken, he has spoken well, affected the other person, but in terms of behavior, what he has said and what he has did has not matched each other. When this person has been warned about his bad behavior, he has ignored it and continued to have the wrong behavior. This person has a worldview that always thinks of his own interests. The Qur'an has severely criticized such people and has stated that their fate will be bad.

This type wants to impress others with his lying and deception, and to achieve a task by saying nice words because the purpose of such people is to cause mischief on earth. The best way to achieve this is to have a position and authority. When these people have an office and assignment, they try to destroy products and generations by using the authority of this office. This is the highest degree of mischief on earth. For these people, obtaining a position is the main and the biggest goal. Every deeds on this road is permissible and okey. For this reason, it is necessary to look at whether they have merit and competence, not their words when assigning them. Their previous behaviors and lifestyles can give us a clue in this regard.

There is also a second human character which is revealed in the 207th verse of Surah al- Baqarah/the Chapter of the Cow, which is the type that is presented to us as an example and makes gaining God's approval as the main goal. To seek the pleasure of God has meant to prefer goodness, beauty and what is beneficial for people. This type of person is someone who works for the improvement of the earth, is diligent in this way, touches people's heart and seeks God approval and love while doing all these good deeds. At the same time, this person is the one who thinks, calculates his actions and calculates what the consequences of these actions will be.

While some people cause mischief in the earth, some others have to be in a corrective and reformatory position on the earth. This is one of the fundamental laws of the universe. Everything is solid with its opposite because human beings are potentially given the will to do both good and evil but the essential thing and what God expects from man is that the person prefers the side of goodness and piety. The person will encounter various difficulties on this path for sure. However, he should always prefer goodness, justice and righteousness, perform activities that are beneficial to humanity, and never give up on this struggle. While all these are being done, one should not go back and calculate what happened in that side. He should believe that he will win in case of success or defeat as a result of this struggle, and he should know that his efforts will be evaluated because even though he was defeated on this road, he was victorious in reality. Islamic thought and culture, in a way, had risen by means of this thought and struggle.

Considering that Surah al- Baqarah is a Madani Chapter, it has been desired to emphasize what should be considered when creating a new society because, on the one hand, there is a type who makes mischief on the earth, destroys generations and destroys crops. This type has been also criticized by the Qur'an severely. On the other hand, there is an exemplary personality who tries to spread goodness and beauty in order to gain God's approval and sacrifices his life for this cause and aim. This is an indication that during the Medinan period,

efforts were made not only to build society, but also to build people. Already, societies rise with the construction of human beings and reach a level of civilization.

There are some necessarily elements that the positive type must do as opposed to the negative type. A person who works for the sake of God has

to be on the side of goodness, truthfulness, justice and beauty. So, there is a need for people who stand against the mischief-maker, who take responsibility, who fulfill their responsibilities and who will realize the elements we have just mentioned. This can be accomplished by increasing the number of people working to improve and correct the earth. This has required considering a good family, environment and education together.

When we think about it in the context of the 208th verse which is mentioned, this behavior of the person mentioned before is not an ordinary situation. Eventually, this person has given up his property, children and life. This person has revealed an intention, effort, a labor, and an endeavor rather than words. For this reason, people should have been highlighted not by their words but by their character and actions today. At some point, words will no longer matter if there will no any action because individuals with character and doing the right job have enabled their societies to continue their vitality with their efforts and labors. For this reason, as it was yesterday, the investment which is made in people is actually the biggest investment today. By means of this investment, societies and nations have based their future on solid foundations.

It can be said that in the perspective of the Qur'an, it is important to evaluate the moment rather than what the future will be. In the verses we had discussed, the subject is not what a person had said at that moment, but what he had did and how he had evaluated that moment. Evaluating the moment is actually shaping the future, being good, direct and in favor of beauty and it means staying away from mischief, badness, defeatism, and disorder in the world. Here, a basic ideal has emerged, which is to create a world where justice is fully practiced, peace is ensured and social justice is applied to all segments. This is among the main goals of Islam.

Giriş

Kur'an Hz. Peygamber vasıtasıyla insanları hidayete ulaştıran bir kitaptır. O içerdiği ilahi ilkeler vasıtasıyla indiği günden kıyamet gününe kadar insanlara rehberlik edecek, onlara doğru yolu gösterecektir. Allah Kur'an'da belirtildiği üzere insanlara doğru yolu gösterecek peygamberler ve örnek şahsiyetlere yer vermiştir. Kur'an aynı zamanda kötü karakterdeki tiplere de yer vermektedir. Tıp aynı cinsten bütün varlıkların veya nesnelere temel özelliklerini büyük oranda kendinde toplayan örnek olarak tanımlandığı gibi tür ve çeşit anlamında da tanımlanmaktadır.¹

¹ *Türkçe Sözlük*, haz.: Şükrü Halûk Akalın... ve başk., (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010), 2357.

İnsana, iyilik ve kötülükten birini seçme yeteneği ve kapasitesi verilmiştir; bu sebeple insan kendi yaptıklarından sorumludur. İyi veya kötü bir tercih yapmakta bir özgürlüğe ve seçim hakkına sahiptir. Olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için ona göz, kulak ve kalp (akıl) verilmiş,² kendisine doğru yol gösterilmiş, şükreden veya nankör bir kişi olması kendi iradesine bırakılmıştır.³ Ayrıca insan lehine olanları seçmesini sağlayacak şekilde donatılmış ve sahip olduğu değerlerin bilincine varması kendisinden beklenmiştir.⁴

Kur'an-ı Kerim öncelikle olumsuz niteliklere sahip insanları vahyin eğitiminden geçirmeyi hedeflemiştir. Kur'an'ı Kerim bu eğitimle sorumluluk sahibi, bilgili, doğru, dürüst, ahlaklı ve adaletli bireyler yetiştirmeyi amaçlamıştır.⁵ İnceleyeceğimiz âyetlerde ortaya konulduğu gibi Kur'an insanlara faydalı olan ve örnek olabilecek kişilerin model olarak alınmasını bizden istemektedir. Kur'an bu tipleri çeşitli vesilelerle övmekte, bunların davranışlarını takdir etmektedir. Kur'an, olumsuz tiplerin yaptığı davranışları eleştirmekte, bu şekilde davranan kişileri de kınamaktadır. Ayrıca zararlı ve olumsuz tiplerle olan ilişkimizde daha dikkatli olmamızı bizden beklemektedir.

İnsan denen varlık yalnız yaşamamakta, mutlaka başkalarıyla ilişki kurarak hayatını sürdürmektedir. Onun mutluluğu ise, kendini başka insanlarla ve gelecek kuşaklarla dayanışma içerisinde hissetmesine bağlıdır.⁶ Bu ilahi kitapta ortaya konan farklı tiplerde yaşadıkları dönemde diğer insanlarla bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Kur'an'a baktığımızda onda bir takım tipler farklı formlarda ortaya konulmuştur. Bir yandan örnek alınması gereken insanlar olduğu gibi diğer yandan da davranışları sebebiyle kınanan ve hor görülen kişiler vardır. Dikkatle incelendiği zaman görülür ki Kur'an'da birbirine zıt kişilikler kıyaslama yapılması amacıyla birlikte verilmiştir.

Kur'an'da, insanın şahsiyeti tanımlanmakta ve onu Allah'ın yarattığı diğer varlıklardan ayıran özellikleri zikredilmektedir. Aynı zamanda insan

² en-Nahl 16/78.

³ el-İnsan 65/3.

⁴ İlhan Kutluer, "İnsan" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/321.

⁵ Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 35-36.

⁶ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk: ahlak psikolojisi üzerine bir inceleme*, yay. haz. Turhan Yörükkan; trc. Ayda Yörükkan . -- 5. bs. - (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1995), 62.

şahsiyetinin bazı ana özellikleri ifade edilmekte, farklılık arz eden genel çizgiler ve örnekler de verilmektedir. Kur'an'dan edindiğimiz bir diğer bilgi de düzgün ve düzgün olmayan şahsiyet tanımlamasıdır. Aynı zamanda hem düzgün olan şahsiyetin hem de düzgün olmayan şahsiyetin oluşmasına etki eden unsurlar belirtilmiştir.⁷ Bu unsurların yanında Kur'an'ı Kerim'de Müslüman olan kimselerin, iyilik ve hayır yapan kimseler oldukları birçok kez ifade edilerek hangi konuda Müslüman tipinin temayüz ettiği gösterilmek istenmiştir.⁸

Bakara sûresinde⁹ inceleyeceğimiz bu âyetlerde¹⁰ ilk önce Kur'an tarafından yerilen insan tipine yer verilecektir. Bu insan tipi riyakâr, yalancı, kendini beğenmiş, kibirli,¹¹ dıştan dost görünen ve içi kin dolu bir insandır.¹² Bu tip olduğundan farklı bir görünüm sergiler. Son derece ihlaslı görünür ve bunun içinde yeminler eder. Buradaki amacı muhatabı etkilemektir. Oysa bu tip insan düşmanlık yapmada sınır tanımaz bir seviyededir. Fırsatını buldukça Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelerek yeryüzünde zulüm ve bozgunculuk yapar. Kendisine nasihat edildiğinde, yaptığı işlerin kötü ve iyi şeyler olmadığı hatırlatılınca öfkelenir. Bu karakterdeki insan, kendisine Allah'tan sakınması gerektiği söylendiğinde ise öğüt almak yerine nefsinin isteklerine uymaktadır. Ayrıca günah işlemeye ve zulüm etmeye devam etmektedir. Takvalı olmaya çağrılması bir fayda vermemekte aksine kibirlenmeyi sürdürmektedir.¹³ Bu karakterdeki insan, yeryüzünü fesada

⁷ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, ter: Hayati Aydın, (Ankara: Fecr yayınları, 2017), 197-198.

⁸ Hayrani Altıntaş, "Hz. Peygamber'in Getirdiği İnsan Tipi", *Kutlu Doğum Haftası*, (Türkiye Diyanet Vakfı, 12-17 Ekim 1989,1999) 24.

⁹ Bakara sûresi Kur'an'ı Kerim'in ikinci en uzun sûresidir. Hicrettten sonra inmeye başlayan sûrenin nüzülü dokuz on yıl sürmüş ve bütün Medine devri boyunca devam etmiştir. İki yüz seksen altı âyettir. Bakara sûresi içerdiği konuların çokluğu ve çeşitliliği bakımından çok yönlü bir sûredir. Sûrede başta iman esasları olmak üzere insanın yaratılışı, Hz. Âdem ve çocukları, kiblenin değişmesi, namaz, oruç, hac, sadaka, boşanma, nesep, nafaka, borçların kaydedilmesi gibi pek çok konu yer almaktadır. (Emin Işık, "Bakara Sûresi" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 4/526)

¹⁰ el-Bakara 2/204-207.

¹¹ Sözlükte "büyüklük" anlamına gelen kibir (kibr), tevazuun karşıtı olarak "kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması" anlamına gelmektedir. Ancak kelimenin daha çok birinci anlamda yani kişinin kendini üstün görmesi anlamında kullanıldığı, büyükleme ve böbürlenme şeklindeki davranışların ise bu huyların dışı vurumundan ibaret olduğu belirtilir. Aynı kökten gelen tekebbür ve istikbâr kibire yakın anlamlara gelmektedir. (Mustafa Çağrırcı, "Kibir" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 25/562)

¹² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 1/349.

¹³ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis*, çev: Ahmet Çelen-Mehmet Çelen, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 5/215-216.

boğan, samimi olmayan, neslin bozulmasına sebep olan, topraktan, bitkilerden, hayvanlardan, denizlerden ve benzeri doğal kaynaklardan elde edilenleri yok eden bir tiptir. Ayrıca bu kişi yeryüzünde bozgunculuk yapmakta, insanların haklarına tecavüz etmektedir. Bu kişi kendinden başkasını düşünmeyerek ve menfaati uğrunda her kötülüğü yapabilecek bir tıynettedir. Bu Hz. Âdem'in iki oğlundan biriyle başlamış günümüze kadar yeryüzünde her devirde var olagelmiş bir insan tipidir. Hz. Âdem'in oğlu haksız yere kardeşini öldürmüş¹⁴ ve yeryüzünde ilk cinâyeti işleyerek haksız yere adam öldüren ilk kişi olmuştur.¹⁵

Kur'an tarafından yerilen insan tipleri aynı zamanda ruh yapısı olarak da bozuktur. Çünkü bunlar insanlığın refahını, mutluluğunu ve geleceğini düşünmezler. Tek düşünceleri kendileri, kendi menfaatleridir. Bu tipler kendi menfaatlerinin önünde durmak isteyen herkesi bertaraf etmek için her yolu denemekten geri durmazlar.

Diğer yandan da Allah rızasını kazanmak için en değerli şeyi, yani canını feda eden bir şahsiyet vardır. Bu kişi mümin ve samimi bir tip olup bütün enerjisini Allah'ın rızasını kazanmak için kullanır. Bu özelliklere sahip bir insan, bütün işlerinde ve uğraşlarında kendi şahsını merkeze almaz. Çünkü bu kişi bütünüyle Allah'ın rızasını kazanmaya yönelmiştir.¹⁶

Allah rızasını kazanmak birtakım sorumlulukları yerine getirmekle olur. Bu sorumluluk gereği bu insan tipi karşıdakini anlayan, hoşgörülü, affeden, yardımlaşan, iyi ve güzelin tarafında olan, yeryüzünün imarı için çalışan, kötülükleri önlemede gayret gösteren, dua edip tevekkül eden, hak ve adaletten ayrılmayan kimsedir. Bu da bir takım fedakârlıkları ve sorumlulukları yerine getirmekle gerçekleşir. Aynı zamanda bu kişi haksızlıklara ve zulme karşı bir tavır içerisinde olur. Mazlumun yanında yer alır ve onun hakkını sonuna kadar savunur. Bu uğurda elinden gelen bütün gayreti de gösterir.

Kur'an'da yerilen ve övülen insan tipinin Allah katındaki derecesi de

¹⁴ Konuyla ilgili olarak bk. el-Mâide 5/27-31.

¹⁵ Hz. Peygamber bir hadisinde "Haksız yere öldürülen hiçbir kimse yoktur ki onun kanından Âdem'in birinci oğluna bir pay ayrılmasın. Zira cinâyeti âdet edenlerin ilki odur" diyerek bu durumu açıklamıştır. (*Müsned*, I, 383, 430, 433; Buhârî, "Cenâ'iz", 33, "Enbiyâ", 1, "Diyât", 2, "İ'tişâm", 15; Müslim, "Kasâme", 27; İbn Mâce, "Diyât", 1; Tirmizî, "İlim", 14; Nesâî, "Taḥrîm", 1).

¹⁶ Seyyid Kutub, *Fî zilali'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'ş-Şürûk, 1985), 1/203.

farklıdır. Dünyada yaptıklarına göre Allah katında bir derecelendirme olacaktır. Birisinin amacı sadece dünya ve dünya hayatı olurken ve bu uğurda önüne gelen her şeyi tarumar ederken; diğeri ise dünyada iyilikleri hâkim kılmaya çalışıp ahiret hayatını kazanmanın yollarını aramaktadır. Örnek olarak gösterilen kişinin asıl amacı ebedi olanı elde etmek, ahireti kazanmaktır. Diğeri için amacı ise sadece dünya hayatıdır.

Bakara sûresinde incelediğimiz bu âyetlerin temel amacı, münafıklarla¹⁷ samimi Müslümanları, onların bir takım olaylar karşısındaki sergiledikleri tutumları mukayese etmektir. Bu âyetlerin inmesinin hemen öncesinde bir münafık kişi ile samimi Müslümanın başından geçen iki olaydan sonra ortaya çıkan iki karşıt tavra işaret edilmiştir. Bu iki tavırdan biri yergiye yani eleştiriye diğeri de övgüye layık görülmüştür. Âyetlerin ifade biçimi geneldir. Dolayısıyla buradaki durum her zaman ve her ortamda ortaya çıkabilecek farklı iki tip insanla ilgili evrensel bir kriter ve mesaj niteliği arz etmektedir.¹⁸

Medeniyet akışı içerisinde iki çizgi çatışmıştır. Bir tarafta gerçek ve yalan, diğeri tarafta ak ve kara, inanç ve inkâr, adalet ve zulüm, peygamberler ve zalimler vardır. Bu iki çizgi tarih boyunca hep karşı karşıya gelmişlerdir. Bunlardan bir bölümü medeniyetin olumlu yani pozitif yanını ifade ederken, diğeri ise olumsuz yani negatif yanını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁹ Buna göre fesat çıkaran, insanı önemsemeyen ve onun birikimlerini mahveden insanlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de mevcuttur. Kıyamete kadar da bu tür tipler var olmaya devam edecektir. Bir kısım insanlar dünya hayatı düzleminde insanların fakirleşmelerine, gelir adaletsizliğine, ürünlerin eşit şekilde paylaşımına yanaşmıyorlarsa onlar yeryüzünde fesat çıkaran kimselerdir. Başka bir âyette bu durum “*Onlara yeryüzünde fesat çıkarmayın denildiğinde ne münasebet bizler ıslah edici kimseleriz*”²⁰ şeklinde ortaya konulmuştur. Bu tip insanlar hatalarını kabul etmemekte, kendilerine yapılan uyarılara kulak asmamaktadırlar. Kur’an

¹⁷ “Sözlükte “(tarla faresi) yuvasına girmek; (bir kimse) olduğundan başka türlü görünmek” anlamındaki nifâk masdarından türemiş bir sıfat olan münâfık kelimesi “inanmadığı halde kendisini mümin gösteren” kimse demektir. Kelimenin, “tarla faresinin bir tehlike anında kaçmasını sağlamak üzere yuvası için hazırladığı birden fazla çıkış noktasının birinden girip diğerinden çıkması” biçimindeki kök mânâsından hareketle münafık, “dinin bir kapısından girip diğerinden kaçan çifte şahsiyetli kimse” olarak da tanımlanmıştır.” (Hülya Alper, “Münafık” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 31/565)

¹⁸ Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 5/216.

¹⁹ Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2021), 11.

²⁰ el-Bakara 2/11.

bu tip insanları şiddetle eleştirmektedir. Özellikle münafık insan tipinin gösterdiği davranışlar bireysel ve toplumsal hayatın sarsılmasına ve bozulmasına neden olur.²¹

Zamanla insanın bilgi seviyesi ve zenginliği arttıkça, kişi düzeleceği yerde, daha olumsuz diyebileceğimiz tavırları takınmakta, hoşgörü, karşdakini anlama, empati kurma gibi vasıfları muhafaza edememekte tabiri caizse insanlığından uzaklaşmaktadır. Olaylara kendi penceresinden bakmakta yaptığı işlerin doğru olduğunu savunmaktadır. Bu tip insanlar kendilerine yapılan uyarılara da kulak asmamaktadırlar. Bu tür bir insan menfaati uğruna her şeyi yapabilir. Bu tipler, Kur'an'ın eleştirdiği ve davranışları sebebiyle kınadığı insanlardır.

1. Yerilen (zararlı) Tip

Kur'an'ın genel anlayışına baktığımızda iki tür insan tipinin ortaya konulduğunu görürüz. Birincisi yeryüzünde fesat çıkaran bozgunculuk yapan müfsid insan, ikinci tipte yeryüzünü ıslah ve imar etmeye çalışan muslih tiptir. Bunlardan birisi fesat tarafını temsil ederken diğeri de sulh ve barış tarafını temsil etmektedir.

Kur'an'da ortaya konan ve yerilen karakterler ilahi vahiy tarafından eleştiriye maruz kalırlar. Bunlar davranış olarak eksiklik içerisinde olup bunların düzeltilmesi, ihya edilmesi bir zorunluluktur. Bu kimseler bir kibir ve büyülenme içerisinde bulunurlar. Bunlar nesiller arası bağlantıyı keser ve insanlara faydalı olan şeyleri yok etmeye çalışırlar.

Yeryüzünde fesat çıkaran insan tipi Kur'an tarafından tasvip edilmez. Bu kişi diliyle tatlı sözler söyleyip arkadan söylediklerinin aksine farklı davranışlarda bulunur. Bunlar Kur'an nazarında her hangi bir değeri olmayan, eleştirilen, samimi bulunmayan, içi ve dışı birbirinden farklı kişilerdir. Bunların kazançları bir yel gibidir. Dünyada yaptıklarından dolayı kazanç elde ettiklerini, insanları kandırdıklarını ve kâr elde ettiklerini sanırlar fakat asıl zararda olanlar bunlardır. Yeryüzünde fesat çıkaran bu tipler dürüst davranmamış, ahlakî olarak doğru bir tavır içerisinde olmamışlardır. Bu yüzden de Kur'an bu tipteki kişileri şiddetle eleştirmekte ve akıbetlerinin kötü olacağını belirtmektedir.

Tefsirlerde geçen rivâyetlere göre 204- 206. âyetlerde bahsedilen kişi

²¹ Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, 5/216-217.

Ahnes b. Şerîk'dir.²² Bu kişi tatlı sözlü bir kişiydi. Bu adam Hz. Peygamber'le konuştuğunda yumuşak bir üslup kullanır, onu sevdiğini söyler ve Müslüman olduğunu ifade ederdi.²³ Hz. Peygamberde ondan hoşlanır, ona yanında yer verirdi. Fakat bu kimse gerçek manada kalbiyle iman etmiş değildi.²⁴ Bu kişi Allah resulüne karşı sözü pek tatlı olan münafık biriydi. Kendisinin ona iman ettiğini ve onu sevdiğini söyler bu hususta yeminler ederdi. O, Hz. Peygamber'in meclisinde ona yakın olurdu. Allah'ta bu kişiyi yalanladı.²⁵ Bu kimse Hz. Peygamber'in yanından ayrılınca bir İslam beldesine uğramış, ekini yakmış ve hayvanları telef etmiştir.²⁶ Başka bir rivâyete göre Ahnes b. Şerik Sakif kabilesine uğramış, onlar uykudayken ekinlerini yakmış, koyun sürülerini telef etmişti.²⁷ Aslında Ahnes b. Şerik nezdinde bu şekilde davranan herkes onun konumundadır. Ahnes b. Şerik burada fesat tarafını temsil etmektedir. Onun nezdinde ürünleri ortadan kaldıran ve nesilleri yok etmeye çabalayan, Müslümanları kandırmaya çalışan, bozgunculuk tarafında olan herkes aynı Ahnes b. Şerik pozisyonundadır.

Bir başka sebab-i nüzule²⁸ göre İbn Abbas ve Dahhak'dan gelen bir rivâyette Kureyş müşrikleri, Hz. Peygamber'e, "Biz Müslüman olduk bize dini öğretecek kimseler gönder" diye haber yolladılar. Peygamberde onlara

²² Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmîyye, 2003, 1/107; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrû't-Taberî=Câmîü'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1424), 3/571; Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucühi't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdul-Selâm Şâhin (Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009), 1/248; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsîrû'l-Kebir* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 5/213; Beyzâvî, *Envariü't-Tenzil ve Esrariü't-Te'vil*, Takdim: Mahmud Abdulkadir Arnavut (Beyrut: Daru'l-Sadr, 2004), 1/119; Mahallî-Suyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, t.y.), 1/30; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Elif Ofset, 1984), 1/55; Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (b.y. Eser Neşriyat, 1979), 2/732.

²³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, 1/107; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/248; Beyzâvî, *Envariü't-Tenzil ve Esrariü't-Te'vil*, 1/119; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/733.

²⁴ Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, 1/107-108.

²⁵ Mahallî-Suyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 1/30.

²⁶ Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, 1/108; Mahallî-Suyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 1/30; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/733.

²⁷ Râzî, *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsîrû'l-Kebir*, 5/217; Beyzâvî, *Envariü't-Tenzil ve Esrariü't-Te'vil*, 1/119; Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî*, 1/115.

²⁸ Kur'an'ın Kerim'in âyetleri iki kısma ayrılır. Birinci kısmı herhangi bir sebebe bağlı olarak indirilmeyen âyetlerdir. Bunlar Kur'an'ın çoğunu teşkil ederler. İkinci kısım ise bir sebebe bağlı olarak indirilmiş âyetlerdir. Hz. Peygambere bir soru sorulması veya bir hadise üzerine birkaç âyetin veyahutta bir sûrenin tamamının indirilmesine sebep olan şeye "sebeb-i nüzul" denir. (İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 115.)

bir topluluk gönderdi. Bu topluluk bir yerde konaklayınca, Mekke müşriklerinden yetmiş kişi bunları şehit etti. Bunun üzerine de bu âyet indi.²⁹

Bu âyet-i kerîmelerin münafıklar hakkında indirildiği söylenmiştir. Çünkü onlar din konusunda Hz. Peygamber'le uyum içinde olduklarını davranış olarak ortaya koyuyorlardı. Tavrı ve hareketleriyle peygamberin dinine ve ona tabi olduklarını gösteriyor olsalar da iç hayatlarında Müslümanlara karşı aykırılık ve düşmanlıklarını gizliyor ve aynı zamanda dış görünüşlerinde samimi olduklarına dair yeminler ediyorlardı.³⁰ Âyetin sebep-i nüzulü olarak bu rivâyetler zikredilmesine rağmen müfessirler bu vasıflara sahip bütün münafıkların bu kapsamda değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir.³¹ Çünkü Kur'an'a göre münafıklar, davranış biçimi olarak mümin görünüp muhataplarını aldatmaya çalışırlar.³² Bunlar hak ile batıl arasında gidip gelen insanlardır.³³ Münafıklar yalancılardır, Allah yolunda insanlara engel olurlar.³⁴ Kötülüğü emreder, iyilikten alıkoyar, ellerini sıkı tutup cimrilik ederler ve Allah'ı da unuturlar.³⁵ Aldatmacılıkta şeytana benzerler.³⁶ Münafıklar, toplumun huzurunu bozmak için yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışırlar.³⁷

Bakara 204 ve 206. âyetlerinde olumsuz insan tipinin özellikleri şöyle ifade edilmektedir:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ

"İnsanlardan öyleleri vardır ki, dünya hayatı hakkında söyledikleri senin hoşuna gider. Hatta böylesi kalbinde olana (samimi olduğuna) Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o, hasımların en yamanıdır."³⁸ Bu âyette insanlardan bir kısmının dünya hakkında söyledikleri sözlerin Hz. Peygamber'in hoşuna gittiğinden bahsedilmektedir.³⁹ Ahiret hakkındaki sözü ise bu adamın itikadına zıt

²⁹ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/213-214.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/410.

³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/733.

³² el-Bakara 2/9; en-Nisâ 4/141.

³³ en-Nisâ 4/142.

³⁴ el-Münâfikün, 63/1-2.

³⁵ et-Tevbe 9/67.

³⁶ el-Haşr 59/16.

³⁷ el-Bakara 2/11; Muhammed 47/22.

³⁸ el-Bakara 2/204.

³⁹ Taberî, *Tefsirü't-Taberî=Câmiü'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*, 3/571.

olduğundan dolayı peygamberin hoşuna gitmez.⁴⁰ Bu kişi Hz. Peygamber'in yanına gelir ve yemin ederek onu sevdiğini ve ona iman ettiğini söylerdi. Bu kişi tatlı dilli ve iyi görünümlü bir kimseydi.⁴¹ Onun ahiret hakkındaki sözleri Rasulullah'ı hayrete düşürmese bile, dünya hakkında söylediği sözler onu hayrete düşürmekteydi. Çünkü bu kimse, dünyada olduğu müddetçe güzel ve tatlı bir şekilde konuşurdu.⁴² Burada ikiyüzlü insanın samimiyetsizliğinden bahsedilmektedir. Bazı ikiyüzlü tipler konuştuğu zaman güzel konuşurlar fakat bunlar sözlerinde samimi değildirler. Aslında bunların dilleriyle söyledikleri kendi kalpleri tarafından tasdik edilmez. Sadece günü kurtarmak, başkasını aldatmak, o anki durumu idare etmek için konuşurlar.

Bahsi geçen bu kişinin sözü Hz. Peygamber'i tesiri altına almakta ve bir hayret uyandırmaktadır. Bu kişinin söyledikleri dünya işleri ve geçim vasıtaları hakkındadır.⁴³ Bu kimse, sözünde doğru söylemekte olduğunu, kalbinde olana Allah'ı şahit tutarak ispat etmeye çalışmaktadır. Hâlbuki bu kimse aslında bir düşmanlık içerisindedir. Yalan söyleyerek karşındakilerle mücadele etmektedir. İçlerinde sakladıkları şeyin aksini ortaya koymak da münafıkların bir özelliğidir.⁴⁴

Âyette geçen “وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ” ifadesi bir bakıma bu kimsenin kalbindekine Allah'ı şahit tuttuğunu göstermektedir. Bu kişi Hz. Peygamber'e iman ettiğini ve onu sevdiğini söylüyor ve yeminler ediyordu. İçinde sakladığını gizleyerek söylediklerine Allah'ı şahit tutmaktadır.⁴⁵ Bu şahıs çeşitli yeminler ederek, tatlı diller dökerek, parlak sözler söyleyerek Peygamber'i kandırmaya çalışmaktadır.⁴⁶ Kalbinde olanla söylediği sözün birbiriyle uyum içerisinde olduğunu dair yemin etmektedir.⁴⁷ Bu kişinin konuşmaları peygamberi etkilemekte, bu sözleriyle onun kalbinde bir yer

⁴⁰ Mahallî-Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 1/30.

⁴¹ Vâhidî, *et-Tefsirü'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân, (Riyad: Silsiletü'l-Resaili'l-Câmiyye, Darü'l-Musavveri'l-Arabi, 2009), 4/74.

⁴² er-Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/215.

⁴³ Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119.

⁴⁴ Taberî, *Tefsirü'l-Taberî=Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, 3/571; Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119.

⁴⁵ Vâhidî, *et-Tefsirü'l-basît: el-Bakara 196-ahirü'l-Bakara*, 4/75.

⁴⁶ Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/732; Neseî, Ebü'l-Berekât, *Tefsirü'n-Neseî*, thk. Zekeriyya Umayrat (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/115.

⁴⁷ Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119.

edinmek istemektedir.⁴⁸ Bu şahit getirme durumu yemin ile olması ihtimal dâhilindedir. Bahsi geçen bu kimsenin sözle “vakıa benim dediğim gibidir ve Allah buna şahittir” demesi bu durumu desteklemektedir. Bu söylenen söz de bir yemin değil Allah’ı kendisine şahit tutma olarak değerlendirilebilir.⁴⁹

Âyette geçen “وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ” ifadesi azılı bir düşman, amansız bir hasım anlamına gelmektedir.⁵⁰ Bu ifade bahsi geçen kişinin Müslümanlara düşmanlığının çok yaman ve çetin olduğuna işaret etmektedir.⁵¹ Yani bu kişinin Peygambere ve ona tabi olanlara karşı düşmanlığı çok şiddetlidir.⁵² Burada bahsi geçen kişi kısır tartışmanın en çetin tarafını veya batıl yolu takip ederek en zor tartışmacı şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca o hiçbir zaman doğru yolu izlemeyip haksızlığa en çok meyleden kimse olarak da tanımlanmıştır.⁵³ Bu kişi düşmanlıkta aşırı giden bir kişidir. Bu düşmanlığı aşırı bir şekilde yapan kişiye “eledd” denilir.⁵⁴

Aynı zamanda bu insan tipi karakter olarak ikiyüzlü, geçimsiz, dili tatlı, kendini diğer insanlardan üstün gören, görünüş olarak alımlı fakat içinde kötülük bulunan bir tiptir. Bu kimse kendini düzeltmeye çalışmaz. Kendisi Allah’tan sakınmaya davet edildiği zaman aldırış etmez. Bunun tersi bir tavır gösterip gurura kapılır, gerçeği görmeye yanaşmaz, iyilik yapmayı reddeder. Bitki, hayvan, insan ve bütün canlıları yok etmeye çalışır.⁵⁵ Bu tip insan dünya hayatına çok bağlıdır. Kendisini bir nasihatçi olarak takdim etme gayretindedir. Bu kimsenin tüm bu sözleri yalandır ve ikiyüzlülükten kaynaklanmaktadır.⁵⁶

⁴⁸ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/215; Neseî, *Tefsirü'n-Neseî*, 1/115.

⁴⁹ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/215.

⁵⁰ Derze, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, 5/215.

⁵¹ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/215; Neseî, *Tefsirü'n-Neseî*, 1/115; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/732.

⁵² Mahallî-Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 1/30.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, müracaat Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/410.

⁵⁴ *Vâhidî, et-Tefsirü'l-basît: el-Bakara 196-ahirü'l-Bakara, 4/75*; Necmeddin Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/422.

⁵⁵ Kutub, *Fî zilali'l-Kur'ân*, 1/203,

⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'an* (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri), ed. Ali Bulaç, trc. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan yayınları, 1997), 1/164.

Bu âyet sadece o dönemdeki insanları kapsamamaktadır. Her dönemde ve günümüzde de insanları kandırmaya çalışan, dilinin söylediği ile kalbinin söylediği arasında bir uyum olmayan ve yalan yere yemin eden bu çeşit insan tipleri vardır. Bu demektir ki dine ve dini değerlere mesafeli veya karşı olan insanlar her zaman ve mekânda bulunacaktır. Müslüman bir kişi bu tip insanların söylediklerinden ziyade, bunların yaptığı davranışlara bakıp ona göre hareket etmek durumundadır.

Bu insan tipinin içyüzü ile dış görünüşü birbiriyle çelişki halindedir. Bu tip insanlar, yalan söyleyen, insanları kandıran, yağçılık yapan ve bütün bu kötü huyları meslek edinen kimselerdir. Bir gün bu kişiye bir görev verildiğinde gerçek yüzü ortaya çıkar; kötülüğü, fenalığı ve kini görünür hale gelir.⁵⁷ Bu âyete göre görev verilecek insanların sözlerine bakılmayıp durumlarının tetkik edilerek, incelenerek bir karara varılması önemlidir.⁵⁸ Aslında âyette liyakat ve ehliyetin ne kadar önemli olduğu ortaya konulmaktadır. Kişinin söylediği sözden ziyade yaptıkları işler ve davranışları önemlidir. Kişi çok güzel konuşabilir fakat yaptıkları şeyler olumlu değilse, geçmişte güzel davranışlar sergilememişse, sadece söz de kalıp davranışa herhangi bir şey yansıtmamışsa bu kişinin sözlerine inanıp, ona görev verilmesi ve itimat edilmesi doğru bir davranış değildir. Bu kişinin sözlerinden ziyade geçmişte yaptığı eylemlere bakılarak bir görev verilmesi daha doğru bir davranıştır. Aksi halde kendisine tevdi edilen herhangi bir işte çok farklı sıkıntılar ve problemler yaşanacaktır. Böyle bir durumda muhtemelen karşılaşılabilecek durumlar Bakara 205. âyette şöyle ifade edilir:

“O, dönüp gitti mi (yahut bir iş başına geçti mi) yeryüzünde ortalığı fesada vermek, ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez”.⁵⁹ Âyette geçen “وإذا تولى” ifadesi “yüz çevirmek” ve “idareci olmak” anlamlarına gelmektedir.⁶⁰ “الْحَرْثُ” kelimesi “الزَّرع” yani “ekin”; “النَّسل” kelimesi ise “evlat” ve “çocuk” anlamına gelmektedir.⁶¹ Evlat, babasından geldiği için kendisine bu isim verilmiştir.⁶² Buradaki fesat; yıkmak, bozmak ve tahrip etmek

⁵⁷ Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 2012.

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/733.

⁵⁹ el-Bakara 2/205.

⁶⁰ Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119.

⁶¹ Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, 3/583.

⁶² Râgıb el-isfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kilani, (Beyrut:

manasına gelmektedir. Ayrıca bir maslahat olmaksızın elbisenin yırtılması ve paranın kesilmesine de bu anlam verilmektedir.⁶³ وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ifadesi bozgunculuk yapmanın ve düşmanlığın insanlara ve ülkelere çok zararlı olduğuna işaret etmektedir.⁶⁴ Bu demektir ki fesat çıkarmak sadece belli bir alanda söz konusu değildir. İnsanlığın ürettiği ürünleri tarumar etmek ve insana zarar vermek için nesli ortadan kaldırmak bunun en ileri derecesidir. Çünkü ürünleri ve nesli fesada uğrattığınızda insanlığın devam etmesini ortadan kaldırmış olursunuz. Vahyin indiği dönemlerde fesat çıkarma alanları sınırlıydı. Fakat günümüzde yeryüzünde fesat çıkarma ekonomiden ticarete, eğitimden sağlığa, bilimden teknolojiye kadar bütün alanlarda söz konusudur. Küreselleşen dünyada fesat alanları çoğalmış, bunlarla mücadelede farklı yöntemlerin uygulamaya konulması bir gereklilik haline gelmiştir.

Yukarıdaki âyete göre bu karaktere sahip olan kişi yönetici olunca, yeryüzünde bozgunculuk çıkartmaya, ekini bozmaya ve nesilleri yok etmeye çalışır.⁶⁵ Ayrıca bahsi geçen bu kişi Hz. Peygamber'in yanından ayrılınca, Müslümanların kalplerine şüphe düşürmeye ve çeşitli oyunlar oynamaya çalışırdı.⁶⁶ Beyzâvî farklı bir görüş ortaya koyarak bu gibi kişilerin zulmü yüzünden Allah'ın yağmur yağdırmayacağını, kuraklık meydana geleceğini, böylece ekinlerin ve nesillerin yok olacağını söyler.⁶⁷

Bu kişi idareci konumuna geldiğinde karakteri bozuk olduğundan yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışır. Aslında burada buna görev verilirken dikkat edilmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Çünkü bunun neticesinde insanlar zarar görmekte, ürettikleri ürünler de ortadan kalkmaktadır. Bu da insanlığın uğrayacağı en büyük felaketlerden biridir. İnsanların ürettikleri gıdaların üretilmesinin engellenmesi ve nesillerin bozulması aslında insanlığın sonunu getirecek bir olgudur. Bu yüzden de bu yapılan davranış şekli görmezlikten gelinebilecek ve üstü örtülebilecek bir durum değildir. Bu şekildeki bir davranış bütün insanlık için yapılan en kötü işlerden birisidir.

Daru'l-Ma'rife, ts.), 491.

⁶³ Vâhidî, *et-Tefsirü'l-basît*, 4/79.

⁶⁴ Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, 5/215.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/248; Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/216; Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119; Neseî, *Tefsirü'n-Neseî*, 1/115; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/732.

⁶⁶ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/217.

⁶⁷ Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119.

Bu tip insanlar her zaman ve her mekânda mevcuttur. Kurnazca davranarak çeşitli sözler ederler ve bunları süsleyerek insanları kandırmaya çalışırlar. Fakat bu kişilerin içleri fesat doludur. Bu karakterdeki kişiler bir sürü laf ederler fakat zerre kadar bir iş başaramazlar. Bu kimse başkalarını beğenmez, kendisini herkesten üstün görür. Kendisi yanlış yolda gittiği hususta uyarılsa ve Allah'tan kork denilse bu da onun zoruna gider.⁶⁸

“Ekin ve nesli yok etmeye çalışır” ifadesi bozgunculuk ile ilgili olarak en ileri seviyedeki bir nitelemedir. Bu ifade fesahatin zirvesidir. Çünkü dünya ürünlerden ve dışılardan meydana gelenlerle hayatiyetini sürdürür. Onların yok olması dünyanın da son olması anlamına gelir.⁶⁹ Ürünlerin ve neslin yok edilmesi bir zulümdür. Zulüm ve haksızlık ise toplumun gerilemesine ve gelirlerin azalmasına sebep olur. Bu durumun zararını devlet çeker.⁷⁰ Devlet içerisinde yaşayan insanlar ve toplum ürünlerin eksilmesinden ve nesillerin bozulmasından etkilenir. Bu durumda insanlar devlete olan güvenlerini kaybederler. Devlete olan güven ortadan kalkınca o devlette yaşayan insanlar huzurlarını kaybederler. Bu da bir memnuniyetsizliğe ve güven duygusunun zedelenmesine sebebiyet verir. İnsanlar yaşadıkları yerleri benimsemez ve yaşadıkları topraklara aidiyet duygularını kaybederler. Bunun neticesi olarak yaşadıkları topraklardan başka yerlere göç ederler.

“Ürünün ve neslin yok edilmesi”, aile hayatının bozulmasına ve neticede bütün bir toplumsal yapının çökmesine neden olur. Ürünü ve nesli yok etmeye çalışan zihniyet, toplumda genel bir kabul görür de sosyal davranışları yönlendirir hale gelirse kaçınılmaz bir şekilde ahlaki çürüme ve sosyal bir çözülme meydana gelir.⁷¹ Yani insanlığın üretiminin kesintiye uğratılması ve insan kuşağının yani neslinin bozulması bir sarmal halinde beraberinde ailenin ve toplumun dağılmasına neden olacaktır. Onun içinde ailede ıslah⁷² faaliyetinin yapılması işin özüdür ve asla ihmal edilmemelidir.

⁶⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/350.

⁶⁹ Nesefti, *Ömer Nesefti Tefsiri*, 1/424.

⁷⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev: Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 1/381.

⁷¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/60.

⁷² Islah, İslâmî değerleri, inanç ve yaşama biçimini yeniden ihya etmeyi amaçlayan düşünce ve faaliyetleri ifade etmektedir. Sözlükte “iyi ve yararlı olma” anlamındaki salâh kökünden master olan ıslâh genel olarak “düzeltmek, daha iyi hale getirmek” anlamında kullanılmaktadır. Bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine karşılık gelir. Kur'an terminolojisinde ıslah ifsadın, muslih de müfsidin karşıtıdır. (Alı Merad, “Islah” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), 19/143). Bu hususta öne çıkarılan “Tek istediğim gücümün yettiğince ıslah etmektir” (Hûd 11/88) âyetidir.

Bu sorumluluk yerine getirildiğinde ülkelerin ve ulusların geleceği güven altına alınmış olur.

206. âyette ise yukarıda bahsedilen tipin kendisinin uyarılmasına karşı günah tarafını tuttuğundan söz edilir:

وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمِهَادُ

“Böylesine «Allah’tan kork!» denilince benlik ve gurur kendisini günaha sevk eder. (Ceza ve azap olarak) ona cehennem yeter. O ne kötü yerdir!”⁷³ Bu kimsenin içinde bulunduğu gurur kendisine öğüt vermek isteyen kabul etmemeye götürür. Bunun altında cahiliye⁷⁴ taassubu ve kibri vardır.⁷⁵ Bu kibir insanı yanlış yola sevk etmekte, doğruyu görmesine engel olmaktadır. Böyle bir kişinin yanlış yolda olduğu görülmüş ve izan sahipleri tarafından kendisi uyarılmaya başlanmıştır. Fakat o verilen öğüdü dinlememiş yeryüzünde fesat çıkarmaya devam etmiştir.

Âyette bahsedilen bu kimseye cehennem karşılık ve azap olarak yeter.⁷⁶ Çünkü kendisini gurur ve benlik kaplayan kişinin gideceği yer cehennemdir. Bu kimselere cehennem yeter. Yatak olarak cehennem onlar için çok kötü bir yer konumundadır.⁷⁷ Kokuşmuş bir karaktere sahip olup da bulunduğu konumları ve makamları kötüye kullanıp insanların hayatını cehenneme çevirenlerin akıbeti kötü olacaktır. Buna göre yeryüzünde fesat çıkaran kimselere ceza olarak ahiret hayatında cehennem takdim edilecektir. Çünkü bunlar uyarılmalarına rağmen yeryüzünde fesat çıkarmaya devam etmişlerdir.

⁷³ el-Bakara 2/206.

⁷⁴ “İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, gerek Kur’ân-ı Kerim’de gerekse hadislerde Araplar’ın İslâm’dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar’ın İslâm’dan önceki dönemine “Câhiliye” veya “Câhiliye çağı” (asrû’l-câhiliyye), o dönemde yaşayan şairlere de “Câhiliye şairleri” (şuarâü’l-câhiliyye) denilir. Hz. Peygamber’in ashabı câhiliye kelimesiyle İslâm öncesini, yani milâdî 610 yılında vahyin inmeye başlamasından önce yaşadıkları devri kastediyorlardı. Onlar Müslüman olduktan sonra bu devirle ilgili hâtıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hz. Peygamber’e o dönemde yaptıkları işlerin İslâm’daki hükmünün ne olduğunu sorarken çoğunlukla bu kelimeyi kullanmışlardır.” (Mustafa Fayda, “Câhiliye” TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/17)

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/249; Beyzâvî, *Envarü’t-Tenzil ve Esrarü’t-Te’vil*, 1/119; Neseî, *Tefsirü’n-Neseî*, 1/115.

⁷⁶ Vâhidî, *et-Tefsirü’l-basît*, 4/80.

⁷⁷ Neseî, *Tefsirü’n-Neseî*, 1/116.

Bakara sûresi 204-206. âyetlerinde ifade edilen kişinin özellikleri ile Kur'an'ın diğer âyetlerinde ifade edilen münafıkların özellikleri birebir örtüşmektedir. Genel itibariyle söylersek bu âyetlerde ifade edilen kişinin temel amacı yeryüzünde fesat çıkarmak, ürünlerin üretilmesini durdurmak ve insan neslini bozmaktır. Kur'an'da ifade edildiği üzere münafıkların temel özelliği yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak ve toplumsal düzeni ortadan kaldırmaktır.⁷⁸ Dolayısıyla bu âyetlerde bahsedilen kişi ile münafıkların özellikleri aynı olduğundan bu âyetlerin münafıklar hakkında da indirildiğini söylemek kanaatimizce doğru bir yaklaşımdır.

Bazı müfessirler bu âyetin belli bir topluluk hakkında indiğini belirtirken diğer müfessirler ise bu âyette zikredilen sıfat ile nitelenen bütün herkesi kapsadığını yani âyetin genel (âmm) olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁹ Yani bu âyet sadece belli bir kişi hakkında özel bir anlama gelmemekte, genel bir mana ifade etmekte ve zikredilen sıfatlara sahip olanların hepsini kapsamaktadır.⁸⁰ Kanaatimizce bu âyet bütün zamanlarda bu vasıflara haiz olan herkesi kapsamaktadır. Âyetin genel olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşımdır. Ayrıca "sebebin hususiliği lafzın umumiliğine engel değildir" kaidesi⁸¹ bu durumu izah edici mahiyettedir.

2. Övülen (Faydalı) Tip

Yukarıda ifade edilen olumsuz tipten sonra olumlu bir tipin zikredilmesi mesânî özelliği gereği Kur'an'ın sıklıkla kullandığı bir metottur. Kur'an ilk önce yerilen bir tipi zikrederek kişilerden böyle bir davranışı sergilememelerini salık vermekte, bu davranış çeşidinin insanlara ve topluma bir yararının olamayacağını vurgulamaktadır. Ardından övülen ve davranışları tasvip edilen tipi zikretmektedir. Yani sadece yerilen tipi zikretmekle kalmamakta hemen ardından örnek olacak insan tipini getirerek insanlara yol göstermekte ve rehberlik etmektedir. Ayrıca her iki tipin tipolojisini ve ahiretteki durumunu karşılıklı olarak gözler önüne sererek insanları iyiliğe özendirmeyi amaçlamaktadır. Bunun yanında âyette övülen bu kişinin gösterdiği davranış biçiminin tasvip edildiği vurgulanmaktadır.

Kur'an'da olumlu insan tipleri farklı formlarda ifade edilmiştir.

⁷⁸ el-Bakara 2/11.

⁷⁹ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/213.

⁸⁰ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/214; Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul, İşaret yay., 1997), 1/59.

⁸¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibâr, Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğine İlişkin Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

Bakara 207. âyette ifade edilen insan tipi Allah'ın rızasından başka bir şey düşünmeyen mümin ve mütevazı bir kişidir.⁸² Bu tip insanlar Allah'a inanan, Resül'e ittiba eden, iyiliği emredip kötülükten nehyeden, kınayanın kınamasından korkmayan, yeryüzünü ıslah eden, hayra teşvik eden ve doğru söyleyen kimselerdir. Kur'an'da bu tipe çeşitli formlarda yer verilmiştir.

Bakara sûresi 207. âyette, insanlardan bir kısmının Allah'ın rızasını elde etmek için kendini feda ettiğinden bahsedilir. İlgili âyet şöyledir: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah, kullarına çok şefkatlidir.” Âyette geçen شَرَى bir şeyi satmak ve almak anlamına gelir. Onun aslı değiştirmedir.⁸³ يَشْرِي نَفْسَهُ nefsinin satar canını feda eder anlamına gelmektedir.⁸⁴ “Kendini feda eder” ifadesinden kasıt ise, kendisini bütünüyle Allah'ın rızasına hasredip cihada adanmasıdır.⁸⁵ Bu âyete göre Allah'a karşı sorumluluk hisseden kimse ahiret mükâfatını elde etmek için kendini feda etmiştir. Kendini feda etmesi, mükellef olan kimsenin namaz kılmak, oruç tutmak, hac etmek ve cihat yapmak gibi Allah'a bir itaati ifade eden hususlarda fedakârlığa katlanması anlamına gelmektedir. Böyle davranmakla da Allah'ın mükâfatını elde etmiş olur. Sanki o, kendi nefsinin alınıp satılabilen bir eşya gibi esirgemedi, cömertçe Allah'a vermiştir. Bu şekilde nefsinin Allah'a esirgemedi veren kimse, bir satıcı; Allah da bu nefsi satın alan bir alıcı olmuştur.⁸⁶ Bu kimse Allah rızasına ermek için canını ve dünyasını feda eder. Bu kişi mülkün Allah'ın elinde olduğunu bilir. En üstün amaç mal mülk değil Allah'ın rızasını kazanmaktır. Allah rızası için her türlü fedakârlığa katlanan, kendini ebediyen kurtarmış ve en büyük faydayı elde etmiş olur.⁸⁷ Allah'ın rızasını uygun davranma isteği ve arzusu neyi gerektiriyorsa onu yapar ve bütün şahsi menfaatlerini bir kenara bırakır.⁸⁸ Bu nitelikteki kişi sadece laf üretmeyen, iş yapan, yaptığı iyilikleri başkalarına söylemek istemeyen, hatta bunları gizleyen, yalnız Allah'ın

⁸² Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/349.

⁸³ *Vâhidî, et-Tefsirü'l-basît*, 4/82.

⁸⁴ Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, 5/215.

⁸⁵ Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, 3/573; Zemaşşerî, *el-Keşşaf*, 1/249; Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119; Neseî, *Tefsirü'n-Neseî*, 1/116.

⁸⁶ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/221.

⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/733.

⁸⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/60.

rızasını arzu eden bir insandır.⁸⁹ Burada Allah, dostlarından birini zikretmiş, insanları iyilik yapmaya teşvik etmiş, onları bir şekilde uyarmıştır. Ayrıca Allah iyilik yapanlara karşı muamelesinin kötülere yapılan muameleyle bir olmayacağını bildirmiştir.⁹⁰

Kur'an'da yukarıda zikredilen âyetin anlamına benzer başka âyetler de bulunmaktadır.

“Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşırlar, öldürürler, ölürlür. (Bu), Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da Allah üzerine hak bir vaaddir. Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır! O halde O'nunla yapmış olduğunuz bu alışverişinizden dolayı sevinin. İşte bu, (gerçekten) büyük kazançtır.”⁹¹

Yine başka bir âyette ise Allah ile iman edenler arasındaki ilişki ticaret olarak vasıflandırılmıştır: *“Ey iman edenler! Sizi acı bir azaptan kurtaracak ticareti size göstereyim mi?”⁹²* Bu âyetin ardından gelen âyet ise yapılması gerekenleri özetler gibidir. *“Allah'a ve Resûlüne inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edersiniz. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.”⁹³*

Bu demektir ki Allah müminlerle kendi arasındaki ilişkiyi bir alışverişe, satın alma ve vermeye benzetmektedir. Bu da aslında tam bir teslimiyeti ve tamamen kendini vakfetmeyi içermektedir. Çünkü satın alınan mal tamamen kişinin kendi mülkü olmuş olur. Başkasının bunun üzerinde herhangi bir tasarruf hakkı ve yetkisi yoktur. Bunun kullanımı da tamamen kişinin kendisine aittir.

Aslında din nazarında ibadetler Allah rızası için yapılırsa bir değer ve bir anlam ifade eder. Gösteriş ve insanların takdir etmesi için yapılırsa bu ibadetin bir anlamı olmaz. Aslolan kişinin yaptığı ibadette Allah rızasını talep etmesidir. İbadetine şirk karıştırmak veya ibadetini Allah'ın rızası dışında bir amaçla yapmak kabul edilebilecek bir durum değildir. Bunun içinde mümine düşen görev, sırf Allah rızası talep ederek kulluk etmektir.

“Allah rızası kazanmak için kendini feda etmek”, öldürülünceye

⁸⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/350.

⁹⁰ Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri*, 1/428.

⁹¹ et-Tevbe 9/111.

⁹² es-Saf 61/10.

⁹³ es-Saf 61/11.

kadar iyiliği emredip, kötülükten alıkoymak anlamına da gelmektedir.⁹⁴ Bu âyette içtenliğe, temiz ve dürüst dindarlığa atıfta bulunulmuştur. Buna göre insan kendini ya nefsani isteklerini tatmin etmeye adar ya da Allah'ı hoşnut edecek davranışlar yapmaya çalışır. Bu da insanın gösterdiği bütün davranışlar hususunda bize iki farklı perspektif sunar: Buna göre nefsini tatmine adayan insan kişisel çıkar sağlayan tavırlara, diğer insan tipi de Allah'ın hoşnut ve razı olacağı davranışlara yönelir.⁹⁵

Bu âyetin nüzul sebebi hakkında değişik görüşler vardır:

İbn Abbas'dan gelen rivâyete göre bu âyet, Abdullah b. Ced'an'ın kölesi Süheyb b. Sinan, Ammâr b. Yasir, annesi Sümeyye, babası Yasir, Hz. Ebu Bekir'in kölesi Bilâl, Habbâb b. Eret ve Huveytb'ın kölesi Abis hakkında inmiştir.⁹⁶ Bazı müfessirlere göre ise bu âyet Süheyb b. Sinan'ı Rûmî hakkında inmiştir.⁹⁷ Mekke'den Medine'ye hicret ederken Mekke müşrikleri bu zatı tutmuşlar, hicretine izin vermemişlerdi. Suheyb, Mekkelilere karşı: "Ben ihtiyar bir adamım, malım ve servetim de var. Benim sizden veya düşmanlarınızdan olmamın size hiç zararı olmaz. Ben bir söz söyledim, ondan caymayı iyi görmem. Malımı ve servetimi size veririm, dinimi sizden satın alırım." demişti. Onlar da buna razı olmuşlar, onu salıvermişlerdi. Oradan kalkıp, Medine'ye gelirken bu âyet inmişti.⁹⁸ Medine'ye varınca durumdan haberdar olan Hz. Peygamber: "Alışverişin karlı olsun ey Ebû Yahya! Alışverişin kârlı olsun ey Ebû Yahya" diye buyurmuştur.⁹⁹ Başka bir rivâyete göre Medine'ye girerken Hz. Ebu Bekir rastlamış: "Alışverişin kârlı olsun ey Suheyb!" demişti. O da: "Senin

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/249; Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/733.

⁹⁵ *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. haz. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/322-323.

⁹⁶ Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir*, 5/221.

⁹⁷ Süfyan es-Sevri, *Tefsiru Süfyan es-Sevri*, tsh. Ebû Cafer Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 66; *Vâhidî, et-Tefsirü'l-basît: el-Bakara 196-ahirü'l-Bakara*, 4/85; Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri*, 1/428; Mahallî-Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 1/31; Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/55.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, 1/108-109; Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, 1/119; Abdulfettah el-Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, Türkçesi: Salih Akdemir, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 62-63.

⁹⁹ Abdulfettah el-Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, 63.

alışverişin de zarar etmesin." demiş, "O ne?" diye sorduğunda: "Allah Teâlâ, senin hakkında bir âyet indirdi." deyip, bu âyeti okumuştur.¹⁰⁰

Diğer bir görüşe göre bu âyet öldürülünceye kadar iyiliği emredip kötülükten nehyeden kişi hakkında inmiştir.¹⁰¹ Yine Hz. Ömer ve Hz. Ali'den rivâyet edildiğine göre bu âyet iyiliği emredip, kötülükten meneden bir zat hakkında inmiştir. Başka bir görüşe göre bu âyet hicret gecesi Resulullah'ın yatağında yatan Hz. Ali hakkında inmiştir.¹⁰² Katade'ye göre ise bu âyette kastedilen kimseler Hz. Peygamber'in ashâbı olan muhacir ve ensardır. Hz. Peygamber'in ashâbı müşriklerin Allah'a şirk koştuklarını gördükleri vakit Allah'ın dini için savaşmışlar ve canlarını feda ederek cihat etmişlerdir. Bu şekilde de İslam'ı muzaffer kılmışlardır.¹⁰³

Sebeb-i nüzullerde ifade edilen ortak nokta bu kimsenin karakterli ve örnek davranışlar gösteren biri olduğudur. Nihâyetinde sebeb-i nüzulde ifade edilen kimseler sıradan kimseler değildir. Bunlar Hz. Peygamberin ashâbı olmuş, çeşitli fedakârlıklara katlanmış, İslam yolunda mücadele etmiş ve mallarını ve canlarını ortaya koymuş kimselerdir. Bunların hayatlarından da yola çıkarak âyetin bize ne söylemek istediğini ve bizim için nasıl bir profil koyduğunu anlayabiliriz. Ayetin inmesine sebep olarak gösterilen kimselerin hangi özelliklerinin öne çıktığı belirgin bir hale gelmektedir. Burada ki sebeb-i nuzül bizim âyeti nasıl anlamamız gerektiğine yönelik bir fikir de vermektedir.

Mümin kimseye düşen sorumluluk, bütün benliğiyle mücadeleye ve mücadele etmesi, var gücüyle iyiliği ve adaleti hâkim kılmak için gayret etmesi, yeryüzünde fesat ve bozgunculuğu ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Mümin kimse bütün hayatı boyunca böyle bir ideal ve düşünce içerisinde hareket etmelidir. Sadece söylem boyutunda kalmamalı, aynı zamanda eyleme geçip insanların faydasına çalışmalı ve salih ameller işlemelidir. Hem düşünce dünyasında hem de günlük iş ve eylemlerinde bu ideal doğrultusunda yaşamalı ve bu yönde gayret göstermelidir. Bu şekilde bir davranış kendi kurtuluşunun ve Allah'ın rızasını elde etmesinin yegâne unsurudur.

¹⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, 1/109; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/734.

¹⁰¹ Neseî, *Tefsîriü'n-Neseî*, 1/116.

¹⁰² Râzî, *Tefsîriü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsîriü'l-Kebir*, 5/221; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/734-735.

¹⁰³ Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri*, 1/428.

Bu mücadelede kişiye ilk önce düşen görev, içe dönük yani, nefis, şehvet ve gazap gibi unsurları aşarak kendi özüne ve fitratına dönmesidir. Bunun yanında dışa dönük mücadelede başkalarının kendi fitratlarıyla buluşmalarını engelleyen bütün engelleri ortadan kaldırmak için canla ve malla çalışmasıdır.¹⁰⁴ Bu demektir ki kişi ilk önce mücadelesini kendi nefisine karşı yapmalıdır. Daha sonra ise dış mücadelesini yapması gerekmektedir. İç mücadelesini yapmamış kimselerin ve bu hususta bir başarı elde edememiş kimselerin dış mücadelesini kazanmaları ve başarıya ulaşmaları pek mümkün değildir.

Bu âyetin yorumlarında iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme prensibi öne çıkarılmaktadır. Âyetin genel anlamı dikkate alındığında böyle bir sonuca gitmenin isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Allah rızasını elde etmek bir takım çaba ve gayretleri, aynı zamanda o yolda çile ve meşakkati gerektirmektedir. İyiliği emretme ve kötülükten nehyetme de aynı şekilde bir çaba ve gayreti zorunlu kılmakta, bir takım zorluklarla mücadele etmeyi gerektirmektedir. Bu tıpkı "*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir*"¹⁰⁵ âyetindeki gibidir. Bu şekilde çalışan bir insanın belli bir hedefi vardır. O da yeryüzünü ıslah etmek, insanların yararına çalışmak, kötülüğü ortadan kaldırmak ve iyiliği hâkim kılmaktır.

Sonuç

Kur'an'da farklı tipteki insan gruplarına yer verilmiştir. Bunlardan biri Kur'an'da övülen, davranışları ve hayat biçimleri örnek olarak sunulan tiptir. Diğeri ise yerilen ve insanlara zararı olan, kendisinden sakınılması istenilen tiptir. Bu iki tip arasında çok belirgin farklar bulunmakta, birisi iyilik tarafını, diğeri ise kötülük tarafını temsil etmektedir. Birisi yeryüzünde haddi aşarak bozgunculuk çıkarırken diğeri de yeryüzünü ıslah etmek için gayret göstermektedir.

Bakara sûresi 204-206. âyetlerinde yeryüzünde fesat çıkaran, bozgunculuk yapan ve üretilen yararlı şeyleri telef eden bir insan tipinden bahsedilmektedir. Bu insan konuştuğunda güzel konuşmakta, karşısındakini etkilemekte fakat davranış olarak söyledikleri ile yaptıkları birbirini tutmamaktadır. Bu kişi yaptığı kötü davranış sebebiyle uyarıldığında, buna aldırış etmemekte yanlış davranışı sürdürmeye devam

¹⁰⁴ Şahin Güven, *Erdemli Toplumun İnşası*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 318.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/104.

etmektedir. Bu kimse sürekli kendi menfaatini düşünen bir dünya görüşüne sahiptir. Kur'an bu tip insanları şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve bunların akıbetinin kötü olacağını ifade etmektedir.

Bu bahsi geçen tip yalancılığıyla ve kandırmacılığıyla başkalarını etkileyip, güzel sözler söyleyerek bir görev elde etmek ister. Çünkü bu gibi kişilerin amacı yeryüzünde fesat çıkarmaktır. Bunu da en güzel şekilde gerçekleştirmelerinin yolu bir mevki ve makam sahibi olmalarıdır. Bu kişiler bir makam sahibi olduklarında bu makamın yetkilerini kullanarak üretilen yararlı şeyleri ve insan neslini yok etmeye çalışır. Bu da yeryüzünde fesat çıkarmanın en üst derecesidir. Bu kişiler için makam elde etmek temel hedeftir. Bu yolda yapılan her şey mubahtır. Bundan dolayı bunlara görev verilirken sözlerine değil liyakat ve ehliyet sahibi olup olmadıklarına bakmak gerekmektedir. Bunların daha önceki davranış ve hayat biçimleri bizlere bu konuda bir ipucu verebilir.

Tanzimat edebiyatının öncülerinden olan Ziya Paşa'nın "ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz" sözü de bu durumu çok güzel bir şekilde açıklamaktadır. Bunu bir örnekle de açmak gerektiğinde şunları söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'e insanların hemen inanmasındaki temel saik onun güvenilir, emanete hıyanet etmeyen, doğruluktan ayrılmayan ve yalan söylemeyen bir kişi olmasıydı. Onun geçmişi geleceğine bir referanstı. Bundan dolayı kendi toplumunda bir karşılık buldu. Yirmi üç sene içerisinde bütün Arabistan Yarımadası İslamiyet'i kabul etti. Çünkü o daha peygamber olmadan önce Muhammedu'l-Emin'di.

Bakara sûresi 207. âyette ortaya konulan ikinci bir insan karakteri de vardır ki bu, bizlere örnek olarak sunulan ve Allah'ın rızasını kazanmayı temel hedef haline getiren tiptir. Allah'ın rızasına talip olmak, iyiliği, güzelliği, insanlar için faydalı olanı tercih etmek demektir. Bu tip insan, yeryüzünün imarı için çalışan, bu yolda gayretli olan, insanların kalplerine dokunan ve bütün bunları yaparken de Allah'ın rızasını gözetken kimsedir. Aynı zamanda bu kişi düşünen, yaptığı davranışları hesap eden ve bu davranışlarının sonuçlarının neler olacağını kavrayan kimsedir.

Bir kısım kimseler yeryüzünde fesat çıkarırken diğer bir kısım kimseler yeryüzünde ıslah edici bir konumda olmak durumundadır. Kâinatın temel kanunlarından bir tanesi de budur. Her şey zıddıyla kaimdir. Çünkü insanoğluna potansiyel olarak hem iyiyi ve hem de kötüyü yapma iradesi verilmiştir. Ama aslolan ve Allah'ın insandan beklediği kişinin iyilik ve takva tarafını tercih etmesidir. Kişi bu yolda elbette çeşitli zorluklarla karşılaşacaktır. Fakat her seferinde iyiliği, adaleti ve doğruluğu tercih etmeli,

insanlığa faydalı olan faaliyetleri yapmalı ve bu mücadelesini hiçbir zaman bırakmamalıdır. Bütün bunlar yapılırken kişi arkaya dönüp ne olduğunun hesabını da yapmamalıdır. Bu mücadele sonucunda elde ettiği başarı veya yenilgi durumunda galip geleceğine inanmalı, yaptığı çabanın değerlendirmeye alınacağını bilmelidir. Yani bu kişi yenilgiye ve başarıya bakmadan bu yolda mücadeleye devam etmelidirler. Çünkü bu yolda mağlup olsa da gerçekte galip gelmiştir. İslam düşüncesi ve kültürü bir bakıma bu düşünce ve mücadele sayesinde yükselmiştir.

Bakara sûresinin Medenî bir sûre olduğu düşünülürken yeni bir toplum oluşturulurken nelere dikkat edilmesi gerektiği vurgulanmak istenmektedir. Çünkü bir tarafta yeryüzünde fesat çıkaran, nesilleri yok eden ve ürünleri telef eden bir tip mevcuttur. Bu tip de Kur'an tarafından şiddetli bir biçimde eleştirilmektedir. Diğer yandan Allah rızasını kazanmak için iyiliği ve güzelliği yaymaya çalışan ve bu uğurda canını feda eden örnek bir şahsiyet vardır. Bu da Medine döneminde sadece toplumun inşasına değil, insanın inşasına da çalışıldığının bir göstergesidir. Zaten toplumlar insanın inşasıyla yükselir ve bir medeniyet seviyesine ulaşırlar.

Olumsuz tipe karşılık zorunlu olarak olumlu tipin yapması gereken unsurlar vardır. Allah rızası için çalışan kimse, iyilik, doğruluk, adalet ve güzelden yana olmak durumundadır. Öyleyse fesat çıkaranın karşısında duran, elini taşın altına koyan yani sorumluluklarını yerine getiren ve az önce saydığımız unsurları gerçekleştirecek kişilere ihtiyaç vardır. Bu da yeryüzünü ıslah etmek için çalışan insanları çoğaltmakla gerçekleştirilebilir. Bu da iyi bir aile, çevre ve eğitimi birlikte düşünmeyi gerektirmektedir. Bunu sağlamak da inanan ve Allah rızasını elde etmek isteyen kişilere düşmektedir. Burada da büyük bir gayretin gösterilmesi, mücadele ve mücadelenin yapılması gerekmektedir. Bu da tek başına yapılacak bir mücadele ile değil inanan insanların birlikte hareket ederek, güçlerini birleştirerek ve iyi bir şekilde organize olarak yapabilecekleri çalışmalarla olacaktır.

Zikredilen 208. âyet bağlamında düşündüğümüzde bahsi geçen kişinin gösterdiği bu davranış biçimi sıradan bir durum değildir. Nihayetinde bu kişi malından, evladından ve canından vazgeçmektedir. Bu kişi sözden ziyade bir niyet, emek, gayret ve çaba ortaya koymaktadır. Bu yüzden de günümüzde insanın, sözüyle değil karakter ve yaptıkları ile öne çıkarılması gerekmektedir. Bir noktada eğer eyleme geçilmezse sözün bir önemi kalmayacaktır. Yani sözden ziyade harekete geçmek, gayret

göstermek, uygulamak ve çalışmak gerekir. Çünkü karakter sahibi, iş yapan bireyler çaba ve gayretleri ile toplumlarının hayatiyetini devam ettirebilmelerini sağlar. Bu sebeptendir ki dün olduğu gibi bugün de insana yapılan yatırım aslında en büyük yatırımdır. Bu yatırım sayesinde toplumlar ve milletler geleceklerini sağlam temellere dayandırmış olurlar.

Kur'an'ın perspektifinde geleceğin ve anın değerlendirilmesinin önemli olduğu söylenebilir. Ele aldığımız âyetlerde de kişinin o anda ne söylediği değil ne yaptığı, o anı nasıl değerlendirdiği konu edinilmiştir. Anı değerlendirmek de aslında geleceğe şekil vermek, iyiden, doğrudan ve güzellikten yana olmak; yeryüzünde fesat çıkarmaktan, bozgunculuktan ve kargaşadan uzak durmak anlamına gelmektedir. Burada da temel bir ideal ortaya çıkar ki o da, adaletin tam olarak uygulandığı, barışın temin edildiği ve sosyal adaletin her kesime uygulandığı bir dünya oluşturmaktır. İşte bu da İslam'ın temel hedefleri arasındadır.

Kaynakça

- Abdulfettah el-Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, Türkçesi: Salih Akdemir, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. el-Müsned. şrh. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955.*
- Alper, Hülya. "Münafık". TDV İslâm Ansiklopedisi. 31/565-568. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Altıntaş, Hayrani. "Hz. Peygamber'in Getirdiği İnsan Tipi". Kutlu Doğum Haftası. Türkiye Diyanet Vakfı, 12-17 Ekim 1989, 23-27.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*. Takdim: Mahmud Abdulkadir Arnavut. Beyrut: Daru'l-Sadr, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih I-VI*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 115.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir". TDV İslâm Ansiklopedisi. 25/562-563. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul: Elif Ofset, 1984.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsirü'l-Hadîs*. çev: Ahmet Çelen-Mehmet Çelen, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Erich Fromm. *Erdem ve Mutluluk: ahlak psikolojisi üzerine bir inceleme*, yay. haz. Turhan Yörükan; trc. Ayda Yörükan. -- 5. bs. -Ankara: Türkiye İş Bankası, 1995.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret yay., 1997.
- Fayda, Mustafa, "*Câhiliye*" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güven, Şahin. *Erdemli Toplumun İnşası*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

◆ Bakara Suresi 204-207. Ayetleri Bağlamında Övülen (Faydalı) ve Yerilen (Zararlı) İnsan Tipleri

Işık, Emin. "Bakara Sûresi". TDV İslâm Ansiklopedisi. 4/526-529. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.

İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî, Mukaddime, çev: Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara, 2004.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. Sünenu İbn Mace. thk. Muhammed Mustafa A'zami. Riyad: Şeriketü't-Tıbaati'l-Arabiyye, 1983.

Kara, Ömer. Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibâr, Sebebin Husûsiliğine Değil Lafzın Umûmiliğinedir İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Karakoç, Sezai. İnsanlığın Dirilişi. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2021.

Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir. haz. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kafi Dönmez,

Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kutluer, İlhan. "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Mahallî-Suyûfî. Tefsîrû'l-Celâleyn. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, t.y.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. Te'vîlâtü'l-Kur'ân. thk. Ahmet Vanlıoğlu. müracaat Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Merad, Alı. "İslah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/143-156. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.

Mevdûdî, Ebu'l Al'a. Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri). ed. Ali Bulaç, trc. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan yayınları, 1997.

Mukâtil b. Süleyman. Tefsiru Mukatil b. Süleyman. thk. Ahmed Ferid, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmîyye, 2003.

Muslim, Ebû Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîhu Muslim. I-V. thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1954.

Necati, M. Osman. Kur'an ve Psikoloji. ter: Hayati Aydın, Ankara: Fecr yayınları, 4. Baskı, 2017.

- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. Tefsirü'n-Nesefî. thk: Zekeriyya Umayrat, Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, Sünen, (thk: Abdulfettah Ebu Gudde), Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Necmeddin. Ömer Nesefî Tefsiri. çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Paçacı, Mehmet. Kur'an'a Giriş. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- Râğb el-isfahânî, el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an. thk. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî=Mefatihü'l-Gayb=Tefsirü'l-Kebir. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. Fî zıllali'l-Kur'an. Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1985.
- Süfyan es-Sevri. Tefsiru Süfyan es-Sevri, tsh. Ebû Cafer Muhammed. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 66.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. Tefsirü't-Taberi = Câmîü'l-Beyân an Te'vili ayi'l-Kur'an. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1424.
- Türkçe Sözlük. haz.: Şükrü Halûk Akalın... ve başk. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed bin İsâ. Sunen. I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *et-Tefsirü'l-basît: el-Bakara 196-ahirü'l-Bakara. uşrife ala tıbaatehu ve ihracehu Abdülaziz Sutam Al-i Suud, Türki b. Sehul el-Uteybi, İskenderiye: Darü'l-Musavveri'l-Arabi, [t.y.]*.
- Yazır, Elmalı'lı M. Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. y.y: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucühi't-Te'vil. thk. Muhammed Abdul-Selâm Şâhin, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Bilinçli Farkındalık (Mindfulness) ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi

Examination of the Relationship between Conscious Awareness
(Mindfulness) and Religious Consciousness through the Muslim-Turkish
Sample

Yasemin ANGIN

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
Anabilim Dalı

Ass. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion
Erzurum/Turkey

yasemin.angin@atauni.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9730-6027

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Nisan / April 2022

DOI: 10.53683/gifad.1083881

Atıf / Citation: Angın, Yasemin. "Bilinçli Farkındalık (Mindfulness) ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi / Examination of the Relationship between Conscious Awareness (Mindfulness) and Religious Consciousness through the Muslim-Turkish Sample" *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 516-538

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / Allright reserved.

Öz

Bilinçli farkındalık olarak tercüme edilen mindfulness son yıllarda popüler olan uzak doğu kökenli, fakat batıda bilhassa terapötik yaklaşımlara entegre edilmiş bir kavramdır ve tam bir bilinçlilik halini ifade etmektedir. Dini şuur ise dini bilgi, davranış ve değerlerle ilgili üst düzey bir bilinçlilik durumudur. İbnü'l-vakt, murâkabe ve huşû gibi İslam tasavvufunda kullanılan bazı kavramlar da içgörüyü arttırarak bilinçlilik seviyesini yükselten ve dini şuurunu geliştiren uygulamalardır. Bu noktada dini geleneğin kadim bilgeliği ile bilinçli farkındalık arasında bir bağlantı olduğundan söz edilebilir. Bu iki parametre arasındaki ilişkiyi Müslüman-Türk örneklem üzerinden incelemek ise araştırılmaya değer bir konudur. Zira Türkler arasında tasavvuf İslam çizgisinde gelişmiştir. Bu çalışmada da bilinçli farkındalık ile dini şuur arasındaki ilişki incelenmektedir. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama yöntemi ve korelasyonel/ilişkisel yöntem kullanılmıştır. Araştırma bulguları bilinçli farkındalıkta cinsiyete göre, dini şuurda ise yaşa göre anlamlı farklılıklar olduğunu göstermektedir. Ayrıca araştırma sonucunda dini şuur ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu ve dini şuurun bilinçli farkındalığın anlamlı bir yordayıcısı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuçların konuya ilişkin yapılabilecek yeni çalışmalara veri sunması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Bilinçli Farkındalık, Dini Şuur, İslam Tasavvufu, Müslüman-Türk Örneklem.*

Abstract

Conscious awareness, translated as mindfulness, originated in the Far East but integrated into therapeutic approaches in the West is a popular approach in recent years and it has expressed the state of complete consciousness. Religious consciousness, on the other hand, is a high-level state of consciousness related to religious knowledge, behavior, and values. Some concepts used in Islamic Sufism, are practices that increase the level of consciousness by increasing insight and develop religious consciousness. At this point, it can be mentioned that there is a correlation between the ancient wisdom of the religious tradition and conscious awareness. Examining the relationship between these two parameters through the Muslim-Turkish sample is a subject worth investigating. Sufism had been developed along the lines of Islam among Turks. This study has examined the relationship between conscious awareness and religious consciousness. In the research, descriptive survey method and correlational method, which are quantitative research methods, had been used. Results obtained have shown that there are significant

differences in mindfulness according to gender and in religious consciousness according to age. In addition, it had been revealed that there is a positive and significant relationship between religious consciousness and mindfulness, and that religious consciousness is a significant predictor of mindfulness. It has been thought that these results are important in terms of providing data for new studies on the subject.

Keywords: *Psychology of Religion, Conscious Awareness (Mindfulness), Religious Awareness, Islamic Sufism, Muslim-Turkish Sample.*

Extended Summary

Mindfulness means not only directing attention to what is in the present moment but also recognizing the quality of that attention, and accepting all realizations without judgment. Mindfulness, which aims to gain attitudes through the training of the mind, actually originates from a spiritual tradition based on the philosophy of Buddhism. While this approach is supported scientifically, it is not tied to a certain religion. Accordingly, the intersection of spirituality and conscious awareness within the framework is the same meaning because both are related to the mind and spirit. Spiritual development in religious teachings is possible with experiences that focus on mind and spirit. When we look at the attitudes that must be possessed to realize conscious awareness, it is seen that some of them are concepts used in religious terminology. Also, some concepts used in Islamic Sufism, such as "ibnu'l-vakt", "murâqaba", "khushû", "consent" and "surrender" are related to consciousness in terms of meaning. Consciousness can undergo to a radical change as a result of the practices in Islamic mysticism. A person whose insight increases with Sufi teachings reaches to a higher level of consciousness and has a deeper knowledge about life. A successive series of insights experienced by such a person brightens his mind and increases his range of vision. Being conscious of the deeds done in worship and other useful works illuminates the heart. Therefore, it is recommended to continue the deeds in religious life with sincerity and compassion. Continuing religious life with conscious awareness is a natural result of a believer with high insight. A person who experiences religious life with a high level of awareness is likely to continue his worldly life with the awareness of worship. A person, who is conscious of being in the presence of God at all times, even in his daily work, will act by clearing his mind and heart from useless feelings and thoughts. On the other hand, turning away from the feelings and thoughts that tire the mind in religious or worldly matters makes it possible to reach a higher level of awareness and a higher

level of religious consciousness. As a result, it is understood that religious consciousness and mindfulness can be described with some common features such as increasing insight by moving away from the influence of unhelpful thoughts and acting at a high level of consciousness in all daily activities. The relationship between mindfulness and religious consciousness is examined through a Muslim-Turkish sample in this study. As it is known, Turkish Islam has striking traces of Sufism. The settlement of Turks in Anatolia and their meeting with Islam was with the Malazgirt Victory. The Islamization process of the Turks was largely realized by the Islamization movements. These have happened through the schools of Sufism that constitute the essence of Islam. Sects representing Sufi schools played an important role in the development of Anatolia with their lodges. Therefore, it is possible to say that Anatolian Islam melted in the pot of mysticism and grew up within the mystical tradition. The state of consciousness that shaped the religious life and spirituality, religious thoughts, and behaviors of the Muslim-Turkish community living in Anatolia is based on mystical teachings. The religious consciousness that emerged in a blended way with these teachings in Islamic mysticism is a concept related to mindfulness. For this reason, it is aimed to examine the relationship between religious consciousness and mindfulness through the Muslim-Turkish sample living in Anatolia. The problem of this research can be expressed as "Is there a significant relationship between mindfulness and religious consciousness?". The sub-problems of the research are "Does the religious consciousness level differ according to gender and age?" and "Does the mindfulness level differ according to gender and age?". In line with the research problem, the religious consciousness and mindfulness levels of the sample and the relationship between these two variables were examined. Quantitative research methods, such as the descriptive survey method and correlational/relational method, were used in this study. The population of the research consists of Muslim-Turks living in Turkey. The sample consists of 348 people aged 18 and over selected by random sampling method. After obtaining the necessary legal permission, the measurement tools were applied to the participants over the internet between 01.06.2021 and 01.09.2021. Conducting the research with an online survey method enabled individuals residing in many different cities to participate in the study. Results of the study have shown that there was no significant difference according to gender in religious consciousness. However, significant difference was observed between the mindfulness of women and men. Accordingly, men' mindfulness levels are significantly higher than women'.

When religious consciousness and mindfulness levels were examined according to age, it was seen that religious consciousness increased significantly with increasing age. When mindful awareness was examined according to age, it was found that there was no significant difference. Results of the study also revealed that there is a significant relationship between mindfulness and religious consciousness. At the same time, it has been seen that religious consciousness is a significant predictor of mindfulness. Accordingly, it has been revealed that religious consciousness, which expresses a high level of consciousness about religious knowledge, behavior, and values, is an important factor that increases mindfulness, which expresses a full consciousness in all experiences. These results were interpreted in the light of the relevant literature and some suggestions were included in the study.

Giriş

Bilinç, bireyin belli bir anda farkında olduğu şeyleri kapsayan ruh hali olarak tanımlanabilir (Budak, 2005). Türkçeye bilinçli farkındalık olarak tercüme edilen *mindfulness* ise, dikkati şimdiki an içinde var olan şeylere yöneltmekle birlikte bu dikkatin niteliğini fark etmek ve fark edişlerin tümünü herhangi bir yargılamada bulunmadan kabul etmek demektir. Bu noktada algılamanın ve algılanan şeyin kabulünün bir çeşit bileşimi olan bilinçli farkındalık, kavramsal olmaktan çok deneyimseldir (Atalay, 2020). Örneğin, günlük yaşamda ellerini yıkayan bir bireyin yaptığı işle ilgili olarak deneyimlediği tüm duygusal algılara, suyun sesine ve verdiği hisse, ellerinin hareketine, sabunun kokusuna vd. unsurlara dikkatini vermesi, içinde bulunduğu bu anın yoğun bir biçimde farkında olduğu anlamına gelmektedir. Bu tür bir farkındalık düşünce kalıplarıyla dolu olan zihni şimdiki anda olup biten şeylere tanıklık etmek üzere yöneltmekle mümkündür (Tolle, 2020a).

Bilinçli farkındalık her şeyden önce anda kalmaya istekli olmakla ilgilidir. Halbuki insan zihni sıklıkla geçmiş veya geleceğe gitmek ister ve burada çokça vakit harcar. Bu durum geçmişten ders alıp gelecekle ilgili planlamalar yapmayı ve gelecekteki amaçlar için motivasyon kazanmayı sağlamaktadır. Ancak zihnin sürekli geçmişe gitmesi ya da gelecekte olması çoğu zaman duygusal bedel gerektiren bir illüzyondur (Atalay, 2020). Geçmişe dalan kişi, geçmişi anlamak ya da ondan kurtulmak için daha çok vakte ihtiyacı olduğunu ve geleceğin bir şekilde onu geçmişten kurtaracağını düşünerek dipsiz bir kuyunun içine girmektedir. Oysaki geçmiş hakkında her ne bilinmek isteniyorsa şimdiki anın zorluk ve

mücadeleleri onu ortaya çıkaracaktır (Tolle, 2020b). Bu yaklaşıma göre geçmiş ya da geleceğe gitme eğiliminde olan zihni her defasında yargılamaksızın ve nazikçe şimdiki ana getirmek, onu almış olduğu var oluş biçiminden daha derin bir sevgi ve saygı içeren yeni bir biliş düzeyine yükseltmektir (Atalay, 2020; Tolle, 2020a). Başka bir deyişle bilinçli farkındalık, bir üst biliş biçimidir (Parrott, 2017).

Bilinçli farkındalık yaklaşımından temel alan uygulamalar ise stresi azaltmaya, hafızayı güçlendirmeye, odaklanmaya, duygusal tepkiselliği azaltmaya ve kişisel ilişkileri iyileştirmeye yardımcı olabilmektedir (Kabat-Zinn vd., 1985; Kabat-Zinn, 1994; Parrott, 2017). Bu nedenle bilinçli farkındalık, MBSR (Mindfulness Temelli Stres Azaltma Programı), DBT (Diyalektik Davranış Terapisi), MBCT (Mindfulness Temelli Bilişsel Terapi) ve ACT (Kabul ve Kararlılık Terapisi) gibi birçok farklı bilimsel program ve terapide kullanılmaktadır (Demir, 2015; Lazaridou - Pentaris, 2016; Isgandarova, 2019; Kara, 2020; Zümbül, 2021). Bu terapötik programlarda amaç mindfulness geleneği ile modern yaklaşımları entegre ederek zihinsel sağlığı desteklemektir.

Zihnin eğitilmesi yoluyla birtakım tutumlar kazandırmayı amaçlayan bilinçli farkındalık aslında, Budizm felsefesine dayanan manevi bir gelenekten köken almaktadır. Ancak bilimsel açıdan da desteklenen bu yaklaşımın belli bir dini düzene bağlı olmadığı kabul edilmektedir (Lazaridou - Pentaris, 2016; Atalay, 2020). Buna göre maneviyatın ve bilinçli farkındalığın aynı anlam çerçevesinde kesişmesi, her ikisinin de zihin ve ruhla ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Dini öğretilerde de ruhsal gelişim, zihin ve ruha odaklanarak yaşanan deneyimlerle mümkündür (Lazaridou - Pentaris, 2016). Bilinçli farkındalığı hayata geçirebilmek için sahip olunması gereken “anda kalmak”, “fark etmek”, “kabul etmek”, “sabretmek”, “şefkat göstermek” ve “akışına bırakmak” gibi tutumlara bakıldığında ise (Atalay, 2020) bunların bir kısmının dini terminolojide kullanılan kavramlar olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu kavramların anlam içeriği bakımından “ibnü'l-vakt”, “huşû”, “murâkabe”, “rıżâ” ve “teslimiyet” gibi bazı tasavvufi kavramlarla ilişkili olduğu da kabul edilmektedir (Lazaridou - Pentaris, 2016; Parrott, 2017; Thomas vd., 2018; Isgandarova, 2019; Kara, 2020).

Tasavvufi bir kavram olan ve zamanın oğlu olmak anlamına gelen ibnü'l vakt, içinde bulunulan anı yaşamayı ve geçmişin sıkıntıları ile geleceğin kaygılarını bu ana taşımamayı gerektiren bir anlayıştır. Bu yaklaşıma göre dervişin derdi geçmiş ya da gelecek değil, içinde bulunulan

anı değerlendirmektir. İbnü'l vakt olarak zamanını en iyi şekilde kullanan böyle bir kişi varoluşsal sorularına cevap bularak kendilik bilincinin farkındalığına ulaşır (Sayın, 2014; Tolle, 2020b). Yine tasavvufi yaklaşımda kullanılan bir kavram da rızâ/kabullenmedir. Rızâ, kulun soluna cehennem yapılsa soluna götürülmesini istemeyeceği bir kabullenme halidir (Kuşeyrî, 1978). Bu kabulleniş sıradan bir aldırma değil, yaşanan olumlu ya da olumsuz deneyimlere itiraz etmemenin ve Tanrı'dan hoşnut olmanın bir ifadesidir. Bu anlayışa göre güçlü ve dağıtıcı düşünceler tefekkürün serbest akışına engel olmaktadır ve faydası olmayan bu düşüncelerle ancak bilinçli bir aldırma ile başa çıkılabilir (Ecmel, 2014). Gözetlemek anlamına gelen murâkabe, bilinçli farkındalıkla ilgili diğer bir kavram olup Allah ve O'nunla ilgili içsel durumlarımızı içeren kapsamlı farkındalığın bilinçli bir hali olarak tanımlanabilir. Murâkabenin temeli, Allah'ın kullarını her ana izlediğine ve bunun sonucunda eylemlere, düşüncelere, duygulara ve içsel varlık durumlarına daha fazla dikkat ve özen göstermek gerektiğine ilişkin sahip olunan bilgidir. Murâkabe, zihnin şimdi ve burada olmakla ilgili sessiz farkındalığını geliştirir. Aynı zamanda tam anlamıyla ulaşılabilecek en yüksek manevi durumdur (Parrott, 2017; Isgandarova, 2019). İbadet ederken dikkati dağıtan düşüncelerin zihinde gezinmesini engellemeye yönelik dini bir hassasiyet olan huşû ise bedeninin her parçasıyla Allah'ın huzurunda saygıyla bulunma halidir (Kuşeyrî, 1978). Huşû da tıpkı bilinçli farkındalık uygulamalarında olduğu gibi zihni eğiterek şimdiki ana getirmek ve yapılan ibadete odaklanmayı sağlayarak maneviyatı geliştirmek için önerilen bir uygulamadır (Thomas vd., 2018).

İslam tasavvufunda yer alan sistemli uygulamalar sonucu bilinç, köklü bir değişime uğrayabilmektedir (Hökelekli, 2011). Tasavvufi öğretilerle içgörüsü artan ve üst bir bilinç düzeyine erişen kişi yaşamla ilgili daha derin bir bilgiye sahip olur. Böyle birinin yaşadığı ardışık bir dizi içgörü zihnini aydınlatır ve görüş mesafesini arttırır (Sayar, 2014). İbadetler ve diğer faydalı işlerde de yapılan amelin şuurunda olmak kalbi aydınlatır. Kalp ise gerçek bilginin kavrandığı yerdir. Onun için dini yaşantıda amellere ihlas ve şefkatle devam etmek tavsiye edilmektedir (Frager, 2003). İçgörüsü yüksek bir inananın dini yaşamını bilinçli bir farkındalıkla devam ettirmesi doğal bir sonuç olarak görülebilir. Dini yaşamı üst düzey bir farkındalıkla deneyimleyen kişinin dünyevi yaşantısını da ibadet bilinciyle sürdürmesi muhtemeldir. Günlük işlerinde dahi her an Allah'ın huzurunda bulunma bilincinde olan böyle bir kişi zihnini ve kalbini faydası olmayan duygu ve düşüncelerden arındırarak hareket edecektir. Dini veya dünyevi konularda zihni yoran duygu ve düşüncelerden uzaklaşarak yapılan işe yönelmek ise

daha yüksek düzeyde bir farkındalığa erişmeyi ve üst seviyede bir dini şuru olanaklı kılmaktadır. Sonuç olarak, dini şuur ile bilinçli farkındalığın yararı olmayan düşüncelerin etkisinden uzaklaşarak içgörüyü arttırmak ve günlük faaliyetlerin tamamında yüksek bir bilinç seviyesinde hareket etmek gibi bazı ortak özelliklerle betimlenebileceği anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada dini şuur ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişki Müslüman-Türk örneklem üzerinden incelenmektedir. Bilindiği gibi Türk Müslümanlığı, dikkat çekici bir şekilde tasavvuftan izler taşımaktadır. Türkler Sünni İslam anlayışı içinde, peygamber ve ehl-i beyt sevgisinin ağırlıklı olarak hissedildiği sufiliğin tesiri altında kalmışlardır (Demirci, 2016). Türklerin Anadolu'ya ilk yerleşmeleri ve İslamiyet ile tanışmaları ise Malazgirt Zaferi ile olmuştur. Türklerin Müslümanlaşma süreci büyük ölçüde İslamlaştırma hareketleri ile gerçekleşmiştir. Bunlar İslam'ın özünü oluşturan tasavvuf ekolleri aracılığı ile olmuştur (Köprülü, 1976; Altun, 2020). Tasavvufi ekolleri temsil eden Yeseviyye ve Mevleviyye, gibi tarikatlar tekkeleri ile Anadolu'nun imarında önemli roller üstlenmiştir. Tekkeler Anadolu insanının sıkıntılı ve zor zamanlarında sığındığı limanlar olma özelliğini kazanmıştır. Öyle ki; Ahmed Yesevî, Mevlana, Hacı Bektâş-ı Veli ve Yunus Emre gibi sufi öncülerin her biri Anadolu insanının manevi rehberi olmuştur (Özköse, 2003). Bundan dolayı Anadolu Müslümanlığının tasavvuf potasında eridiğini ve tasavvufi gelenek içinde büyüdüğünü söylemek mümkündür. Anadolu'da yaşayan Müslüman-Türk topluluğunun dini hayat ve maneviyatını şekillendiren, dini düşünce ve davranışlarına yön veren bilinçlilik hali tasavvufi öğretiler üzerine temellenmiştir. İslam tasavvufunda yer alan bu öğretilerle harmanlanmış bir şekilde ortaya çıkan dini şuur ise bilinçli farkındalıkla ilgili bir kavramdır. Bu nedenle araştırmada, dini şuur ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkinin Anadolu'da yaşayan Müslüman-Türk örneklem üzerinden incelenmesi amaçlanmaktadır.

1. Araştırma Hipotezleri ve Yöntem

Bu araştırmanın hipotezi "Bilinçli farkındalık ile dini şuur arasında anlamlı düzeyde ilişki vardır" şeklinde ifade edilmektedir. Araştırmanın alt hipotezleri ise şöyledir:

- Örneklemin dini şuur düzeyi cinsiyet ve yaşa göre farklılık göstermektedir.
- Örneklemin bilinçli farkındalık düzeyi cinsiyet ve yaşa göre farklılık göstermektedir.

- Dini şuur, bilinçli farkındalığı yordamaktadır.

Araştırmanın belirtilen hipotezi doğrultusunda örneklemin dini şuur ve bilinçli farkındalık düzeyleri ile bu iki değişken arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama yöntemi ve korelasyonel/ilişkisel yöntem kullanılmıştır. Toplanan veriler SPSS programı kullanılarak istatistiksel analize tabi tutulmuştur. Araştırmanın yapılabilmesi için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan (31.05.2021 tarih ve 88656144-000.E.2100139364 sayılı) etik onay alınmıştır.

2. Evren ve Örneklem

Araştırma evrenini Türkiye'de yaşayan Müslüman-Türkler oluşturmaktadır. Örneklem ise tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 18 yaş ve üstü 348 kişiden oluşmaktadır. Gerekli yasal izin alındıktan sonra belirlenen ölçme araçları katılımcılara internet üzerinden 01.06.2021 ile 01.09.2021 tarihleri arasında uygulanmıştır. Araştırmanın bir online anket yöntemi uygulamasıyla yapılması büyük şehirlerin yanı sıra farklı pek çok ilde ikamet eden bireylerin çalışmaya katılmasını sağlamıştır.

3. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Kişisel Bilgi Formunda örneklemin cinsiyet ve yaş değişkenlerine dair soru cümleleri yer almaktadır.

Dini Şuur Ölçeği: Seyhan (2015) tarafından geliştirilen Dini Şuur Ölçeği Anadolu kültüründe yetişen Müslüman bireylerin dini hayat ve maneviyatla ilgili olarak bilinçlilik düzeylerini ölçmeyi hedeflemektedir. Ölçeğin anlam, ritüel ve inanç kavramları üzerine bina edilmiş bir dindarlık çerçevesinde ve "şuur" anlayışı etrafında geliştirildiği belirtilmektedir. Geçerlik ve güvenilirlik sonuçları Dini Şuur Ölçeğinin yüksek düzeyde geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir. Buna göre ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık kat sayısı ,92'dir. Bu çalışmada ise Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı ,80 bulunmuştur.

Bilinçli Farkındalık Ölçeği: Brown ve Ryan (2003) tarafından geliştirilen Bilinçli Farkındalık Ölçeğinin Türkçeye uyarlama çalışması Özyeşil ve arkadaşları (2011) tarafından yapılmıştır. Türk kültürüne uyarlanmış olan ölçek, bireyin davranışlarındaki bilinçli farkındalığı tespit etmek için işlevsel bir araçtır. Tek boyutlu bir yapı arz eden ölçekte ters puanlama bulunmamaktadır. Toplam puanların yüksekliği bilinçli farkındalığın yüksek olduğu anlamına gelmektedir. Geçerlik ve güvenilirlik

sonuçları Bilinçli Farkındalık Ölçeğinin yüksek düzeyde geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir. Buna göre ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı ,80'dir. Bu çalışmada ise Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı ,85 bulunmuştur.

4. Veri Analizi

Bu araştırmadan sağlanan veriler SPSS programına yüklenerek analiz edilmiştir. Verilerin analizinden önce parametrik testlerin ön koşullarının yerine gelip gelmediği belirlenmiştir. Bu doğrultuda cinsiyet değişkenine ilişkin analizde parametrik testlerden T-Testi uygulanmıştır. Yaş değişkenine ilişkin analizde ise gruptan birine düşen kişi sayısının 30'un altında olması sebebiyle non-parametrik testlerden Kruskal-Wallis testi kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiyi test etmek için korelasyon ve regresyon analizleri uygulanmıştır.

5. Bulgular ve Yorum

Bu başlık altında örneklemin dini şuur ve bilinçli farkındalık düzeyleri bazı demografik değişkenlere göre değerlendirilmekte, dini şuur ve bilinçli farkındalığa ilişkin korelasyon ve regresyon sonuçları konuyla ilgili sınırlı çalışmanın olduğu literatür eşliğinde yorumlanmaktadır. Bu noktada, dindarlıkla ilgili çalışmaların da bu araştırmada ulaşılan sonuçlarla karşılaştırıldığı belirtilmelidir. Zira dini şuur dini yönelim gibi dindarlığı açıklayan başka bir kavram olup dindarlık hakkında bilgi vermektedir. Bulguların sunulması ise şu şekildedir: Tablo 1'de cinsiyet, Tablo 2'de yaş değişkenine göre örneklemin dini şuur ve bilinçli farkındalık düzeylerini gösteren bulgular sunulmaktadır. Tablo 3 ve Tablo 4'te ise dini şuur ve bilinçli farkındalığa ilişkin korelasyon ve regresyon analiz sonuçları yer almaktadır.

5.1. Demografik Değişkenlere Göre Dini Şuur ve Bilinçli Farkındalığa İlişkin Bulguların Yorumlanması

Cinsiyete Göre Dini Şuur ve Bilinçli Farkındalığa İlişkin Bulguların Yorumlanması

Tablo 1 incelendiğinde T-Testi sonuçlarına göre kadınların dini şuur ortalamaları ($\bar{x}=4,28$) ile erkeklerin dini şuur ortalamaları ($\bar{x}=4,35$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($t_{(346)}=-1,61$, $p>0,05$). Ancak kadınların bilinçli farkındalık ortalamaları ($\bar{x}=3,89$) ile erkeklerin bilinçli farkındalık ortalamaları ($\bar{x}=4,15$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ($t_{(346)}=-2,85$, $p<0,05$).

Tablo 1. Cinsiyet Değişkenine Göre Dini Şuur ve Bilinçli Farkındalığa İlişkin Bulgular

	Cinsiyet	N	\bar{x}	SS	t	sd	p
Dini Şuur	Kadın	236	4,28	,37	-1,61	346	,108
	Erkek	112	4,35	,39			
Bilinçli Farkındalık	Kadın	236	3,89	,80	-2,85	346	,005*
	Erkek	112	4,15	,78			

* p<0,05

Cinsiyete göre dini şuur incelendiğinde kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir farklılık olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre dini şuur ya da başka bir deyişle bilinçlilik üzerine temellenen dindarlık anlayışı konusunda örnekleme bulunan kadınlar ya da erkekler lehine yorum yapmak mümkün görünmemektedir. Bu sonuç, dini şuur düzeyinin cinsiyete göre farklılık gösterdiği şeklinde ifade edilen alt hipotezin desteklenmediğini ortaya koymaktadır. Bilinçli farkındalık ile dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen bazı çalışmalarda da dindarlığın cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği bulgulanmıştır (Akyıldız, 2019; Aydın, 2019). Literatürde yer alan diğer çalışmalara bakıldığında dindarlığın cinsiyete göre farklılaşmadığını tespit eden araştırmaların yanı sıra (Yapıcı - Zengin, 2003; Geçioğlu, 2018; Kerimov, 2020), kadınlar lehine (Ayten, 2013a; Temiz, 2019; Az - Acar, 2020; Karşı, 2020) ya da erkekler lehine (Voltan Acar vd., 1996; Yıldız, 2014) farklılık gösterdiğini bulan araştırmaların da yapıldığı görülmektedir. Ancak özellikle nicel araştırmalardan elde edilen bulgulara göre kadın-erkek dindarlıkları arasındaki farklılıkların değişebildiği görülmüştür. Bu da cinsiyete göre dindarlık farklılaşmasının güçlü olmadığı anlamı taşımaktadır (Yapıcı, 2016). Bu çalışmadan elde edilen sonuç da bu yönde olup kadınlarla erkekler arasında önemli bir fark olmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Bu sonuç, bireyin yaşamını pek çok açıdan etkileyebilecek bir konu olan dini şuurunu cinsiyete dayalı bir faktöre indirgeyerek açıklamanın anlamlı olmadığını göstermektedir.

Cinsiyete göre bilinçli farkındalık incelendiğinde ise bu kez durum erkekler lehinedir. Erkeklerin bilinçli farkındalık düzeyleri anlamlı şekilde kadınlardan daha yüksektir. Bu sonuç, bilinçli farkındalık düzeyinin cinsiyete göre farklılık gösterdiği şeklinde ifade edilen alt hipotezin desteklendiğini ortaya koymaktadır. Güler ve Usluca (2021) tarafından yapılan bir çalışmada da erkeklerin bilinçli farkındalık düzeyleri kadınlara göre anlamlı seviyede daha yüksek bulunmuştur. Bu çalışmada elde edilen

bu sonuç, kadınlarda erkeklere oranla psikolojik belirtilerin daha sık görülmesi ve bundan dolayı kadınların anın farkında olmaktan çok geçmiş ya da gelecekte yaşamalarıyla ilişkilendirilmiştir. A. Yorulmaz'ın (2021) çalışmasında ise bilinçli farkındalığın gözlemlene ve tanımlama boyutlarında kadınların puan ortalamalarının erkeklere göre anlamlı şekilde daha yüksek olduğu tespit edilirken, farkındalıkla davranma, içsel deneyimleri yargılamama gibi bazı boyutlarda cinsiyete göre anlamlı bir farklılık görülmediği belirtilmektedir. Bilinçli farkındalığın kadınlar lehine farklılık gösterdiğini (Akyıldız, 2019) veya cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediğini rapor eden başka araştırmalar da bulunmaktadır (Aydın, 2019; Aydoğan, 2021). Bu araştırmada ulaşılan sonuç ise erkeklerin anlamlı şekilde daha fazla bilinçli farkındalığa sahip olduğu yönündedir. Bilinçli farkındalığın düşünce ve duyguların farkında olmaktan daha fazlasını içerdiği, bunları o an yaşanan deneyimden ayırabilmeyi de gerektirdiği göz önünde bulundurulduğunda, kanaatimizce kadınların erkeklere göre daha hassas ve kırılgan olmaları nedeniyle anı deneyimlerken düşüncelerine sadece bir gözlemci gibi bakabilme konusunda zorlanmaları bu sonucun ortaya çıkmasında rol oynuyor olabilir. Yine de ulaşılan sonuç literatürdeki diğer çalışmalarla birlikte değerlendirildiğinde, tıpkı dindarlıkta olduğu gibi bilinçli farkındalıkta da cinsiyete göre kesin bir ayırım yapmanın kolay olmadığını ortaya koymaktadır.

Yaş Göre Dini Şuur ve Bilinçli Farkındalığa İlişkin Bulguların Yorumlanması

Tablo 2'de görüldüğü üzere örneklemin yaş gruplarına göre dini şuur ve bilinçli farkındalık düzeyleri arasında anlamlı bir fark olup olmadığını anlamak için Kruskal Wallis Testi yapılmıştır. Buna göre grupların dini şuur sıra ortalamaları arasında anlamlı farklılık olduğu gözlenmiştir ($X^2_{(2)}=14,076$, $p<,05$). Farklılığın hangi grup lehine olduğunu belirlemek için yapılan çoklu karşılaştırma testi sonuçlarında bu farklılığın 18-35 yaş grubu ile 36-60 yaş grubu arasında, 36-60 yaş grubu lehine olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan analizde grupların bilinçli farkındalık sıra ortalamaları arasında da anlamlı farklılık olduğu ortaya çıkmıştır ($X^2_{(2)}=6,627$, $p<,05$). Farklılığın hangi grup lehine olduğunu belirlemek için yapılan çoklu karşılaştırma testinde bu farklılığın 18-35 yaş grubu ile 61 ve üstü yaş grubu arasında, 61 ve üstü yaş grubu lehine olduğu görülmüştür.

Tablo 2. Yaş Değişkenine Göre Dini Şuur ve Bilinçli Farkındalığa

İlişkin Bulgular

	Gruplar	N	Sıra Ortalaması	X ²	sd	p	Anlamlı Farklılık
Dini Şuur	I. 18-35	203	157,42	14,076	2	,001*	I < II (p= ,000)
	II. 36-60	130	198,26				
	III. 61+	15	199,73				
Bilinçli Farkındalık	I. 18-35	203	165,55	6,627	2	,036*	I < III (p= ,021)
	II. 36-60	130	182,31				
	III. 61+	15	227,93				

* p<0,05

Yaşa göre dini şuur incelendiğinde örnekleme yaşın ilerlemesiyle dini şuurun arttığı anlaşılmaktadır. Ulaşılan sonuç, dini şuur düzeyinin yaşa göre farklılık gösterdiği şeklinde ifade edilen alt hipotezin desteklendiğini ortaya koymaktadır. Elde edilen bulgular 35 yaşından sonra dini konularda bir bilinçlenme olduğuna işaret etmektedir. Buna göre yaşın ilerlemesiyle birlikte dini yaşayışla ilgili değerlendirmelerin ve davranışların olumlu yönde değişmekte olduğu söylenebilir. Bu sonuç orta yaş dönemindeki yetişkinler için dini değerlerin daha fazla önemli hale gelmesiyle açıklanabilir. Bu dönemde daha gençken ilgi ve tatmin konusu olan şeylerin bireyin yaşamında etkisini kaybetmesi dine duyulan ilginin artmasına sebep olabilmektedir. Bunun yanında geçmiş yaşantıya dair hissedilen pişmanlıklar ve kaçınılmaz olan ölüm gerçeğinin varlığın anlamı üzerine düşünmeye zorlaması gibi etkenler de dini yaşam için motivasyonu arttıran faktörlerdir (Hökelekli, 2011). Bu çalışmada yer alan örneklemin de dini şuur düzeyi yaşla birlikte artmaktadır. Bu sonuç ise literatürdeki araştırmalarla uyumluluk göstermektedir (Voltan Acar vd., 1996; Ayten, 2013b; Yıldız, 2014; Baynal, 2015; Aydın, 2019; Keçeci, 2021).

Örneklemin bilinçli farkındalık düzeyleri yaşa göre incelendiğinde yaş grupları arasında anlamlı bir farkın olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuç, bilinçli farkındalık düzeyinin yaşa göre farklılık gösterdiği şeklinde ifade edilen alt hipotezin desteklendiğini ortaya koymaktadır. Bazı çalışmalarda ise bilinçli farkındalık değişkeninde yaş gruplarının ortalama puanları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Bilinçli farkındalık ile dindarlık ilişkisini çalışan Aydın'ın (2019), bilinçli farkındalık ile psikolojik iyi oluş ilişkisini çalışan Engin'in (2019) ve bilinçli farkındalık ile spiritüel iyi oluş ilişkisini çalışan E. Yorulmaz'ın (2021) araştırmaları buna örnek verilebilir. Konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalara bakıldığında katılımcıların yaş

grupları arasında bilinçli farkındalık puanları açısından anlamlı farklılık bulunmuştur. Bu çalışmalarda orta yaşta olan katılımcıların puanları genç yaşta olan katılımcıların puanlarından yüksektir (Gündüz, 2016; Aydoğan, 2021; A. Yorulmaz, 2021). Bu araştırmada elde edilen bulgulara bakıldığında da yaşın ilerlemesiyle bilinçli farkındalık puanlarının arttığı izlenmektedir. Bu durum, artan yaşla beraber benliğin daha fazla farkına varma ve daha kabullenici olma ile ilişkilendirilebilir. Nitekim yirmili yaşlardan kırklı yaşlara doğru bireyler kendi benliklerinin daha derinden farkına varmakta ve hem kendilerinin hem de diğer insanların eksik ve zaafalarını daha kolay kabullenmektedirler (Yaparel, 1987). Burada bahsedilen farkındalık ve kabullenicilik dini motivasyonu da arttıran faktörlerdir. Dolayısıyla yaşın, hem dini şuur hem de bilinçli farkındalıkta göz ardı edilemeyecek bir değişken olduğu ifade edilebilir.

5.2. Dini Şuur ve Bilinçli Farkındalığa İlişkin Korelasyon ve Regresyon Analiz Sonuçları

Tablo 3'te yer alan analiz sonuçları dini şuur ile bilinçli farkındalığa ilişkin korelasyon katsayısını göstermektedir. Buna göre dini şuur ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=0,253$, $n=348$, $p<0,01$).

Tablo 3. Dini Şuur ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki

	Bilinçli Farkındalık
Dini Şuur	,253**

** $p<0,01$

Tablo 4'te basit doğrusal regresyon analiz sonuçları bulunmaktadır. Buna göre dini şuurun bilinçli farkındalıktaki toplam varyansın %6,4'ünü açıkladığı görülmektedir ($R=0,253$, $R^2=0,064$, $p<0,01$). Bu oran yüksek bir değer olmasa da analiz sonuçlarına göre dini şuur değişkeninin anlamlı şekilde bilinçli farkındalık değişkenini yordadığı anlaşılmıştır ($\beta=0,253$, $t=3,48$, $p<0,01$).

Tablo 4. Dini Şuurun Bilinçli Farkındalığı Yordamasına İlişkin Regresyon Analizi

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	Std. Hata	β	t	R	R ²	F	p
Dini Şuur	Bilinçli Farkındalık	,661	,477	,253	3,48	,253	,064	23,748	,000

Örnekleme yer alan katılımcıların dini şuur düzeyleri arttıkça bilinçli

farkındalık düzeyleri de artmaktadır. Bu sonuç, bilinçli farkındalık ile dini şuur arasında anlamlı düzeyde ilişki vardır şeklinde ifade edilen hipotezin desteklendiğini ortaya koymaktadır. Literatürde yer alan dindarlıkla ilgili çalışmaların bu araştırmada ulaşılan sonucu desteklediğini söylemek de mümkündür. Bir araştırmada dindarlık ile bilinçli farkındalık ilişkisi çalışılmış ve dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Aydın, 2019). Başka bir çalışmada da Manevi İfade Ölçeğinin alt boyutu olan dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon bulunmuştur (Yalçın, 2018). Bununla birlikte dindarlık veya maneviyatın bilinçli farkındalıkla herhangi bir anlamlı ilişkisi olmadığını ya da negatif ilişki içinde olduğunu bulgulayan çalışmalar da bulunmaktadır. Akyıldız'ın (2019) çalışması buna örnek gösterilebilir. Ancak konuya ilişkin yapılan çalışmalarda dindarlık, manevi inançlar ve bilinçli farkındalık değişkenleri arasında çoğunlukla pozitif ilişki olduğu görülmektedir. E. Yorulmaz (2021) kendini inançlı olarak tanımlayan kişilerin bilinçli farkındalıklarının daha yüksek olduğunu tespit etmiştir. Lazaridou - Pentaris (2016), manevi inançlar ve bilinçli farkındalık ilişkisini araştırdıkları bir çalışmada maneviyat ile bilinçli farkındalık arasında güçlü bir bağlantı olduğunu raporlamışlar ve araştırmada ulaşılan sonuçlar doğrultusunda şimdiki an üzerine odaklanan bir farkındalık geliştirmiş insanların yeni ruhsal deneyimleri kabul etmeye daha yatkın olduğunu belirtmişlerdir. Manevi iyi oluş ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiyi inceleyen başka bir çalışmada da bu iki değişken arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada bilinçli farkındalığı etkileyen en önemli bağımsız değişkenin manevi iyi oluş değişkeni olduğu bulunmuştur (Yavuz, 2019). Bu sonuçlar dini inanç ve uygulamalarla yaşamlarına manevi açıdan memnuniyetle devam eden kişilerin aynı zamanda yüksek düzeyde bilinçli bir farkındalığa sahip oldukları şeklinde okunabilir.

Bu araştırmada ulaşılan bir bulgu da dini şuur ile bilinçli farkındalık arasında tespit edilen anlamlı ilişkide dini şuurun etkisini anlamak için yapılan analiz sonucudur (Tablo 4). Buna göre dini şuur bilinçli farkındalığın anlamlı bir yordayıcısıdır. Başka bir deyişle dini şuur bilinçli farkındalığı etkileyen önemli bir değişkendir. Bu sonuç, dini şuur bilinçli farkındalığı yordamaktadır şeklinde ifade edilen alt hipotezin desteklendiğini ortaya koymaktadır. İjaz ve arakadaşları tarafından yapılan ve namaz ibadetini bilinçli olarak yerine getirme ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi araştıran bir çalışmada düzenli olarak namaz kılanların düzenli kılmayanlara göre bilinçli farkındalığa ilişkin ortalamalarının önemli ölçüde

daha yüksek olduğu bulunmuştur (Ijaz vd., 2017). Çalışma sonuçları birlikte değerlendirildiğinde inançlar ve bunlarla ilgili uygulamaların, günlük aktivitelere an be an daha fazla farkındalık getirmek için bilinçli bir çaba göstermeye teşvik ettiği çıkarımında bulunmak mümkün görünmektedir. Bilinçli farkındalıkta en önemli motivasyon şimdiki anı, yani her yeni anı keşfetmeye istekli olmaktır. Halbuki yetişkinler çoğu zaman duyularından çok düşünceleriyle temasa geçtikleri için zamanla en sık yaptıkları şeyleri daha az fark eder hale gelirler (Atalay, 2020). Bazı dini davranışlar ise şimdiki ana yöneltilen dikkati sağlayabilecek uygulamalardır. Örneğin İslami gelenek içinde evden çıkmak, giysi giymek, ulaşım aracına binmek gibi günlük aktivitelerle ilişkili olarak tavsiye edilen dualar vardır. Bu duaları okumak, eylemi yüksek bir anlık farkındalık duygusuyla gerçekleştirmek için potansiyel olarak yararlıdır (Thomas vd., 2018).

İslami gelenek içinde var olan ve özellikle maneviyatı geliştirmeye yardımcı olan tasavvufi öğretiler de bilinçli farkındalığı arttıran kaynaklar olabilir. Huşû, murâkabe, rızâ ve teslimiyet gibi kavramlarla ilgili içerikler bilinçli farkındalık temelli terapi modellerinin tasavvufi motiflerle yapılandırılmasına katkı sağlamaktadır. Bu noktada tasavvufi öğretilerin iyileştirici bir etkisi olduğundan da söz edilebilir. Birçok Müslüman psikiyatrist, klinik psikolog, danışman, sosyal hizmet uzmanı ve manevi danışman, tasavvuf psikolojisini klinik ortamlarında MBSR, MBCT, DBT ve ACT gibi ana akım terapötik yaklaşımlarla bütünleştirmektedir (Isgandarova, 2019). Bazı sıkıntılı durumları çözme konusunda yardım arayışında olan bireylerin anı yaşamayı sağlayan tasavvufi temaların entegre edildiği terapötik müdahalelerle ruhsal sağlıklarını korumaları mümkündür. Örneğin iş kaybından kaynaklanan maddi problemler gibi üzücü bir durum söz konusu olduğunda, kişinin Tanrı'yı açık bir kaynak olarak görme ve O'na bağlanmaya istekli olma yeteneği, bu durumu nasıl görebildiği ile ilişkilidir. Böyle birinin inancını kullanarak içinde bulunduğu anı tepkisel olmayan bir yolla yaşantılaması bilinçli farkındalıkla bağlantılıdır (Myers, 2012). Acısıyla tatlısıyla yaşamı deneyimlerken karşılaşılan olay ve durumları yargılamadan kabullenme bilinçli farkındalığı geliştirmeye yönelik bir tutumdur. Ancak bu tutuma bir anda sahip olmak çok da kolay değildir. İslam tasavvufunda yer alan öğretiler ise hem dini şuurunu yükselterek Tanrı'yla yapıcı ilişkiler kurmayı hem de bilinçli farkındalığı arttırmayı sağlayan işlevsel bir kaynaktır. Bu araştırmada elde edilen sonuçlar ise dini bilgi, duygu ve deneyimlerle ilgili bilinçlilik halinin üst düzey bir farkındalık sağlamaya yardımcı olabileceğine işaret etmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada, tasavvufi düşünce ile hemhâl olan Müslümanlık anlayışının hakim olduğu Anadolu coğrafyasında yaşayan Müslüman-Türk örneklem üzerinden bilinçli farkındalık ile dini şuur arasındaki ilişki incelenmiştir. Ayrıca çalışmada, bu iki değişkenin demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı araştırılmıştır. Araştırma sonucunda dini şuur değişkeninde cinsiyete göre anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür. Kadınlarla erkekler arasında anlamlı farklılığın bulunduğu değişkenin ise bilinçli farkındalık olduğu ortaya çıkmıştır. Erkeklerin bilinçli farkındalık düzeyleri anlamlı şekilde kadınlardan daha yüksektir. Bu sonuç kadınların erkeklere göre daha hassas ve kırılğan olmalarıyla ilişkilendirilmiştir. Buna göre kadınların yaşadıkları deneyime tam olarak odaklanamamasının nedeninin düşünce süreçlerini erkeklere göre daha duygu yüklü ve yoğun yaşamaları olduğu söylenebilir. Dini şuur ve bilinçli farkındalık seviyeleri yaşa göre incelendiğinde ise yaşın ilerlemesiyle birlikte hem dini şuurun hem de bilinçli farkındalığın istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde arttığı görülmüştür. Yaşın artmasıyla bireyin daha fazla ustalık, olgunluk ve bilgelik duygusu yaşadığı düşünülebilir. Bu durum dini konularla ilgili olarak daha çok bilinçlenme, dini öğretileri/değerleri daha fazla içselleştirme, erdemli bir hayata yönelme ve manevi memnuniyeti beraberinde getirebilir. Bilinçli farkındalıkla ilgili olarak ise hiçbir deneyimin başka bir deneyimle eşleşmediğini ve her birinin eşsiz olduğunu bilme, yaşantıları tecrübe ederken şükran duygularıyla dolu olma, yaşamı olduğu gibi kabul edebilme ve hayatın akışına güvenerek teslim olma gibi kazanımların elde edilmesini sağlayabilir. Bu açıdan bakıldığında araştırma sonuçlarının yaşın artmasıyla dini şuur ve bilinçli farkındalığın arttığını ortaya koyması daha açıklanabilir olmaktadır.

Araştırma sonuçları bilinçli farkındalık ile dini şuur arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda dini şuurun bilinçli farkındalığın anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür. Başka bir deyişle dini bilgi, davranış ve değerlerle ilgili üst düzey bir bilinçlilik durumunu ifade eden dini şuurun, yaşanan tüm deneyimlerde tam bir bilinçlilik halini ifade eden bilinçli farkındalığı arttıran önemli bir etken olduğu ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada dini şuur ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkinin Anadolu'da yaşayan Müslüman-Türk örneklem üzerinden incelenmesinin nedeni Anadolu'da yaşayan topluluğun dini hayat ve maneviyatını şekillendiren, dini düşünce ve davranışlarına yön veren bilinçlilik halinin tasavvufi öğretiler üzerine temellenmiş olmasıdır. Böyle bir toplumda dini anlayış ve yaşayış tarzını ortaya çıkaran dinamikler tasavvufi öğretilerle harmanlanmış bir düşünce ve davranış

repertuarını kendiliğinden oluşturmaktadır. Dini geleneğin kadim bilgeliği ile bilinçli farkındalık arasında ise temel öğreti ve uygulamalar bakımından bir bağıntı bulunmaktadır. Bu çalışma da söz edilen toplumsal dinamikler üzerinden kurgulanmış bir araştırmadır. Dolayısıyla araştırmanın kurgusu geleneksel dindarlığın ortak bir düşünce ve davranış repertuarı oluşturduğu ve bilinçli farkındalık hakkında hiçbir bilgisi olmayan insanların bile bu kavrama ilişkin bazı öğreti ve uygulamalarla anlatılan düşünce ve davranışlara kendiliğinden sahip olabildiği fikrine dayanmaktadır. Araştırma sonuçları bu açıdan değerlendirildiğinde dini şuur ile bilinçli farkındalık arasındaki anlamlı ilişkinin beklenen bir sonuç olduğu söylenebilir.

Bu çalışmanın bulguları konuya dair araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için bilimsel veri sunmaktadır. Son yıllarda giderek daha popüler hale gelen bilinçli farkındalık din psikolojisi açısından da daha fazla araştırılmaya uygun bir alan açmaktadır. Zira bilinçli farkındalık, zihnin eğitilmesi yoluyla birtakım tutumlar kazandırmayı amaçlaması bakımından yolunun dini-manevi temalarla kesişmesine neden olmaktadır. Ancak literatürde konuyla ilgili sınırlı sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Dini şuur ve bilinçli farkındalık değişkenlerinin betimsel tarama yöntemi ve korelasyonel/ilişkisel yöntemle çalışıldığı araştırmaların eksik olduğu göze çarpmaktadır. Bu araştırma ışığında, konuyla ilgili yapılabilecek çalışmalara yönelik bazı önerilerde bulunulabilir. Sonraki çalışmalarda Anadolu coğrafyası dışında yaşayan Müslüman-Türk topluluklarında ya da etnik kökeni farklı Müslüman topluluklarda dini şuur ve bilinçli farkındalığın aynı yöntemle incelenmesi tavsiye edilebilir. Bunun yanında konunun çeşitli dezavantajlı gruplar, madde bağımlıları, kanser hastaları ve diğer risk grupları üzerinden araştırılması ve dini şuur ya da dindarlığın yanı sıra dini başa çıkma yönüyle ele alınması önerilebilir.

Kaynakça

- Akyıldız, Yasemin. *Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık Düzeyi ile Dindarlık Düzeyi Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altun, Ömer. *Türklerin ve Anadolu'nun İslamlaşmasında Yesevi hareketi ve Ahmed Yesevi'nin Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Atalay, Zümra. *Mindfulness-Bilinçli Farkındalık-Farkındalıkla Anda Kalabilme Sanatı*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2020.
- Aydın, Cüneyd. "Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 241-269. <https://doi.org/10.17120/omuifd.617003>
- Aydoğan, Gözde. *Evlü Bireylerin Evlilik Doyumlarının Psikolojik İyi Oluş, Eş Desteği, Bilinçli Farkındalık Düzeyleri ve Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Ufuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013a), 7 -31.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013b.
- Az, Sait - Acar, Cevat. "Dindarlık İle Özgeçmiş Arasındaki İlişki Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 742-773. <https://doi.org/10.17859/pauifd.731273>
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.
- Brown, Kirk Warren, - Ryan, Richard. "The Benefits of Being Present: Mindfulness and its Role in Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 84 (2003), 822-848. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0022-3514.84.4.822>
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Demir, Volkan. "Bilinçli Farkındalık Temelli Kognitif Terapi Programının

- Bireylerin Depresif Belirti Düzeyleri Üzerine Etkisi". *Psikoloji Çalışmaları* 35/1 (2015), 15-26.
- Demirci, Mehmet. "Müslüman Türklerde Tasavvuf". *Yeni Türkiye* 91 (2016), 145-156.
- Ecmel, Muhammed. "Sufi Ruhbilimi" *Sufi Psikolojisi*. ed. Kemal Sayar. 97-115. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Engin, Ceren. *Özel Eğitim Gereksinimi Olan Çocukların Annelerinde Psikolojik İyi Oluşun, Psikolojik Sağlamlık ve Bilinçli Farkındalık ile İlişkisi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. *Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Güler, Kahraman - Usluca, Muhammed. "Yetişkin Bireylerde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 372-383. <https://doi.org/10.47525/ulasbid.868875>
- Gündüz, Hilal. *Yetişkinlerde Bilinçli Farkındalık (Mindfulness) ve Duygu Düzenleme Arasındaki İlişki*. İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ijaz, Shahid vd.. "Mindfulness in Salah Prayer and its Association with Mental Health". *Journal of Religion & Health* 56/6 (2017), 2297-2307.
- Isgandarova, Nazila. "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy". *Journal of Religion & Health* 58/4 (2019), 1146-1160. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0695-y>
- Kabat-Zinn, Jon vd. "The Clinical Use of Mindfulness Meditation for the Self-Regulation of Chronic Pain". *Journal of Behavioral Medicine* 8/2 (1985), 163-190.
- Kabat-Zinn, Jon. *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everyday life*. New York: Hyperion Yayınları, 1994.
- Kara, Elif. "Farkındalık ve Kabullenme Psikoterapilerinin Temel Stratejileri

- ve İslam". *Eskiyeni* 40 (2020), 377-406.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.672921>
- Karslı, Necmi. "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık". *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. Ed. Nevzat Gencer – Muammer Cengil. 37-62. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Keçeci, Hatice. *Dindarlık ve Çevre İlişkisi*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kerimov, Eldar. *Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 1976.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf'un İlkeleri (Risale-i Kuşeyrî)*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1978.
- Lazaridou, Asimina - Pentaris, Panagiotis. "Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives". *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 15/3 (2016), 235-244. <https://doi.org/10.1080/14779757.2016.1180634>
- Myers, Mark Joseph. *Examining the Relationship between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation*. Virginia: Liberty University, Doctoral Thesis, 2012.
- Özköse, Kadir. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 249-279.
- Özyeşil, Zümra. "Bilinçli Farkındalık Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlama Çalışması". *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011), 224-235.
- Parrott, Justin. "How to be a Mindful Muslim: An Exercise in Islamic Meditation". *Yaqeen Institute for Islamic Research* (2017), 1-24.
- Sayar, Kemal. "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?". *Sufî Psikolojisi*. Ed. Kemal Sayar, 17-52. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 377-392.

- Temiz, Yunus Emre. "Dindarlar Daha Fazla Mütevazı mı? Alçakgönüllülük ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 14/4 (2019), 779-806. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.39970>
- Thomas, Justin vd.. "The Rise of Mindfulness and its Resonance with the Islamic Tradition". *Mental Health Religion & Culture* 20/10 (2018), 973-985. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1412410>
- Tolle, Eckhart. *Şimdi'nin Gücü-Uygulama Kitabı*. İstanbul: Akaşa Yayınları, 2020a.
- Tolle, Eckhart. *Şimdi'nin Gücü*. İstanbul: Akaşa Yayınları, 2020b.
- Voltan Acar, Nilüfer vd.. "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/12 (1996), 45-56.
- Yalçın, Barbaros. "Spiritual Expressions' Prediction of Mindfulness: The Case of Prospective Teachers". *Universal Journal of Educational Research* 6/6 (2018), 1216-1221. <http://dx.doi.org/10.13189/ujer.2018.060612>
- Yaparel, Recep. *Yirmi - Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko - Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 65-127.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar Ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 131-161. <https://doi.org/10.15745/da.268813>
- Yavuz Betül. *Öğretmen Adaylarında Psikolojik Dayanıklılık ve Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişki: Manevi İyi Oluşun Rolü*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Yorulmaz, Ayşenur. *Duygu Düzenleme Güçlüğü, Bilinçli Farkındalık ve Aleksitiminin Somatizasyon Belirtilerini Yordayıcı Etkilerinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yorulmaz, Emine. *Hemşirelerde Spirituel İyi Oluş ve Bilinçli Farkındalık Düzeylerinin İncelenmesi*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Zümbül, Saadet. "Bilinçli Farkındalık Temelli Bilişsel Terapi: Bir İnceleme Çalışması". *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2021), 155-194.
http://dx.doi.org/10.17932/IAU.IAUSBD.2021.021/iausbd_v13i1006

İnsan İradesi ve Sorumluluğu Bağlamında Neocebrizm'in İddiaları
Claims of Neo-Jabrism in the Context of Human Will and Responsibility

Samet Yahya BAL

Öğr. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, Kelkit Aydın Doğan Meslek
Yüksekokulu, Veterinerlik Bölümü
Lecturer., Gumushane University, Laboratory Veterinary Health Program
Gumushane / Turkey

yahyabalvethek@hotmail

ORCID: 0000-0001-6520-7422

Berat SARIKAYA

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
Kalam
Gumushane / Turkey

beratsarikaya@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3308-6184

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran / June 2022

DOI: 10.53683/gifad.1094826

Atıf / Citation: Bal, Samet Yahya – Sarıkaya, Berat. "İnsan İradesi ve Sorumluluğu Bağlamında Neocebrizm'in İddiaları / Claims of Neo-Jabrism in the Context of Human Will and Responsibility". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 539-565

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İslam inancına göre vahyin insanlara ulaşması ve onları sorumlu tutmasının en mühim ve birinci nedeni insanın akleden bir varlık olmasıdır. İnsan, hayvanlardan farklı olarak akıl ve şuur sayesinde mahiyet olarak imtiyaz kazanmıştır. Aklın ve şuurun gereği olarak davranışlarını seçebilmiş ve fiillerinde ihtiyar sahibi olmuştur. Tüm kutsal kitaplar ve dinler insanın iradeli ve mükellef varlık oluşu üzerinde ittifak etmişlerdir. Zira sorumsuz ve iradesiz insan anlayışı Tanrı'yla olan bağın kesilmesine ve bireyin sorumlu kul statüsünden çıkmasına yol açmaktadır. Tarihte olduğu gibi bugün de insanın irade ve fiillerinde hür olması yönünü göz ardı eden gruplar ve ekoller olmuştur. Nitekim ilk dönemler için Cebriye ekolündeki insanın iradeli ve tercihlerinde hür olduğunu reddetme durumu tarihte kalmamış, modern zamanda da farklı gerekçe ve başka versiyonlarla kendini göstermiştir. Günümüzde ise determinizm ve özellikle de genetik determinizm (genetik paradigma) anlayışı yeni bir Cebriye (Neocebrizm) sûretinde görünmekte ve bilime dayandığını iddia ederek insan iradesini reddetmektedir. Böylece insanı bir otomat varlık olarak görüp ilâhi vahyi ve insanın ona muhatap oluşunu kabul etmemektedir. Çalışmamızda dinin temel ilkeleriyle çelişen bu modern anlayış, İslam kelamı açısından incelenerek bilimsel gerçeklik değeri ve sosyolojik sonuçları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Neocebrkiye, İrade, Kader, Determinizm.

Abstract

According to the Islamic belief, the most important and primary reason for the revelation to reach people and hold them accountable is that man is a rational being. Man, unlike animals, had gained privilege as a nature thanks to reason and consciousness. He had been able to choose his actions as a requirement of reason and consciousness and the person who has freewill in his actions. All holy books and religions had agreed on the will and responsibility of human beings. Then, because the understanding of irresponsible and irresolute human has led to severing the ties with God and leaving the individual from the status of responsible servant. As in the past, there had been groups and ecoles that ignore the aspect of human being's freedom in his will and actions. As a matter of fact, for the early periods, the rejection that the people in the Jabriyya ecole have will power and freedom in their choices had not remained in history, but also had manifested itself with different reasons and other versions in modern times. Today, however, determinism, and especially the understanding of genetic determinism (genetic paradigm), has appeared in the form of a new Neo-Jabrisim and has rejected human will, claiming that it is based on science. Thus, it has seen man as an automat existent being and has not accepted divine revelation and man's dealing with him. In our study, this

modern understanding, which contradicts the basic principles of religion, will be examined in terms of Islamic theology, and its scientific reality value and sociological results will be determined.

Keywords: *Islamic Theology, Neo-Jabriyya, Will, Fate, Determinism.*

Extended Summary

Since the existence of humanity, the most important determination made by scholars in order to understand human nature is that man is a willed being. Will is one of the most important aspects that distinguish human beings from other living things. In the modern era, some scientists claimed that there is a will in living things other than humans, and they have conducted experiments to justify this. Some scientists, on the other hand, have said that there is no such thing as will, and that there is no difference between humans and animals in this regard. Although the scientists in the first group mentioned that animals have a will, they said that it is not as developed and conscious as in humans. The second group of scientists, on the other hand, rejected the will and claimed that man is not a responsible being, but an advanced primate formed as a result of evolutionary processes.

Defining humans as beings without will and responsibility primarily removes humans from the status of responsible servants who have a connection with God and invalidates all moral and legal norms at the human level because, according to the claim of genetic determinists, genes are the main factor directing human behavior. Therefore, classical Jabriyya and this New Jabriyya (Neo-Jabriyya) reject the will, albeit for different reasons, and avoid responsibility. In our study, we will include two groups within the scope of the concept of Neo-Jabriyya. The first group is the modern theists, who accept God but see humans as puppets and claim that they have no freedom of choice, and are in the minority. The second group is atheist, materialist or determinist scientists or thinkers who see human beings as the prisoner of their genes.

One of the most important mistakes of modern science is that it makes hasty decisions about things that it cannot detect by experiment and observation, which are its own methods. However, the realm of existence and knowledge is not just what is observed. In addition, reasoning on existence is not limited to the methods of science itself. In terms of kalam, logic and philosophy, the types of proof are much richer and lead to universal thinking.

Throughout history, people often took refuge in fatalism when they were helpless and failed, thus making excuses for their failures. Such approaches are a way of avoiding responsibility for people. Today, this situation manifests itself as "*genetic determinism*".

It is clear that in a society where will and responsibility are removed, the rules of law and the notion of morality will no longer exist. These people, who support the idea that human beings are prisoners of genes and that their will is only an illusion, and who generally come out of the scientific world, mostly supported their views with scientific and evolutionary arguments. It is clear that determinists, who regard man as an advanced primate, cannot hold such a being, which they regard as devoid of will, responsible. If such a life promised by determinists is lived, all social norms, family and social life, law and moral rules will become meaningless.

Determinists denied that man is a willed and responsible being, on which all religions and holy books agree, and broke the bond between man and God. Thus, they freed the individual from all responsibilities and removed them from the status of a responsible. Such an understanding will result in people living the world only in line with their own interests and pleasures by getting rid of all moral, legal and religious values. It is clear how this situation can cause social chaos because an individual who is a puppet of genes cannot be blamed. It has neither will nor choice. According to determinists, the brain, hormones and genes will be responsible for crimes such as murder, rape, organ theft and incest addiction. Even though this understanding has emerged in modern times, which removes all responsibilities from people in the name of wrong inferences and motives, it is a primitive and problematic orientation. This understanding has no equivalent in terms of religious, philosophical and scientific reality.

Religion has purposes both in this world and in the afterlife. In this regard, Islamic theology has given great importance to the issue of human freedom and will, taking into account the Qur'ān and the practices of the Prophet Muhammad (PBUH). Being strong-willed and responsible is one of the primary and indispensable conditions of a healthy society. An individual who has not a will and is not free in his choices does not have any contact with God, or he sees God as an authority to impute the crimes he has committed. Therefore, when we consider the claims of Neo-Jabriyya, neither a religious life can be seen as possible nor a social life order can be maintained. In this case, the purpose and meaning of man's creation would also disappear.

Giriş

İnsanlığın varoluşundan itibaren insan doğasını anlamaya yönelik olarak bilginlerin yaptığı en önemli tespit, insanın iradeli bir varlık oluşudur. İrade, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli hususlardan birisidir. Modern dönemde bazı bilim adamları insanın dışındaki canlılarda da irade olduğunu iddia etmiş ve bunu temellendirmek üzere deneyler yapmışlardır.¹ Bir kısım bilim adamları ise irade diye bir şeyin olmadığını, bu hususta insan ve hayvan arasında herhangi bir fark bulunmadığını söylemişlerdir.² Birinci gruptaki bilim adamları her ne kadar hayvanlarda bir irade olduğundan söz etmişse de bunun insandaki gibi gelişmiş ve şuurlu olmadığını söylemişlerdir.³ İkinci grup bilim adamları ise iradeyi reddetmiş ve insanın mükellef bir varlık değil evrimsel süreçler sonucunda oluşan gelişmiş bir primat olduğu iddiasında bulunmuşlardır.⁴ Dini anlamda insanın mükellef oluşu en temel hareket noktasıdır. Sorumlu olmanın zeminindeki en önemli husus ise irade sahibi olmaktır. İrade, insanın sorumlu tutulacağı bir kurallar manzumesi olduğunu göstermektedir. Tüm kutsal kitaplar ve dinler sorumlu olma üzerinde ittifakla dururlar. Tanrı'nın insanlara kitap ve peygamber göndermesi onların sorumluluk sahibi olmasındandır. İnsanları iradesi ve sorumluluğu olmayan varlıklar olarak tanımlamak, öncelikle insanı Tanrı'yla bağlantısı olan sorumlu kul statüsünden çıkarır ve beşerî düzeydeki tüm ahlâk ve hukuk normlarını geçersiz kılar. Zira genetik deterministlerin iddiasına göre genler insan davranışlarını yönlendiren temel etkidir. Dolayısıyla klasik Cebriye ile bu yeni cebriyecilik (Neocebriye) iradeyi farklı gerekçelerle de olsa reddederek sorumluluktan kaçmaktadırlar. Çalışmamızda *Neocebriye* kavramı kapsamında iki gruba yer vereceğiz. Birinci grup, Tanrı'yı kabul eden ancak insanı kukla gibi görüp seçim hürriyeti olmadığını iddia eden ve azınlıkta kalan modern teistlerdir. İkinci grup ise, insanı genlerinin mahkûmu gören ateist, materyalist ya da determinist görüş sahibi bilim adamı yahut düşünürlerdir.

¹ Matt Ridley, *Genom*, çev. Mehmet Doğan-Nivart Taşçı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019), 180.

² Kelly James Clark, *Bilim ve/veya Din*, çev. Enis Doko-İbrahim Akbudak (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 283; Ridley, *Genom*, 184-334-354-357.

³ Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev. Çiğdem Aksoy Fromm (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2002), 210; Esra Kartal Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 319.

⁴ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 266; Ridley, *Genom*, 184; 354.

Modern bilimin en önemli hatalarından birisi kendi yöntemleri olan deney ve gözlem ile tespit edemediği şeyler hususunda acele karar vermesidir. Oysa varlık ve bilgi âlemi sadece gözlemlenenden ibaret değildir. Ayrıca varlık üzerine akıl yürütme de sadece bilimin kendi yöntemleriyle sınırlı değildir. Kalam, mantık ve felsefe açısından delillendirme çeşitleri çok daha zengin ve tümel düşünmeye götürücüdür.⁵ Varlığa sadece kendi açısından ve çoğu zaman da eksik bakan *genetik determinizm* insan kaderinin genlerde yazıldığını ve bunun dışına çıkamadığını iddia ederek insana mahsus olan birçok şey gibi ruh ve irade kavramlarını reddederek insanı bir otomat varlık olarak tanımlamaktadır.

Genel olarak insanı, irade ve fiilleri açısından değerlendiren ekoller şu başlıklar altında tasnif edilebilir: *Determinist (Cebri) Yaklaşım, İndeterminist (Özgürlükçü) Yaklaşım ve Uzlaştırmacı Yaklaşım*.⁶ Son dönem bilginlerinden Ömer Nasuhi Bilmen, determinist yaklaşıma "*Cebriyye-i maddiye*" veya "*İcabiyye*" adını vererek modern Cebriye'yi klasiğinden ayırmıştır. İcabiye'yi materyalist bakışından dolayı eleştiren Bilmen, klasik Cebriye'ye ise "*Cebriyye-i İslamiyye*" adını vererek Cebriyye-i maddiyeden (deterministler) ayırmıştır. Klasik Cebriye'nin bütün kudreti Allah'a verdiğini ifade ederken, deterministlerin herşeyi kudret ve güç açısından doğaya, doğa kanunlarına ve tabiataverdiğini söyleyerek aralarındaki bu ciddi farkı vurgulamıştır.⁷

1. Teolojik Açıdan Kader, İrade ve Neocebrizm

Tarih boyunca insanlar, aciz kaldıkları ve başarısız oldukları durumlarda çoğunlukla kaderciliğe sığınmış, böylece başarısızlıklarına mazeret üretmişlerdir. Bu tarz yaklaşımlar, insanlar için sorumluluktan kaçmanın bir yöntemidir. Günümüzde ise bu durum daha çok "*genetik determinizm*" olarak kendini göstermektedir.

Genlerin her şeyi belirlediği şeklindeki determinist yaklaşım, insan iradesini ve sorumluluğunu iptal eden bir tavrı ortaya koymaktadır. İnsan iradesinin varlığını reddeden bu anlayış, insanları yapmış olduğu olumsuz davranışlardan muaf tutmakta ve davranışların kaynağının genler olduğunu ileri sürmektedir. Bu durum ise, kişinin bireysel ve toplumsal tüm sorumluluklarından kaçmasına yol açmaktadır.⁸ Bu ve benzeri tüm kaderci yönelimler insanı gayret etmeye gerek görülmecek bir noktaya

⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 83-95.

⁶ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 29.

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972), 302-306.

⁸ Ridley, *Genom*, çev. Mehmet Doğan-Nivart Taşçı, 81.

taşımaktadır. Havalecilik şeklinde ortaya çıkan ve insan iradesini yok sayan bu anlayış, yaratan gücün iradesine uymamaktadır. Çünkü burada insan rolünü oynamamaktadır. Ya da kendisine aşırı derecede rol yüklediğinde ve her yaptığını kendinden bildiğinde, Yaratıcı'nın yapacağı değişikliklere müdahale edemeyeceği için hesaplarının dışında bazı şeyler gelişebilmektedir. İnsanın kontrol edebileceği şeyle edemeyeceği şeyin sınırı, kaderdir. Kulluk sınırları içinde insanın neye gücünün yetip yetmediğini bilmesi çok önemlidir.⁹

İslam düşüncesine göre imanın altı şartından biri kadere inanmaktır.¹⁰ Her Müslüman varlığa konulan kaderin Allah tarafından belirlendiğine, hayır ve şerrin O'ndan geldiğine inanır.¹¹ Ancak bu kadercilikten farklıdır. Tevhid inancının esaslarını açıklayan "Âmentü" cümlesinde yer alan "ve bi'l kaderi" (kadere de inandım) unsurunu şerh edip açıklayan "hayrihi ve şerrihi minallahi Teâlâ" kısmında, "kader" denince murad edilen mana, hayır ve şer her ikisini de belirleyen takdir edici kaynağın sadece Allah olduğunu vurgulamaktır.¹²

İnsan hür iradeli ve fiillerinden sorumludur. İslam düşüncesinde kader ve irade bu bağlamda kabul görürken modern bilim farklı kader anlayışları ileri sürmüştür. Bugüne kadar iradeyi önceleyip kadere inkâr eden maddecilerin "Genom Projesi" ile fikir değiştirdikleri görülmektedir. Kromozomlardaki genlerde geleceğimizin yazılı olduğu ve hatta daha ileri gidilerek genleri okuyarak kaderimizin belirlenebileceği söylenmektedir. Onlara göre insanın davranışları genlerindeki bilgiyle ayarlanmaktadır. Çoğu kişilik özellikleri doğuştan gelmekte ve kişilikler arasındaki farklılıkların çoğu, genlerdeki farklılıklara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Genom Projesi ile şu özelliklerimizin genlerde var olduğu ve genlerle ayarlandığı söylenmektedir: "Yenilik arayışı ve endişe duyumu, zarardan korunma, şiddet ve saldırganlık, vücut ağırlığı, bağımlılık (alkol,

⁹ Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlâhi Kader İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 195.

¹⁰Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz.), "İman", 36; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (y.y.,Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.), "Kader", 29; Ebü'l-Abbas Ziyâüddin Ahmet Bin Ömer el-Kurtubî, *Sahîh-i Buhari Muhtasari*, thk. Rifat bin Fevzi Abdulmüttalib, (Dimeşk: Dâru'l-Nevâdir, 1435/2014), "Kadere İman", 93; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, tsz.), "Kader", 225.

¹¹*Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Şadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018), Nisa, 4/78.

¹² M. Saim Yeprem, "İrade, Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi", *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet*, ed. M. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 400.

uyuşturucu ve tütün), zekâ seviyesi, dil öğrenme, eşcinsellik.” Determinist görüş sahipleri bu ve benzeri özelliklerin genlerimizde yazılı olduğunu, bizlerin bunu değiştiremeyeceğimizi iddia etmektedirler.¹³ Bu söylem açıkça sorumluluğu üzerinden atma ve mutlak olarak özgürleşme güdüsünün refleksif şekilde kendini göstermesidir. Modern zamanda ortaya çıkan bilimsellik anlayışından kaynaklanan bu görüş *Neocebrizm* şeklinde kendini göstermektedir. Modern Cebriye diyebileceğimiz bu görüş sahipleri hem ilâhi iradeyi hem de kul iradesini reddetmektedirler. Zira onlara göre evrendeki olayları yöneten, iş gören kurallar ve yasalardır. Bu yasalar tüm evrende hükmettiği gibi insanda da hükmetmelidir. Dolayısıyla insan ve fiilleri evren içinde bulunduğundan dolayı bu durumdan müstesna kalmamalıdır.

Doğa yasalarının mekanik işleyişindeki determinizmin özgür irade ile bağdaşmayacağı ile ilgili sorun birçok felsefeciyi de meşgul etmiştir. Onlardan birisi olan Kant (öl. 1218/1804), saf aklın bu sorunu çözemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁴ Birçok kişi, insan ruhunun ayrı bir cevher olduğunu söyleyerek insanın özgür iradeye sahip olduğunu ve maddi evrenin mekanik yasalara göre madde dışı cevhere sahip insanın bir otomat varlık gibi değerlendirilemeyeceğini savunmuşlardır.¹⁵

Fiziksel süreçlerin tercihlerimizi etkilediğini düşünen bazı bilim adamları ise beynimizin maddesel tüm formlar arasında benzersiz olduğu ve moleküllerimizi yöneten ürkütücü, *fizik dışı* bir irade sayesinde fizik yasalarından muaf olduğunu söylemektedirler. Özgür irade fikrine pek sıcak bakmayan sinirbilimci Patrick Haggard, “*ruhsal anlamda*”, yani, bir ruh ya da kendi deyimiyle “*makine içinde bir hayalet*” gerektiren bir özgür irade tanımı yapmaktadır. Eğer ruh-beden bileşiminden oluşuyorsak, o zaman, fizik yasaları sadece beyinlerimizi yönetiyor demektir. Ruhlarımız, dolayısıyla biz, fizik yasaları tarafından yönetilmiyoruz. Fizik yasalarının kölesi olmayan bir parçamız -ruhumuz, zihnimiz, özümüz- varsa, o zaman kendi özgür eylemlerimizin fiziğin etkisinde kalmayan gerçek fâilleri olabiliriz. Amerikalı biyolog Jerry Allen Coyne’ye göre “*zihnimiz/ruhumuz/özümüz*” beynimizde bir eylem başlatıp, kısa süre sonrasında yine beynimizde bilinçli bir seçim gerçekleştirebilir. Her iki

¹³ Sefa Saygılı, *Beyin ve Ruh* (İstanbul: Elitkültür Yayınları, 2006), 57.

¹⁴ Immanuel Kant, *The Critique Of Pure Reason*, çev. Paul Guyer-Allen W. Wood (United Kingdom: Cambridge University Press, 1998), 530-532.

¹⁵ Caner Taslamam, “*Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Telolojik Agnostik Tavr*”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007/2), 61.

durum da *zihnimiz/ruhumuz/özümüz* tarafından özgürce yapılabilir. Coyne, Haggard ve sinirbilimci ve filozof Sam Harris ruh diye bir şeyin varlığına inanmasalar da, ruhun olmadığını gösteren bilimsel bir veri yoktur derler. Eğer ruhumuz varsa, o zaman özgür olmamız da mümkündür çıkarımında bulunurlar.¹⁶Coyne ve arkadaşlarının tespiti şu açıdan manidardır; zira vücutta bir irade lobu ve organeli mevcut değildir. İradenin vücuttaki yansımaları ise deneysel ve gözlemsel anlamda zayıf olabilmektedir. Başka bir ruhsal tözden kaynaklanabilecek olan irade vücutla etkileşimi sonucunda fiillere yansımaktadır. Onlara göre çözüm, eğer bir ruh varsa iradenin oradan kaynaklandığıdır. Ancak determinist bilim adamları herşeyi genlerle çözmeye, başka bir varlığa ihtimal vermeme konusunda ısrarcıdır.

"Genlerin Üstünlüğü (*Primacy of Genes*)" denilen anlayışa göre biyolojideki karmaşık problemin çözümü genlere dayanır. Herşeyin kökenini gene indirgeyen buluşlardan hareketle, toplumsal ilişkileri ve insanı açıklamaya çalışan bu deterministik görüşe göre, genlerin kodlandığı proteinler davranışın sebebidir veya davranışı kontrol eder. Genler proteini nasıl sentezlerse, protein o tabiatta olacaktır. İnsan da iradeye mahal kalmadan proteinlerin dediğini yapacaktır. Zira herşey, önceden programlıdır. Çünkü bu görüşe göre herşey ana rahmine düşüldüğü anda önceden genlerde yazılıdır.¹⁷ Watson, İnsan Genom Projesi başlatılmadan bir yıl önce (1989), "*Kaderimizin yıldızlardan etkilendiğini düşünüyorduk, oysa şimdi biliyoruz ki kaderimiz büyük ölçüde genlerimizde yazılıdır!*" diyerek genlere olağanüstü bir güç attettiğini beyan etmiştir.¹⁸ Bu anlayış klasik Cebriye'deki "Allah kaderimizi önceden yazmış biz ne yapabiliriz ki" söyleminin, "kaderimiz genlerde yazılıdır" diyen modern determinist versiyonudur.

Determinist görüş sahibi bilim adamlarının dışında biyolojik ve genetik incelemeleri materyalist bir bakış açısıyla bakmayan ve irade inkârı şeklinde yorumlamayanlar da vardır. Ünlü genetikçi Dr. Francis Collins "*Artık mucizelere ve meleklere inanıyorum; laboratuvarında çalışırken Tanrı'yu hissettim. Kesinlikle bizden daha büyük bir güç var ve ben ona inanıyorum. DNA'nın şifresini çözmek, beni Tanrı'ya yaklaştırdı. Hastalıktan kırılan insanlar gördüm. Bilim onlardan umudunu kesmişti ama mucizevi olarak hayata dönüyorlardı. Bu da Tanrı'nın işidir*" demiştir. Aslında Collins, determinizmin dışına taşan olaylardan yola çıkarak bu tarz farklı sonuçların ancak ilâhi irade ve kulun yönelimleri ile olabileceğini itiraf etmiştir. Bu durum ilâhi

¹⁶ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 283.

¹⁷ Saygılı, *Beyin ve Ruh*, 58.

¹⁸ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 82.

irade ve kul iradesinin kabulü anlamına da gelmektedir. Dr. Collins, çalışma arkadaşı biyolog Craig Venter ile birlikte *DNA'nın şifresini çözme (Decoding the Book of Life)* çalışmaları ile tarihe geçmişlerdi. Bu şifreyi çözmek determinist bilim adamlarının aksine onları Tanrı'nın gücüne ve varlığına yaklaştırmıştı. Bu gibi durumlar bilimsel deneylerin iyi gözlemlenip sonuçlarının iyi yorumlanması gerektiğini göstermektedir.¹⁹ İnsanın biyolojik, fizyolojik, anatomik ve benzeri birçok özelliğin temel planlarının genlerde bulunduğu açıktır. Esas olan nokta Allah'ın verdiği bu esnek gen dilini, insanın iradesiyle ve tercihleriyle şekillendirmesidir. Hastalıklar, zorluklar ve musibetler karşısındaki bireysel farklılıklar, aynı şartlara rağmen başarılar yahut başarısızlıklar bundan kaynaklanabilmektedir. Şüphe yok ki genomdaki yaşama dair paragrafları yazan ve yaratan ilahi kudret, hayatımızı nasıl şekillendireceğimize karar veren ise bizleriz.

Genlerimizde vücut şeklimiz tanımlanmıştır. Her elimizde beş parmak ve ağızımızda otuz iki diş olacağı yazılıdır, dil becerimiz ve zekâ kapasitemizin yaklaşık yarısı genler aracılığıyla belirlenir. Ancak iç muhakeme sonrasında, yapmaktan kendimizi alıkoyamayacağımız hiçbir şey olmadığı kanısına ulaşırız. Aynı şekilde bir şeyi yapmak zorunda olduğumuzu ve başka bir şeyi yapmamamız gerektiğini söyleyen de hiçbir şey yoktur. İstersek şu an ortada hiçbir sebep yokken arabamıza atlayıp başka bir şehre gidebiliriz. Özgür iradesi olan özgür bireyleriz. Bu özgür irademiz nereden çıktı? Genlerimizden geliyor olamaz, aksi takdirde iradenin özgür bir tarafı kalmazdı. Birçoklarına göre cevap, bunun toplum, kültür ve beslenme kaynaklı olduğudur. Bu mantığa göre özgürlük, doğamızın genlerimiz tarafından belirlenmeyen kısmına karşılık gelir, genlerimizin tiranlıklarından kurtulup açan bir tür çiçek gibidir. Genetik belirlenimciliği aşabilir ve bu gizemli çiçeği, özgürlüğü kavrayabiliriz. Bazı yazarlar, genetik belirlenimciliği reddederken, aile etkisi ya da sosyal koşullanma belirlenimcilikleri gibi biyolojik belirlenimciliğin başka formlarına sarılmışlardır.²⁰ Zira genlerde ya da beyinde bulamadıklarını çevreye vermişlerdir.

Genlerin kaderimiz olduğu teorisini savunanlar yaklaşık yüz yıldır hücreler üzerinde yapılan bilimsel deneyleri açıkça görmezden geldiler. Ancak genetik determinizme olan inançlarını sarsan yeni araştırmaları göz ardı edemediler. "*İnsan Genom Projesi*" manşetlerde yer alırken, biyolojide "*Epigenetik*" adı verilen yeni, devrim yapacak bir alanda çalışmalar

¹⁹ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 61.

²⁰ Ridley, *Genom*, çev. Mehmet Doğan-Nivart Taşçı, 347.

başlıyordu. Kelime anlamı olarak “*Genetiğin ötesinde kontrol*” anlamına gelen epigenetik bilimi, yaşamın nasıl kontrol edildiğine dair inançlarımızda ciddi değişikliklere sebep oldu. Son yıllarda, epigenetik araştırmalar genler tarafından aktarılan DNA taslaklarının doğumda somut bir şekilde mevcut olmadığını ortaya çıkardı. Genler, değişmez kaderimiz değildir. Beslenme, tercihler, eğitim, stres ve duyguları da içine alan çevresel etkenler temel taslaklarını değiştirmeden bu genleri değişikliğe uğratabilir. Bu değişiklikler tıpkı DNA taslaklarında olduğu gibi çift sarmal yoluyla gelecek nesillere aktarılırlar.²¹ İnsan doğası biyolojik bir doğa olmanın yanında kültürel bir doğadır. Zira kültür, irade ve tercih eden insan için deneyimin vücut bulmuş halidir. İnsan deneyimlerinin sadece kültürü değil genlerimizi de etkilediği bilinmektedir. Biyografilerimizin biyolojimiz haline gelebileceğini bugün epigenetik sayesinde biliyoruz.

İslam inancı insanın mutlak anlamda özgür olduğunu iddia etmez. Elbette insanın özgürlüğü Tanrı'nın ona çizdiği ve izin verdiği daire içerisinde. İnsanın dünyaya gelişi, patolojik bir hal olan intihar dışında; ölümü, anne-babasını, doğduğu coğrafyayı ve genlerini kendisi seçemez. Bu haller insana kendi hürriyetinin sınırlı olduğunu ve sonsuz hürriyetin mutlak sıfatlara sahip olan Yüce Yaratıcı'ya ait olduğunu göstermektedir.²² İnsana ait söz konusu sınırlamalar imtihana etki edecek ölçüde değil, başka birçok hikmetler içindir. İnsanın sorumluluk sahibi, duyarlı ve tevhid öğretisi ile yaşamını sürmesine engel olacak bir sınırlılık yoktur. Ne zaman ki, irade, bilinç ve akletme bir bireyden düşer o zaman ceza ve mükâfat ehliyeti de ondan düşmüş olur.

2. İnsan İradesi Bağlamında Genetik ve Evrimsel Açıdan Neocebrizm

Determinizm, doğuştan gelen özelliklerin genetik müdahale ihtimali dışında değiştirilemez, geliştirilemez olduğunu söyler. İnsanın kaderi genleriyle çizilir. Genetik determinizm 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi, ekonomik, ahlâki değişimlerin de etkisiyle, yaşam bilimlerinin temel yazılımı haline gelmiştir. Genetikçiler genlerin, insana ait özelliklerin belirleyicileri olması durumunu doğrudan değilse de dolaylı olarak ve çoğunlukla dikkatsiz bir aceleyle beslemişlerdir. Genetik paradigmanın çağdaş temsilcilerinden evrimsel biyolog Richard Dawkins'e göre evrimi bireyler ile genomlar, gruplar, türler gibi birimler arasındaki rekabet değil,

²¹ Bruce H. Lipton, *İnancın Biyolojisi*, çev. Burcu Ünlütübak (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2020), 71.

²² Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 33.

rakip genler arasındaki rekabet belirlemektedir. Genler, seçim birimi olmak için gerekli olan istikrara ve sürekliliğe sahiptir. Bu anlayışta evrim ve kalıtımın birimi sadece genlerdir. Yaşayan ve nefes alan beden, bencil genler için sadece bir taşıyıcı araçtır. Bu felsefede DNA kendinden menkul bir çeşit yaşam gücü olarak kabul edilmektedir.²³ Bu kabulde birlikte hem Yaratıcı'ya ait güç ve kudret genlere "Tanrısallık" boyutunda yüklenmekte hem de insana Tanrı tarafından verilen güç ve irade yok sayılmaktadır.

Yaygın bir şekilde kabul gören ve sık sık da gündeme gelen genlerin biyolojimizi kontrol ettiği fikri nasıl ortaya çıktı? *Türlerin Kökeni'*nde Darwin kalıtsal faktörlerin bir nesilden diğerine aktarıldığını ve gelecek neslin özelliklerini kontrol ettiğini öne sürmüştü.²⁴ Darwin'in etkisi o kadar büyüktü ki bilim insanları ileriye görmeksizin, yaşamı kontrol ettiğini düşündükleri kalıtsal maddeleri belirlemek üzerinde yoğunlaştılar. Kromozomun işlevleri ile ilgili anlayış, 1944 yılında bilim insanlarının kalıtsal bilgiyi aslında DNA'nın muhafaza ettiğini öğrenmeleri ile daha açık bir hale geldi. Bu bilgi, DNA'nın kendi kendini kopyalama sürecini kontrol ettiği ve hatta kendi kendinin patronu olduğu varsayımına ulaşılmasına neden oldu. DNA'nın kendi kendini kopyalama sürecini kontrol ettiği ve aynı zamanda vücuttaki proteinlerin üretimi için taslak oluşturduğu önerisi İngiliz moleküler biyolog, fizikçi ve nörobilimci Francis Crick'in biyolojinin temel dogmasını, DNA'nın hâkimiyetine olan inancı ortaya atmasına neden oldu. Bu dogma modern biyoloji için o kadar önemlidir ki sanki aslında taşta yazılmış ya da bilimin on emrinden biriymiş gibi muamele görmüştür.²⁵ Proteinler hücrenin biçim ve davranışlarını oluşturan yapı parçalarıdır. DNA hücrenin proteinlerinin karakterini kontrol eden kaynak olarak ifade edilmektedir ve dolayısıyla DNA'nın üstünlüğü anlayışı tanım itibarıyla "ilk neden" anlamına gelmektedir.²⁶

Evrim teorisine göre canlıların tüm seçimleri genetik kodlarını yansıttığı için özgür irade kavramı evrim teorisiyle çelişmekte, ontolojik olarak temellendirilememektedir. Özgürlük, insanın istekleri doğrultusunda davranma yetisine sahip olması ya da isteklerini seçebiliyor olmasıdır. Evrim ise insanın istek ve seçimlerine müdahil olmadığı, bunların beyindeki biyokimyasal süreçlerin sonucu olduğunu kabul eder.²⁷ Hâlbuki evrim

²³ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 83.

²⁴ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın (Ankara: Onur Yayınları, 1976), 35, 67, 104.

²⁵ Lipton, *İnancın Biyolojisi*, 63.

²⁶ Lipton, *İnancın Biyolojisi*, 66.

²⁷ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 241.

teorisinin irade ile çeliştiği sadece bir iddiadır. Bunun aksini düşünen bilim adamları da vardır. Özgürlüğün bir yeti olarak var olmasıyla beraber kullanılmaması bir anlam ifade etmeyecektir. İnsanın seçebilir olması ama hiçbir zaman seçmemesi, çünkü beyni, genleri ve hormonlarının öyle istemesi gibi bir sonuç çıkar. Oysaki insan bedenine ve ruhuna dikkat ettiği ölçüde, seçim zamanı geldiğinde biyokimyasal olayların ve alışkanlıkların tercihte etkili olacağı muhakkaktır. Bu bağlamda iradenin tercihi hem anlık hem de devam eden bir sürecin sonucudur.²⁸

Bugün beyin tarama yöntemleri sayesinde insanın istekleri, seçimleri ve kararları kendisi fark etmese bile öngörülebilmektedir. Biyologlar, insan davranışının hormonlar, genler ve sinapslar tarafından yönlendirildiğini, iradenin etkisinin zayıf olduğunu iddia etmekte; çağdaş bilimsel bulgular özgür iradeye şüpheyle yaklaşılmasına sebep olmaktadır. Genetik paradigmaya göre tüm canlı formlarına, aynı fiziksel ve kimyasal yasalara tâbi genler, hormonlar ve nöronlar hükmetmektedir. Beyin araştırmalarına göre iradi eylemle sonuçlanan elektrokimyasal beyin süreçleri özgür değildir; zira biyokimyasal olayların zincirleme tepkisinde her olay bir öncekine bağlıdır. Bu ise özgür iradenin varlığı olasılığına imkân tanımamaktadır.²⁹ İnsanın fiillerinin bir takım zincirleme sebepler sonucu meydana gelmesi irade ve ihtiyarın bu sebepleri sonuçlandıracak şekilde silsilenin son halkası olmasına engel değildir. Bilakis irade, zincirleme tepkimeyi tamamlayıcı hükmündedir. İrade olmasa insan yemez, içmez ve kendini bile koruyamazdı.³⁰ Öte yandan insan ruhunun *psikonsal töz*³¹ yapısıyla beyindeki dendron bağlantılarını uyararak sinaps ve genler kanalıyla davranış ve seçim biyolojisini oluşturması ve bunun uyarımdan sonra farkedilmesi iradenin yokluğuna değil bilakis varlığına delildir. Ayrıca hormon, gen yahut sinaps dediğimiz yapılar tercihte bulunacak ve irade edecek şuardan yoksundurlar. O halde şuurlu bir *psikonsal töz* ve akıllı bir ruh yönümüz bulunmalıdır.

Darwin özgür iradeyi, kendi güdülerimizi analiz etmeyi beceremediğimiz için ortaya çıkan bir yanılsama olarak tarif etmişti. Robert Trivers gibi çağdaş Darwinciler, bu tür meselelerde kendimizi kandırmanın, evrimleşmiş bir adaptasyon olduğunu bile iddia etmektedirler. Deneysel psikolog Steven Arthur Pinker'in tarifine göre özgür irade, "*Ahlâk*

²⁸ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 28.

²⁹ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 242.

³⁰ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 304.

³¹ Psikonsal Töz: İnsan ruhunun şuurlu enerji olduğunu ifade eden bir kavramdır.

oyunlarının oynanabilir kılınması için insanoğlunun idealize edilmesidir.” Filozof Tony Ingram ise, onu başka insanların sahip olduğunu varsaydığımız bir şey olarak nitelemektedir.³²

Bu konuda birçok haber kaynağı özgür iradenin bir yanılısma olduğunu ilan eden yazılar yayımlamışlardır. Önde gelen İngiliz sinirbilimci Patrick Haggard, “*Kesinlikle özgür bir iradeye sahip değiliz*” diyor, cüretkâr bir şekilde “sadece bir makine olduğumuzu” söylüyordu.³³ Özgür iradenin (ve onunla ilişkilendirilen ahlâki sorumluluk ve cezanın) öldüğü ilan ediliyor, özgür iradenin bir yanılısma olduğu, başta sinirbilimciler olmak üzere bilim insanları tarafından kanıtlandığı duyuruluyordu. Bilimin tüm başarısı evrendeki her bir molekülün nasıl davranacağını belirleyen bu yasaların düzenliliğine bağlıdır. Seçme işini yapan organ olan beyin de tabi ki bu moleküllerden meydana gelir. Beyninizdeki nöronlar ve moleküller ise genlerinizin, çevrenizin ve çevrenizde muhatap olduğunuz insanların ürünüdür.³⁴ Hâlbuki insan ne sadece çevrenin ne de genlerin ürünüdür. Beyin, nöron ya da moleküler düzeyde görülen reaksiyonların çoğunluğu bizim biyografimizin, tercihlerimizin, iradeli seçimlerimizin ve bakış açılarımızın biyolojik sonuçlarıdır.

DNA'nın biyolojik yaşamı yönettiği mekanizma, moleküler biyolojinin temel dogmalarından biri haline gelmişti. İnsan hayatında kalıtımın mı yoksa çevrenin mi daha etkili olduğu konusunda yapılan uzun tartışmalarda, kalıtımın etkili olduğu cevabı daha çok kabul görüyordu. İlk başta DNA'nın sadece fiziksel görünüşümüz ve özelliklerimiz üzerinde etkili olduğu düşünülüyordu ama daha sonraları duygularımızı ve davranışlarımızı da yönettiğine inanılmaya başlandı. Kısaca eğer kusurlu bir mutluluk geni ile doğduysanız, mutsuz bir yaşam sizi bekliyordu. Aksi durumda ise eksik ya da mutasyona uğramış bir mutluluk geni ile dünyaya gelmiş kurbanlardan biri olabilirsiniz.³⁵

Tıpkı fizik yasalarının düzenliliğinin evrendeki tüm fiziksel olayları belirlemesi gibi, hareketlerimizin (seçimlerimizin) her biri de fizik yasaları tarafından belirlenir. Determinizm, geleceğin tamamen geçmiş ve fizik yasalarının etkileşimi tarafından belirlendiği savıdır. Peki, dünya deterministik midir? On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve

³² Ridley, *Genom*, 356-357.

³³ Tom Chivers, “*Neuroscience, free will and determinism: 'I' just a machine*”, *The Telegraph* (12 Ekim 2010); Clark, *Bilim ve/veya Din*, 278.

³⁴ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 279.

³⁵ Lipton, *İnancın Biyolojisi*, 21.

yirminci yüzyılın başlarında çoğu filozof ve bilim insanı öyle olduğunu düşünüyordu. Fakat günümüz fizikçilerinin çoğu determinizmin yanlış olduğunu, en azından bazı fizik yasalarının deterministik değil olasılıksal olduğunu düşünmekte, Tanrı iradesi, fizik yasaları ve kulun fiillerini bağdaştırmaya çalışmaktadırlar. Bağdaşırcılığın temsilcileri, meydana gelen her olayın Tanrı'nın isteğiyle olduğunu savunan "Kalvinizmdir." Calvin'e (öl. 971/1564) göre, kişi kendi arzularına göre ve içinden geldiği gibi hareket ettiği sürece özgürdür. Yani, her şeye gücü yeten Tanrı iyi şeyler yaptıklarını belirleyerek sevdiklerinin iradelerini gerçekleştirse bile onlar bunu özgürce yapmış sayılmazlar. İnsanların tüm eylemleri nihai olarak Tanrı tarafından belirlenir, fakat bu eylemler kişinin arzularıyla uyumluysa, bu kişiler özgürdür. Kişinin isteyerek yaptığı eylemler (kişinin istekleri önceden belirlenmiş olsa bile) özgür eylemlerdir. Etten kuklalar olabiliriz, fakat en azından Tanrı'nın kuklalarıyız dolayısıyla özgür olabiliriz. Liberteryenizm³⁶ ise özgür iradeyi kabul eder, fakat özgür iradenin determinizm ile bağdaştığını kabul etmez. Liberteryenlerin hepsi olmasa da çoğu ruh-beden düalistidirler. Özgür iradeyi reddeden bazı bilim insanları; özgür iradenin, fizik yasalarına dâhil olmayan ruh benzeri bir parçamız olmasını gerektirdiğini düşünmektedirler.³⁷ Fizik yasaları insanın bedensel sınırlarını ve fiillerinin güç potansiyellerini etkileyebilir. Ancak insani, ahlâki ve dini seçimlerini etkilemez. Çok soğuk bir hava insanı kalın giymeye ve eve dönmeye sevk edebilir. Eve gitmez yahut kalın giymezse hasta olabilir. Bu tercih akıl yürütme ile verilen bir karardır. Zorunluluk değil gereklilik ve fayda söz konudur. Örneğin bir fizik yasası olan yer çekimi insanların tansiyonunu etkileyebilir. Ama inancını, ahlâkını ve genel anlamda tercihlerini etkilemez.

Özgür irade aleyhine şu ana kadar sunulan bilimsel kanıtlar ya alakasız ya da abartılmaktadır. Doğruluğu kabul edilmesi için verilerin daha kesin ve açık olması gereklidir. Ruh-beden düalizmi doğruysa özgür irade mümkündür. Çünkü insanlar fiziğin hâkimiyet alanından kurtulmuş olurlar. Bağdaşırcılık uygulanabilir ise insanlar yine özgür olabilirler. Fakat ruh-beden düalizmini reddetseniz bile, bilimin özgür iradenin olmadığını kanıtladığıyla ilgili iddialar abartılıdır.³⁸

Son zamanlarda ruh fikri pek popüler olmayabilir -etten kuklalar fikri sinirbilimciler arasında makine içindeki hayalet fikrine göre daha tercih

³⁶ Özgürlükçülük ve kişisel özerklik anlayışıdır.

³⁷ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 279-282.

³⁸ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 286.

edilebilir bir fikir- fakat bilim insanları arasında popüler olması bir şeye kanıt olarak sunulamaz. Seçim yapmanın bir yanılısına olduğu yönünde sinirbilimcilerin öne sürdüğü kanıtlardan birisi de beyinlerimizin bilinçli kısmı harekete geçmeden çok önce bedenlerimizin davranışı yapmaya hazır görüldüğüdür. Mesela, beyin taramalarına göre, bir bilgisayarın sağ veya sol tarafındaki bir tuşa basılması gerektiğinde, denek henüz sağ veya sol tuşa basmadan ve hangi tuşa basacağına bilinçli olarak karar vermeden milisaniyeler önce beynin ilgili bölümleri işe başlamıştır.³⁹ Beynin belli bir bölgesindeki uyarım ve hareketlenmenin, eğilim ve karar verme sürecinin biyolojik yansımaları ile özgür irade arasındaki ilişki fazlasıyla karmaşıktır.

Beyinde gözlemlenen sinirsel aktiviteler kişinin bir şeye, özellikle de önceki sebep ve süregelen tercihlerden sonra meyilli oluşunu gösterebilir. Ayrıca insanın yaşamı boyunca bu tür yatkınlıklarını değiştirdikleri çokça şahit olunan bir durumdur. Dolayısıyla eğilim ve yatkınlıklarımız özgür irade için bir tehdit oluşturmaz. Sinirbilimciler bugüne kadar eğilim, yatkınlık ve karar olgularının maddesel karşılıklarını ve nicel ölçümlerini verememişlerdir. Öte yandan bilinçli tercihleri bağlamında çok daha yüksek tutarlılıkta tahminlere ulaşılsa bile bu durum insanın eylemlerinde özgür olmadığı anlamına gelmez. Yani eylemleri önceden tahmin edebilmek bu eylemlerin özgürce yapılan seçimler olmadığını göstermez.⁴⁰

Önceden bilinme meselesi hangi alanla ilgili olursa olsun -ister teoloji ister bilim- bir şeyin önceden bilinmesi ya da tahmin edilmesi özgür iradeyi iptal eden bir durum değildir. İlm-i ilâhîdeki bilginin insan iradesini etkilememesi de buna örnektir. Bir olayın önceden bilinmesi yahutta tahmin edilmesi o işin fâilî olan kimseye etki edecek bir durum değildir. Bizler örneğin hız-zaman hesabı yaparak iki arabanın ne zaman çarpışabileceğini yahutta iki şehir arası varış süresini tahmin edebiliriz. Bu bilgimiz sürücülerini zorlayan bir bilgi olmadığı gibi bizim bu durumları meselâ kazayı önceden bilmemiz bizi suçlu yapmaz. Bu bilgi kaotik olaylarda tahmini olabilirken kaotik olmayan olaylarda daha kanuni ve kesin olabilmektedir. Örneğin astronomiyi iyi bilen bir insan, yaptığı ölçüm ve incelemeler sonucu elde ettiği formüllerden yola çıkarak, ileri bir tarihte güneş ve ayın ne zaman tutulacağını söylerse ve verdiği günde de bu olay gerçekleşirse, biz hadisenin o insanın verdiği haberden dolayı gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Zira onun bilmesi hâdisenin olmasına sebep olmamış, aksine hâdisenin

³⁹ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 283.

⁴⁰ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 285.

olacak olması, onun bilgisine imkân sağlamıştır.⁴¹ Sonuç olarak bir şeyi önceden bilmek o fiilin iradesiz yapıldığını kanıtlayan bir durum değildir. Aynı durum sinir bilimciler için de geçerlidir. Seçimle ilgili eylemleri önceden tahmin etmek veya bilmek kararlar ile ilgili eylemlerin insanın iradesi dışında olduğunu göstermez.

İnsanı determinist sinir bilimcilerin iddiaları üzerinden anlamaya çalıştığımızda seçim özgürlüğünün ortadan kalkması bir yana, sorumluluklarımızdan sıyrılmış oluyoruz. İnsanın kararlarının birtakım moleküler süreçlerin sonucu olduğu ve iradesinin olmadığı şeklindeki deterministik kabul bilimsellik anlayışını da boşa çıkarmaktadır. Bilim adamları tarafından bilinçli ve iradeli olarak yönetilen tüm bilimsel süreçler, mecburi fiziksel ve biyolojik yasaların bir sonucu olmuş olacaktır. Bu ise, bilimselliği zorunlu süreçlerin sonucu olan, seçim kararı ve iradenin rol oynamadığı amaçsız bir anlayışa götürecektir. Hür olmayı ifade eden yönelmek, tercih etmek, karar vermek gibi insani özellikler kabul edilmediği zaman bilinci ve bilince bağlı tüm fonksiyonları reddetmemiz gerekecektir.⁴² Dolayısıyla bilinçsiz bir eylemin bilimsel olması da söz konusu olamayacaktır.

İnsan kararlarını özgürce veren, seçim hürriyetine sahip bilinçli bir varlıktır. Genlerin ya da çevrenin insana hükmetmesi gibi bir durum söz konusu değildir. İnsanın özgür olarak yaptığı tüm eylemlerde karar insana, süreci yaratmak ise Allah'a aittir. Allah "*emr âleminden*" olarak insana yüklediği hayatta ruh programıyla her bir organda, hücrede düzen ve işleyişi yaratmaktadır. Bu kabul edilmediği takdirde ise genlere ve doğaya ilk sebeplik -ki aslında sonuçtur- Tanrılık sıfatları ve şuur verilmek zorunda kalınacaktır. Nitekim deterministler iradeyi insana, yaratmayı da Allah'a vermeyip tüm yetkileri doğaya ve genlere vermektedir.⁴³

İnsanın eylemlerinden tamamen sorumlu olması dünyevi ve uhrevi birçok durumu anlamlı kılmaktadır. Sorumluluk duygusu, yargı organlarının doğru düzgün işleyebilmesi için gereklidir. David Hume irade ve sorumluluğun kabul edilmemesi sonucu olan çıkmazı (Hume çatalını) şöyle ifade eder: "*Ya eylemlerimiz önceden planlanmıştır, o halde bunlardan sorumlu değiliz ya da bunlar rastlantısaldır, o halde bunlardan sorumlu değiliz. Her iki durumda da sağduyu kaybolur ve toplumun düzeni bozulur.*"⁴⁴

⁴¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 299; Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 37.

⁴² Öner, *İnsan Hürriyeti*, 22.

⁴³ Ridley, *Genom*, çev. Mehmet Doğan-Nivart Taşçı, 206.

⁴⁴ Ridley, *Genom*, çev. Mehmet Doğan-Nivart Taşçı, 355.

Genetik determinizmin tutarsızlığı, sadece insan iradesi konusunda yanılıyor olması değildir. Bu düşüncenin irade konusundaki yanılığası, insani bilinç açısından da yanılmalarına neden olmuştur. Ayrıca kendilerini yasladıkları genetik bilimi de epigenetiği doğurması ile doğrusal nedenselliğe ve determinist yaklaşımlarına ciddi kısıtlama getirmiştir. Bilhassa karmaşık özellikler ve pek çok değişkene bağlı hastalıklar genetik belirlenimciliğin işini bir hayli zorlaştırmıştır.

Beyni daha iyi anlayana kadar özgür irade konusuyla boğuşmak için hâlâ erken sayılabilir. Fakat beyinde genlerin ne yaptığıyla ilgili anlayışımız sayesinde çözümün başlangıcına bir göz atabiliriz. Öncelikle Kaliforniyalı sinirbilimci Walter Freeman şunu söylemektedir: “Özgür iradeyi yadsımak, beyni doğrusal bir nedensellik zincirine ilişik olarak görmekten ileri gelir. Özgür irade, evrensel belirlenimcilik bir araya gelemmez kutuplardır, bunlara da doğrusal nedensellik yol açar.”⁴⁵ Anahtar kelime “doğrusal”dır. Freeman bununla tek yönü kastediyor. Yerçekimi düşen gülleyi etkiler fakat gülle yerçekimini etkilemez. Bütün eylemleri doğrusal bir nedensellik içinde görmek, insan zihninin özellikle bağımlısı olduğu bir alışkanlıktır. Freeman'ın kaygısı başka bir hatayla ilgilidir. Bu hata, bilinçli davranışın doğrusal bir nedeni olması gerektiğine duyulan inançtır. Bu sadece bir göz aldatmacası, zihinsel bir serap ve yanlış ama oldukça yararlı bir içgüdüdür. Televizyon ekranındaki iki boyutlu görüntünün aslında üç boyutlu bir sahneymiş gibi görünmesi kadar yararlıdır. Doğal seçim insan zihnini başkalarının niyetlerini anlayıp böylece hareketlerini tahmin edebilme yeteneğiyle donatmıştır. İrade kuvvetini anımsattığı için neden ile etki mecazından hoşlanırsınız. Fakat hepsi bir aldatmacadır. Davranışların sebebi doğrusal değil dairesel bir sistemde yatar. Bu irade kuvvetini yadsımak değildir. Bilinçli bir şekilde davranmak gerçek bir olaydır. Beyinde denk geldiği yer de gösterilebilir. Sağlıklı bir hayvanda irade ve ihtiyâr gözlemlenebilir. Hayvan, hayatını sürdürürebilmek için gıda arar, avlanır, yuva yapar ve kendini savunur.⁴⁶

Önbeyninden herhangi bir parça kesilmiş hayvan özelleşmiş bir işlevini kaybeder. Körleşir, sağırlaşır ya da felç olur. Fakat hareketleri yine de kasıtlıdır. Beynin tabanındaki limbik sistemi alınmış hayvan sorunsuz duyabilir, görebilir ve hareket edebilir. Beslenirse yiyecekleri yutabilir. Ne olursa olsun herhangi bir karar beyin tarafından tek başına verilemez. Kararı veren zihindir. Zira beyin duyu reseptörleri ile gelen motor elektrik

⁴⁵Matt Ridley, *Gen Çeviktir*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üni. Yayınevi, 2019), 338.

⁴⁶Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 305.

iletilerini sınıflandırır, ölçer ve frekans olarak karşılıklarını tespit eder. Seçim, duygusal ya da düşünsel sonuçlar ruhun irade direksiyonu tarafından kontrol edilen *psikonsal töz* yöneliminin bir ara yüzü konumundaki olan zihinde tezahür eder. Yani duygusal, düşünsel sonuçlara ruh/zihin karar verir. Çünkü şuurlu ve usludur.

Freeman, özgür iradenin kaynağı olarak doğrusal olmayan nedenselliğin savunuculuğunu yapan tek kişi değildir. Alman felsefeci Henrik Walter'a göre beyindeki sinir hücreleri, daha mesajlarını göndermeyi bitirmeden, alıcıdan yanıt alırlar. Bu tepki gönderdikleri mesajı değiştirir, mesaj da verilen tepkiyi değiştirir. Bu görüş birçok bilinç kuramının temelidir. Şimdi de bu düzeneği binlerce sinir hücresinin aynı anda haberleştikleri paralel bir sistem için düşünelim. Kaos çıkmaz ortaya, fakat baskın bir şablondan ötekine geçişler olur. Uyanmışsınız, yatakta yatıyorsunuz, beyin de fikirden fikre nispeten rahat bir şekilde atlıyor. Öncülüyle olan bağlantısından dolayı her fikir kendiliğinden geliyor, bir sinirsel faaliyet şablonunun bilince hâkim olması gibi; aniden bir duyu şablonu araya girer, mesela saatin alarmı. Başka bir şablon öne çıkar "kalkmalıyım", sonra başka biri üstün çıkar "birkaç dakika daha". Siz daha farkına varmadan beynin bir yerlerinde karar alınmıştır, artık yataktan kalkarsınız. Bu tamamen iradeyle gerçekleştirilmiş bir eylemdir, yine de bir anlamda saatin alarmı önayak olmuştur. Gerçek uyanma anının ilk sebebini bulmak imkânsızdır, çünkü düşüncelerle eylemlerin birbirini beslediği dairesel bir süreç içine gömülüdür.⁴⁷ Dolayısıyla genetik determinizmin doğrusallık iddiası, yerini indeterminizmin dairesel süreçlerine bırakmaktadır.

Genetik determinizme göre insan; yaşam süresi, zekâsı, sağlığı, mutluluğu genleri kadar olan bir organizmadır. Hâlbuki epigenetik çalışmalar, proteinin RNA'yı, RNA'nın DNA'yı değiştirme kapasitesine sahip olduğunu -diğer bir deyişle bu etkileşimin çift yönlü olduğunu- kanıtlamıştır. Popüler algıda, bir özelliğin "özünde genetik" olmasının anlamı genetik olarak belirlenmesidir ve karmaşık insan davranışları için atanan genler, genetik determinizmin doğrulandığı imajını doğurmaktadır. Ne var ki insan, dünyayı doğduğu andaki genlerle terk etmemektedir. İnsanın çevresi (düşünceleri, duyguları, inançları, beslenmesi, içinde yaşadığı tarihi, coğrafyası, kültürü, eğitimi, maddi-manevi yaşam koşulları, vb.) yaşamı boyunca DNA'larını değiştirebilmekte, insan da bu değişimi sonraki nesillere aktarabilmektedir. Genler sadece güçlü olanların aktarıldığı

⁴⁷ Ridley, *Gen Çeviktir*, çev. Mehmet Doğan, 341.

bencil gen kültürü içinde değil, iş birliği ve ortak varoluş bütünlüğü içinde nesilden nesile taşınırlar. Epigenetik bilgi, insanın gen yapısını dokunulmaz olmaktan çıkarmakta, bu ise evrim sürecine yeni bir kapı aralamaktadır.⁴⁸

Moleküler biyoloji çalışmalarına göre de genleri basit nedensel etkenler olarak gören popüler kavram artık geçerli değildir. Maceraperestlik, kalp hastalığı, aşırı şişmanlık, dindarlık, eşcinsellik, utangaçlık, aptallık ya da zihnin ve vücudun sergilediği herhangi bir özellik için ayrı bir genin var olduğu görüşünün genetik düzlemde yeri kalmamıştır.⁴⁹Eğitim, irade ve toplumsal değişim sayesinde birçok özelliğimizi ve davranışsal eğilimlerimizi değiştirmek mümkündür.⁵⁰

Tanrı insanlara yaşam şartlarına ve ruhlarına uygun bir donanım bahşetmiştir. Bu yüzden irade, şuur ve zihin gibi kavramların söz konusu olduğu insan için çok daha kaotik birey-evren etkileşiminin yoğun olduğu durumlar mevcuttur. Zira doğrusallığın ve değişmezliğin dünyasında değil, değişim ve etkileşimin merkez olduğu kuantum evrenindeyiz.

3. Kelâmi Açıdan İnsanın Özgürlüğü, İrade ve Neocebrizm

İnsanın özgürlüğü ve iradesi bağlamında Kur'an'a baktığımızda karşımıza iki âyet grubu çıkmaktadır. İnsanın fiillerinde mecbur olduğunu (cebr) ifade eden âyetler; Allah'ın mutlak irade ve kudretini gösterirken, insana irade ve hürriyet tanıyan âyetler ise; Allah'ın her şeyi kuşatan, yüce kudreti yanında ve onun çizdiği sınırlar içinde, insanın irade ve kudretinin bulunduğuna işaret etmektedir. Yani Kur'an insana bir hareket serbestisi tanımakta ve neticesinde onu mükellef tutmaktadır. Bir başka ifadeyle, Kur'an insanın sorumluluğunu ve gücünü inkâr etmez ama onu hiçbir zaman Allah'ın hükümler alanından bağımsız olarak da düşünmez.⁵¹

Kur'an-ı Kerim'deki irade kelimesi ve müştakları incelendiği takdirde, kelimenin kullanıldığı bağlam ne olursa olsun, tercih anlamını ihtiva ettiği görülecektir.⁵² Kur'an, insanın, irade ve gücüyle birlikte, sorumlu bir varlık olduğunu beyan etmekle beraber, daima Allah'ın benzersiz irade ve kudretine dikkat çekerek, O'nun bu konudaki teklifini ve yegâne yaratıcı olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda ilahi iradeyi, tekvini ve teklifi

⁴⁸ Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 301.

⁴⁹ Eva Jablonka-Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 16.

⁵⁰ Jablonka- Lamb, *Evrimin Dört Boyutu*, 377.

⁵¹ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 49-50.

⁵² Yeprem, "İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi", 396.

irade olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.⁵³ Yani Kur'an'da, Allah'ın hükümlerinden doğan zorunluluk ile ancak hürriyetle mümkün olabilecek insanın mükellefiyeti açıkça belirtilmiştir ve bunda hiçbir çelişki yoktur. Nihâî gayelerini bulup kavraması için aklın vahye ihtiyaç duyması açısından insan ilahi iradenin yönlendirmesi altındadır.⁵⁴

İslam düşüncesinde insanın fiilleri konusunda üç ana eğilim vardır; Cebriye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet. Bu çalışmada ele alınan *Neocebrizm* düşüncesi, insanın fiillerinde hiçbir sorumluluğu olmadığını kabul eden *cebrî* görüşün bugünkü modern temsilcileridir. Bu üç ekolden diğer ikisi olan Mu'tezile insanın fiillerinde tamamen bağımsız olduğunu savunurken, Ehl-i Sünnet ise iki ekol arasında orta bir yol izlemiştir.⁵⁵

Cebriye, insana fiillerin nispetinin mecazi olduğunu, Allah'ın cansız eşyada nasıl fiil yaratıyorsa, insanda da onun hiçbir rolü olmadan yarattığını iddia etmektedir. Cebri görüşü açısından insan robot varlıktır.⁵⁶ İnsana hiçbir hürriyet tanımayan Cebriye'nin bu görüşü Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezili bilginlerce aşırı görülmüş ve ileri sürdükleri iddialar kabul görmemiştir.⁵⁷ İnsanın fiilleri hususunda İmam Mâtürîdî'nin görüşleri insan iradesine verdiği önemle dikkat çekmektedir. Mâtürîdî insanın etkin gücünün olduğunu, mecbur bir varlık olmadığını söyler. Fiillerin yaratıcısının Allah olmasını insanın fiillerinde mecbur olacağına yorumlanamayacağı ve Allah'ın insanda fiillerini yapabilmesi için gerekli olan kudreti verebileceğini ifade eder. Dolayısıyla insan yaratma söz konusu olmadan fiillerine irade ve kudretiyle etkide bulunmakta⁵⁸ ve sahip olduğu iradesiyle dilediğini yapmakta, istemediğini ise yapmamaktadır.⁵⁹ Ancak insanın etkisi Allah'ın takdir ettiği sınırlar içinde olmaktadır. Allah'ın takdir etmediği bir şeyin insandan çıkması mümkün değildir.⁶⁰

⁵³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mücteba Altındaş, *Kitap-Yasa İlişkisi/Kur'an'da Kitâb Kavramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022).

⁵⁴ Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 205.

⁵⁵ Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 56.

⁵⁶ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, nşr. Müessetü'l-Halebî, 85.

⁵⁷ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 306.

⁵⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 526.

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl* (Mısır, tsz.), 8/6; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire, 1384/1965), 336-337; a.mlf., *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi (Kahire, tsz.), 340.

⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987) 9/46.

Kur'an'ın insana sorumluluk yükleyen ve onu fiillerinde mesul tutan açık ifadeleri karşısında cebri düşüncüyü İslam'ın ruhuna muvafık görmek mümkün değildir. İnsana fiillerinde mecburdur, etki sahibi değildir demek; dinin emir ve nehiyelerini, peygamberlerin davetlerini, sevap ve cezayı anlamsız kılar. Aynı zamanda bu düşünce, beşerî hukuku ve ahlâki sorumlulukları da iptal eder.⁶¹ Cebriye'nin iddiaları hem tutarsız hem de dini emir ve kuralları ve de beşerî hayatın düzenini altüst edecek mahiyettedir. İnsan sorumluluk sahibidir. Kur'an'ın beyanıyla "*Her nefis kazandığına karşılık bir rehindir.*"⁶² Böylesine tutarsız bir düşünceye insanlar elbette nedensiz yönelmezler. Bu fikrin ortaya çıkışında dini, psikolojik ve siyasal etkenler rol oynamıştır. Hayattaki başarısızlık, iradeyi doğru kullanamama, eylemsizlik, amelde mürcilik ve siyasi otoritenin haksız davranışlarını ilâhi iradeye havale etmek gibi birçok etken bu düşüncenin ortaya çıkıyla ilişkilidir.⁶³

İnsanın irade sahibi bir varlık olması ve fiillerini potansiyel bir güçle oluşturması, Allah'ın onda yarattığı kudret vasfıyla olmaktadır, öyle ise neticede meydana gelen fiil takdir ve halk yönüyle Allah'a ve tercih yönüyle insana nispet edilmelidir.⁶⁴ İnsan hürdür ancak bu hürlüğü Allah sayesinde ve onun bir lütfu olarak vardır.⁶⁵ Allah insanı yaratmış, iyi ya da kötü fiil işleme hususunda kendini programlama ve karar yetkisini ona vermiştir.⁶⁶ Bu yetki ve irade ile insan diğer canlılardan ayrılarak mükellef olmuştur.

Hâsılı insanların bir iradeye ve ihtiyâra sahip oldukları hem şer'an hem de aklen ortadadır. Zira insan kendisinde bir seçim gücü ve irade olduğunu hem psikolojik açıdan hem de birçok yönden müşahade etmektedir.

Sonuç

İslam inancına göre Yüce Allah insanlara kitaplar ve peygamberler göndermiş ve onları mükellef tutmuştur. İnsan nevi hayvanlardan farklı olarak akıl, irade ve bilinçle donatılmış ve sorumlu tutularak ceza ve

⁶¹ Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 115.

⁶² el-Müddessir, 74/38.

⁶³ Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 117-118.

⁶⁴ Cüveyni, İmam'ul-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 35.

⁶⁵ René Descartes, *Metafizik Düşünceler, Dördüncü Düşünce*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Maarif Vakfı Yayınları, 1942), 165.

⁶⁶ Ahmet Akbulut, "*Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33 (1992), 130.

mükâfat ile müjdelenmiştir. Zira seçimlerinde serbest olmayan, istediğini seçerek yapamayan ve cebr altındaki bir insanın hür iradesinden bahsedilemeyeceği gibi o insan için sorumlulukta söz konusu olamaz.⁶⁷ Bu yüzden Allah, insana fiillerinde özgür seçim imkânı vermiştir. Bu nedenle insanların yaptığı fiillerin sonucunu kadere, genlere, doğaya, çevreye ya da başka şeylere yükleme psikolojisi karşısında ilâhi kader ve insan iradesi ilişkisinin doğru temellendirilmesi gerekmektedir.

Tarihte olduğu gibi bugün de insanın fiillerini ve iradesini İslam öğretisi dışında ve onun ruhuna uygun olmayacak şekilde yorumlayanlar bulunmaktadır. Bunların tarihteki ilk temsilcisi insanı ilâhi irade karşısında savrulan bir yaprak gibi gören “Klasik Cebriye” ekolüdür. Cebriye, İslam içindeki gruplardan sayılmış ancak insanın fiillerini Allah'ın yarattığını dolayısıyla insanın hiçbir mükellefiyeti olmadığı düşüncesini savunmuştur. Bu ekolün düşünceleri çok fazla yaygınlık kazanmamış olsa da buna benzer görüşler zamanla yeniden ortaya çıkmıştır. Bu tür cebri görüşlerin modern zamandaki yeni versiyonları çoğunlukla genetik deterministler, deterministler ve materyalist görüş sahiplerinde görülmektedir. Bunlar insanın kaderinin doğa yasaları ve genleri tarafından çizildiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre de insan, genlerinin belirlediği bir varlıktır. Dolayısıyla insandan iradeyi ve sorumluluğu kaldırarak her şeyi DNA'ya ve genlere yüklemişlerdir.

İrade ve sorumluluğun kalktığı bir toplumda hukuk kurallarının ve ahlâk diye bir mefhumun kalmayacağı açıktır. İnsanın genlerin mahkûmu, iradesinin ise ancak bir yanılısama olduğu fikrini savunan ve genellikle bilim dünyası içinden çıkan bu kimseler görüşlerini çoğunlukla bilimsellik ve evrim argümanlarıyla desteklemişlerdir. İnsanı gelişmiş bir primat olarak kabul eden deterministlerin, iradeden yoksun kabul ettikleri böyle bir varlığı sorumlu tutamayacakları açıktır. Deterministlerin vadettiği böyle bir hayatın yaşanması halinde tüm toplumsal normlar, aile ve sosyal hayat, hukuk ve ahlâk kuralları anlamsız hale gelecektir.

Deterministler, tüm dinlerin ve kutsal kitapların tamamının üzerinde ittifak ettiği insanın iradeli ve sorumlu bir varlık oluşunu inkâr edip insanla Allah arasındaki bağı koparmışlardır. Böylelikle bireyi tüm sorumluluklardan azade kılarak mükellef kul statüsünden çıkarmışlardır. Böyle bir anlayış insanın, tüm ahlâki hukuki ve dini değerlerden sıyrılarak

⁶⁷ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefi, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1692), 53a; Kemâleddîn İbn Hümam, *Kitab el-Müsâyere* (Bulak, 1317/1899), 112.

dünyayı sadece kendi menfaatleri ve zevkleri doğrultusunda yaşaması sonucunu doğuracaktır. Bu durumun toplumsal olarak nasıl bir kaosa neden olabileceği açıktır. Zira genlerin kuklası olan bir birey suçlanamayacaktır. Ne iradesi ne de tercih hakkı vardır. Cinayet, tecavüz, organ hırsızlığı, ensest ve fitrata uygun olmayan cinsel eğilimler gibi daha birçok suçun sorumlusu deterministlere göre beyin, hormonlar ve genler olacaktır. Bu anlayış, yanlış çıkarımları ve güdüleri adına insandan tüm sorumlulukları kaldıran modern zamanda ortaya çıksa da ilkel ve problemlili bir yönelimdir. Dini, felsefi ve bilimsel gerçeklik açısından bu tür anlayışların bir karşılığı yoktur. Ayrıca insanda bir irade bulunmadığını iddia edenlerin ispat edilmiş bir davası olmadığı görülmektedir.

Modern zamanda insanların bir robot ve etten kuklalar olduğu görüşünü savunan deterministlerin yanında yine bilim dünyasında temsilcileri bulunan daha azınlık grupların olduğu görülmektedir. Bu grup da deterministler gibi *Neocebrizm* kavramı altında sınıflandırılabilir. Zira bu bilginler de iradenin önceden belirlenmiş olduğunu ama en azından genlerin değil Tanrı'nın kuklaları olduğumuzu söylemişlerdir. İnsanların tercihlerinin Tanrı'nın dileklerine uygun olduğunda özgür olabildiklerini iddia etmişlerdir. Klasik Cebriye'ye benzeyen bu görüş sahiplerini de İslam düşüncesi açısından reddedilen cebri görüş olarak değerlendirmek mümkündür.

Dinin hem bu dünyaya hem de ahirete bakan gayeleri vardır. İslam kelamı da bu hususta Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını nazara alarak insan özgürlüğü ve irade meselesine çok önem vermiştir. İnsanın iradeli ve sorumlu oluşu sağlıklı bir toplumun öncelikli ve vazgeçilmez şartlarından. İrade sahibi ve seçimlerinde hür olmayan bir bireyin Allah'la irtibatı da kalmamakta yahut Allah'ı, yaptığı suçları yükleyecek bir merci olarak görmektedir. Dolayısıyla *Neocebrizm*'nin iddialarını dikkate aldığımızda, ne dini bir hayat mümkün görülebilir ne de toplumsal bir hayat düzeni sürdürülebilir. Bu durumda insanın yaratılışındaki gaye ve anlam da ortadan kalkmış olmaktadır.

Kaynakça

- Abdulcebbâr, Kâdî. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl*. Mısır, tsz.
- Abdulcebbâr, Kâdî. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire, 1384/1965.
- Abdulcebbâr, Kâdî. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muhit bi't-Teklif*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi. Kahire, tsz.
- Akbulut, Ahmet. “Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33 (1992), 129-156.
- Altındaş, Mücteba “Kitap-Yasa İlişkisi/Kur'an'da Kitâb Kavramı”. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972.
- Chivers, Tom. “Neuroscience, free will and determinism: 'T' just a machine”. The Telegraph (12 Ekim 2010). <https://www.telegraph.co.uk/news/science/8058541/Neuroscience-free-will-and-determinism-Im-just-a-machine.html>
- Clark, Kelly James. *Bilim ve/veya Din*. çev. Enis Doko-İbrahim Akbudak. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1367/1948.
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Descartes, René. *Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Maarif Vakfı Yayınları, 1942.
- Ebü Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, (IV) thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, tsz.
- Fukuyama, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev. Çiğdem Aksoy Fromm. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2002.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

İbn Hümâm, Kemaleddin. *Kitab el-Müsâyere*. (Kemaleddin İbn Ebû Şerîf'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboga'nın Hâşiyesi ile birlikte). Bulak, 1317/ 1899.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünen-i İbn Mâce*, (I-II), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. y.y., Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.

Jablonka, Eva-Lamb, Marion J. *Evrimin Dört Boyutu*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.

Kant, Immanuel. *The Critique Of Pure Reason*. çev. Paul Guyer-Allen W. Wood. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Kurtubî, Ebü'l-Abbas Ziyâüddin Ahmet Bin Ömer. *Sahih-i Buhari Muhtasari*. (V). thk. Rıfat bin Fevzi Abdülmüttalib. Dimeşk: Dâru'l-Nevâdir, 1435/2014.

Lipton, Bruce H. *İnancın Biyolojisi*. çev. Burcu Ünlü Tabak. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Açıklamalı tercüme. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, (V), thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-. *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Şehit Ali Paşa, 1692.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicazî es-Seka. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987.

Ridley, Matt. *Genom*, çev. Mehmet Doğan-Nıvart Taşçı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Ridley, Matt. *Gen Çeviktir*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Divan Kitap, 2013.

- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Sarıkaya, Berat. *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Saygılı, Sefa. *Beyin ve Ruh*. İstanbul: Elitkültür Yayınları, 2006.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebî Bekr. *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Müessesetü'l-Halebî. 3 cilt. tsz.
- Soysal, Esra Kartal. *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları. 2014.
- Taslaman, Caner. “*Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Telolojik Agnostik Tavır*”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 33 (2007/2), 41-68.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Yeprem, M. Saim. “*İrade, Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi*”, *Kur'ân-ı Kerimde Mes'ûliyet*. ed. M. Bedreddin Çetiner. 391-404. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Sünnetin Değeri

The Value of Sunnah in Bursawî's Rûh al-Bayân

Yusuf TOPYAY

Dr. Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel

İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Prof., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of

Tafsir

Bayburt / Turkey

ytopyay@bayburt.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3025-5704

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mayıs / May 2022

DOI: 10.53683/gifad.1075587

Atıf / Citation: Topyay, Yusuf. "Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Sünnetin Değeri / The Value of Sunnah in Bursawî's Rûh al-Bayân". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 566-589

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

XVIII. yüzyılda yaşayan ve yüzden fazla eseri bulunan İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Osmanlı döneminde yazılan işârî tefsirlerin en kapsamlısı ve en çok ilgi görenlerinden Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân isimli eserin müellifidir. (İşârî: Sadece ilham, keşf ve sezgi gibi yollarla elde edilecek bilgi/gizli olan mâna). O, bu eserinde muradı ilahinin anlaşılmasında sünnetin rolüne ve bu bağlamda Hz. Muhammed'in dindeki konumuna ve salahiyetine dair hem rivayetleri hem dirayete yönelik açıklamaları dikkate almış hem de işârî olmak üzere birçok değerlendirmeye yer vermiştir. Malum olduğu üzere Hz. Peygamber'in görevinin Kur'ân'ı muhataplarına aktarmaktan ibaret olduğunu, başkaca bir görevinin bulunmadığını, Allah'ın Hz. Peygamber'e insanlığa iletmek üzere Kur'ân'dan başka herhangi bir şey vermediğini iddia eden bir anlayış söz konusudur. Bu çalışma, ilk olarak Hz. Peygamber'e itaati, ihtiramı, ittibayı, onun tebyin görevini ve örnekliğini, son ilahi vahiy olan Kur'ân-ı Kerîm ile onun ilk muhatabı, uygulayıcısı, tebliğcisi ve açıklayıcısı olan Hz. Muhammed arasındaki sıkı ilişkiyi âyetler bağlamında ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun yanında bu çalışma, Kur'ân ve hikmet birlikteliğine vurgu yapan âyetlerin meşhur bir işârî tefsir örneği olan Rûhu'l-beyân'da nasıl anlaşıldığını tespit etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Sünnet, Hz. Muhammed, Rûhu'l-beyân.

Abstract

İsmâil Hakkı Bursawî (d. 1137/1725), who lived in the 19th century is the author of the work named Rûh al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân, which is one of the most comprehensive and most famous of the ishârî/sufî/mystical interpretations written in the Ottoman period. (Mystical, hidden meaning that can only be understood through knowledge and intuition, such as inspiration and discovery.) In this work, he had included many explanations, both narration, wisdom, and ishârî, regarding the role of the Sunnah in understanding the divine destined to be desired, and in this context, the position, role, and authority of the Prophet Muhammad (pbuh) in religion. As it is known, there is an understanding claiming that the Prophet's duty is to convey the Qur'ân to the dwellers of the earth and that he has no other responsibility, and that Allah did not give the Prophet Muhammad (pbuh) anything other than the Qur'ân to convey to humanity. The purpose of this work is to determine whether the views of those who ignore the close relationship between the Qur'ân and the Prophet Muhammad (pbuh), who was the last divine revelation, and the first addressee, implementer, preacher, and explainer of the Qur'ân. In addition, this study aims to determine how the verses emphasizing the unity of the Qur'ân

and wisdom are understood in *Rûhu al-bayân*, which is a famous example of *ishârî tafsîr*.

Keywords: *Tafsîr, the Qur'ân, the Sunnah, the Prophet Muhammad (pbuh), Rûh al-bayân.*

Extended Summary

Ismâil Hakkı Bursawî wrote his work "*Rûh al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*" in 23 years, by presenting it to the congregation as a sermon and a lecture. In addition to the explanations about the narration and wise interpretation, the quotations from the essential names of *ishârî tafsîr*, their own interpretations, from Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, the founder of the sect of Mawlawiyya, a sufi, scholar and courage, from Sadî Şîrâzî, one of the greatest poets of Persian literature and Hâfız-ı Şîrâzî there are many Persian poems and Sufi legends. He stated that the Qur'ân has an external and an internal part, and even an internal part has up to seven internal parts. According to what Bursawî quotes from the mystic commentator Najmaddin ad-Dâye, who has a commentary named "*Bahr al-haqâ'iq wa al-ma'ânî fî tafsîr as-sab'î'l-masânî*", the apparent meaning of the Qur'ân is what scholars interpret; he also stated that the Western part, on the condition that it is following the book and the Sunnah and that the book and the Sunnah testify that it is true, indicates what the people of *tahqîq* declared. It is evident that dozens of verses in the Qur'ân, directly or indirectly, call people to obey the Prophet Muhammad (pbuh) to follow him and to take him as an example in their lives. In fact, it is emphasized that one verses the condition for God's love and forgiveness for His servants is to follow the Prophet Muhammad (pbuh).

In this study, we tried to determine the references to the Sunnah of the Prophet Muhammad (pbuh) in the Qur'ân from the *Rûh al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân* which is an important example of *ishârî tafsîr*. To be able to make these determinations, we pointed out the verses that call into obedience, observance, respect, and love to God and His Messenger and reveal the value of the Sunnah from the verses emphasizing the unity of the Qur'ân and wisdom in addition to pointing to the teaching duty and exemplary of the Prophet Muhammad (pbuh). When we look at the explanations of *Bursawî in Rûh al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân* we see that God wants utmost regard and respect in the Qur'ân to the Prophet Muhammad and hence He emphasizes his position, role, and authority in religion in many verses of the Qur'ân. In this context, in *Rûh al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân* shows that to respect the Prophet Muhammad (pbuh) means to respect God to know him means

to know God, to take him as an example and to follow him, to follow his Sunnah. Again, the book insistently repeated that within the framework of the unity of the Qur'ân and the Sunnah, the relationship between the Qur'ân-God, the Prophet Muhammad (pbuh)-Qur'ân, Islam- the Prophet Muhammad (pbuh) is intricate, interrelated, not considered independently of each other; on the contrary, it presents a structure that complements each other Bursawî interpreted the word "wisdom" in the aforementioned verses as "Sunnah" and said that to oppose the Prophet Muhammad (pbuh) is to go astray. By explaining the Prophet Muhammad's (pbuh) duties which include speaking the revelation he received from God to his interlocutors, that is conveying, calling people to the religion of Allah in connection with the message, that is innovation, explaining the incomprehensible issues, that is teaching, and showing how the orders and prohibitions of the Qur'ân. When we look at the Quran, it is obvious that one of the most important duties of the Prophet Muhammad (pbuh) was the Tashrî, that is, the authority to make judgments.

When we look at Ismâil Hakkı Bursawî's method of interpreting these verses, we see a method adopted, such as giving place to the reason that exists in classical commentaries, making concept analysis, and explaining by taking into account the narrations. Besides, within the framework of these verses, Ismâil Hakkı Bursawî, with an ishârîal understanding, sometimes equates obedience to the master with obedience to the Prophet Muhammad (pbuh). We see that the obedience, affiliation, and love of the Prophet Muhammad (pbuh) lead to an interpretation as the same obedience, attachment, and affection to the sheikh/murshid. He also states that neither that prophet nor his heir, the murshid, will speak out of his own whim and enthusiasm and that the murshid's words are only a revelation and inspiration that comes to him. However, Ismâil Hakkı Bursawî has expressed at every opportunity that the obedience, affiliation, and affection commanded for the Prophet Muhammad (pbuh) in these verses should also be directed towards the sheikh. Undoubtedly, the presentation of the divine will in these verses in a way that reveals the relationship between the disciple and the master stands before us as a forced interpretation.

Giriş

Hz. Peygamber'in Kur'ân'la ilgili en önemli görevleri arasında Allah'tan aldığı vahyi muhataplarına aktarma yani tebliğ, tebliğle ilintili olarak insanları Allah'ın dinine çağırma yani davet, anlaşılmayan hususları açıklama ve sorulan (muhtemel) sorulara cevap verme yani tebyin,

Kur'ân'ın emir ve nehiyelerinin nasıl uygulanması gerektiğini bizzat uygulayarak gösterme yani ta'lim/tatbik gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda Hz. Muhammed'in en önemli görevlerinden birisinin de teşri' yani hüküm koyma yetkisinin olduğu aşikârdır. Hz. Peygamber'in tebliğ ve İslam'a davet görevini bihakkın yerine getirdiği şüphe götürmez bir gerçekliktir. Nitekim veda hutbesinde ümmetine mesajlar veren Allah Resulü, hitabelerinin sonunda; *"Ey insanlar! Yarın beni sizden soracaklar. O zaman ne diyeceksiniz?"* deyince ashap, *"Allah'ın risaletini tebliğ ettin, görevini yaptın, bize nasihatte bulundun diye şahitlik ederiz."* dediler. Bunun üzerine Allah Resulü şehadet parmağını semaya doğru kaldırıp, sonra da insanlara doğru indirerek; *"Şahit ol ya rab, şahit ol ya rab, şahit ol ya rab!"* demiştir.¹ Yine ashabın açıklanma ihtiyacı duyduğu; mücmel ifadelerin beyanı, âmm ifadelerin tahsisi, mutlakların takyidi gibi hususlarda Hz. Peygamber'in tebyin görevi gereği ümmetin Kur'ân'a ve İslam'a dönük zihinlerinde oluşan sorularına cevap verdiği erbabınca malumdur. Kur'ân'ın dolayısıyla İslam'ın hayata tatbiki çerçevesinde Hz. Peygamber muhataplarına nasıl kulluk edeceklerini, kulluğun keyfiyet ve mahiyetini sadece anlatmakla yetinmemiş bizatihi kendisi yaşayarak göstermiştir. Tabiri caizse Hz. Muhammed Kur'ân'ın beşer üzerinde hayat bulmuş, bir başka deyişle ete kemiğe bürünmüş şeklidir. Öyle ki Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'i, *"Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin."*² şeklinde tasvir ederken, Hz. Aişe'nin de kendisine Resulüllah'tan (s.a.v.) sorulduğunda, onun ahlakının Kur'ân'dan ibaret olduğunu bildirmiş olması³ Kur'ân'ın tatbiki hususunda Hz. Muhammed'in örneklik vazifesinde ne denli başarılı olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Çünkü muhatapların din algısına dair sorularının cevabı peygamberlerin söylemlerinden daha çok eylemlerinde karşılık bulmaktadır. Kur'ân'da direkt veya dolaylı olarak onlarca âyetin insanları Hz. Peygamber'e itaat etmeye, tabi olmaya, hayatında onu örnek almaya çağırdığı aşikârdır. Hatta bir âyette Allah'ın kullarını sevmesinin ve bağışlamasının şartının Hz. Muhammed'e tabi olmaktan geçtiği vurgulanmaktadır.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-şahih*, nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Hac", 131; Bünyamin Erul, "Veda Hutbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/592.

² el-Kalem 68/4.

³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, ts.), "Salâtu'l-Leyl", 139.

İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserini 23 yıl süre zarfında cemaate vaaz ve takriri bir ders olarak sunmak suretiyle kaleme almıştır. İçinde rivayet ve dirayet tefsirine dair açıklamaların yanında işârî tefsirin önemli isimlerinden nakiller, kendi yorumları, Mevlânâ'dan (ö. 672/1273), Sa'dî-i Şîrâzî'den (ö. 691/1292) ve Hâfız-ı Şîrâzî'den (ö. 792/1390) çokça farsça şiirler ve tasavvufî menkıbeler vardır.⁴ O, Kur'ân'ın bir zahiri, bir de batını olduğunu,⁵ hatta batınının da yedi batına kadar batını olduğunu bildirmiştir. Bursevî, sûfî müfessir Necmeddîn-i Dâye'den (ö. 654/1256) aktardığına göre, Kur'ân'ın zahirinin, âlimlerin tefsir ettiği şeye; batınının ise, kitap ile sünnete uygun olması ve kitap ile sünnetin onun doğru olduğuna şahitlik etmesi şartıyla ehli tahkîkin beyan ettiği şeye delalet ettiğini ifade etmiştir.⁶

Vermiş olduğumuz bu kısa bilgilerden sonra Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'ân'daki referanslarının neler olduğunu -işârî bir tefsirin bu âyetleri yorumlama biçiminin nasıl olduğunu görmek adına- önemli bir işârî tefsir örneği olan *Rûhu'l-beyân*'da tespit etmeye, bu tespitlerimizi ise aşağıdaki başlıklar çerçevesinde sunmaya çalışacağız.

1. Allah'a ve Resulüne İtaate, İttibaya ve Muhabbete Çağıran Âyetlerde Sünnetin Değeri

Müfessirler, Hz. Peygamber'in dindeki konumunu ve misyonunu ortaya koyan âyetlerden biri olan "*Kim Resul'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.*"⁷ âyetini, Hz. Muhammed'in (s.a.v.), tebliğci olduğu, emredenin ise Allah Teâlâ olduğu şeklinde açıklamışlardır. Rivayet edilir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Beni seven Allah'ı sevmiş olur, bana itaat eden Allah'a itaat etmiş olur.*" buyurunca, münafıkların: "*Şirki yasakladığı hâlde kendisi şirk koşuyor. Hıristiyanların İsa'yı rab edindikleri gibi bu da bizim kendisini rab edinmemizden başka bir şey istemiyor.*" dediklerini, bunun üzerine bu âyetin nazil olduğunu ifade etmişlerdir.⁸

⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Hasan Kamil Yılmaz vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 1/6.

⁵ Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Müsned*. (Kahire: Daru'l-Maârif, 1955), 1/445.

⁶ Nurullah Denizler, "*Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Bilgi Edinme Yöntemi Olarak Keşf ve İlham*", *Meşhur Müfessirler ve Örnek Metinler II*, ed. Mürsel Ethem vd. (Ankara: Grafiker, 2020), 132-133.

⁷ en-Nisâ 4/80.

⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 2002), 1/391-392; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî el-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Heyet (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 3/344; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil tefsîri'l-Kur'ân*, thk.

Rûhu'l-beyân' da, Âl-i İmrân Sûresinin 31. âyeti, Allah'ı sevdiğini iddia edenlere Allah'ın da onları sevmesinin şartının Hz. Peygamber'e tabi olmaktan geçtiği, Hz. Peygamber'in onlara; "Ben Allah'ın Resulüyüm. Sizi O'na çağırıyorum. Eğer O'nu seviyorsanız O'nun dini üzere bana uyup emirlerimi kabul ediniz ki Allah da sizi sevsin ve sizden râzı olsun." şeklinde tefsir edilmiştir.⁹ Bu âyetin Hz. Peygamber'in hem Araplar hem Yahudiler tarafından sevilen ve her fırsatta İslâm'a ve Müslümanlara saldıran Yahudi şairi Kâ'b b. Eşref (ö. 3/624) ve adamlarını imana çağırması, onların da, "Biz Allah'ın oğulları ve dostlarıyız."¹⁰ diye cevap vermeleri üzerine nazil olduğu ifade edilmiştir.¹¹

Müfessirler, ilgili âyette geçen muhabbet kavramına özellikle dikkat çekerek muhabbet-itaat arasında sıkı bir irtibatın olduğunu ifade ederek muhabbeti, "itaati istemek" şeklinde yorumlamışlardır. Allah'a itaatin ise, Allah Resulü'ne tabi olmak şartına bağlı olduğunu söylemişlerdir.¹² Bursevî, âyetin devamından hareketle Allah'ın yalnızca sevmesinin değil aynı zamanda bağışlamasının da Hz. Muhammed'e tabi olmaktan geçtiğini, insanların ona tabi olmadıkları takdirde Allah'ın mağfaret ve merhametinden yoksun olacaklarını söylemiştir.¹³

Bursevî, Âl-i İmrân Sûresinin bir sonraki âyeti olan 32. âyetini de bir önceki âyetle bağlantılı olarak tefsir etmiştir. O, Hz. Peygamber'e tabi olmanın ilk şartının ona itaat etmek olduğunu zikrettikten sonra "Eğer yüz çevirirlerse şüphesiz Allah kâfirleri sevmeyiz." ifadesinin Allah'ın onlara muhabbet etmeyeceği, onlardan razı olmayacağı ve yaptıklarını övmeyeceği yanı sıra onlara buğzunun ve gazabının kinaye tarikiyle bildirilmesi

Muhammed 'Abdullah en- Nemir, 'Usman Cumu'a Dumeyriyye, Suleymân Musellem el-Haraş (Riyad: Dâru Taybe 1409), 2/ 253; Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Omer.ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'lekvâil fi vucûhi't-te'vil*, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 2/114; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/199 Nâsıru'd-Din Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, *Envâri't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - Mahmud Ahmed el-Etraş (Beyrut: Dâru'r-Reşîd Müessesetü'l-İmân, 2000), 1/374; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi-tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 2/243.

⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/22.

¹⁰ el-Mâide 5/18.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili 'âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 5/324, 325; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/288; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/27; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/22.

¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/327; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/288; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/27.

¹³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/22, 23.

anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre Peygamberimizin (s.a.v.) şerefine de delalet eden bu âyet, Allah'ı sevdiğini söyleyip peygamberinin sünnetine muhalefet eden kimsenin yalancı olduğunu ortaya koymaktadır. *Rûhu'l-beyân*, işârî bir tefsir olması hasebiyle bu âyetleri tasavvufi bir bakış açısıyla da ele alarak birini seven kişinin sevdiğinin yakın çevresini ve ilgisi bulunanları da, yani kölelerini, hizmetçilerini, evini, binalarını, mahallesini, mekânını, kısacası sahip olduğu her şeyi sevmesini ve böylece birini sevmenin birtakım göstergelerinin olması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü aşağıdaki beyitte de dile getirildiği üzere bu, aşkın kanunu, muhabbetin kaidesidir.¹⁴

Diyara, Leyla'nın diyarına uğruyorum.

Bir o duvarı öpüyorum bir şu duvarı öpüyorum.

Kalbimi çelen o diyarın sevgisi değildir.

*Sadece vaktiyle o diyarda oturanın sevgisidir.*¹⁵

Söz konusu âyete dair Kâşânî'nin (ö. 730/1330); Hz. Peygamber'i sevmenin yegâne şartının söz, amel, ahlak, hal, siret ve itikatta ona tabi olmaktan geçtiğini dolayısıyla Peygamberimize (s.a.v.) tabi olan kimsenin, Peygamberimize tabi olduğu nispette Allah sevgisinden nasipleneceği ifadesi *Rûhu'l-beyân*'da, Hz. Muhammed'e itaati göstermesi açısından kayda değer bir yaklaşım olarak vurgulanmıştır.¹⁶

*"De ki: Allah'a ve Peygamber'e itaat ediniz!"*¹⁷ âyetinden hareketle Bursevî, mürşit-mürit ilişkisinin nasıl olması gerektiğini anlatmak için şöyle işârî bir yorum yapmıştır: Eğer gerçek muhabbet ehli olamıyorsanız ve Habibim'e tabi olmaya güç yetiremiyorsanız, en azından emrolduğunuz şeyleri yerine getiren itaatkâr müritler olmanız ve lâzımdır. Çünkü mürit, murada yani önce Allah'a sonra mürşidine itaat eden, emirlerini yerine getiren demektir. Eğer bundan yüz çevirirse hicaptadır, yani Allah'ı sevmekten perdelenmiştir." dedikten sonra şu hadisi nakletmiştir: *"Ümmetimin hepsi cennete gireceklerdir. Ancak imtina edenler/reddedenler müstesna"* Bunu işiten ashap: "Cennete girmeyi kim istemez ki?" deyince, Peygamberimiz (s.a.v.): *"Kim bana itaat ederse cennete girer. Kim de bana asi olursa o cennete girmeyi reddetmiştir."* buyurmuştur.¹⁸

¹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Ali Hüsrevoğlu vd. 3/76.

¹⁵ Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*, thk. Abdülaziz Rebâh vd. (Beirut: Dârü'l-me'mun li't-türâs, 1414/1993). 7/103.

¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/327; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/4.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/32.

¹⁸ Buhârî, "İ'tisâm", 2; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Ömer Çelik vd. 3/77.

Bursevî, cennetin bir ev misali, bu eve çağırın davetçinin ise Hz. Muhammed olduğunu, ona itaat edenin Allah'a itaat, ona asi olanın Allah'a isyan etmiş olacağını söylemiştir. Daha sonra cennet ve kurbetin; yani Allah'a yakınlık ve vuslatın ancak Peygamber'e tabi olmakla tahakkuk edeceğini Câbir b. Abdillâh'tan (r.a.) gelen bir nakille açıklamıştır. Bu açıklamalara ilaveten o, işârî bir bakış açısıyla baş gözüyle bakmanın insanı saadete erdiremeyeceğini, bilakis sır ve kalp gözüyle bakan ve tabi olan insanın mutluluğa ereceğini ifade etmiştir. Daha sonra, Peygamberimizin (s.a.v.) gerçek manada ümmetinin dünyadan yüz çevirip kendisini takip edenlerin olacağını dile getirmiştir. Çünkü İsmâil Hakkı'ya göre Peygamberimiz ancak Allah'a ve ahiret gününe çağırılmış, dünyaya ve dünyalığa rağbetten inananları uzak tutmuştur. O, kişinin Allah'a yöneldiği, dünyadan yüz çevirdiği ve vakitlerini ahiret amellerine sarf ettiği oranda onun yoluna girmiş olacağını, ona ne kadar tabi olursa, o kadar ümmetinden olacağını, ne kadar dünyaya yönelirse, o kadar onun yolundan ayrılmış olacağını ve ona tabi olmaktan uzak kalmış olacağını iddia etmiştir.¹⁹

"O'na uyun ki doğru yolu bulasınız."²⁰ âyetini Bursevî; "İşte doğru yolu bulup, maksudunuza ermeyi umarak bu peygambere inanın ve onun din açısından tüm emir ve yasaklarına uyun. Hidayetin, peygambere imana ve ona uymaya bağlanması göstermektedir ki, bir kimse, onu tasdik etse fakat şeriatının hükümlerini yerine getirerek ona tâbî olmazsa, hidayetten uzak kalmış ve sapıklık üzere devam etmiş olur."²¹ şeklinde açıklayarak kurtuluşun ancak resulün elçiliğini kabul edip ona tabi olmakla gerçekleşebileceğini söylemektedir.

Müfessirlerin bir kısmı ve Bursevî *"Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir."²² ilahi buyruğunun Allah Resulü'nün yapılmasını emrettiği her şeyin aynı zamanda Allah'ın emri olduğun ve böylece bu âyetin Hz. Peygamber'in şâri yetkisine delil olduğunu zikretmişlerdir.²³ Daha sonra alimlerin, farz-ı aynlarda Hz. Peygamber'e tabi olmanın farz-ı ayn, farz-ı kifayelerde tabi olmanın farz-ı kifaye, vaciplerde uymanın vacip, sünnetlerde uymanın ise sünnet olduğu görüşünü zikretmiştir. Ayrıca Hz.*

¹⁹ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, çev. Ali Hüsrevoğlu vd. 3/79.

²⁰ el-A'râf 7/158.

²¹ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, çev. Ömer Çelik vd. 6/368.

²² el-Haşr 59/7.

²³ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 8/74,75; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muessetü'r- risâle,1427/2006.), 20/354, 355; Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 9/429.

Peygamber'e tabi olmanın gerekliliğini Abdullah b. Mesud'un (r.a.) bu âyeti delil göstererek inananları uyardığını şu örnekle açıklamıştır:²⁴ Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mesud'un (r.a.) aktardığı, “*Bedenine dövme yaptıran ve yapan kadınlara, kıllarını yolduran ve yolan, güzelleşmek için dişlerini törpüleyip seyrekleştiren ve Allah'ın yarattığını değiştirmeye çalışan kadınlara Allah lânet etsin.*” hadisi duyan Esedoğulları'ndan Kur'an'ı iyi bilen Ümmü Yakûb isimli kadın İbni Mesud'a (r.a.) gelerek “...senin şöyle şöyle dediğini duydum.” demiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Mesud (r.a.), “Allah Resulü'nün lanet ettiği ve Allah'ın kitabında olan bir konuda neden lanet etmeyeyim?” cevabını verince kadın “Ben, Kur'an'ı baştan sona kadar okudum ama senin söylediklerini onda bulamadım.” diye karşılık vermiştir. Bu cevabı alan İbn Mesud'un (r.a.): “Şayet gerçekten okumuş olsaydın onu bulurdun.” deyip kadına, “Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının.” âyetini okuyup okumadığını sormuştur. “Evet okudum” cevabını veren kadına İbn Mesud (r.a.): “İşte Allah Resulü bu saydıklarımı yasaklamıştır.”²⁵ şeklinde karşılık vermiştir.

2. Hz. Muhammed'in Tebyin Görevinin Vurgulandığı Âyetlerde Sünnetin Değeri

Tefsirlere baktığımızda, “İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.”²⁶ âyetine yönelik, ey Resulüm! Kur'an'ı, sana hakkında ihtilafa düştükleri şeyi tevhit, ahiret hâlleri, emir ve nehiyleri, mücmel ve müteşabihleri açıklayasın, iman eden bir topluma da hidayet, rahmet olsun ve insanları dalaletten hidayete, azaptan rahmete çıkarmak için indirdik şeklindeki açıklamaları görmekteyiz.²⁷ Bursevî, bu âyetin tefsiri çerçevesinde Kur'an'a sarılmayan bir kimsenin Allah'a bağlanamayacağını, Allah Resulüne sarılmadıkça da Kur'an'a bağlanamayacağını, İslam'ın esaslarını yerine getirmedikçe de Allah Resulü'ne bağlanamayacağını ifade etmiştir.²⁸ Bu cümleden hareketle

²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/429.

²⁵ Buhârî, “Tefsir”, 364; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/429, 430.

²⁶ en-Nahl 16/44.

²⁷ Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 13/67; Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut-Dımaşk: Mektebetu'l-İslâmî, 1984), 4/450; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/38; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 12/329; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/263.

²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/46.

o, Kur'ân-Allah, Hz. Muhammed-Kur'ân, İslam-Hz. Muhammed ilişkisinin birbiriyle girift, ilintili, birbirinden bağımsız düşünülemeden aksine birbirini tamamlayan bir yapı arz ettiğinin altını çizmiştir.

Bursevî, ayrıca bahse konu âyetten hareketle dini beyan edip açıklama görevinin davet ve irşat ehlinin hakkı olduğunu ve onlara düşenin ancak açıkça tebliğ ve kulları davet ettiği şeylerin gereğince amel etmek olduğunu ifade etmiştir. Zira Bursevî'ye göre muhatapların Hz. Peygamber tarafından gelenleri kabul etmekten başka bir görevleri yoktur. Onlar bunu kabul ettikten sonra müşkil konularda Hz. Muhammed'e ve onun kâmil vârislerinden birine başvurarak bilmediklerini öğrenebilecek, böylece ilim ve amelin kemaline erip Kur'ân'ın nüzulünden maksadı elde edip neticede cennetlerin derecelerini ve Allah'ı görmeyi hak edeceklerini ifade ederek âyeti tevil etmiştir.²⁹

Müfessirler Bakara Sûresi 151. âyetin tefsirinde Allah'ın kullarına bir nimet, bir lütuf olarak kendi milletinden olan, kendi dillerini konuşan Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini, bu nimetin ise başka herhangi bir nimetle kıyaslanmayacağını vurgulamışlardır.³⁰ Bursevî, bu nimetin gönderiliş hikmetinin ise; size Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerini okumak ve böylece sizi, nahoş olan günah kirlerinden temizleyecek amelleri yapmaya teşvik etmek gibi bir gayesinin bulunduğunu, çünkü peygamberlerin görevlerinin başında ümmetlerini, şirk ve masiyetlerden temizleyecek amellere davet ve teşvik olduğunu zikretmiştir.³¹

Bursevî, *Rûhu'l-beyân*'nda bu âyeti; "*İçinizden biri olan bu Resul, size Kur'ân-ı Kerîm'in manasını ve O'nun içerisindeki hidayet ve nur kaynağı olan hüküm ve prensipleri, sırları öğretmektedir. Peygamber (s.a.v.) kendisine indirilen Kur'ân âyetlerini ezberlemeleri için ashabına okurdu. Böylece Kur'ân, hem sadırlarda, hem de satırlarda muhafaza edilip tevatüren günümüze kadar gelmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber, O'nun nuru ve hidayeti ile doğru yolu bulsunlar diye Kur'ân'da bulunan hakikatleri ve sırları açıklardı.*"³² şeklinde tevil etmiş ve böylece Hz. Peygamber'in misyonunun neler olduğu açıkça ortaya konulmuştur.

²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Murat Sülün vd. 10/396.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/692, 693; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 1/166; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/158; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/255.

³¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/255.

³² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Ömer Çelik vd. 2/93.

3. Hz. Muhammed'in Örnekliliğinin Vurgulandığı Âyetlerde Sünnetin Değeri

Bursevî, “*Andolsun ki, Rasûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.*”³³ âyetindeki (الرَّجَاءِ/reca) kelimesinin (ummak)“ ümit/emel veya korku manasına gelebileceğini ifade etmiştir. Sonra burada ümit/reca ile itaatte devamlılığı gerektiren çokça zikir etmenin bir arada geçtiğinden hareketle Allah Resulü'nü örnek almanın ancak onu takip etmek ve ona itaatte daim olmakla gerçekleşeceğini söylemektedir. Yine o, Allah Resulü vasıta ve vesile olduğundan recasının gerçekleşmesi ve amelinin semere vermesi için her müminin ona uymasının vacip olduğunu zikretmektedir. İsmâil Hakkı benzer manada Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) bu âyetin tefsiri çerçevesinde “Hz. Peygamber'i örnek almak, ona uymak, sünnetine tabi olmak, sözde ve işte ona muhalefeti terk etmektir.” görüşüne yer vermiştir.³⁴ O, tefsirinde sıkça “Şeyh Sa'dî der ki” diyerek alıntı yaptığı şiirlerden birini de bu âyetin tefsirinde referans olarak nakletmiştir:

Bu tevhit denizinde yiğit olandan başkası bir kulaç gidemedi.

Mürşidin arkasından gitmeyen yolunu kaybetti.

Bazıları bu yoldan geri dönmüşlerdi.

Birçoğu Hazreti Peygamber'in yolundan sapıp gitti.

Peygamber'in hilafına yol seçen kişi,

Menzile asla erişemeyecektir.

Safa yoluna ulaşmak imkânsızdır ey Sa'dî,

*Hz. Mustafa'nın izini takip etmeksizin.*³⁵

Tefsirlerde; “*Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.*”³⁶ âyeti, muhatapların hem Hz. Peygamber'in hükmüne karşı gelip hem de iman ettiklerini söylemelerinin doğru olmadığı şeklinde açıklanmıştır. Ayrıca aralarındaki anlaşmazlıklarda seni hakem tayin edip de verdiği hükümden dolayı içlerinde hiçbir sıkıntı ve şüphe duymadan tam bir teslimiyet ve gönül rahatlığıyla hükmüne boyun eğmedikçe iman etmiş olamayacakları

³³ el-Ahzâb 33/21.

³⁴ Bursevî, Rûhu'l-beyân, 7/156, 157.

³⁵ Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan ve Gülistan*, çev. Rifat Bilge (İstanbul: Zafer Matbaası, 1980), 17.

³⁶ en-Nisâ 4/65.

ifade edilmektedir.³⁷ Bursevî, bu âyetlerin, Allah (c.c.) ve Resulü'nün (s.a.v.) emirlerinden herhangi birini reddeden kişinin İslâm'dan çıkmış olacağına delil teşkil ettiğini, bu reddin, şüphe veya itaatsizlik şeklinde olmasının fark etmeyeceğini zikretmektedir.³⁸ Hz. Peygamber'in hak yolunun delili/rehberi, bu rehberine karşı gelmenin ise yoldan sapmak demek olduğunu söyleyen müfessir, bu âyetin tefsiri sadedinde şu hadislere yer vermiştir: “*Arzu ve istekleri benim getirdiğim hükümlere tâbî olmadıkça hiç biriniz gerçekten iman etmiş olmaz.*”³⁹ “*Kim sünnetimi muhafaza ederse, Allah Teâlâ ona dört haslet ikram eder: dürüst/takva ehli kimselerin kalplerinde ona karşı muhabbet, günahkârların kalbinde ona karşı heybet, rızıkta bolluk ve dinde güvenilirlik.*”⁴⁰

Ayrıca Bursevî, Hz. Peygamber'e tabi olmanın birtakım şartlara haiz olduğunu onun ümmetinin, ancak ona tabi olan kişiler olacağını, onun gösterdiği yolda yürüdüğü oranda ona tabi olacağını ve ona tabi olduğu oranda da onun ümmetinden olacağını söylemiştir. Bu meyanda Ebû Necîh İrbâz b. Sâriye'den (ö. 75/694) naklen şu hadisi zikretmiştir:

“Bir keresinde Allah Resulü bize çok tesirli bir öğüt verdi. Bu öğütten dolayı kalplerimiz ürperdi, gözlerimiz yaşardı.

Bizler de ashab olarak: “Ya Resulallah! Bu, veda eden birinin öğütüne benziyor. Bari bize tavsiyede bulun.” dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

“*Size Allah'tan korkmanızı ve başınıza Habeşli bir köle de getirilse dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim. İçinizden ömrü olanlar birçok anlaşmazlıklar görecekler. O zaman benim sünnetime, raşit (doğruya ve hakka sımsıkı sarılan) ve hidayet rehberi olan halifelerimin sünnetine sarılın. Sünnetlere dört elle sarılın. Sonradan uydurulup dine sokulan şeylerden uzak durun. Çünkü her bidat dalalettir, sapıklıktır.*”⁴¹ Bursevî, bu hadisi şeriften yola çıkarak; şu hâlde mümin, kıyamet günü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaatine nail olmak,

³⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/386; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/200; Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 4/995; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/445; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/231.

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/231.

³⁹ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Zühre eş-Şaviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1983), 1/213.

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/231.

⁴¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avad Maruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998), 4/341.

cehennem azabından kurtulmak ve iyilerle birlikte cennete girmek için onun sünnetine tabi olmalı, her bidat ve dalaletten uzak durmalı, dışını şeriat ve içini de tarikatla ıslah etmelidir. Ahirette cennetlerde bulunan mümin, bahçede devamlı duran meyveli ağaç gibidir. Cehennemdeki münafık ise bahçeden sökülerek ateşe atılıp yakılan meyvesiz ağaç gibidir⁴² şeklinde bir çıkarım yapmıştır.

4. Hz. Muhammed'e İhtiramın Vurgulandığı Âyetlerde Sünnetin Değeri

Allah (c.c.) Kur'ân'da Hz. Peygamber'e azami derecede saygı ve ihtiram gösterilmesini isteyerek birçok âyette onun dindeki yerine ve salahiyetine vurgu yapmıştır. Bursevî bu âyetlerden biri olan "*Peygamber'in çağırmasını, aranızda herhangi birinizin değerini çağırmasıyla bir tutmayın. Bu sebeple, onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.*"⁴³ ifadelerini Ebü'l-Leys (ö. 383/993) ve Baklî'nin (ö. 606/1209) görüşlerine yer vererek açıklama cihetine gitmiştir. Şöyle ki; Ebü'l-Leys'e göre Allah Resulü (s.a.v.), insanlara hayrı öğreten bir öğretmen olduğu için Allah Teâlâ ona saygı gösterilmesini emretmiştir. Zira kendisine hayır öğreten kişiye saygı duyulması bir gerekliliktir. Baklî'ye göre ise, Hz. Peygamber'e gösterilen saygı Allah'a gösterilmiş bir saygı değerindedir.⁴⁴

İsmail Hakkı, tefsirinde sıkça istifade edip alıntı yaptığı işârî tefsir *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'de, bu âyetin meşâyıha tâzime işaret ettiğini, kavmi arasında şeyhin durumunun, ümmeti içinde peygamberin durumuna benzediğini söylemiştir. Dolayısıyla şeyhlere hitap ederken saygıda kusur edilmemesi, hizmetlerinde edebe ve hürmete riayet edilmesi vurgulanmaktadır.⁴⁵

5. Kur'ân ve Hikmet Birlikteliğine Vurgu Yapan Âyetlerde Sünnetin Değeri

Müfessirler, âyeti kerîmedeki "*O Peygamber size hikmeti öğretmektedir.*"⁴⁶ ifadesindeki "hikmet" kavramından maksadın Kur'ân'ın

⁴² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Murat Sülün vd. 4/112, 113.

⁴³ Nûr 24/63.

⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/185.

⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/185.

⁴⁶ el-Bakara 2/151.

öğütleri, Hz. Peygamber'in sünneti, dinin hükümleri, helaller ve haramlar olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷ Bursevî de benzer şekilde bu kavramın "sözde ve amelde isabetli davranmak" anlamına geldiğini, ancak bu iki vasfı taşıyan kimsenin hakîm olarak isimlendirileceğini dile getirmiştir. Ayrıca o, Razi'nin (ö. 606/1210) bu kavramı "*Bir şeyi ihkâm etmek, onu lüzumsuz şeylerden arındırmak ve böylece kişiyi cehalet ve hatadan uzak tutan bir haslettir.*" şeklindeki tanımını aktarmıştır.⁴⁸

Bundan başka Bursevî tefsirinde savaşılmaması gereken kişilerin "*Allah'ın ve elçisi'nin haram kıldığını haram saymayan...*"⁴⁹ yani vahyi metlûv (tilâvet olunan) kitap ile ve vahyi gayri metlûv (tilâvet olunmayan) sünnetle haram kılınmış olan kan, leş, domuz eti, şarap gibi şeyleri haram saymayan ve hak olan İslam dinine inanmayan kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Ona göre vahiy, vahyi metlûv ve vahyi gayri metlûv olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu bağlamda vahyi metlûv'den maksadın Kur'ân, vahyi gayri metlûv'den maksadın ise Hz. Peygamber'in sünneti olduğu anlaşılmaktadır.

Bu izahatlardan sonra Bursevî, "Fakir der ki" diyerek yine işârî yaklaşımla Ahzâb Sûresi 36. âyetindeki teslimiyetin hem Allah'a ve Resulüne hem de onun kâmil varislerine yönelik olması gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre bu âyetteki teslimiyet, kişinin kendi tercihini ve itirazını terk etme konusunda temeldir. Nitekim "hayır/iyilik"; Allah'ın, Resulü'nün ve O'nun kâmil vârislerinin tercih ettiğindedir. Zira varis de bu mertebede kâmil hilafet için gönderilmiştir. Resul de varis de kendi iradesinden fani olduğu için heva ve hevesinden değil kendilerine gelen vahiy ve ilhamla konuşur. Şu halde müridin kendisini irşat eden şeyhinin -sevse de sevmese de- emrine teslim olması, nefsinin hevasına/arzularına ve tabiatının muktezasına uymaması gerekmektedir. Yine o; "*Bazen hoşlanmadığımız bir şey, hakkınızda iyi/hayır olabilir. Ve hoşlandığımız bir şey de hakkınızda kötü/şer olabilir.*"⁵¹ Âb-1 hayatı karanlıkların içinde bulmak mümkün olabilir. Bazen şekerin içine zehir konulmuş olabilir. Kim

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/695; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/273; Ebu'l-Hasen Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.), 1/208; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/167; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/158; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atiyye el-Endülüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'lazîz*, thk. er-Rahhale el-Fâruk vd. (Beirut: Dâru'l-Hayr, 2007), 1/383; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/160.

⁴⁸ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, çev. Ömer Çelik vd. 2/93.

⁴⁹ et-Tevbe 9/29.

⁵⁰ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, çev. Ömer Çelik vd. 7/294, 295.

⁵¹ el-Bakara 2/216.

sevgilinin işinin de sevgili olduğunu, belayı verenin/imtihanı yapanın belasına kendisinden başka tabip olmadığını bilip tanıyan, sağa sola hareket edip yalpalamaz. Cemale de celale de razı olur diyerek⁵² Bakara Sûresi 216. âyeti yukarıdaki açıklamalarına delil getirmiş ve şu beyte yer vermiştir.

*Dost sevgisi, âşıkları ateş üstüne oturtsa da itaat etmek gerek,
Nefsime esir olup Kevser çeşmesine bakarsam benden değersiz olmasa gerek.*⁵³

Müfessir Bursevî, bu âyetin tevili bağlamında 'mürîd'i, Allah (c.c.), Peygamber (s.a.v.) ve Peygamber'in varisi olan mürşit karşısında iradesi olmayan şekilde konumlandırmıştır. Yani onun Rabbi cihetinden iradesi olmasına rağmen kendi nefsi cihetinden iradesi yoktur. Onun için mürit ancak Allah'ın irade ettiğini ister. İradeyi Allah'ın, Resul'ünün ve Resul'ünün varisinin iradesinde yok etmek zor olduğu için salıkların çoğu varlık perdesinde kalmış, müşahededen yoksun kalmıştır. Böylece onlar tabi olmanın bereketinden ve destekçi olmanın nemasından mahrum kalmıştır.⁵⁴

İsmâil Hakkı, Lokmân Sûresi 12. âyeti tefsir ederken *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'*ye atıf yaparak hikmetin, vahyin dengi olduğunu, Hz. Peygamber'in "*Bana Kur'ân ve bir de onun dengi verildi.*"⁵⁵ hadisini ve "*(Peygamber) onlara kitap ve hikmeti öğretiyor.*"⁵⁶ âyetini delil göstererek ortaya koymaktadır. O, Lokmân Sûresinde geçen bu âyeti; peygamberlere vahiy ihvan edildiği gibi evliyaya da hikmet nasip edildiğini nasıl ki peygamberliğin kesbi olmayıp, bilakis Allah'ın dilediği kuluna verdiği bir lütfu olduğu gibi hikmetin de öyle olduğu anlamına geldiği şeklinde işârî bir yorum yapmıştır. Bursevî, ayrıca Allah vergisi ile birlikte hikmetin elde edilme yollarının peygamberlerin bildirmesi olmadan kulun sadece kendi çalışmasıyla elde edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁷ O, Hz. Peygamber'in şu hadisiyle bize hikmeti elde etmenin yolunu öğrettiğini tefsirinde

⁵² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/178.

⁵³ Südü-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, Haz. İbrahim Kaya (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2020), 3/2189.

⁵⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/178.

⁵⁵ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Davud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Sünnet", 6.

⁵⁶ el-Cuma 62/2.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/74.

zikretmektedir: “Kim kırk sabah Allah rızasını gözetir ve kulluğunda samimi olursa, hikmet pınarları kalbinden geçip dilinde zuhur eder.”⁵⁸

Bursevî, “Doğrusu Kur’ân, sana ve kavmine bir öğüttür, şereftir. İleride ondan sorumlu tutulacaksınız.”⁵⁹ meâlindeki âyetin tefsirinde insanın kurtuluşu için ilim ve marifetin yeterli olmayacağı, kitap ve sünnetle amel etmenin yegâne yol olduğunu söylemektedir. Ona göre ilmiyle amel olmayan âlimle, amel etmeyen cahil, aynı şekilde ilmiyle amel etmeyen arifle, amel etmeyen gâfil kişi Allah’ın kapısından kovulmuş ve uzaklaştırılmış olmaları bakımından aynıdır. Bu itibarla kitap ve sünnetle amel edilmediği müddetçe, sadece ilim ve irfan makbul ve kıymet sebebi değildir. Salt ilim ve marifetin kurtuluş sebebi sayılması, Müslüman olmayan bilginlerin görüşleridir. İlim ve marifet ancak kitap ve sünnetle amel edildiği zaman kurtuluş vesilesi olabilir.⁶⁰

Müfessir, “Ey îmân edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulüümre de itaat edin.”⁶¹ âyetindeki “Ulü’l-emr” den maksadın hulefâ-i râşidîn ve onların peşinden giden dosdoğru devlet başkanları gibi hak üzere hareket eden emirler ve adâletle hükmeden idareciler olduğunu söylemektedir. O, zalim idarecilerin ise insanların mallarını haksız yere ve zorla aldıkları için zorba hırsızlar olmaları hasebiyle kendilerine itaatin vacip olması konusunda Allah ve Resulüne atfedilmeyi hak etmekten uzak kimseler olduğunu ifade etmektedir.⁶²

İsmâil Hakkı, Hucurât Sûresi 1 ve 2. âyetlere dair İbn Abbâs’ın (r.a.) “Ayetin manası, kitap ve sünnetin hilafına olan şeyi söylemeyin demektir.” şeklindeki görüşüne yer verdikten sonra bu açıklamaya “Fakir der ki” deyip İbn Abbas’ın (r.a.) bu kadarıyla yetindiğini, asıl kast olunan mananın ise diğer hususları yapmamakla beraber bu iki şeyi de yapmayın demek olduğunu ilave etmiştir. Ona göre Kitap ve sünnete muhalefet, Allah’ın hududunu ve Allah Resulü’nün hududunu ileri geçmektir. O, bu âyet çerçevesinde yapmış olduğu yorumlarını: “Uyku ve uyanıklık arasında

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca’fer el- Kudâ’î, *Müsnedü’ş-Şihâb*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1986), 1/285 (No: 466); Ali Yardım, *Şihâb’ül-Ahbâr Tercümesi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1999), 107.

⁵⁹ ez-Zuhuruf 43/44.

⁶⁰ Bursevî, *Râhu’l-beyân*, 8/373.

⁶¹ en-Nisâ 4/59.

⁶² Bursevî, *Râhu’l-beyân*, çev. Murat Sülün vd. 4/99.

âyetle alakalı olarak bu mana bana ilham olundu." şeklinde işârî bir zemine oturtmakta ve "Allah, en doğrusunu bilir."⁶³ diyerek bitirmektedir.

Bursevî, bu âyetle alakalı yaptığı yorumda ilham ile vesvesenin aynı şeyler olmadığını, söz konusu âyetin ilham ve vesvese arasındaki farkı bilmeden kendi aklınca hüküm verip maksadı riya ve şöhret olduğu hâlde "Verdiğim bu hüküm haktır, ona sarılın." diyen kimseye de bir tehdit olduğunu zikretmektedir. Ayrıca o, bu âyetten yola çıkarak, inanan bir kimsenin kendi görüş, akıl ve tercihini Hz. Peygamber'in ve şeyhinin görüşünden üstün görmemesi, şeyhinin uygun gördüğü şeye teslim olması, onun hizmeti ve sohbetinde edebi muhafaza etmesi, şeyhinin huzurunda konuşmaması gerektiğini müminin bilmesi gereken kurallardan saymaktadır. Kişinin bunlara riayet etmemesini ise büyüklerin gözünden düşmesine yol açacağını söyleyerek şeyhin görüşünün ve tercihinin İslam'ı anlama ve yaşama noktasında ne denli önemli olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶⁴

Müfessirler, "Ey peygamber hanımları! Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın."⁶⁵ ifadesindeki "âyetler" kelimesinden maksadın 'Kur'ân âyetleri', "hikmet" kelimesinden maksadın ise 'hadis/sünnet' olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁶ Bursevî de Vâhidî'nin (ö. 468/1076), *el-Vasît* adlı eserine işaret ederek; "Bu âyet, Hz. Peygamber'in hanımlarını şeriatın sınırlarını kavramaları için Kur'ân'ı ve hadisleri ezberlemeye ve müzâkere etmeye teşvik etmektedir. Burada hitap, her ne kadar onlara mahsus kılınmışsa da başkaları da bu hükme dâhildir. Çünkü şeriat bu iki temel esas olan Kur'ân ve sünnet üzerine bina edilmiştir. Ancak onlarla Allah'ın koyduğu sınırlara ve farz kıldığı hususla vâkıf olunur." şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁶⁷

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/63.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/63.

⁶⁵ el-Ahzâb 33/34.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/108; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3133; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/401; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân (Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430) 18/241; İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. er-Rahhale el-Fârûk vd. (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007), 7/119; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/211; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/148; Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed; Muhammed es-Seyyid Reşâd vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü Evlâdi's-Şeyh İt-Türâs, 2000), 11/161; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/173.

⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Ali Namlı vd. 15/385.

Yine müfessir, "...Çünkü ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler."⁶⁸ meâlindeki âyetlerde geçen "Onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten..." ifadesinden maksadın bazı müfessirlere nispet ederek "Onlara Kur'ân ve şeriati öğretir." demek olduğunu, buradaki şeriattan kastedilenin ise Allah'ın kulları için kanunlaştırdığı hükümler yahut lafzı ve manası ya da Kur'ân ve sünnet olduğunu açıklamıştır.⁶⁹

Rûhu'l-beyân'da ve diğer birçok tefsirde "Kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, mü'minlere büyük bir lütufta bulunmuştur."⁷⁰ âyetinde geçen hikmet kelimesinden maksadın ise Bakara Sûresi 151. âyette olduğu gibi Kur'ân'ın öğütleri, Hz. Peygamber'in sünneti, dinin hükümleri, helaller ve haramlar anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.⁷¹ Ayrıca Bursevî, âyetin tefsirine dair şu açıklamaları yapmaktadır: O peygamber; onlar vahiy duymamış cahil kişiler oldukları hâlde "Kendilerine Allah'ın kitabını okuyor." Onları, tabiatlarındaki pisliklerden, çirkin inanç ve amellerden, günah kirlerinden temizliyor, "Kitabı" Kur'ân'ı ve "Hikmeti" yani sünneti öğretiyor."⁷²

Bursevî, hakka ulaşma arzusu içerisinde olan kimselerin bu arzularına ancak Peygamberimizin sünnetine tabi olup bu uğurda hizmet etmeleriyle mümkün olabileceğine şu hikâyeyle işaret etmiştir:

Günün birinde iddialı bir mürit, orada burada "Şeyhim benim bu seyr-ü sülükteki makamımı; halifesi olmaya ve mürsitlik makamına getirilmeye hak kazandığımı bilmezmiş gibi bir türlü bana halifelik icazeti vermiyor." dermiş. Şeyhi bunu duyunca, bu müridi birkaç günlüğüne hizmetine almış fakat mürit hizmette tembellik göstermiş, şeyhine şevkle gayretle hizmet etmemiş. Şeyhi onun bu durumunu görünce, böyle iddialarda bulunmasının çirkinliğine dikkat çekerek: "Mahlûka bile doğru dürüst hizmet edemeyen biri, Hâlık Teâlâ'ya nasıl hizmet edecek?!" demiş. Bakınız bu şeyh, mahlûka hizmet etmeyi, nasıl Hâlık'a hizmetin ve O'na

⁶⁸ el-Cuma 62/2-4.

⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/514.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/164.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/311; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/212; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/809; İbn 'A'îyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/413; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/251; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/170.

⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Ali Hüsrevoğlu vd. 3/376.

ulaşmanın sebeplerinden sayıyor. İşte kimin kalbinde Hakk'a ulaşma arzusu varsa, her şeyden önce Peygamber Efendimizin şeriatına ve sünnet-i seniyyesine hizmet etmesi son derece gereklidir; ta ki Hz. Peygamber kendisini sevsin, o sevdiği için Allah da sevsin.⁷³ Müfessir, bu anlatıdan sonra Şeyh Sadi'den şu beyte yer vermiş;

*Ey Sâdî! Mümkün değildir ermek râh-ı safâya,
Girmeden tarîk-ı Muhammed Mustafa'ya.*⁷⁴

Ve ardından bu âyete dair açıklamasını şu güzel dua ile bitirmiştir: Allah Teâlâ, cümlemizi Hz. Peygamber'in sünnet ve edeplerine riayet etme ve onun ehli beyti ile ashabının yolundan gitme şerefiyle şereflendirsin. Allah'ın mağfireti her zaman geniş, ihsanı daima boldur. O, Mennan'dır.⁷⁵

Sonuç

Bursevî'nin bu âyetlere dair yapmış olduğu açıklamalarına baktığımızda Allah'ın (c.c.) Kur'ân'da Hz. Peygamber'e azami derecede saygı ve ihtiram gösterilmesini istediğini, bu sebeple birçok âyette onun dindeki konumunu, rolünü ve salahiyetini vurguladığını görmekteyiz. Bu bağlamda *Rûhu'l-beyân*'da Allah Resulü'ne saygının, Allah'a saygı, onu tanımanın Allah'ı tanıma, ona ittibada edepli olmanın ise Allah'ın yanında edepli olma şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Bursevî, Hz. Peygamber'i örnek almanın, ona uymak, sünnetine tabi olmak, sözde ve eylemde ona muhalefeti terk etmek olduğunu söylemiştir. Yine o, Kur'ân-sünnet bütünlüğü çerçevesinde; Kur'ân'a sarılmadıkça hiç kimsenin Allah'a bağlanamayacağını; Allah Resulüne bağlanmadıkça da Kur'ân'a bağlanamayacağını; İslam'ın temel prensiplerini yerine getirmedikçe de Allah Resulü'ne bağlanamayacağını belirtmiştir. Böylece Kur'ân-Allah, Hz. Muhammed-Kur'ân, İslam-Hz. Muhammed ilişkisinin birbiriyle girift, ilintili, birbirinden bağımsız düşünülemeyen aksine birbirini tamamlayan bir yapı arz ettiğini ısrarla tekrarlamıştır.

Bursevî, Kur'ân ve sünnetin kaynağının neticede Allah (c.c.) olduğundan hareketle mezkûr âyetlerde geçen "hikmet" kelimesini "sünnet" olarak tefsir etmiş, Hz. Peygamber'e karşı gelmenin ise yoldan sapmak olduğunu söylemiştir.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Ali Hüsrevoğlu vd. 3/378, 379.

⁷⁴ Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan ve Gülistan*, 17.

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, çev. Ali Hüsrevoğlu vd. 3/379.

Erbabınca malum olduğu üzere bu âyetleri bir yönü itibari ile bu şekilde anlamak genel anlamda diğer müfessirlerin bakış açısının bir yansıması niteliği taşımaktadır. Bursevî'nin -bu klasik anlayışın yanında- diğer yönü itibari ile ise bu âyetler çerçevesinde işârî bir anlayışla yer yer mürşide itaati Hz. Peygamber'e itaatle bir tutma; Hz. Peygamber'e itaati, ittibayı ve muhabbeti ise şeyhe/mürşide aynı şekilde itaat, ittiba ve muhabbete bir tutma gibi bir tevile gittiğini görmekteyiz. Yine o, hem peygamberin hem de onun varisi olan mürşidin de kendi iradesinden fani olduğu için heva ve hevesinden konuşmayacağını, mürşidin sözlerinin de ancak kendisine gelen bir vahiy ve inen bir ilham olduğunu dolayısıyla şeyhin sözü -iradesi olmayan- müridin hoşuna gitse de gitmese de ona teslim olması gerektiğini ileri sürmektedir. Hatta o, gerçek muhabbet ehli olamayan ve Hz. Peygamber'e tabi olmaya güç yetiremeyen kimselerin en azından itaatkâr müritler olması gerektiğini ifade ederek müridin, murada yani önce Allah'a sonra mürşidine itaat etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla beraber o, bu âyetlerde Hz. Peygamber'e yönelik emredilen itaat, ittiba ve muhabbetin aynı şekilde şeyhe yönelik de olması gerektiğini her fırsatta dile getirmiştir. Şüphesiz bu âyetlerdeki murad-ı ilahinin mürit-mürşit ilişkisini ortaya koyar nitelikte sunulması zorlama bir yorum olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*, thk. nşr. Abdülazîz Rebâh vd. Beyrut: Dârü'l-me'mun li't-türâs, 1414/1993.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Züheyr eş-Şaviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1983.
- Beğavî, Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemir, 'Usman Cumu'a Dumeyriyye, Suleymân Musellem el-Haraş. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Beydâvî, Nâsîru'd-Din Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - Mahmud Ahmed el-Etraş, Beyrut: Dâru'r-Reşîd Müessesetü'l-Îmân, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi-Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi-Tefsîri'l-Kur'ân*. çev. Hasan Kamil Yılmaz vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Denizer, Nurullah, *"Bursevî'nin Rûhu'l-beyân'ında Bilgi Edinme Yöntemi Olarak Keşf ve İlham"*, *Meşhur Müfessirler ve Örnek Metinler II*, ed. Mürsel Ethem v.d. 128-133. Ankara: Grafiker, 1. Basım, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Erul, Bünyamin, *"Veda Hutbesi"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. er-Rahhale el-Fârûk vd. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 2007.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut-Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.

- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke - Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el- Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed; Muhammed es-Seyyid Reşâd vd. Giza: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Zekeriyâ. *el-Câmi'u li ahkâmi'l- Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te vilâtu'l-Kurân*. thk. Heyet. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şahâta. Beyrut: Dâru't-Târîhi'l-Arabî, 2. Basım, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtilhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan ve Gülistan*, çev. Rifat Bilge. İstanbul: Zafer Matbaası, 1980.
- Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, haz. İbrahim Kaya. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2020.
- Şeybânî, Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Kahire: Daru'l-Maârif, 1955.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i 'âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Nûra bint Abdulazîz el-Versân. Riyad: Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd el- İslâmiyye-İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. Riyad: Câmî'atu'l-Îmâm Muhammed b. Su'ûd el- İslâmiyye-Îmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Omer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'leķâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

ĖarĖad Hadisinin Sened Yönerinden Tenkidi ve ĖarĖadın Dilbilimsel AĞıdan Tahlili

Criticism of Gharqad Ėadıth in terms of Sanad and Linguistic Analysis
of Gharqad

Recep BİLGİN

Dr. ÖĞr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University Faculty of
Theology Department of Hadith
Antakya/Turkey

recepilgin69@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2858-3039

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mayıs / May 2022

DOI: 10.53683/gıfad.1081131

Atıf / Citation: Bilgin, Recep. "ĖarĖad Hadisinin Sened Yönerinden Tenkidi ve ĖarĖadın Dilbilimsel AĞıdan Tahlili / Criticism of Gharqad Ėadıth in terms of Sanad and Linguistic Analysis of Gharqad". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*,11/22 (Temmuz/July 2022/2): 590-624

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gıfad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Hz. Peygamber, ahir zamanda meydana gelecek bazı gaybî haberleri sahâbîlere anlatarak ümmetini uyarmıştır. Hz. Peygamber'in anlattığı gaybî haberlerden biri de Müslim'in Sahîh'inde geçen, Müslümanlarla Yahudiler arasında çıkacak savaşa yöneliktir. Bu savaşta Yahudilerin taş ve ağaçların arkasına saklanacağı, onların dile gelerek arkasındaki Yahudiyi haber vereceği ancak Ğarqad ismindeki ağacın konuşmayarak onları deşifre etmeyeceği anlatılır. Tarih boyunca hadis yorumcuları ağacın ve taşın konuşması ile Ğarqadın konuşmamasını hakîkî/lafzî/literal anlamıyla ele alarak yorumlamışlardır. Ancak hadiste anlatılan olayları günümüz teknolojisi ve gelenen ilim seviyesi açısından lafzî/literal anlamıyla okumanın birçok problemi beraberinde getireceği açıktır. Bu sebeple Ğarqad hadisinin mecâzî/metaforik anlamlarının göz önünde bulundurulması yeniden yorumlanması gerekmektedir. Araştırmada ilk olarak hadis metninin sıhhatini ortaya çıkarabilmek için hadisin sened yönünden tenkidi yapıldı ve sıhhati tespit edildi. Daha sonra Ğarqad hadisinin kaynak merkezli yorum analizi yapılarak hadis metninin benzer rivayetleri ortaya çıkarıldı. Çalışmada ayrıca Ğarqadın etimolojik ve morfolojik tahlili yapılarak bu kelimenin hangi manalara geldiği ve ne tür bir ağaç olduğu incelendi. İnceleme sonrasında ortaya çıkan bulgular göz önünde bulundurulmuş hadiste geçen Ğarqadın lafzî ve metaforik anlamları üzerinde mukayese ve değerlendirmeler yapıldı. Ortaya çıkan neticeye göre, Yahudilerin arkasında saklandığı Ğarqadın alegorik ve metaforik olarak, sinema/görsel medya ile soyağacı/nüfus kütüğü gibi hususları simgelediği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Yahudi, Savaş, Ğarqad, Ağaç, Mecâz.

Abstract

The Prophet Mohammed warned his ummah by telling the Companions about some unseen news that would occur in the End Times. One of the unseen pieces of news told by the Prophet is about the war between Muslims and Jews mentioned in Muslim's al-Şahîh. It is told that the Jews will hide behind the stones and trees in the war that will break out, the stones and trees will speak and inform the Jew behind them, but the tree called gharqad will not speak and decipher the Jews. Throughout history, ḥadīth commentators had interpreted the speech of the tree and the stone and the non-speech of Sharjah by taking it literally/apparent meaning. However, it is clear that reading the events described in the ḥadīth literally/apparent meaning in terms of today's technology and the level of science reached will bring along many problems. For this reason, the ḥadīth of gharqad should be reinterpreted by considering its figurative/metaphorical meanings. In the research, firstly, in order to reveal the

authenticity of the ḥadīth text, the ḥadīth was criticized in terms of the isnād, and the authenticity of the ḥadīth was revealed. Afterward, similar narrations of the ḥadīth text were determined by making a source-centered interpretation analysis of the gharqad ḥadīth. In the study, the etymological and morphological analysis of gharqad was made and the meanings of this word, and what kind of tree it was examined. Considering the findings after the examination, comparisons and evaluations were made on the literal and metaphorical meanings of gharqad in the ḥadīth. According to the result, it is understood that gharqad, which the Jews hide behind, symbolizes, allegorically and metaphorically, cinema/visual media and genealogy/population registry.

Keywords: *Ḥadīth, Jew, War, Gharqad, Tree, Metaphor.*

Extended Summary

The Prophet Mohammed warned his ummah by telling the Companions about some unseen news that would occur in the End Times. One of the unseen pieces of news told by the Prophet is about the war between the Muslims and Jews mentioned in Muslim's al-Ṣaḥīḥ. It is told that the Jews will hide behind the stones and trees in the war that will break out, the stones and trees will speak and inform the Jew behind them, but the tree called gharqad will not speak and decipher the Jews. Throughout history, ḥadīth commentators had interpreted the speech of the tree and the stone and the non-speech of Sharjah by taking it literally/apparent meaning. However, it is clear that reading the events described in the ḥadīth literally/apparent meaning in terms of today's technology and the level of science reached will bring along many problems. For this reason, the ḥadīth of gharqad should be reinterpreted by considering its figurative/metaphorical meanings. In the research, firstly, in order to reveal the authenticity of the ḥadīth text, the ḥadīth was criticized in terms of the isnād, and the authenticity of the ḥadīth was revealed. Afterward, similar narrations of the ḥadīth text were determined by making a source-centered interpretation analysis of the gharqad ḥadīth. In the study, the etymological and morphological analysis of gharqad was made and the meanings of this word, and what kind of tree it was examined.

The ḥadīth of gharqad has been narrated more than one variant/way in ḥadīth sources. The ḥadīth is transmitted through a single narrator in the first three ṭabaqa/generation, and the number of narrators increases and changes from the fourth ṭabaqa. All the narrations in the chain of isnād of the ḥadīth are based on the chain of Abū Hurairah, Abū

Sālih al-Sammān and Suhayl b. Ebī Sālih. Muslim, Aḥmad b. Ḥanbal and Bayḥakī narrations are based on the chain of Abū Hurairah→ Abū Sālih al-Sammān→Suhayl b. Ebī Sālih→ Ya‘qūb b. Abdirrahmān→ Kuteybe b. Sa‘īd. All of the aforementioned narrators were evaluated as reliable narrators by the ḥadīth authorities. Nāsiruddīn al-Albānī evaluates the authenticity of the ḥadīth of gharqad mentioned in Muslim as "ṣaḥīḥ /authentic".

It is seen that the ḥadīth of gharqad, which is mentioned in the Muslim narration, has similar narrations in other ḥadīth sources. Although the ḥadīth of gharqad is not mentioned in Bukhārī with the same text as it was narrated in Muslim, the ḥadīth has been narrated with similar narrations. In Bukhārī, three different texts, which have the same meaning, are narrated about the war between the Jews and the Muslims.

Ğarqad, an Arabic name, was rarely used in Arabic poetry during the Jāhiliyya (pre-Islamic) period before Islam. In Arabic dictionaries, gharqad is defined as a tree species, bitter taste similar to Awsaj tree, branches harder than the branches of the Awsaj tree, the biggest of the Awsaj tree, a big tree with thorns, high and hard land plant, a plant with round red and sweet fruit. Ebū Ḥanīfa al-Dīnavarī, one of the botanical scholars, states that the Awsaj tree takes the name gharqad when it grows, while İbn al-Baytār states that the great white type of the Awsaj tree is called gharqad. In ḥadīth commentaries, gharqad was interpreted as a tree species known in the Bayt al-Maqdis region. The belief in the Jewish tradition that Moses’s (Mūsā) staff was from the gharqad tree led them to respect and value this tree

The remarkable information about the gharqad tree in the sources written on the science of ḥadīth is in Nawavī’s Muslim commentary. According to the information given here, gharqad is a tree species known in the Bayt al-Maqdis region. According to Nawavī, the killing of the antichrist and the Jews will take place here. One of the ḥadīth scholars of India, Tāhir b. Ali al-Fattanī also repeats that the gharqad tree is a tree known in the Bayt al-Maqdis region and that the antichrist will be killed here. Muḥiruddīn al-Zeydānī, in his ḥadīth commentary named al-Mafātīḥ fī sharḥil-Meṣābīḥ, includes the information that gharqad is a "pine tree". Almost all of the Islamic scholars and ḥadīth scholars interpreted the ḥadīth of gharqad based on the data of al-Bayan and adhering to the literal meaning of the text.

When it is accepted that the hadith is metaphorical, it can be said that the staff, which represents authority and magic power according to the Jews, is symbolized by the effective and magical power of cinema and visual media today. The fact that powerful cinema names such as Hollywood, Pinewood, Yashilcham and Bollywood are named with names such as tree and wand, highlights the idea that the gharqad tree, which will not reveal themselves behind the Jews mentioned in the ḥadīth, is cinema and media. Due to the difficulty of identifying the real perpetrators in cinema and media, it strengthens the cinema/media-gharqad relationship.

Giriş

Hz. Peygamber, başta kıyamet alametleri olmak üzere ahir zamanda meydana gelecek hadiseler hakkında sahâbîlere bilgiler aktarmıştır. Bu bilgiler, vahye dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in vahiy alış şekillerinden birisi de aynadaki görüntülerin diğer aynaya yansması gibi ruhuna olayların suretlerinin yansması ya da peygamberlerin muhayyile gücüyle ortaya koydukları sembolik temsillerden meydana gelir.¹ Ğarqad hadisinde Yahudilerle Müslümanlar arasında kıyamet kopmadan önceki bir zamanda savaş çıkacağı bilgisinin² de vahiy yoluyla elde edilmiş bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, kendisine gösterilen görüntü ve sembolleri Arap dilinin verdiği imkânlar ölçüsünde ahabına anlatmıştır. Ğarqad hadisi de Hz. Peygamber'e Cebrail tarafından yazdırılmış metlûv vahiy değildir. Hadisin, görüntü ve sembollerin kelimele aktarımı sayesinde oluşmuş vahy-i gayr-i metlûv bir hadis olduğunu söylemek mümkündür.

Ğarqad hadisi, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),³ Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887),⁴ Ebü'l-Hasen es-Sükkerî (ö. 386/996)⁵ ve Beyhakî

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/441.

² Müslümanlarla Yahudiler arasında çıkacak savaşla ilgili rivayetler hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Doğanay, "Yahudilerle Savaş Hadisinin İsnad Açısından Tenkidi ve Değerlendirilmesi", *Bilimname* 7/16 (2009/1), 59-90.

³ Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnâût vd. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 15/233 (No. 9398).

⁴ Ebû Abdillâh İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1395/1975), "Fiten", 33 (No. 4077).

⁵ Ebül Hasan Ali b. Ömer es-Sükkerî el-Harbî, *Nüşatü Abdülazîz b. el-Muhtâr el-Basrî 'an Süheyl b. Ebî Sâlih 'an Ebîhi 'an Ebî Hureyre* (el-Mektebetü's-Şâmiletü'z-Zehebîyye), 47.

(ö. 458/1066)⁶ gibi müelliflerin eserlerinde ve diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır.

Klasik İslâm âlimlerinin çoğu ĞarĞad hadisini, metnin lafzî/literal anlamına bağlı kalarak yorumlamışlardır. Hadis literatüründe yapılan yorumların çoğu, ĞarĞad ağacının özelliklerini açıklamanın ötesine geçmemiştir. Hadis şerhlerinde ĞarĞad hadisinin derinlikli bir tahlili yapılmamıştır. Müslümanlar hadis in lafzî anlamına bakarak “nasıl olsa bir gün savaşta Yahudilere galip geleceğiz” anlayışıyla beklentiye girmişlerdir. Halbuki hadiste geçen ve anahtar rol oynayan “ğarĞad”, Müslümanlarla Yahudiler arasındaki mücadelenin boyutunu gösteren bir şifre niteliğinde uyarılarla doludur. Bu yönüyle ĞarĞadın anlaşılması, Müslümanların odaklanmaları gereken asıl noktaları ortaya çıkarması bakımından büyük önem arz etmektedir. Günümüzde ĞarĞad hadisini ve kavramını ele alan akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Hem hadiste geçen taş ve ağacın neyi simgelediği hem de ĞarĞadın mahiyetinin ne olduğu bilinmemektedir. Bu araştırmada ĞarĞad ve ĞarĞad hadisiyle ilgili muğlak yönlerin ve mecâzî/metaforik manaların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Araştırmanın hedeflerinden biri de ĞarĞad hadisi vesilesiyle, Müslümanların Yahudi stratejileri üzerinde bilgi sahibi olmaları ve onların tuzaklarına düşmemeleri hususunda şuurlu hareket etmelerini sağlamaktır.

Araştırmada ĞarĞad hadisinin isnad tenkidi, sıhhat değeri, hadisin kaynak merkezli metin analizi, ĞarĞad kavramının morfolojik yapısı ve etimolojik anlamları, hadis kaynaklarında üzerine yapılan tanım ve yorumlar, ĞarĞadın gerçek ve metaforik anlamda yorumu, ĞarĞadın sinema, görsel medya, soyağacı ve nüfus kütüğu olması gibi konu başlıkları ele alınıp incelenecektir. Konu, deccâl hadisi ve ĞarĞad kelimesinin geçtiği diğer hadislerle birlikte mukayeseli olarak yorumlanacaktır.

Hadis literatüründe “ğarĞad hadisi” şeklinde bir isimlendirme yapılmamıştır. Araştırmada hadis metninde anahtar kavramın ĞarĞad olmasından dolayı böyle bir isimlendirme tercih edilmiştir.

1. ĞarĞad Hadisi ve İsnadı

Kaynaklarda ĞarĞad hadisinin isnatları şu şekilde geçmektedir:

⁶ Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, thk. Ebü Âsım eş-Şevâmî el-Eserî (Riyad: Mektebetü dâru'l-Hicâz, 1436/2015), 184-185.

Ahmed b. Hanbel Rivâyetinin İsnadı: Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→Ya 'kûb b. Abdirrahmân→Kuteybe b. Saîd.

Müslim Rivâyetinin İsnadı: Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→Ya 'kûb b. Abdirrahmân→Kuteybe b. Saîd.

İbn Mâce Rivâyetinin İsnadı: Ebû Ümâme el-Bâhilî→'Amr b. Abdillâh→Ebû Zur'a es-Seybânî Yahyâ b. Ebî 'Amr→İsmail b. Râfi' Ebû Râfi'→Abdurrahmân el-Muhâribî→Alî b. Muhammed.

Ebü'l-Hasen es-Sükkerî Rivâyetinin İsnadı: Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→ Abdülaziz b. el-Muhtâr.

Beyhakî Rivâyetinin İsnadı: Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→Ya 'kûb b. Abdirrahmân→Kuteybe b. Saîd→ Ahmed b. Seleme→ Ebü'l-Fazl b. İbrahim → Ebû Abdullah el-Hâfız.

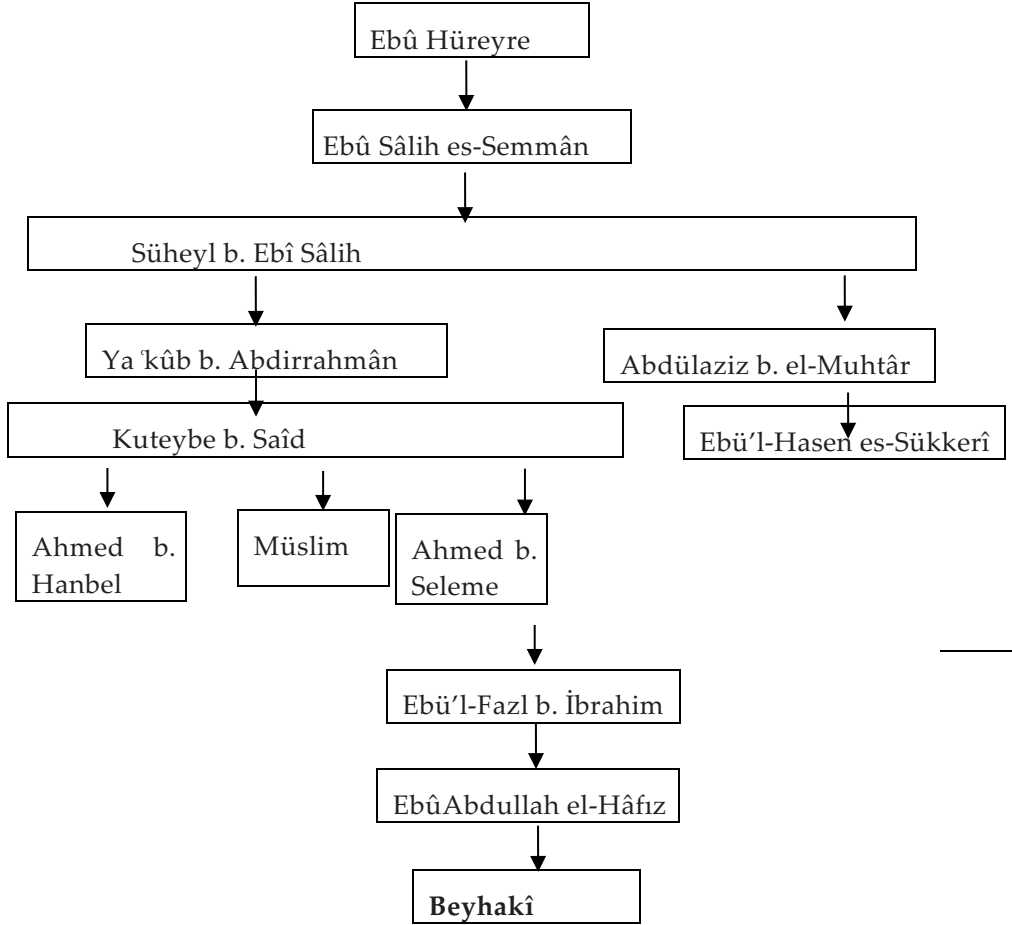
Ġarġad hadisinin Müslim'in *Sahîh*'inde geçen ortak metni ve tercümesi şu şekildedir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ، فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ وَالشَّجَرِ، فَيَبْشُورُ الْحَجْرَ أَوْ الشَّجَرَ: يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي، فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ، إِلَّا الْعَرَقَدَ، فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ

Ebû Hüreyre'den (r.a.) nakledildiğine göre Rasulullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Müslümanlarla Yahudiler savaştıkça kıyamet kopmayacaktır. O savaşta Müslümanlar (galip gelerek) Yahudileri öldürecekler. Ancak (bu hengamede bazı) Yahudiler, taşın ve ağacın arkasına saklanacaklar. Bu durumda taş veya ağaç; "Ey Müslüman, Ey Allah'ın kulu, şu arkamdaki Yahudidir, gel de onu öldür!" diye haber verecektir. Ancak ġarġad ağacı müstesna, çünkü o, Yahudilerin ağaçlarındandır."⁷

Ġarġad hadisinin isnadında yer alan rivayet zinciri ve rivayeti nakleden muhaddisler, tabloda şu şekilde gösterilebilir:

⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Fiten", 82.



Yukarıdaki ortak metnin dışında *ğarqad* anlatımı, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde, Hz. İsa ve deccal hadisesini konu edinen başka bir hadiste Ebû Ümâme el-Bâhilî'den rivayet edilmektedir. Hadis metni uzun olduğu için *ğarqad* kelimesinin geçtiği anlatımlara yer verilmesi uygun görülmüştür. İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçen hadisin ilgili bölümü şu şekildedir:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ، قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَيَقُولُ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ:
 إِنَّ لِي فِيكَ صَرِيَّةٌ، لَنْ تَسْبِقَنِي بِهَا، فَيُدْرِكُهُ عِنْدَ بَابِ اللَّذِّ الشَّرْقِيِّ، فَيَقْتُلُهُ، فَيَهْرُمُ اللَّهُ الْيَهُودَ، فَلَا يَبْقَى شَيْءٌ
 مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ يَتَوَارَى بِهِ يَهُودِيٌّ إِلَّا أَنْطَقَ اللَّهُ ذَلِكَ الشَّيْءَ، لَا حَجَرَ، وَلَا شَجَرَ، وَلَا خَائِطَ، وَلَا دَابَّةً، إِلَّا
 الْغَرَقَدَةَ، فَأَيُّهَا مَنْ شَجَرَهُمْ، لَا تَنْطِقْ، إِلَّا قَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ الْمُسْلِمَ هَذَا يَهُودِيٌّ، فَتَعَالَ افْتُلُهُ

Ebû Umâme el-Bâhilî (r.a.)'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) yaptığı bir konuşmada şöyle buyurmuştur: ...İsa (a.s.) der ki: "Muhakkak bana karşılık veremeyeceğin şekilde seni dövmem gerekir." Onu (Deccali) doğu tarafındaki Luddi kapısının yanında yakalayıp öldürür. Allah Yahudileri hezimete uğratar. Yahudilerin kendisi ile örtünebileceği Allah'ın yarattığı hiçbir şey kalmaz (kendilerini gizleyemezler); taş, ağaç, duvar ve hayvan, ne varsa Allah o şeyi konuşturur. Ancak *ğarqad* müstesnadır. Zira bu onların ağacı olup Yahudiyi haber vermez. Diğerleri konuşup "Ey Allah'ın kulu Müslüman! Şu Yahudidir, gel onu öldür." (derler.)⁸

1.1. Ğarqad Hadisinin İsnad Tenkidi ve Analizi

İsnad zincirinde görüleceği üzere hadis, sahâbî Ebû Hüreyre'den itibaren ilk üç tabakada tek râvi kanalıyla rivayet edilmekte, dördüncü tabakadan itibaren râvi sayısı artmakta ve değişmektedir. Hadis metninin sıhhatini ortaya koymak için Müslim rivayetinde sahâbî ravisi dışındaki râvilerin cerh ve ta'dîl durumları kontrol edilecektir.

Ebû Sâlih Zekvân b. Abdillâh es-Semmân (ö. 101/719-20): Ebû Hüreyre'den sonra isnad zincirinin ikinci halkasında tabînin hadis hâfızlarından Ebû Sâlih gelmektedir. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde dünyaya gelmiş ve Medine'de yaşamıştır. Ebû Sâlih, Sad b. Ebî Vakkâs, Ebû Hüreyre, Ebü'd-Derdâ, Ebû Saîd el-Hudrî, Akîl b. Ebî Tâlib, Câbir b. Abdillâh, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Muâviye, Hz. Âişe, Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme gibi birçok sahâbîden hadis rivayet etmiştir.⁹ Kendisinden üç oğlu Süheyl, Salih ve Abdullah'la birlikte, Atâ b. Ebî Rebâh, Abdullah b. Dînâr, A'meş, Zührî ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.¹⁰

Ahmed b. Hanbel, Ebû Sâlih'in adâlet ve zapt vasfına sahip olduğunu ifade etme sadedinde "insanların en değerlisi ve en güvenilir" ve özellikle *sika* olduğunu, iki defa "sikatün sikatün/çok güvenilir" lafzıyla tekrar ederek vurgular.¹¹ Bu vurgu, ta'dîl lafızları içerisinde ikinci dereceyi gösterir. Aynı şekilde İbn Sa'd (ö. 230/845),¹² Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), Ahmed Sâlih el-İclî (ö. 261/875), Ebû Zür'a er-Râzî (ö.

⁸ İbn Mâce, "Fiten", 33 (No. 4077).

⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 3/190.

¹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/190.

¹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/190.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410/1990), 5/231.

264/878), Eb Htim er-Rz (. 277/890), el-Harb (. 285/899), es-Sc (. 307/920) ve İbn Hibbn (. 354/965) gibi hadis otoriteleri Eb Slih'i *sika* olarak değerlendirirler.¹³ Eb Dvud Yahya b. Ma'in'e, Eb Hüreyre hakkında adlet ve zabt vasıflarını hiz güvenilir rvi kimdir diye sorduğunda İbn Ma'in ikinci sırada Eb Slih'i zikreder. İbn İshak (. 151/768), Eb Slih'in kendisine, "Eb Hüreyre'den hadis rivayet eden hiĞbir kimse yoktur ki ben onun doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmeyeyim" dediğini rivayet eder.¹⁴

İbn Sa'd, Eb Slih iĞin "بَيِّنَةٌ كَثِيرٌ الْحَدِيثِ" değerlendirmesi yapar.¹⁵ İbn Sa'd, *eĞ-Tabakt'l-kbr*'da *keşiru'l-hadıs* tabirini cerh ve ta'dil lafzı gibi yaygın olarak kullanmaktadır.¹⁶ İbn Sa'd'ın bu tabiri, rvilerin dereceleriyle ilgili tek anlamda değil, rvinin rivayet ettiği hocalar ve kendisinden rivayet edenlerin Ğokluğu; rivayet konusunda geniş bilgiye sahip olması; hadis ilmi alanında uzman olması; hadis ilmi tahsili iĞin yolculuk yapması; telif ve tasniflerinin bulunması; büyük muhaddislerden hadis dinlemesi; hadis ilmi ve ezberiyle Ğok uğraşması; kendi dışındaki bir Ğok rviyle mukayese edilmesi gibi geniş anlam yelpazesinde kullandığı söylenebilir.¹⁷ İbn Sa'd, Eb Slih hakkında *keşiru'l-hadıs* değerlendirmesini mezkr anlamlardan birine işaret etmeden kullanır. Bu tabir, tek başına bir rvinin güvenilirlik derecesini ifade etmede ta'dil lafzı olarak kabul edilmese de *sika* tabiriyle beraber kullanıldığında cerh ve ta'dil aĞısından rvinin güvenilirlik derecesini göstermede önemli bir veri olarak değerlendirilebilir.

Eb Slih'ten 1000 hadis rivayet eden A'meş (. 148/765), hocasının din aĞıdan Ğok hassas bir yapıya sahip olduğunu belirterek şahit olduğu bir olayı şu şekilde aktarır: "Eb Slih müezzin idi, bir namaz vakti imam ağırdan alıp gecikti, bunun üzerine o da bize imamlık yaptı. Namazda duygulanıp ağladığı iĞin neredeyse namazı tamamlayamayacaktı."¹⁸

¹³ Eb Htim Muhammed b. Hibbn, *es-Sikt* (Haydarbd: Diret'l-merifi'l-Osmniyye, 1393/1973), 4/221; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 3/190.

¹⁴ İbn Sa'd, *eĞ-Tabakt'l-kbr*, 5/231.

¹⁵ İbn Sa'd, *eĞ-Tabakt'l-kbr*, 5/231, 6/248.

¹⁶ İbn Sa'd, *keşiru'l-hadıs* tabirini yaklaşık 250'den fazla yerde kullanmaktadır. rnek kullanımlar iĞin bk. İbn Sa'd, *eĞ-Tabakt'l-kbr*, 5/18, 44, 58, 59, 61, 62, 63.

¹⁷ Konuyla ilgili tespitler iĞin bk. Rşid b. Al Hasen Halel, "er-Ruvt ellezine Ğle 'anhm İbn Sa'd keşira'l-hadıs", *Mecelletü'l-ihy* 20/24 (2020), 91-128.

¹⁸ İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 3/190.

Mezkûr araştırma çerçevesinde Ebû Sâlih, hadis otoriteleri ve cerh ve ta'dîl ehli tarafından hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde *ricâlû's-sîkât* râvilerden biri olarak kabul edilmiştir.

Süheyl b. Ebî Sâlih (ö. 138/755): Ebû Sâlih'ten sonra isnad zincirinin üçüncü halkasında, oğlu Süheyl b. Ebî Sâlih gelmektedir. Sühey, başta babası Ebû Sâlih olmak üzere tabiînün büyüklerinden Saîd b. Müseyyeb ve Süleymân el-A'meş, Nu'mân b. Ebî Ayyâş, Saîd b. Yesâr, Atâ b. Yezîd, Hâris b. Mahled, Muhammed b. Münkedir, İbn Şihâb ve Abdullah b. Dînâr gibi birçok kişiden hadis rivayet etmiştir.¹⁹ Medine ve Irak ehlinden birçok râvi, Süheyl'den hadis almıştır.²⁰ Ondan, Ebû İshâk el-Fezârî, A'meş, Cerîr b. Hâzim, Hammâd b. Zeyd, Mûsâ b. Ukbe, Cerîr b. Hâzim, İbn Aclân, Ubeydullah b. Ömer, Şu'be, Sevrî, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî ve Abdülazîz el-Muhtâr gibi çok sayıda muhaddis hadis rivayet etmiştir.²¹ Süheyl, Ebû Cafer el-Mansûr'un (ö. 158/775) hilafeti döneminde vefat etmiştir.²²

Ukaylî (ö. 322/934), Ahmed b. Hanbel'in, Süheyl'in adâlet ve zabt vasfıyla ilgili sâlih değerlendirmesini yaptığını rivayet eder.²³ Bu değerlendirme, *sikadan* daha alt seviyede "hadisi delil olarak kullanılabilir" demektir. Râvilerin cerh ve ta'dîliyle ilgili bilgi veren kaynaklar, Yahyâ b. Maîn'in Süheyl hakkında iki farklı görüşünü naklederler. Bunlardan birincisi Ukaylî'nin *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*'i ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'ine dayanır. Bu iki eserde geçen rivayete göre Yahyâ b. Maîn, Süheyl'in hadislerinin hüccet olmadığını söyler.²⁴ İkincisi ise *Târîhu İbn Maîn*'e ve *Tehzîbü't-tehzîb*'e dayanır. Mezkûr eserlerde geçen rivayete göre İbn Maîn, Süheyl'in *sika* olduğunu belirtir.²⁵ İbn Sa'd, Süheyl'i *şika kesîru'l-hadîş* olarak değerlendirir.²⁶

¹⁹ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ' i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980), 12/224.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/427.

²¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ' i'r-ricâl*, 12/225.

²² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/427; Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut & Türkî Mustaf (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2000), 16/20.

²³ Ebû Ca'fer el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, Abdülmü'tî Emîn Kal'acı (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1404/1984), 2/155.

²⁴ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 2/155; Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1271/1952), 4/247.

²⁵ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, thk. Ahmed M. Nürseyf (Mekke: Merkezü'l-buhûs, 1399/1979), 3/182.

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/427.

Tirmîzî (ö. 279/892) de Süfyân b. Uyeyne'nin "Biz Süheyl b. Ebî Sâlih'i hadiste *sebt* (güvenilir, sağlam) kabul ederdik" dediğini rivayet eder.²⁷

Mezkûr araştırma çerçevesinde İbn Maîn'in ikinci görüşünü destekleyen değerlendirmelerin çokluğu dikkate alındığında Süheyl b. Ebî Sâlih'in hadis otoriteleri ve cerh ve ta'dîl ehli tarafından *ricâlû's-şikât* râvîlerden biri kabul edildiği görülür. Bununla birlikte Süheyl'in cerhedilmiş râvîlerden olduğu yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır.²⁸ Ta'dîl lafızları dikkate alındığında, Süheyl'in babasına göre bir alt derecede olduğunu söylemek mümkündür.

Ya kûb b. Abdirrahmân (ö. 181/797): Süheyl b. Ebî Sâlih'ten sonra isnad zincirinin dördüncü halkasında, Ya kûb b. Abdirrahmân gelmektedir. Mezkûr râvi, el-Kârî, el-Medenî ve el-İskenderânî nispetleriyle anılır. Aslen Medineli olup İskenderiye'de yaşamıştır.²⁹ Ya kûb b. Abdirrahmân, Ebû Hâzim, Zeyd b. Eslem, Süheyl b. Ebî Sâlih gibi râvîlerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden, Abdullah b. Vehb, Abdurrahman b. Ömer (Ebü'l-Ğamr), Hassân b. Abdillâh el-Mısrî, Saîd b. Afîr, Amr b. Ebî Amr ve Kuteybe b. Saîd gibi pek çok muhaddis rivayette bulunmuştur.³⁰ Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn, Ya kûb b. Abdirrahmân'ı *sika* olarak değerlendirir.³¹ İbn Hibbân *es-Sîkât*'ında Ya kûb b. Abdirrahmân'ı zikreder.³² Mezkûr değerlendirmelere göre Ya kûb b. Abdirrahmân'ın, hadis otoriteleri tarafından *ricâlû's-şikât* râvîlerden biri olarak kabul edildiği görülür.

Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855): Müslim ve Ahmed b. Hanbel'e, Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→ Ya kûb b. Abdirrahmân→Kuteybe b. Saîd tarikiyle ulaşan Ğarġad hadisinin beşinci ve son zincirinde Kuteybe b. Saîd yer almaktadır. Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Ebû Recâ künyesiyle ve el-Baġlânî, el-Belhî nispetleriyle anılır.³³ Hadis hâfızı olan râvi, Belh'te yaşamış ve daha sonra Irak, Medine,

²⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-İlelû's-şagîr*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, ts.), 744.

²⁸ Doġanay, "Yahudilerle Savaş Hadisinin İsnad Açısından Tenkidi ve Deġerlendirilmesi", 81-82.

²⁹ İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 7/644-645.

³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/210; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/72.

³¹ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Ma'în*, 3/171; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 11/343; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/72.

³² İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 7/644-645.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/266; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/140.

Mekke, Şam ve Mısır'a seyahatler yapmıştır.³⁴ Kuteybe b. Saîd, Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, İbn Hey'e, Bekr b. Mudar, Hammâd b. Zeyd, Ya'kûb b. Abdirrahmân, Ebû Avâne, Abdülvâhid, Abdülazîz b. Ebî Hâzim gibi pek çok muhaddisten hadis dinlemiş ve rivayet etmiştir.³⁵ Kendisinden ise Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, İbn Ebî Şeybe, Muhammed b. Hayhay ez-Zühî, Alî b. el-Medinî, Ebû Hayseme ve Halef b. Halîfe gibi âlimler de ondan hadis dinleyip yazmışlardır.³⁶

Kuteybe b. Saîd'in adâlet ve zabt vasfıyla ilgili olarak Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim (ö. 277/890), *sika*;³⁷ İbn Seyyâr *sebt sâhibü sünnetin* (çok güvenilir, sağlam, hadisi delil olarak kullanılır), *sadûk*; Nesâî *sika me'mûn* (çok güvenilir);³⁸ Abdurrahmân b. Yûsuf b. Hirâş ise *sadûk* (doğru sözlü) değerlendirmesi yapmışlardır.³⁹ Mezkûr değerlendirmelere göre Kuteybe b. Saîd'in, hadis otoriteleri tarafından *ricâlü's-sîkât* râvîlerden biri kabul edildiği görülür.

Garqad hadisinin en kısa tariki, Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→ Abdülaziz b. el-Muhtâr tarikidir. Bu tarik, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer es-Sükkerî'nin (ö. 386/996) yazma nüshasında yer almaktadır. Nüsha matbu olarak yayımlanmamıştır. Ancak Mektebetü'ş-Şâmîle Zehebiye versiyonunda nüshanın bir kısmı mevcuttur.⁴⁰ Bu nüshada ağırlıklı olarak Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→ Abdülaziz b. el-Muhtâr tarikine yer verilmiştir. İsnadın dördüncü halkasında yer alan Abdülaziz b. el-Muhtâr hakkında Yahyâ b. Maîn *sika*, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) *sâlihü'l-hadîs müstevel hadîs sika*, Ebû Züra *lâ be'se bih* değerlendirmesi yaparlar.⁴¹

Bu yazma nüshadaki tarikle, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 14/481.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/266; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/140; İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 8/321.

³⁶ İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 9/20; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/322; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/481.

³⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/140.

³⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/481; Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/27; Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 11/18.

³⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/481.

⁴⁰ Sükkerî el-Harbî, *Nüşhatü Abdülazîz b. el-Muhtâr el-Basrî 'an Süheyl b. Ebî Sâlih 'an Ebîni 'an Ebî Hüreyre*, 47.

⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/394.

Beyhakî'nin eserlerinde geçen tariklerin, üçüncü isnad zincirinden sonra birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bu farklılığın ortaya çıkmasında, yazma nüshanın matbu olması bu imkânı vermektedir. Bu durum, henüz matbu olmayan hadis kaynaklarının matbu hale gelmesi halinde isnad zincirlerinde bazı farklılıkların ortaya çıkacağı sonucunu doğurmaktadır. Matbu olmayan yeni hadis nüshalarının yayımlanması halinde, hadislerin değerlendirilmesinde daha geniş ve zengin isnad zincirlerinden yararlanma fırsatı da elde edilmiş olacaktır. Matbu nüshaların yeniden yayımlanması, her ne kadar hadis metinlerinin sıhhatine doğrudan bir etki yapmasa da isnad edebiyatı açısından yeni değerlendirmeler yapma fırsatı vereceğinden önemli görülmelidir.

Ğarġad hadisinin en uzun isnad zinciri Beyhakî'nin *el-Ba's ve'n-nüşûr* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* isimli eserinde yer almaktadır. Beyhakî rivayeti sekizli isnad zincirinden, Hatîb el-Bağdâdî rivayeti ise dokuzlu isnad zincirinden oluşmaktadır.⁴² Bağdâdî rivayeti, Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→Ya'kûb Abdîrrahmân'dan sonra İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) tarikine dayanmaktadır. Bu yönüyle rivayet zinciri, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî rivayetlerinden farklı bir özellik göstermektedir. Çünkü bu üç muhaddisin rivayet ettiği tarik, Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→Ya'kûb b. Abdîrrahmân→Kuteybe b. Saîd tarikine dayanmaktadır.

Ğarġad hadisinin isnad zinciriyle ilgili olarak yapılan tüm rivayetlerin Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih şeklinde ortaya çıkan tarike dayandığı görülür. Sükkerî rivayeti, Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→Abdülaziz b. el-Muhtâr tarikine; Bağdâdî rivayeti ise Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→Ya'kûb b. Abdîrrahmân tarikine dayanmaktadır. Rivayet zincirinde yer alan râvilerin tamamı, hadis otoriteleri tarafından güvenilir râviler olarak değerlendirilmiştir.

Müslim'de geçen Ğarġad hadisinin sıhhati hakkında Nâsirüddin el-Elbânî (1914-1999), *Şahîhu'l-Câmi'i's-Şağîr ve ziyâdâtüh* isimli eserinde "sahih" hükmünü verir.⁴³

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/113.

⁴³ Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Şahîhu'l-câmi'i's-Şağîr ve ziyâdâtüh* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 5/1238.

1.2. Ğarġad Hadisinin Kaynak Merkezli Metin Analizi

Müslim rivayetinde geçen ġarġad hadisi incelendiğinde, bu hadisin benzer rivayetlerinin diğere hadis kaynaklarında yer aldığı görülür. Ğarġad hadisi, Müslim’de rivayet edildiği metniyle Buhârî’de geçerse de benzer şekilde nakledilmektedir. Buhârî’de, Yahudilerle Müslümanlar arasında çıkacak savaşıla ilgili olarak, birbiriyle aynı anlama gelen üç farklı metin geçmektedir. Bu metinler şu şekildedir:

a) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَأْتِيَ الْيَهُودَ عِبْدُ اللَّهِ بِنِجَاتِهِمْ، حَتَّى يَقُولَ الْحَجَرُ وَرَاءَهُ الْيَهُودِيُّ: يَا مُسْلِمُ، هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْهُ
şöyle demiştir: Resûlullâh (s.a.v.) buyurdular ki “Sizler, Yahudilerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz. (Savaş ve mücadele esnasında) arkasında Yahudi saklanan taş der ki: “Ey Müslüman, şu arkamdaki Yahudidir, gel de onu öldür!”⁴⁴

b) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: تَقَاتِلُونِ الْيَهُودَ، حَتَّى يَخْتَبِيَ أَحَدُهُمْ وَرَاءَ الْحَجَرِ، فَيَقُولُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي، فَاقْتُلْهُ
Ömer şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki “Sizler, Yahudilerle savaşacaksınız. (Savaş hengamesinde) Yahudilerden bazıları taşların arkasına gizlenecekler. Bu durumda arkasında Yahudi olan taş şöyle diyecek: “Ey Allah’ın kulu, şu arkamdaki Yahudidir, gel de onu öldür!”⁴⁵

c) أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: تَقَاتِلُوا الْيَهُودَ فَتَسَلَطُونَ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ يَقُولُ الْحَجَرُ يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي، فَاقْتُلْهُ
Ömer şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki “Yahudiler sizlerle savaşacak. (Savaş hengamesinde) sizler de onların peşine düşeceksiniz. Öyle bir an gelecek ki taş şöyle diyecek: “Ey Müslüman, şu arkamdaki Yahudi’dir, gel de onu öldür!”⁴⁶

Bu metinlerin hiçbirinde ġarġad ve şecer kelimeleri geçmemektedir. Ğarġad kelimesi, İbn Mâce’de Hz. Peygamber tarafından insanlık tarihinin en büyük fitnesi olarak anlatılan deccâlin ortaya çıkışının anlatıldığı hadiste geçmektedir. Söz konusu hadiste deccâl ile Yahudilerin birlikte hareket edecekleri, Yahudilerin Allah’ın yardımı

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru tavki’n-necât, 2. Basım, 1422/2001), “Cihâd”, 94.

⁴⁵ Buhârî, “Cihâd”, 94.

⁴⁶ Buhârî, “Menâkıb”, 25 (No. 3593).

sayesine hezimete uğrayacakları, ağaç, taş, duvar ve hayvan gibi varlıkların arkasına saklanan Yahudileri deşifre edeceği, sadece ğarqadın arkasına saklananları, Yahudi ağacı olduğundan dolayı deşifre etmeyeceği haber verilmiştir.⁴⁷

İbn Mâce'de uzunca anlatılan hadisle, Müslim'de rivayet edilen hadis metinleri birlikte değerlendirildiğinde, ğarqad ağacının hadisteki anlatımlarda önemli bir yer tuttuğu ve kilit rol oynadığı söylenebilir. Ğarqadın hakiki bir ağaç olup-olmadığı ve mahiyetine ilişkin değerlendirmeler, bu kelimenin etimolojik ve morfolojik tahlillerinden sonra yapılacaktır.

2. Ğarqadın Morfolojik ve Etimolojik Tahlili

Ğarqad, Arapça'da üçlü kökten/sülâsî türeyen bir kelime değildir. Bu kelime yapı itibariyle rubâî mücerred yapısında gelen bir isimdir. Botanik âlimlerinden İbnü'l-Baytâr (ö. 646/1248), ğarqadın Arapça bir isim olduğunu belirtir.⁴⁸ İslâm'dan önce Arap Câhiliye şiiirlerinde ğarqad kelimesinin kullanıldığı görülür. Ebû Ziyâd Abîd b. el-Ebras el-Esedî'nin (ö. 597/25) divanında *dâl* kafiyesinde yazılmış beyit şu şekildedir:

ثُرَاعِي بِهِ نَبَتَ الْحَمَائِلِ بِالضُّحَى وَتَأْوِي بِهِ إِلَى أَرَاكِ وَغَرَقَدٍ

Korur onu kuşluk vaktinde sık ağaçlıklardaki gibi,

Misafir eder onu misvak ve ğarqad ağacı altında.⁴⁹

Beyitte ğarqad ağacı, diğer bazı ağaç türleri gibi, içerisinde barınılacak ve himaye edilecek bir nitelikte sunulmaktadır.

Ğarqad kelimesi ilk dönem Arapça sözlüklerinde, bir ağaç türü,⁵⁰ avsec ağacına benzeyen tadı acı, dalları avsec ağacının dallarından daha sert bir ağaç türü,⁵¹ avsec ağacının büyüğü,⁵² dikenli büyük bir ağaç

⁴⁷ İbn Mâce, "Fiten", 33 (No. 4077).

⁴⁸ Ebû Muhammed Ziyâüddîn Abdullâh İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi' li-müfredâti'l-edviye ve'l-ağziye* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1412/1992), 3/205.

⁴⁹ Ebû Ziyâd Abîd b. el-Ebras el-Esedî, *Divân-u Abîd b. el-Ebras*, thk. Hüseyin Nassâr (b.y.: Mekebetü Mustafa el-Halebî, 1377/1957), 53.

⁵⁰ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 4/458.

⁵¹ Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Cîm*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: el-Heyetü'l-'âmmelî-ş-Şuûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1394/1974), 3/9; Ebû Bişr el-Bendenîcî, *et-Takfiyye fi'l-luğa*, thk. Halîl İbrâhîm el-Atuyye (Irak: Vizâretü'l-evkâf, 1397/1976), 334.

⁵² Muhammed b. Ahmed el-Heravî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Ivaz Mer'ab (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1421/2001), 8/190.

türü,⁵³ yüksek ve sert arazi bitkisi,⁵⁴ avsec ağacı bitkisinden başka yuvarlak kırmızı ve tatlı meyvesi olan bir bitki şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁵ Botanik ilmi sahasında ansiklopedi sahibi Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö. 282/895) avsec ağacının büyüdüğünde *ğarqad* adını aldığını belirtir.⁵⁶ Asmaî (ö. 216/831), *ğarqad*ın Hicaz bölgesine ait bir ağaç olduğunu açıklar.⁵⁷ Muasır sözlüklerde *ğarqad*, 1-3 metre uzunluğunda, gövdesi ve dalları beyaz, yaprakları gür, dalları dikenli, çiçekleri uzun, rüzgar kokulu, yeşilimsi ve beyaz bir ağaç türü olarak tanımlanır.⁵⁸

Ğarqad “عَرَقْدُ”, kelimesinin tekili *ğarqade* “عَرَقَدَة”, çoğulu ise *garâgîd* “عَرَقْدُ” şeklinde gelir.⁵⁹ Yumurta sarısının üzerindeki beyaz kısma da “عَرَقْدُ البَيْضِيَّة/yumurta akı” adı verilir.⁶⁰ İbnü'l-Baytâr, Araplar'ın avsec ağacının büyük beyaz türüne *ğarqad* adını verdiklerini belirtir.⁶¹

Emevî şairlerinden Ferezdak (ö. 114/732) bir beytinde *ğarqad* kelimesini şu şekilde kullanır:

عَرَفْتُ الْمَنَازِلَ مِنْ مَهْدَدٍ كَوَحِي الزَّبُورِ لَدَى الْعَرَقْدِ

Mehdet'ten öğrendim bütün dereceleri,

Ğarqad'e yazılmış Zebur vahyi gibi.⁶²

Ferezdak, bu beytinde bir taraftan kişinin aşkını sembolize eden

⁵³ Ebû Hilâl el-Askerî, *et-Telhîş fi ma'rifeti esmâ'i'l-eşyâ*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Dâru Talas, 1417/1996), 303.

⁵⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muħkem ve'l-muħîtu'l-a'zam*, thk. Abülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l- ilmiyye, 1421/2000), 6/71.

⁵⁵ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Meşâriku'l-envâr 'alâ şihâhi'l-âşâr* (b.y.: el-Mektebetü'l-'atıka ve dâru't-turâs, ts.), 2/132.

⁵⁶ İbn Sîde *el-Muħkem ve'l-muħîtu'l-a'zam*, 6/71.

⁵⁷ Ebû Alî İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî, *el-Bâri' fi'l-luğa*, thk. Hişâm et-Ta''ân (Bağdat: Mektebetü'n-nahda, 1395/1975), 449.

⁵⁸ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf* (Kahire: Dâru'd-da've, ts.), 2/650.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî Kürâunneml, *el-Müntehab min ğarîbi kelâmi'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî (Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1409/1989), 463.

⁶⁰ Şâhib b. 'Abbâd, *el-Muħîf fi'l-luğa*, thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1994), 5/153.

⁶¹ İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi' li-müfredâti'l-edviye ve'l-ağziye*, 3/205; Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî el-Medenî, *et-Tırâzü'l-evvel ve'l-kinâzu limâ 'aleyhi mil lüğati'l-'Arabî'l-mu'avvel*, thk. Müessesetü âli'l-beyt (b.y.: Müessesetü âli'l-beyt li ihyâi't-turâs, ts.), 6/129.

⁶² Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî el-Ferezdak, *Divânü'l-Ferazdak*, thk. Ali Fâûr (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l- ilmiyye, 1407/1987), 155.

Mehdet adındaki kadından çok şeyler öğrendiğini, bir taraftan da Zebur metnine atıf yaparak bu öğrenmenin büyük bedellerden sonra gerçekleştiğini ifade eder. Burada verilen bilgiye göre orijinal Zebur metninin, *Ğarqad* üzerine yazılmış olması muhtemeldir. Beyitten *ğarqad* üzerine yazılı metnin dilinin ağır ve büyük emek gerektiren bir nitelikte olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hafîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Müslümanların Medine’de kurduğu ilk mezarlık olan Bakîu’l-ğarqad’in, *ğarqad* adıyla anılmasını daha önce bu ağaç türünün orada yetişmesine bağlı olarak verildiğini açıklar.⁶³ Asmaî, sahâbîlerden Osmân b. Maz’ûn’un (ö. 2/623-24) vefatında, *ğarqad* ağaçlarının kesildiğini ve yerine onun defnedildiğini bundan dolayı kabristanın Bakîu’l-ğarqad adıyla anıldığını zikreder.⁶⁴ Bu bilgi, Medine’de Mescid-i Nebevî’nin yanında yer alan kabristanın İslâm’dan önce Bakîu’l-ğarqad olarak anılmadığını ortaya koymaktadır. Bakîu’l-ğarqad isimlendirmesinin bir başka sebebi de bu bölgede *ğarqad* ağacı köklerinin bulunması olarak açıklanmıştır.⁶⁵ Bölgenin, Bakîu’l-ğarqad adıyla anılmasının, orada bulunan *ğarqad* ağacının renklerinin değişmesinden kaynaklandığı da ifade edilmiştir.⁶⁶ Bakîu’l-ğarqad kabristanının bir başka ismi de *kefte* “كفتة” dir. *Kefte* isminin verilmesi, ölülere içerisinde toplayıp barındıran mezar olmasından dolayıdır.⁶⁷

Yapılan tespitlere göre *ğarqad* kelimesinin etimolojik anlamları arasında; yaprakları gür, dikenli, sağlam, yeşil ve beyaz bir ağaç türü ve yumurta akı manaları dikkat çeker. Bu ağacın bir diğer belirgin özelliği avsece ismiyle başlayıp büyüdüğünde *ğarqad* ismiyle anılarak, isim transferine ve dönüşüme sahip olmasıdır. Câhiliye şiirlerinde *ğarqad* ağacının kişiyi dış etkenlere karşı koruyan bir tür olarak anlatılması, bu ağacın gövdesinin uzun olmadığını, dallarının bir şemsiye gibi yana açılarak kişiyi koruduğunu ortaya koymaktadır. Ferezdak’ın şiirinde geçen Zebûr metninin *ğarqad* ağacına yazılmış olduğu bilgisi, Ortadoğu’da en sağlam ağaçlar arasında *ğarqad*ın yer aldığı fikrini akla getirmektedir.

⁶³ Hafîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, 1/184.

⁶⁴ Ebû Alî el-Kâlî İsmâîl b. Kâsım b. Ayzûn, *el-Mağşûr ve’l-memûd*, thk. Ahmed Abdülmecîd Herîdî (Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1419/1999), 220.

⁶⁵ Şâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fi’l-luġa*, 1/195.

⁶⁶ İbnü’l-Mülâkkın Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tavzîḥ li-şerḥi’l-Câmi’i’ş-şâhiḥ* (Dımaşk: Dâru’n-nevâdir, 1429/2008), 10/129.

⁶⁷ Şâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fi’l-luġa*, 6/227.

3. Hadis Kaynaklarında Ğarqad

Bu bölümde hadis kaynaklarında ğarqad kavramıyla ilgili yapılan tanım ve yorumlar üzerinde durulacaktır.

Hadis kaynaklarında ve özellikle garîbü'l-hadîs kitaplarında yukarıda Arapça sözlüklerde yapılan tanımlamalara ek olarak bazı malumâtlar yer almaktadır. Hadis ilmine dair yazılan kaynaklarda ğarqad ağacıyla ilgili dikkat çeken bilgi, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Müslim* şerhinde yer almaktadır. Burada verilen bilgiye göre ğarqad, Beyt-i Makdis bölgesinde bilinen bir ağaç türüdür. Nevevî'ye göre deccâlin ve Yahudiler'in öldürülmesi burada gerçekleşecektir.⁶⁸ Hindistanlı hadis âlimlerinden Tâhir b. Alî el-Fettenî (ö. 986/1578) de ğarqad ağacının Beyt-i Makdis bölgesinde bilinen bir ağaç olduğunu ve deccâlin burada öldürüleceğini tekrar eder.⁶⁹ Muzhirüddin ez-Zeydânî (ö. 727/1327), *el-Mefâtîh fi şerhi'l-Meşâbîh* isimli hadis şerhinde ğarqadın "çam ağacı" olduğu bilgisine yer verir.⁷⁰

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'de ğarqad hadisini yorumlarken cansız varlıklardan ağaç ve taşın konuşmasının hakiki manada bir konuşma olabileceği şeklinde anlaşılabilirliği gibi mecaza da hamledilebileceğini belirtir. İbn Hacer, ağaçların ve taşların konuşmasının mecaz manadan ziyade gerçek anlamda olduğunu ve saklanmanın Yahudilere bir fayda sağlamayacağını söyler.⁷¹

Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* isimli eserinde naklettiğine göre, meşhur Arap filozoflarından Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), ğarqadın engebesiz düz arazilerde yetiştiğini söylemiştir. Ayrıca Ebü Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) ğarqadın, kumu sıcak olmayan her yerde yetiştiğini söylediğini belirtmiştir.⁷² Aynî, ağacın konuşması hakkında, İbn Hacer'in yaptığı gibi bir yorum ve açıklama yapmaz.

⁶⁸ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 18/45.

⁶⁹ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Mecma'u biĥârî'l-envâr fi ğarâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr* (b.y.: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1387/1967), 4/30.

⁷⁰ Muzhirüddin Hüseyin b. Mahmûd ez-Zeydânî, *el-Mefâtîh fi şerhi'l-meşâbîh*, ed. Nuredîn Tâlib (Küveyt: Dâru'n-nevâdir, 1433/2012), 5/372.

⁷¹ Ahmed b. Alî b. Hacer Ebü'l-Fazl el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1960), 6/610.

⁷² Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 8/188.

Ğarġad hadisini yorumlayan Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) hadiste geçen “فَيَقْتُلُهُمْ/Müslümanlar Yahudileri öldürür” cümlesini “Müslümanlar Yahudilere galip gelir” şeklinde yorumlar. Hadiste geçen “هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي/Bu arkamdaki Yahudi'dir” cümlesindeki “هَذَا” zamirini uyarı niteliğinde “dikkat et, uyanık ol” manasında açıklar. el-Kârî, ağacın “شَجَرِ الْيَهُودِ” ifadesiyle Yahudilere izafe edilmesini *ednâ mülâsebe* olarak değerlendirir.⁷³ *Ednâ mülâsebe*; kişinin mülkü olmayan şeylerin kendisine izafe edilmesi ve onunla ilişkilendirilmesidir. Gerçekte hiçbir ağaç, Yahudi ya da başka bir millete ait değildir. Tüm ağaçların sahibinin Allah Teâlâ olduğu gibi Ğarġad ağacının da sahibi Yüce Allah'tır. Yahudilerin Ğarġad ağacına diğer milletlerden daha fazla önem vermeleri ya da ağacın özelliğiyle Yahudilerin karakterlerinin birbirine benzemesi böyle bir nispeti gerekli kılmış olabilir.

Etiyopyalı muhaddislerden Muhammed Emîn el-Herârî (ö. 1441/2019), İbn Mâce'nin *Sünen'i* üzerine yazdığı şerhte Yahudilerin Ğarġad ağacına, Hz. Mûsâ'nın esasının Ğarġad ağacından olduğu için saygı duyup ihtiram gösterdikleri bilgisini gündeme taşımış, ancak bu bilginin İsrâiliyat kaynaklı olduğu düşüncesiyle karşı çıkmıştır.⁷⁴ İsrâiliyat kaynaklarında Hz. Mûsâ'nın esasının Ğarġad ağacından olduğu inancı, Ğarġad ağacının metaforik manasının inceleneyeceği bölümde ele alınacaktır.

4. Ğarġad Hadisinin Günümüze Bakan Mesajları

Bu bölümde Ğarġadın ve Ğarġad hadisinin günümüz açısından yorumu ve tahlili yapılacaktır. Ğarġad hadisini yorumlarken hadisin hem hakikat hem de mecaz (metaforik) anlamları analiz edilecektir. Özellikle Ğarġad hadisinin mecaz manaları üzerinde tahlil yapılarak Ğarġadın iki farklı mecaz yorumu merkeze alınacak ve günümüze bakan mesajları araştırılacaktır.

4.1. Ğarġadın Hakiki Anlamda Kullanımı

İslâm âlimlerinin ve muhaddislerin hemen hepsi Ğarġad hadisini, beyân ilminin verilerini esas alarak ve metnin lafzî/literal anlamına bağlı kalarak yorumlamışlardır. Yorumların çoğunda, açıklama ve şerhin

⁷³ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerh mişkâtü'l-meşâbih* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1423/2002), 8/3408-3409.

⁷⁴ Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan el-Urammî el-Alevî el-Esyûbî el-Herârî, *Mürşidu zevî'l-ḥecâ ve'l-ḥâce ilâ sünen-i İbn Mâce* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1439/2018), 24/215.

ötesine geçilmemekte ve hadiste anlatılmak istenen mananın ne olduğuyula ilgili ikna edici malumâtlar verilmemektedir. Halbuki Hz. Peygamber, kendisinden sonrası için yaşanacak hadiselerle ilişkin bilgi vermektedir. Bunlar, tamamen gaybî bilgilerdir. Gaybî bilgiler, olayın gerçekleşeceği dönemin hâdiseleri esas alınarak dilin imkânları ölçüsünde kelimelere dökülmektedir. Bu sebeple *ğarqad* hadisi eğer lafzî/literal anlamda yorumlanacaksa, günümüzün ilmî verileri ışığında ele alınarak yorumlanmalıdır.

Ğarqad hadisini İbn Mâce'de geçen deccâl hadisiyle birlikte ele almak gerekir. Çünkü deccâl hadisinde, *ğarqad* hadisinde geçen benzer anlatımlar yer alır. Kıyamet kopmadan önce Müslümanlarla Yahudiler arasında meydana gelecek hâdiseler, içerik ve kapsam açısından deccâl hadisinde daha ayrıntılı anlatılmıştır. Bütün peygamberler kıyamet alametlerinden biri olan deccâlden ve fitnesinden, ümmetlerini uyarışlardır. Deccâl, yeryüzünün en büyük fitnesidir. Hz. Peygamber, deccâlin kıyamete yakın bir dönemde çıkacağını haber vererek ümmetini deccâl fitnesine karşı uyarıştı.⁷⁵ Bu uyarılarda Yahudilerin, deccâlle birlikte hareket edeceği ve Hz. İsa'nın Şam'da nüzûl ederek deccâli Lüd kapısında öldüreceği beyan edilir.⁷⁶ İşte bu savaş ortamında Yahudiler canlarını kurtarmak için kaçarak ağaç ve taşların arkasına saklanırlar. Ağaç ve taşlar, dile gelerek arkasındaki kişinin Yahudi olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini söyler, *ğarqad* ağacı ise arkasındaki Yahudi'yi ihbar etmez.⁷⁷

Hadisin zâhirî anlamı dikkate alındığında Yahudilerle Müslümanlar arasında bir kara harbinin gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber döneminde yapılan kara harbi anlayışıyla, günümüzdeki anlayış birbirinden çok farklıdır. Günümüzde *ğarqad* ağacının bulunduğu mekân olarak Beyt-i Makdis ve çevresi gösterilmektedir. Hadisin zâhirî yorumundan çıkan sonuca göre, Müslümanlarla Yahudiler arasında patlak veren savaşta Yahudiler kaçarak *ğarqad* ağacının bulunduğu bölgeye kadar geri çekilecektir. Müslümanlar *ğarqad* ağacının bulunduğu Beyt-i Makdis bölgesinden öteye geçemeyeceklerdir. Buna göre *ğarqad* ağacının bulunduğu bölge,

⁷⁵ İbn Mâce, "Fiten", 33 (No. 4077).

⁷⁶ İbn Mâce, "Fiten", 33 (No. 4077).

⁷⁷ Ağaç ve taşların Yahudilerin yerini haber vermesi hakkında yapılan değerlendirmelerle ilgili bk. Muammer Bayraktutar, "İbn Teymiyye'nin "Kıbrıs Risâlesi" ve Bazı Fiten Hadislerine Yaklaşımı", *Bilimname* 29 (2015/2), 82-83.

Yahudiler aĞısından güvenli bir bölge olmaktadır.

Günümüz teknoloji ve savaş strateji aĞısından deĝerlendirildiĝinde hadisin zhir anlamının maksd manayı ifade etmede yetersiz kaldıĝı görülür. Ormanlık arazilerin yoĝun olmadıĝı, Ortadoĝu gibi ülkelerde aĝaĞların arkasına saklanma fikrinin makul bir tarafı olmayacaktır. Aynı Şekilde taşların arkasına siperde yatıp saklanma tekniĝinin de bilinen bir uygulama olmadıĝı söylenebilir. Problemleri hususlardan biri de taş ve aĝacın, “arkamda Yahudi var gel, onu öldür” sesini sadece Müslümanlar duyacaksa, bu belki fayda saĝlayabilir. Bu sesi eĝer Yahudi de duyacaksa, fayda saĝlamaz, Ğnk tedbir alır. Bir diĝer problemleri husus da şudur: Yahudilerin ĝarĞad aĝacına saklanacakları bilgisi, hadisle birlikte deşifre edilmiştir. Müslümanlar bu istihbri bilgiye sahip olduklarına göre, Yahudilerin artık ĝarĞad aĝacına saklanmalarının bir faydası olmayacaktır. Ğnk Müslümanlar ĝarĞad aĝacını gördüklerine daha dikkatli bir Şekilde bu aĝacın arkasına ya da iĞine bakarlar. Bu da hadiste anlatılan mefhuma uymamaktadır. Zira hadisin mefhumuna göre ĝarĞad, Yahudiler iĞin bir kalkan gibidir ve onları koruyacaktır. Hadiste ĝarĞadın istisna edilmesi, ĝarĞadın ötesine geĞişin olmayacaĝı anlamına gelmektedir. Ayrıca taş ve aĝacın konuşması, imtihan sırrına aykırıdır. Ğnk taş ve aĝacın konuşması mcizev bir olaydır. Mcize ise peygamberlere has bir durumdur.

Günümüzde savaş, hava, kara ve donanma gücüyle yapılmaktadır. Savaş uĞaĞlarının henüz kullanılmaya başlamadan önce hadisin lafz/literal anlamının anlaşılır bir tarafı olabilirdi. Ancak savaş uĞaĞları, insansız hava araĞları, uzay teknolojisi, ısıya duyarlı termal kameralar ve hassas drbnlerin kullanıldıĝı bir zaman diliminde aĝaĞ ve taşın arkasına saklanma fikri, makl grlemeyeceĝi gibi bu araĞların bulunduĝu bir ortamda ĝarĞad aĝacının ya da başka bir aĝacın, kişiyi koruması düşünülemez. ĞarĞadın teknolojik imknlara raĝmen iĞerisine giren kişiyi, yapısal zelliĝinden dolayı, koruyup koruyamayacaĝı hususu da ayrı bir araştırma konusudur. Bütün bu anlatılanlardan anlařılacaĝına göre, ĝarĞadın hakiki manası esas alınarak yorumlanması, hadiste kastedilen mananın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple ĝarĞad hadisinin mecaz manaları da araştırılarak yeniden yorumlanması gerekir.

4.2. ĞarĞad’ın Metaforik Yorumu

ĞarĞad hadisinde geĞen, ĝarĞad kelimesi muhaddisler ve şrihler tarafından Ğoĝunlukla gerĞek bir aĝaĞ olarak yorumlanmıştır. Nasların

(Kur'ân ve Sünnet lafızları) yorumlanmasında beyân ilmindeki hakikat ve mecaz ayrımı, sözün kullanılışı açısından önemli bir yer tutar. Naslarda yer alan lafızların ilgi ve karineye bağlı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması belâgat ilminde mecaz olarak tanımlanır. Asıl manasından alınıp başka bir manaya nakledilen lafızlar hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber'in anlatımlarında sıkça görülür. Hz. Peygamber'in kıyamet kopmadan önce gerçekleşecek hâdiselere ilişkin verdiği bilgilerin⁷⁸ birçoğu da bu mecazî anlamlar yoluyla olmaktadır. Hadislerde yer alan anlatımlarda hem hakiki hem de mecazî manaların veya ikisinin birden murad edilmiş olması mümkündür. Dilde esas olan hakiki mana olsa da dilin gelişim düzeyine ve anlatılan konunun içeriğine göre hakikî anlamının kastedilmesine engel olan karine, alâka ve aklî çıkarım gibi hususların varlığı, mecazî manayı önceler.⁷⁹ Mecaz mana, naslardaki kapalılığı ortadan kaldırma yöntemlerinden birisi olarak görülmüştür.⁸⁰

4.2.1. Ğarqadın Sinema ve Görsel Medya Olması

Ğarqadın sinema ve görsel medya olması hususuna geçmeden önce hadisi bölüm bölüm yorumlayarak tahlil etmeye çalışacağız.

Müslim hadisinde Müslümanların Yahudilerle savaşacağı “ لَا تُقِيمُونَ الْيَهُودَ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ السَّاعَةَ/Müslümanlar, Yahudilerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz” cümlesiyle ifade edilmektedir. Cümlede geçen “يُقَاتِلَ” kelimesi, gerçek bir savaş anlamında anlaşılacağı gibi mecazî manada soğuk savaş, mücadele, çatışma ve düşmanlık manalarına da gelmektedir. Nitekim İbn Âşûr, *mukâtele* kelimesinin geçtiği bir âyetin hem hakikat hem de mecaz manada kullanıldığına dikkat çeker.⁸¹

Bilindiği gibi Theodor Herzl'in çabaları ve önderliğinde 29 Ağustos 1897'de Basel'de toplanan ilk Dünya Siyonist Kongresi ile

⁷⁸ Buhârî, “Fiten”, 4-5, 22, 24, “İtq”, 8, “Cihâd”, 95, “Nikâh”, 110; Müslim, “İlim”, 8-10; İbn Mâce, “Fiten”, 25-36.

⁷⁹ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/217.

⁸⁰ Mecazî anlamlara müracaat etmek suretiyle naslardaki kapalılığı giderme yönteminin önemi ve örnek çalışma için bk. Necmettin Çalışkan, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2017), 180; Necmettin Çalışkan & Ahmet Sait Sıcak, “Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansımaları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -II-”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 16, 1-28.

⁸¹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tünusiyye, 1404/1984), 11/38.

Dünya Siyonist Teşkilâtı kurulmuştur.⁸² Siyonizm, arz-ı mev'ûd idealinin gerçekleşmesi arzusudur.⁸³ Arz-ı mev'ûd/vaad edilmiş topraklar ideali, Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bir kavramdır.⁸⁴ Yahudiler bu ideallerini gerçekleştirmek için Müslümanlarla doğrudan savaşmak yerine onları zayıflatma ve kaleyi içten fethetme planını uygulamak için perde arkasına gizlenmişlerdir. Bu stratejinin temelleri, İngiliz siyasetçi William Ewart Gladstone'un (1809-1898) fikirlerine dayanır. Gladstone bir bildirisinde şöyle demiştir:

"We cannot rule over the Muslim as long as this Quran remains in their hands; we must do everything possible to remove the Quran away from Muslims, or alienate them against the Quran./Bu Kur'ân, Müslümanların ellerinde kaldıkça onlara hükmedemeyiz; biz Kur'ân'ı Müslümanlardan uzaklaştırmak veya onları Kur'ân'a yabancılaştırmak için elimizden gelen her şeyi yapmalıyız."⁸⁵ Gladstone'un II. Abdülhamit döneminde söylediği bu söz, Balkan Harbi ve I. Dünya savaşı sonrası doğrudan savaşma yerine Müslümanlarla perde arkasından savaşma stratejisine dönüşmüştür.

Gladstone'un bildiriyle sinemanın icadı yaklaşık aynı tarihlere denk gelmektedir. II. Abdülhamit 1896 yılında Bertrand adlı bir Fransız vasıtasıyla sinematografik gösterimi izledikten sonra⁸⁶ bu yeni icadın seyirci üzerindeki tesirini anlar ve Fransızlar'ın İstanbul'da yerleşik bir sinema salonu açmasına izin vermez. Bu sebeple, Osmanlı'da ilk sinema sayılan Pathe, ancak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, 1909 yılında Tepebaşı'nda açılabilmiştir.⁸⁷

Amerikan sineması olarak adlandırılan Hollywood, holly ve wood kelimelerinden meydana gelir. *Holly*, "Chirstmıs'te meyveleri ve yaprakları süsleme için kullanılan, dikenli ve koyu yeşil yapraklı küçük bir ağaç" türüdür.⁸⁸ *Holly*, Noel'de kullanılan bir çeşit çobanpüskülüdür. *Holly*, "kutsal" anlamına gelen, *holy* kelimesinden farklı bir anlam ifade

⁸² M. Lutfullah Karaman, "Siyonizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/329.

⁸³ Abdurrahman Küçük, "Arz-ı Mev'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/444.

⁸⁴ Karaman, "Siyonizm", 37/332.

⁸⁵ Fahriye Begüm Yıldızeli, "A Comparative Analysis On Sultan Abdülhamid II and William E. Gladstone", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 37 (2018), 323.

⁸⁶ İsmail Güllük, *İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkıh Dili* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 61.

⁸⁷ Güllük, *İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkıh Dili*, 62.

⁸⁸ *Dictionary of Contemporary English: The Living Dictionary* (Pearson: Longman, 2006), 778.

eder. *Wood* ise, “tahta, odun, ağaçlık ve ormanlık” gibi anlamlara gelir.⁸⁹ Tanımda her iki kelimenin de ağaçla ilgili olduğu görülür. Birleşik isim olan Hollywood, kelime anlamı itibariyle “sihirli değnek” şeklinde tercüme edilebilir. Hollywood ismi, Amerika’nın Kaliforniya eyaletinin Los Angeles kentinde ormanlık ağaçların yoğun olduğu bir bölgede kurulan sinema şirketinin adıdır. İngiltere sinemasının “Pinewood/yeşil çam”, Türk sinemasının “Yeşilçam” ve Hind sinemasının “Bollywood” şeklinde ağaç simgeleriyle isimlendirilmesi ağaç-sihirli değnek ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu ilişkiler ve bağlantılar çerçevesinde ağaç ve *ğarqad* sembolü yorumlandığında dünyayı perde/ağaç arkasından yöneten sistemin Yahudileri sembolize ettiği ifade edilebilir. Netice olarak *hacer/taş* metaforunun İngiliz siyasetini, *şecer/ağaç* metaforunun da Amerikan Yahudi siyasetini sembolize ettiği söylenebilir.

İsrâiliyat kaynaklarına ve terminolojisine hâkim olan bir müfessir ve nesep âlimi olarak bilinen⁹⁰ Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) Hz. Mûsâ’nın asâsının avsec ağacından olduğunu/kesildiğini belirtir. Kelbî ayrıca Kasas sûresinde Hz. Musâ’nın Sînâ çölünde Tûr dağında Allah’la, vadinin sağ tarafındaki ağaçtan konuşması/seslenmesi ayetinde⁹¹ geçen ağacın da avsec ağacı olduğunu söyler.⁹² Kelbî’nin bu bilgileri aktarması, Yahudilerin zihinsel yapısını okumak ve *ğarqad* ağacının onlar için saygınlığını ve kutsiyetini ortaya çıkarmak adına önemli bir bulgudur. Avsecin büyüğüne/yaşlısına *ğarqad* dendiği bilgisi dikkate alındığında, Hz. Mûsâ’nın asâsının *ğarqad* ağacından yapıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Çeşitli dinlerde dinî-sihri gücün sembolü sayılan sopa/değnek, Yahudiler için de ayrı bir öneme sahiptir. Böylelikle birleşik isimlerden meydana gelen Hollywood kelimesinin hem Hıristiyanlar hem de Yahudiler için sihirli gücün sembolü olduğu anlaşılmaktadır. Hollywood isminde “kutsal” anlamına gelen *holy* yerine, Hıristiyanlar için değerli olan *holly* kelimesinin tercih edilmesi, Hıristiyanlık siyaseti ve şemsiyesi altında Yahudi siyaseti güdüldüğünü de akla getirmektedir.

Ğarqad ağacının etimolojik tahlilinin yapıldığı bölümde de görüldüğü üzere bu ağacın en belirgin iki özelliği, “beyaz” ve “dikenli”

⁸⁹ *Dictionary of Contemporary English: The Living Dictionary*, 1898-1899.

⁹⁰ İbrahim Hatipoğlu, “İsrâililyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 23/197.

⁹¹ el-Kasas 28/30.

⁹² Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdurrezzâk* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, 1419/1998), 2/492.

olmasıdır. Yumurmanın akına da ĞarĞad isminin verilmesi, dilsel baĞlantılar aĞısından aĞaĞtaki beyazlıĞı destekleyen bir veri olarak deĞerlendirilebilir. Sinemanın beyaz perdeye yansıtılarak gösterilmesi, aĞaĞtaki beyazlık arasında dilsel aĞıdan bir iliŖki kurulmasına imkân verirken, beyazlıĞın hayrı, dikenin ise Ŗerri temsil etmesi gibi bir sonuĞ da ortaya çıkmaktadır.

Siyonist Yahudiler, Müslümanlara galip gelmek için sinema ve görsel medyayı bir silah aracı gibi kullanarak, Müslüman halkın hakikatleri görme yetilerini yok etmeye çalıŖmaktadırlar. Müslümanların, taŖın ve aĞacın arkasındaki Yahudi'yi göremeyip bizzat taŖın ve aĞacın kendi arkasındaki Yahudi'yi ihbar etmesi Müslümanların basiret gözlerinin köreldiĞine de iŖarettir. Müslümanlar ancak Yüce Allah'ın yardımı sayesinde Yahudilere galip geleceklerdir.

Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde rivayet edilen deccâl hadisinde Yahudileri ihbar edecek nesnelere arasında *hacer/taŖla* birlikte *cizmul'l-hâit* "جذم الخائط" zikredilmektedir.⁹³ *Cizmul'l-hâit* "duvarın aslı, kalıntısı, temeli" anlamına gelir.⁹⁴ Arapça'da *cizm* ile *cizm* "جزم" kelimeleri, fonetik aĞıdan benzerlik göstermektedir. Keskin *ze* ile yazılan *cizm*, "pay, hisse, nasip" anlamına gelmektedir.⁹⁵ Râviler, fonetik benzerlikten ve "duvarın nasibi" sözünü anlamlı bulmadıklarından olsa gerek, güncel dilde daha yaygın kullanımda olan *cizmul'l-hâit* tamlamasını tercih etmiş olabilirler. *Cizmul'l-hâit* keskin *ze* ile kullanıldığında "duvar hissesi, duvar payı" gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. *Cizmul'l-hâit*'in metaforik olarak, küresel sermayeyi elinde bulunduran ABD'nin New York eyaletinde bulunan Wall Street'e iŖaret ettiĞi söylenebilir. Arapça'da duvar manasına gelen *hâit*'in İngilizce karşılığı "Wall"dur. *Cizm* "kök, asıl" gibi anlamlara geldiĞi için diĞer bankaların baĞlı bulunduğu ana merkez olarak düşünülebilir. Wall Street, dünyadaki birçok borsa ve finans kuruluşunun ana merkezi konumundadır.

Cizmul'l-hâit'in "duvarın kalıntısı" anlamı, bir çöküşe de iŖaret ediyor olabilir. Taberânî rivayetine göre küresel sermayeyi yöneten Yahudilerin, özel ve kişisel bilgilerinin, bu sistem tarafından

⁹³ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 7/190.

⁹⁴ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Ğarîbü'l-hadis*, thk. Abdullah el-Cebûri (BaĞdad: Matba'atü'l-âni, 1397/1976), 3/741; Ezherî, *Tehzîbu'l-luĞa*, 11/14.

⁹⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luĞa*, 10/331.

kaydedildiği ve Müslümanlarla paylaşılacağı anlaşılmaktadır. Duvarın deşifresini, küresel sermayeyi elinde bulunduran Yahudilerin Wall Street'teki ilişki ağlarının, Wikileaks belgelerinde olduğu gibi yayınlanması şeklinde de anlamak mümkündür. Bu yorumların bir uzantısı olarak, banka kayıtlarının gözden geçirilerek Yahudilerin tek tek tespit edilebileceği de ifade edilebilir.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde rivayet edilen deccâl hadisinde, Yahudileri ihbar edecek *hâiṭ* “الحائط/duvar”, tamlama olmaksızın, tek başına zikredilmektedir. Yalın halde kullanılan duvar metaforunun, etrafı duvarlarla kaplı Çin'e işaret etmesi de muhtemeldir. Duvar kelimesi, lafzî/literal anlamda yorumlandığında “Ağlama Duvarı”na da bir işaret olduğu söylenebilir.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde rivayet edilen deccâl hadisinde Yahudileri ihbar edecek unsurlar arasında ağaç, taş ve duvarın yanında bir de *dâbbe* “دابة” zikredilir.⁹⁶ *Dâbbe* kelimesinin türediği *debbe* kökü, “yavaş ve sessizce yürümek, emeklemek, dört ayak üzerine gitmek ve yerde yürüyen her şey” gibi manalara gelmektedir.⁹⁷ *Dâbbe* ise “yerde yürüyen ve sürünen hayvan” demektir. Günümüz terminolojisinde bu kelimenin kök manalarını taşıyan *debbâbe* “دبابة”, Arapça'da “tank ve panzer” anlamına gelmektedir. Paletli tank ve panzer yürüyüşü yerde debelenerek ağır ağır ve sessizce hareket eden hayvan yürüyüşü gibidir. Dolayısıyla hadiste geçen ve Yahudileri ihbar eden *dâbbe* metaforunun, tankı ve gücü temsil ettiği söylenebilir. Bir savaş tankının kendi arkasında olan birisini ihbar etmesi düşünülemeyeceğinden; tank, güç ve otorite olarak yorumlanabilir. Bu gücün, NATO gücü veya uluslararası başka bir güç ittifakı olup-olmadığı hususunda, yorumun ötesinde net bir şey söylemek de oldukça zordur.

4.2.2. Ğarḳadın Soyağacı ve Nüfus Kütüğü Olması

Müslim'in *Sahîh*'inde ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçen hadiste Yahudilerin arkasına saklanıp da onları ihbar edecek taş, ağaç, duvar ve binek şeklinde dört nesne zikredilir. Bunlar içerisinde sadece *ğarḳad* istisna edilmiştir. “Ağaçlar da Yahudileri ihbar edecek ancak bir ağaç/ğarḳad *müstesna*” hadisi, bize adeta istisna edilen ağaç üzerine yoğunlaşılması gerektiğini bildirmektedir.

⁹⁶ İbn Mâce, “Fiten”, 33 (No. 4077).

⁹⁷ Muhammed b. Mukrim b. 'Alî Ebü'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr el-Ensârî er-Ruveyfî'î el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 1/369.

Hadiste geçen ve dikkatlerden kaçan en önemli kısım “ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ /çünkü o Yahudi ağacıdır” ibaresidir. Bir ağacın Yahudilere ait olduğundan dolayı konuşmayı onları deşifre etmemesi hususunda düşünmek gerekir. Diğer ağaçları dile getirerek Müslümanlara yardım ettiren Yüce Allah, neden Ğarġad ağacını dile getirerek konuşturmuyor? Lafzî mana esas alındığında ve konuşmanın bir mûcize olduğu kabul edildiğinde, Ğarġadın suskunluğuyla Allah'ın Yahudilere yardım ettiği ve onları koruduğu sonucu da ortaya çıkmaktadır. Ağacın mûcizevî olarak dile gelerek konuşacağını kabul eden yorumcuların, sırf Yahudi ağacı diye Ğarġadın konuşmamasının izahını da yapmaları gerekir. Ruhsuz bir varlık olan ağacın, Yahudileri koruması halinde, onların da kendi dinlerinde haklı oldukları ve Allah tarafından korundukları gibi bir düşünce akla gelebilir.

Bir önceki bölümde Ğarġadın, gerçek failerin göz önünde olmamasından dolayı sinema ve görsel medya olabileceği ifade edilmişti. Yahudilerin arkasında saklandığı, sinema ve görsel medya kadar önemli olan bir başka husus da Ğarġadın, bir soy ağacı olabileceğidir. Soyağacı bir soyun, bir ailenin bilinen en eski atasından başlayarak son üyelerine kadar bütün bireylerini bir kökten çıkan ağaç görünümü içinde gösteren bir çizelgedir.⁹⁸ Soyağacı Arapçada *şeceretü'n-neseb* olarak geçer. Her iki dilde de *şecere/ağaç*, kelimesi ortaktır.

Ağacın dile gelmesi ve “arkamda Yahudi var gel de onu öldür” demesi, Yahudilerin Müslüman ya da diğer ülkelerde bulunan soyağacı yoluyla tespit edilebileceğini göstermektedir. Hadisten “ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ /çünkü o Yahudi ağacıdır” ifadesi, bazı Yahudilerin kendilerini gizlemek için tespit edilmesi zor, özel bir sistem kurduklarına işaret etmektedir. Ğarġad sistemi, Yahudilerin kurdukları bir sistem olmasından ötürü Ğarġad, Yahudilere ait/hâs bir ağaç olarak zikredilmiş olabilir. Ğarġad ağacının, avsec ağacının büyüğüne/yaşlısına verilen bir isim olması, Yahudilerin Ğarġad ile kurdukları sistemde özellikle yaşları ilerlemiş tecrübeli kişilerin var olduğuna işaret etmektedir.

Yahudilerin gizlilik politikası, başlangıçta XV. yüzyılda Hıristiyan olmaları yönünde yapılan baskı ve zulümlere dayanır. Yahudiler baskı döneminde Hıristiyanlığa geçmişler, ancak Yahudi kimliklerini devam

⁹⁸ Vikipedi “Soyağacı”, (Erişim: 09 Eylül 2021).

ettirmişlerdir.⁹⁹ Osmanlı'nın duraklama, gerileme ve çöküş dönemlerinde Sabetaizm gibi gizli Yahudiler hareketi ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰ Sabetaist Yahudiler, kimliklerini genellikle Müslüman ve Türk ad-soyadı alarak nüfus kayıtlarında izlerini kaybetme politikası gütmüşlerdir.¹⁰¹ Yahudilerin soyağacı şeklinde kurdukları sistemin *ğarqad* ağacının morfolojik yapısıyla bir benzerliğinin olup-olmadığı ayrı bir tartışma konusudur.

Müslümanların neden Yahudilerin peşine düşüp onları öldüreceği ya da etkilerini yok edeceği konusu üzerinde de ayrıca düşünmek gerekir. Zira İslâm hukuku açısından Ehl-i kitap, İslâm ülkelerinde müste'men (İslâm ülkesine emanla giren yabancı gayri müslim) konumundadır. Bu sebeple de onların can ve mal güvencesi vardır. Hadiste bahsi geçen Yahudilerin doğrudan Müslümanlara zarar veren ve İslâm ülkelerinde fitne ve kaos çıkaran kişiler olduğu söylenebilir. Hadisin lafzî anlamına göre Yahudi askerleri, mecazî anlamına göre Müslüman ülkelerinde güç sahibi olup da savaş, kaos, isyan, iç karışıklık ve fitne çıkaran kimselerin kastedildiği ifade edilebilir.

Deccâl ile hareket edecek olan Yahudilerin, dünya çapında savaş, karmaşa, kaos, anarşi ve tıbbî ölümler gibi büyük fitnelere sebep olmaları, başta Müslümanlar olmak üzere tüm dünya milletlerinin uyanışını sağlayacaktır.

Sonuç

Ğarqad hadisi, birden çok tarikle rivayet edilerek hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hadis, ilk üç tabakada tek râvi kanalıyla nakledilmekte, dördüncü tabakadan itibaren râvi sayısı artmakta ve değişmektedir. İbn Mâce rivayeti dışında hadisin isnad zincirindeki tüm rivayetler, Ebû Hüreyre, Ebû Sâlih es-Semmân ve Süheyl b. Ebî Sâlih tarikine dayanır. Müslim, Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî rivayetleri, Ebû Hüreyre→Ebû Sâlih es-Semmân→Süheyl b. Ebî Sâlih→ Ya'kûb b. Abdurrahmân→ Kuteybe b. Saîd tarikine dayanmaktadır. Mezkûr râvilerin tamamı, hadis otoriteleri tarafından güvenilir râviler olarak değerlendirilmiştir. Müslim'de geçen *ğarqad* hadisinin sıhhati hakkında Nâsırüddin el-Elbânî "sahih" hükmünü vermiştir.

⁹⁹ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/193.

¹⁰⁰ Gürkan, "Yahudilik", 43/193.

¹⁰¹ Gershom G. Scholem, "Gizli Yahudi Cemaati: Türkiye Dönemleri", çev. Abdurrahman Küçük, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1998), 235.

ArapĞa bir isim olan *ĝarĝad*, İslâm'dan önce Arap Chiliye siirlerinde nadir olarak kullanılmıştır. ArapĞa sözlüklerde *ĝarĝad* bir aĝaĞ türü, avsec aĝacına benzeyen tadı acı, dalları avsec aĝacının dallarından daha sert, avsec aĝacının byĝ, dikenli büyük bir aĝaĞ türü, yüksek ve sert arazi bitkisi, yuvarlak kırmızı ve tatlı meyvesi olan bir bitki olarak tanımlanır. Botanik limlerinden Eb Hanıfe ed-Dıneverı avsec aĝacının bydĝnde *ĝarĝad* adını aldıĝını, İbnü'l-Baytr ise avsec aĝacının büyük beyaz türüne *ĝarĝad* adı verildiĝini belirtir. Hadis kaynaklarında *ĝarĝad*, Beyt-i Makdis bölgesinde bilinin bir aĝaĞ türü olarak zikredilmiştir.

İslm limlerinin ve muhaddislerin hemen hepsi *ĝarĝadi*, beyn ilminin verilerini esas alarak tamamen metnin lafzı/literal anlamına baĝlı kalarak gerĞek bir aĝaĞ olarak yorumlamışlardır. Yahudi geleneĝinde Hz. Mus'ın assının *ĝarĝad* aĝacından olduĝu inancı, onların bu aĝaca saygınlık duymalarına ve deĝer vermelerine sebep olmuştur.

Hadisin mecz anlamda olduĝu kabul edildiĝinde ise Yahudilere göre otorite ve sihirli gücü temsil eden as, günümüzde sinema ve görsel medyanın etkili ve sihirli gücüyle sembolize edildiĝi söylenebilir. Hollywood, Pinewood, YeşilĞam ve Bollywood gibi güçlü sinema adlarının, aĝaĞ ve deĝnek gibi adlarla anılması, hadiste geĞen Yahudilerin arkasında saklanıp da kendilerini deşifre etmeyecek *ĝarĝad* aĝacının, sinema ve medya olduĝu fikrini ne Ğıkarmaktadır. Sinema ve medyada gerĞek faileri tespit etmenin zorluĝu nedeniyle, sinema/medyaya-*ĝarĝad* ilişkisini güçlendirmektedir.

Ğarĝad hadisinde geĞen aĝacın dile gelmesi ve "arkamda Yahudi var gel de onu öldür" demesi, Yahudilerin, Müslüman ya da diĝer ülkelerde bulunan soyaĝacı yoluyla tespit edilebileceĝini göstermektedir. Hadiste geĞen "فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ/Ğnk o Yahudi aĝacıdır" ifadesinde, aĝacın özellikle Yahudilere aidiyetiyle zikredilmesi, bazı Yahudilerin kendilerini gizlemek iĞin tespit edilmesi zor, özel bir soyaĝacı sistemi kurduklarına ve gizli yapılandıklarına işaret etmektedir. *Ğarĝad* aĝacının, avsec aĝacının byĝne/yaşlısına verilen bir ad olması, Yahudilerin *ĝarĝad* ile kurdukları sistemde özellikle yaşları ilerlemiş tecrübeli kişilerin var olduĝunu hatırlatmaktadır.

Ğarĝad ve deccl hadisinde Yahudilerin uzun bir süre arkasında saklandıkları; taş, aĝaĞ, duvar ve dbbenin, sırasıyla Gladstone siyaseti, soyaĝacı, Wall Street ve gücü/otoriteyi temsil eden tankı simgelediĝi söylenebilir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdırrezzâk*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1419/1998.
- Abîd b. el-Ebras, Ebû Ziyâd el-Esedî. *Divân-u Abîd b. el-Ebras*. thk. Hüseyin Nassâr. b.y.: Mekebetü Mustafa el-Halebî, 1377/1957.
- Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerh mişkâtü'l-meşâbîh*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1423/2002.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *et-Telhîş fî ma'rifeti esmâ'i'l-eşyâ*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Dâru Talâs, 1417/1996.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bayraktutar, Muammer. "İbn Teymiyye'nin "Kıbrıs Risâlesi" ve Bazı Fiten Hadislerine Yaklaşımı". *Bilimname* 29 (2015/2), 61-89.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *el-Ba's ve'n-nüşûr*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Riyad: Mektebetü dâru'l-Hicâz, 1436/2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. B.y.: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çalışkan, Necmettin. *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2017.
- Çalışkan, Necmettin & Sıcak, Ahmet Sait. "Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansımaları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -II-". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 1-28.
- Dictionary of Contemporary English: The Living Dictionary*. Pearson: Longman, 2006.
- Doğanay, Süleyman. "Yahudilerle Savaş Hadisinin İsnad Açısından

- Tenkidi ve Deĝerlendirilmesi". *Bilimname* 7/16 (2009/1), 59-90.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Eb Bişr, Yemân b. Ebi'l-Yemân el-Bendenîcî. *et-Takfiyye fi'l-luĝa*. thk. Halil İbrâhîm el-Atıyye. Irak: Vizâretu'l-evkâf, 1397/1976.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Şahîhu'l-câmi 'i'ş-şagîr ve ziyâdâtüh*. b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Heravî. *Tehzîbu'l-luĝa*. thk. Muhammed Ivaz Mer'ab. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Ferezdak, Eb Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî. *Dîvanü'l-Ferazdak*. thk. Ali Fâûr. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1407/1987.
- Fettenî, Cemâluddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecma'u bihâri'l-envâr fi ĝarâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-aĝbâr*. b.y.: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1387/1967.
- Güllük, İsmail. *İslâm ve Sinema: Sinemanın Fıkıh Dili*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/187-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halel, Râşid b. Alî Hasen. "er-Ruvât ellezine ĝale 'anhm İbn Sa'd kesîra'l-hadîs". *Mecelletü'l-ihyâ* 20/24 (2020), 91-128.
- Hatipoĝlu, İbrahim. "İsrâililyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Herarî, Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan el-Urammî el-Alevî el-Esybî. *Mürşidu zevî'l-hecâ ve'l-hâce ilâ sünen-i İbn Mâce*. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1439/2018.
- İbn Âşr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tnusî. *et-Taĝrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tnusiyye, 1404/1984.
- İbn Ebî Hâtim, Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerĝ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1271/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî Eb'l-Fazl. *Fethu'l-bârî bi-şerĝi*

Şahîhi'l-Buĥârî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1960.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. b.y.: Dâru'l-fikr, 1404/1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *eş-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Ġarîbü'l-ĥadîs*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Bağdad: Matba'atü'l-'ânî, 1397/1976.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1395/1975.

İbn Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Baġdâdî. *Târîĥu İbn Ma'in*. thk. Ahmed M. Nûseyf. Mekke: Merkezü'l-buhûs, 1399/1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. 'Alî Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî er-Ruveyfi'î el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Mâsûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Masûm el-Hüseynî el-Medenî. *eş-Ṭırâzü'l-evvel ve'l-kinâzu limâ aleyhi mil lügati'l-'Arabî'l-mu'avvel*. thk. Müessesetü âli'l-beyt. b.y.: Müessesetü âli'l-beyt li ihyâi't türâs, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Baġdâdî. *eş-Ṭabakâtü'l-kübrâ*. hk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1410/1990.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muĥkem ve'l-muĥîtu'l-a'zam*. thk. Abülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1421/2000.

İbnü'l-Baytâr, Ebû Muhammed Ziyâüddîn Abdullâh b. Ahmed el-Aşşâb el-Mâlekî. *el-Câmi' li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġziye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *et-Tavzîĥ li-şerĥi'l-Câmi'i's-şahîĥ*. Dımaşık: Dâru'n-nevâdir, 1429/2008.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ şihâhi'l-âşâr*. b.y.: el-Mektebetü'l-'atıka ve dâru't-turâs, ts.

Kâlî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn. *el-Bâri' fi'l-luĞa*. thk. Hişâm et-Ta'ân. Bağdat: Mektebetü'n-nahda, 1395/1975.

Kâlî, Ebû Alî İsmâîl b. Kâsım b. Ayzûn. *el-MaĞşûr ve'l-memdûd*. thk. Ahmed Abdülmecîd Herîdî. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1419/1999.

Karaman, M. Lutfullah. "Siyonizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/329-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Küçük, Abdurrahman. "Arz-ı Mev'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/442-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kürâunnehl, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Müntehab min Ğaribi kelâmi'l-'Arab*. thk. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1989.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1400/1980.

Mustafa, İbrahim vd.. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. Kahire: Dâru'd-da've, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahiĦ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerĦi şahiĦi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1972.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut & Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2000.

Şâhib b. 'Abbâd. *el-MuĦîf fi'l-luĞa*. thk. eş-ŞeyĦ MuĦammed Ħasan Âli Yâsîn. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1994.

Scholem, Gershom G.. "Gizli Yahudi Cemaati: Türkiye Dönemleri". çev. Abdurrahman Küçük. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1998), 217-244.

Sükkerî, Ebûl Hasan Ali b. Ömer el-Harbî. *Nüşatü Abdülazîz b. el-Muhtâr el-Basrî 'an Süheyl b. Ebî Sâlih 'an Ebîhi 'an Ebî Hureyre*. el-Mektebetü'ş-Şâmiletü'z-Zehebiyye.

Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr. *Cîm*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: el-Hey'etu'l-'âmme li'ş-şuûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1394/1974.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb.

el-Mu‘cemü‘l-kebîr. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım,1414/1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-‘İlelû‘ş-şağîr*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir vd.. Beyrut: Dâru İhyâi‘t-türâsî‘l-‘Arabî, ts.

Ukaylî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *eğ-Đu‘afâ‘ü‘l-kebîr*. Abdülmü‘tî Emîn Kal‘acî. Beyrut: Dâru‘l-kütübî‘l-‘ilmiyye, 1404/1984.

Vikipedi, “Soyağacı”. (Erişim: 09 Eylül 2021). <https://tr.wikipedia.org/wiki/Soya%C4%9Fac%C4%B1>

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yıldızeli, Fahriye Begüm. “A Comparative Analysis On Sultan Abdülhamid II and William E. Gladstone”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 37 (2018), 316-336.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. ‘Usman b. Kaymaz. *Siyeru a‘lâmi‘n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâût. b.y.: Müessesetü‘r-risâle, 1405/1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. ‘Usman b. Kaymaz. *Tezkiretü‘l-huffâz*. Beyrut: Dâru‘l-kütübî‘l-‘ilmiyye, 1419/1998.

Zeydânî, Muzhirüddin Hüseyin b. Mahmûd. *el-Mefâtîh fi şerhi‘l-meşâbîh*. ed. Nureddîn Tâlib. Küveyt: Dâru‘n-nevâdir, 1433/2012.

Sanat Felsefesinde “İfade ve Anlatım” Açısından “el-Kasibu Habibullah” Levhası

The Plate "al-Kasibu Habibullah" in terms of "Expression and Exposition" in
Philosophy of Art

Osman MUTLUEL

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim
Dalı

Assoc. Prof., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Philosophy
Denizli / Turkey

Hüseyin AKYÜZ

Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Hadith
Ankara / Turkey

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Şubat / February 2022

DOI: 10.53683/gifad.1072654

Atıf / Citation: Mutluel, Osman – Akyüz, Hüseyin. “Sanat Felsefesinde “İfade ve Anlatım” Açısından “el-Kasibu Habibullah” Levhası / The Plate “al-Kasibu Habibullah” in Terms of “Expression and Exposition” in The Philosophy of Art” *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 625-647

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu çalışmada herhangi bir sanat eserinin fiziki formu ve bu formun içinde gizli kalmış ve sanatsever tarafından keşfedilmesi istenen ifade ve anlatım, sanat felsefesi açısından ele alınacaktır. Bu bağlamda incelenecek sanat eseri, “el-Kasibu Habibullah” hat levhası olacaktır. Önce “el-Kasibu Habibullah” levhasının konusu olan rivayetin, Hz. Peygamber’e ait bir söz olup olmadığı üzerinde durulacak daha sonra sanat felsefesi açısından ele alınacaktır. Bu meyanda rivayetin kaynak bilgisi, sıhhat değeri ve metin tenkidi yapıldıktan sonra hat levhasının fiziki formu olarak yazının ta’lik yazıya benzerliği, yazının istiflenmesindeki mükemmellik, renk seçimi gibi konular üzerinde durulacaktır.

İkinci aşamada bu levhanın sanatsevere verdiği mesaj, sanatseverin günlük hayatta karşı karşıya kaldığı problemler üzerindeki etkisi yanında ayrıca sanat eserinde oluşan ifade ve anlatım ele alınacak ve sanatın ahlak ile olan ilişkisi üzerinde durulacaktır. Böylece “el-Kasibu Habibullah” levhası üzerinden, İslam sanat felsefesi açısından sanatın insan için mi yoksa sanat sadece sanat olduğu için mi icra edilmesi gerektiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *el-Kasibu Habibullah, Sanat Felsefesi, Sami Efendi, Ali Haydar Bey, İfade ve Anlatım.*

Abstract

In this study, the physical form of any artwork and the expression and exposition hidden in the physical structure of that artwork and desired to be discovered by the art lover are discussed in terms of the philosophy of art. This situation has been evaluated in the context of the calligraphy plate of “al-Kasibu Habibullah” calligraphy plate. First, the origin of “al-Kasibu Habibullah” plate, whether it is a hadith or not, is discussed, and then it is also discussed in terms of art philosophy. In this sense, after criticism of the narration, the source information, health value, issues such as the similarity of the calligraphy plate to the tal’iq script, the perfection in the stacking of the script, and the choice of color were emphasized.

In the second stage, the message of this plate to the art lover, the effect of the art lover on the problems he/she encounters in daily life, as well as the expression and exposition formed in the artwork are discussed. The relationship between art and morality will be emphasized. Thus, it will be tried to clarify whether art should be performed for people or because art is the only art in terms of Islamic art philosophy through “al-Kasibu Habibullah” plate.

Keywords: *al-Kasibu Habibullah, Philosophy of Art, Sami Efendi, Ali Haydar Bey, Expression and Exposition.*

Extended Summary

An art object is formed in the artist's mind first. Then the object comes out of being an abstract concept and passes to the asset field. In this respect, each art object is treated as a detached asset, such as the other objects.

There should be certain beauty criteria of an art object in the asset field. These are both the external and internal criteria of that object. An art object with these criteria is one and only one. Because the moment when the art object passes to the asset field, there is no more emotional atmosphere in which the artist has been creating that art object, nor has the opportunity to live the same time in terms of time zone.

It is possible to sort the external qualities that an art object must have the mathematical determination, multi-part unity, the harmony that two or more objects merge into a whole, and proportion or symmetry, defined as the enjoyment or pleasure that emerges in the harmony between parts in an object.

On the other hand, it is possible to deal with the intrinsic qualities of the art work to in the sense of the type or type in the sense of compliance with the truth in their own extract or existence, competence that can be characterized as the emotional-visual aspect of the art object in the emotional-visual direction, competence in spiritual point of view, and elicitation the difference from other species in the sense of all kinds.

The origin of the "al-Kasibu Habibullah" plate, which is the article's subject, was investigated whether it is hadith in terms of description and critique. As a result of this research, the phrase "al-Kasibu Habibullah" written on the plate is not a one-to-one hadith text. Still, the text expressed on the plate is not contrary to the Qur'an, the hadiths and the Prophet's order. This narrative, which encourages extra work and effort, has attracted the attention of calligraphers because of its vast work ethic and messages regulating commercial life. The desires of the person who opened his shop by reading the word written on this plate and a normal person who took over his counter will, of course, be different.

On the other hand, calligraphy incomparably stands out among other arts in transforming an art product into expression. When we consider this situation through "al-Kasibu Habibullah" plate, the first thing to consider is its physical competence in terms of the type of writing in which that plate is written. So in terms of jali ta'liq writing, does this plate fully reflect the jali ta'liq typeface? An art lover who examines the plate in terms of typeface

encounters an excellent stack. In other words, the plate, which is perfect in terms of writing aesthetics, is a jali ta'liq script that exemplifies the writings written after itself. Besides the harmony between the space between the writings and the thickness of the writing, the perfection of the harmony between the ground color used and the visibility of the writing is revealed. In this respect script is a complete source of pleasure as aesthetic appreciation when perceived by the art lover.

At first glance, the second artistic aspect of the script, which is so harmonious and beautiful, is found in the sense expressed by the writing. Script means "The one who earns is the lover of God (beloved human being)". There is a warning and a caution here that people's earnings are clean and halal. Accordingly, it implies that the Prophet (PBUH), who is the most authoritative person in Islam, gives the gospel of the commercial life that is analyzed above and expressed in hadîths similar to this word and the gospel as a result of being honest, as well. In this respect, there is an attractiveness and yearning in the meaning of script. For example, every merchant who prays in Suleymaniye Mosque, where the plate is located, or every person, who enters through the Fesci gates of the Grand Bazaar, sees and reads this plate, which hangs on the gate. The trader who reads the plate learns what it means to be honest in the trade, and at the same time what the reward of being honest is. This awareness, which occurs in the person who reads the plate, reveals the characteristic of being honest in that person's non-worship life. This situation highlights the fact that art gives a purpose to man. In this respect, the work of art, especially in terms of Islamic art philosophy, increases art lover awareness and understands the importance of living as an honest and exemplary person at all hours of the day. In terms of Islamic philosophy of art, it is necessary to take this situation as an example that art is not only perceived as art, but also that art should be made for the people. This perception is a good example of the moral purpose that art creates in man.

Giriş

Genel anlamda yazının sanata dönüşmesi, Kur'an'ın nüzulünden çok sonralara rastlar. Hz. Peygamber hayattayken nazil olan ayetler, vahiy kâtipleri tarafından taş, deri, parşömen kâğıdı, düz kemik gibi malzemeler üzerine yazılarak muhafaza edilirdi. Ancak yazılan bu ayetlerde sanatsal bir kaygı veya çaba yoktu. Arapça yazı henüz tam olarak gelişimini tamamlamamış olmasından dolayı kelimeleri oluşturan harfler birleştirmeden yazılıyordu. Ancak Kur'an'ın nüzulü ile başlayan süreçten

itibaren başlayan yazıdaki gelişmeler 10. Yüzyıla kadar geçen süre içinde gelişmeye başlamış ve bu dönemde yazı kaleminin ucu 23.5 derece eğik kesilmesi ile birlikte harflerin formatı yuvarlağa dönmüştür. Böylece yazı, yuvarlak forma girmiş, kûfi yazı formundan kurtulmuş ve en önemlisi yazıda çeşitlilik ortaya çıkmıştır. İşte bu dâhiyane fikri ortaya çıkaran ve yazıyı sanata dönüştüren ilk hattat Yâkût el-Müsta'sımî'dir (ö. 698/1299). Amasyalı olduğuna dair rivayetler bulunan Yâkût, köle olarak Bağdat'a getirilmiş ve el-Müsta'sımî tarafından satın alınarak saraya götürülmüştür. Yâkût geleneksel usulde hat öğrenimini tamamlayınca kendinden önce yaşamış İbn Mukle'nin (ö. 328/940) İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022?) ve diğer üstatların yazıları üzerinde yaptığı uzun inceleme ve çalışmalar sonunda kendi zevk ve sanat gücünü de ortaya koyarak yeni bir üslup geliştirdi. İşte Müsta'sımî'nin geliştirdiği bu üslup zaman içinde sanata dönüştü. Özellikle onun ucu eğik kesilmiş kalemi sayesinde yazı daha kolay yazılmaya başlamış ve sanata meraklı pek çok insan yazı sanatı ile meşgul olmuştur. Böylece yazı bir sanat nesnesine dönüşmüş oldu.¹

Sanata dönüşen bu yazılar zamanla gelişti ve her hat sanatçısı kendi beceri ve üslubu çerçevesinde harflerin yazılışında sanatsal yenilikler oluşturdu. Bu yenilikler arasında bir başka yazı çeşidi olarak ta'lik yazısı İran ekolünden geldi. İşte makalemize konu olan *el-Kasibu Habibullah* levhası bu ekolün Osmanlı hattatlarından Yesari Mehmet Esat Efendi (1730-1798) tarafından yeni bir üslupla geliştirilerek yazılmış halidir. Makalede özellikle bu yazıyı seçmemizin nedeni, İstanbul Kapalı Çarşı'nın Fesciler Kapısı üzerinde bulunan bu levha, büyük hattat Sami Efendi tarafından celi ta'lik olarak 1896 yılında yazılmıştır. Bu levhanın üzerine matkapla üç delik açıp kamera yerleştirilmesi ile gündeme gelmesinden dolayı, bu levhanın sanat felsefesi açısından ne ifade ettiğini ortaya koymak istedik. Diğer taraftan levha aynı yazı şekli ile Sultanahmet Cami'nin iç tarafında kapının üzerine asılı olarak bulunmaktadır. Bu levha ise Sami Efendinin hocası Ali Haydar Efendi tarafından meşk edilmiştir.

¹ İsmail Raci, Faruki, L. Lamia Faruki, *İslam Kültür Atlası*, çev. M. Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999), 388, 390; Hicabi, Gülgen, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 87; Muhittin, Serin, "İbnü'l-Bevvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/534 (İstanbul: TDV Yayınevi, 1995); Abdülkerim, Özaydın, "İbn Mukle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20/212 (İstanbul: TDV Yayınevi, 1995); Uğur, Derman, *Türk Hat Sanatının Şaheserleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 1.

Söz konusu levha Papa 16. Benediktus’un Türkiye’yi 28-30 Kasım 2006 tarihleri arasında ziyaret ettiği zaman, İstanbul’da Ayasofya Cami’sini ziyaret ettikten sonra İstanbul Müftüsü ile beraber Sultan Ahmet Cami’sini ziyaret ettiğinde çıkış kapısının üstünde asılı olması ve İstanbul Müftüsünün o levha hakkında Papa’ya bilgi vermesi ile gündeme gelmişti.

Bunlara ilaveten *el-Kasibu Habibullah* tablosunun hattatları hakkında bilgi vermenin uygun olacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda bu hattatlardan biri olan Sami Efendi 1838 yılında İstanbul’da doğmuştur. Boşnak Osman Efendi’den sülüs-nesih yazılarını meşke başladı ve icazet aldı. Ta’lik hattını Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı Efendi’den meşk etti ve 1857’de icazet aldı. Ayrıca Mümtaz Efendi’den rik’a, Dîvân-ı Hümâyûn’un hat hocası Nâsîh Efendi’den divanî, celî divanî yazmasını ve tuğra çekmesini öğrendi. Celî Sülüs yazısını ise Mustafa Râkım’ın öğrencilerinden Mehmed Şâkir Recâi Efendi’den ders alarak öğrendi. Çeşitli devlet görevlerinde bulundu. Aralarında Elmalılı Hamdi Yazır’ın da bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirdi. 1912 yılında İstanbul’da vefat etti.²

İkinci tablonun hattatı olan Ali Haydar Bey 1802 yılında İstanbul’da doğdu. Sudûrdan Abdülkadir Bey’in oğlu, Sultan III. Selim devri sadrazamlarından Melek Mehmed Paşa’nın torunudur. Bu sebeple yazılarında Hafîd-i Melek Paşa imzasını kullanırdı. Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi’den ta’lik hattını öğrenerek icâzet aldı. 1870 yılında İstanbul’da vefat etti. Kendisinden ta’lik yazısını meşk edenler arasında Çarşambalı Ârif Bey ve Sâmi Efendi meşhurdur.³

Bilindiği gibi ta’lik yazı çeşidi, başlangıç itibariyle İran menşeli olup, zaman içinde tevkî’ ve rikâ’ yazı türlerinden geliştirilerek 13. Yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu yazı çeşidi, hızlı yazılabilmesi, harflerin şekil ve ölçüleri, hat sanatçısının zevkine göre değiştirme imkânı vermesi, katı kurallar içinde yazılmamış olması, harflerde olması gereken nokta ve hareketlerin yazılmamasına izin vermesi yanında, birleşmemesi gereken harflerin bile birleştirilerek yazılabilmesi nedeniyle Osmanlı devletinde resmi yazışmalarda da tercih edilmiştir.⁴

² M. Uğur Derman, “Sami Efendi, İsmail Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 2009), 36/72.

³ M. Uğur Derman, “Ali Haydar Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1989), 2/395.

⁴ M. Uğur Derman, “Ta’lik” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 2010), 39/507.

Şimdi büyük hattat Sami Efendi tarafından kaleme alınan ve İstanbul Kapalı Çarşı'nın Fesciler Kapısının duvarını süsleyen levhada yazılı rivayetin Hz. Peygamber'e ait bir söz olup olmadığını ve anlamını ele alalım.

1.“el-Kasibu Habibullah” Rivayetinin Kaynak Bilgisi, Sıhhat Değeri ve Metin Tenkidi

Hz. Peygamber'in hadisleri, Müslüman toplumlar için büyük öneme sahiptir. Zira bu öğretiler, onlara her alanda rehberlik edecek yönlendirmelerle doludur. Bunun farkında olan hat sanatkarları, Hz. Peygamber'in hadislerini hem en güzel tasarımlarla nakletmeyi hem de onlarda ifade edilen manaları estetik bir üslup ile yaymayı amaç edinmişlerdir. Ancak hattatların güzel bir estetikle kaleme aldıkları bu rivayetlerin bir kısmı sahih bir kısmı zayıf hatta bir kısmı da Hz. Peygamber'e ait değildir. Ayrıca bu rivayetlerin kaynakları, sahih hadisleri toplayan eserler olabileceği gibi birçok problemlili rivayeti içeren kitaplar da olabilmektedir. Asıl olan Müslümanların hâfızasında yer tutması istenen bu hadisleri güvenilir kaynaklarda yer alan sahih rivayetlerden seçmektir. Fakat rivayetlerdeki mesaj düşünülerek zaman zaman bu ilkeye riayet edilmediği aşikârdır. Bu bağlamda estetik güzelliğinden ve engin anlamından yararlandığımız İstanbul Kapalı Çarşı'nın Fesciler Kapısı üzerindeki levhada yazılan “الكاسب حبيب الله” Çalışıp kazanan Allah'ın sevgilisidir (sevgili kuludur)” rivayetinin kaynak ve sıhhat değeri önem arz etmiştir.

1.1. Rivayetin Kaynak Bilgisi ve Sıhhat Değeri

Rivayetin kaynak bilgisinden kastedilen onun hangi kaynaktan yer aldığıdır. Bu meyanda yaptığımız incelemede, levhada yazılı “الكاسب حبيب الله” Çalışıp kazanan Allah'ın sevgilisidir (sevgili kuludur)” ifadesine klasik hadis kaynaklarında rastlanılmamıştır. Ancak bu rivayet, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) Mesnevi'sinde tevekkülle çalışıp kazanma arasındaki ilişki açıklanırken şöyle zikredilmiştir: 'Çalışıp kazanan Allah'ın sevgilisidir (sevgili kuludur)' işaretini dinle; tevekkülden dolayı sebepte tembel olma."⁵ Mısırlı dil ve edebiyat âlimi, fakih ve müfessir Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) de bu rivayeti, rızık temini için gayret

⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs- Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 65.

gösterilmesinin övülmesi bağlamında ve “nakledildiği gibi...” ifadesinden sonra nakletmiştir.⁶

Bunlara ilaveten İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tasavvufî tefsirinde, tevekkülün ancak geçim temini için insanın elinden geleni yapmasından sonra olması gerektiğini ifade ettikten sonra bu rivayeti Mesnevî’den nakletmiştir.⁷ el-Âlûsî (ö. 1270/1854) de *Rûhu’l-Me’ânî* adlı tefsirinde bu rivayete rızık temini için gayret gösterilmesinin övülmesi bağlamında atıfta bulunmuştur.⁸ Endonezyalı müfessir ve âlim Muhammed b. Ömer en-Nevevî (ö. 1316/1898) ise bu rivayeti, aynı bağlamda ancak “bir hadiste nakledildiği gibi...” ifadesinden sonra aktarmıştır.⁹ Söz konusu rivayeti bu şekilde nakledenlerden birisi de çağdaş âlimlerden Muhammed el-Emîn el-Hererî’dir (ö. 1441/2019).¹⁰ Yine Sultan Mahomed Khan (ö. 1432/2010) da “Peygamberimiz diyor ki:...” ifadesini kullanarak incelemekte olduğumuz rivayeti Hz. Peygamber’e nispet etmiştir.¹¹ Irak merkezli Şiîliğin en önemli Merc-i taklîdi kabul edilen Şîî âlim Ebû’l-Kâsım Hûî (ö. 1413/1992) ise bu rivayeti, hadis olup olmadığına işaret etmeksizin “ فان الكاسب حبيب الله ” şeklinde nakletmiştir.¹² Fransız tarihçi Fernand Braudel (ö. 1406/1985) ise “Peygamber’in kendisinin şöyle dediği rivayet edilir: Para kazanan Tanrı’yı hoşnut eder”¹³ alıntısıyla incelediğimiz rivayete atıfta bulunmuştur.

Bütün bu bilgiler ışığında, söz konusu rivayetin son dönem bir kısım müfessirler ve çağdaş bazı yazarlar tarafından senedi olmaksızın Hz.

⁶ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü’l-Kâdî ve Kifâyetü’r-Râzî (Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî)* (Beirut: Dâru sadr, ts.), 7/84.

⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, ts.), 5/228; 10/33.

⁸ Ebu’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî fi Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 10/315.

⁹ Ebû Abdilmu’tî Muhammed b. Ömer b. Arabî b. Alî en-Nevevî el-Câvî el-Bentenî, *Merâhu Lebîd li-Keşfi Ma’ne’l-Kur’ânî’l-Mecîd*, nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1997), 2/205.

¹⁰ Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Uremî el-Alevî el-Hererî eş-Şâfî, *Tefsîru Hadâiki’r-Ravhi ve’r-Rayhân fi Ravâbi Ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî (Beirut: Dâru’l-Minhâc / Dâru Tavki’n-Necât, 1421/2001), 21/262.

¹¹ Sultan Mahomed Khan, *The Life of Abdur Rahman Amir of Afghanistan* (London: John Murray Albemarle Street, 1900), 30.

¹² Âyetullâh Ebu’l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Mûsevî Hûî, *Misbâhu’l-Fekâhe fi’l-Mu’âmelât*, nşr. Mirza Muhammed Ali et-Tevhîdî (Necef: Matbaatu’l-Haydariyye ts.), 6/474.

¹³ Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce Civilization and Capitalism 15Th-18th Century*, çev. Siân Reynolds (London, Book Club Associates, 1983), 2/558.

Peygamber'e nispet edildiğini görmekteyiz. Öte yandan hadis külliyyatında ise söz konusu kelimeleri içeren herhangi bir rivayete rastlanılmamıştır. Bu durumda herhangi bir referans ve atıf olmaksızın nakledilen bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait bir hadis olmadığını, tam aksine hikmetli özlü bir söz olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası, "Çalışıp kazanan Allah'ın sevgilisidir (sevgili kuludur)" rivayeti Hz. Peygamber'e nispeti açısından uydurmadır.

Burada ifade etmemiz gereken diğer bir husus ise hadis literatüründe incelediğimiz rivayeti mana bakımından destekleyecek bazı rivayetlerin bulunduğudır. Nitekim Hz. Peygamber, bir rivayette, "Allah, meslek sahibi mümini sever"¹⁴ buyurarak, Allah sevgisini, çalışmaya bağladığı görülmektedir. Bu rivayeti el-Beyhakî (ö. 458/1066) de nakletmiş ve ardından senedi hakkında; "Ebu'r-Rabî' bunu Âsım'dan rivayette tek kalmıştır. İkisi de rivayette güçlü kişiler değildir" demiştir.¹⁵

Bu konuda zikredeceğimiz bir diğer hadis ise müfessir ve sûfî olan es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) naklettiği merfû bir rivayettir. Bu rivayetin isnad ve metni ise şöyledir: Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94), o da Hz. Peygamber'den rivayet ettiğine göre, O (sav.) şöyle buyurmuştur: "Yeryüzündeki, amellerin en faziletlisi şu üç şeydir: İlim talep etmek, cihad ve çalışıp kazanmak. Çünkü İlim, Allah'ın sevgilisidir. Gazi, Allah'ın velisidir. Çalışan ise Allah'ın dostudur."¹⁶ İsnadda yer alan ravilerden Saîd b. el-Müseyyeb, Medine'nin meşhur yedi fakihinin (fukahâ-yi seb'a) en önde gelenidir. Sika, sebt, hüccet gibi ifadelerle ta'dil edilmiştir.¹⁷ Ancak müellif tarafındaki kısımdan birçok ravi zikredilmediği için bu sened muallaktır. Muallak hadis de senedinde kopukluk bulunduğu için hadisçiler nezdinde zayıf sayılmıştır. Ayrıca bu rivayetin son kısmındaki "الْكَاسِبُ صَدِيقٌ" buyruğu ile "الكاسب حبيب الله" ifadesi arasında büyük bir benzerlik vardır. Muhtemelen es-Semerkandî'nin naklettiği bu ifade, zamanla tasavvufi çevrede "الكاسب حبيب الله" haline dönüşmüş ve ardından da sufî müfessirler tarafından Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir.

¹⁴ Ebu'l-Kasım Suleyman b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Tânk b. Ivedullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 8/380.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 2/441.

¹⁶ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tenbühü'l-Çâfilîn*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000), 1/428.

¹⁷ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiretu'l-Meârif, 1326/1908), 4/85-88.

1.2. Rivayetin Metin Tenkidi

“الكاسب حبيب الله” rivayeti, sosyal hayatın ayrılmaz bir parçası olan çalışmak ve kazanmakla alakalıdır. Kur’an, bütün Müslümanları çalışmaya teşvik etmiştir.¹⁸ Hz. Peygamber de çalışmayı hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Nitekim ticareti gerekli görüp teşvik etmiş ve kendisi de nübüvvetten önce ticaretle uğraşmıştır. Sahabiler de bir meslek ile meşgul olmuşlardır. Öte yandan Hz. Peygamber, helal kazanç sağlanan çalışmayı bir ibadet olarak değerlendirmiştir. O (sav.), dul kadınların ve fakirlerin ihtiyaçlarını gidermeye çalışan kimsenin, Allah yolunda cihad eden veya geceleri namazla, gündüzleri oruçla geçiren kimselerle eşdeğer olduğunu belirtmiştir.¹⁹ Yine başka bir rivayete göre, insanın yediği şeylerin en güzeli, kendi kazancından elde ettiğiidir.²⁰ Bunlara ilaveten Hz. Peygamber, geçimini alın teriyle temin eden Müslümanları da şöyle övmüştür: “*Kesinlikle hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir yemek yememiştir. Allah’ın Peygamberi Dâvûd (as) da kendi elinin emeğini yiyordu.*”²¹

Sonuç olarak incelemeye çalıştığımız rivayetin anlamı; Kur’an, sahih hadisler ve Hz. Peygamber’in siresine aykırı değildir. Muhtemelen çalışıp çabalamayı teşvik eden bu rivayet, içerisinde barındırdığı böylesi engin mesajları nedeniyle hattatların ilgisini çekmiştir. Nitekim bu tabloda yazılan sözü okuyarak dükkânını açan ve tezgâhının başına geçen bir insanın çalışma arzusu elbette ki farklı olacaktır. Bütün bunlara rağmen muhtevasından dolayı bu rivayetin Hz. Peygamber’e nispet edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

Bu tespitlerden sonra şimdi de bu levhanın sanat felsefesi açısından ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışalım.

2. “el-Kasibu Habibullah” Levhasının Sanat Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi

2.1. Sanat Nesnesi veya Eseri Nedir?

Sanat’ı, insandaki estetik duygunun dışı vurumu ile ortaya çıkan ürün olarak algılamak gerekir. Diğer taraftan sanat eserleri de tıpkı canlı

¹⁸ “İnsan için ancak çalıştığı vardır.” (Necm, 53/39); “Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verecektir.” (Necm, 53/41); Ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/195; Tevbe, 9/105.

¹⁹ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî, *el-Câmi’u’s-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nafakât”, 1.

²⁰ en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Büyû”, 1

²¹ el-Buhârî, “Büyû”, 15.

varlıklar gibi bir varlığa sahiptir. Çünkü onlar da diğer varlıklar gibi zaman ve uzay kategorileri içinde var olurlar. Bunun neticesi olarak sanat eserleri gerçek ve reel varlıklar sınıfı içinde değerlendirilmelidir.²²

Diğer taraftan her sanat eseri aynı zamanda bir bilgi objesi olarak ele alınması gerekir. Çünkü bilgi, süje ile objenin etkileşiminden doğar. Bir sanat eserini seyreden sanatsever, o sanat eserinden aynı zamanda bilgi de öğrenebilir. Bir sanat yapıtının neden yapıldığı, bir müzik parçasının hangi notalarla seslendirildiği, bir tuval üzerindeki resmin hangi renkleri nasıl kullanıldığını bilebiliriz. Bu açıdan bakıldığında sanat eserleri bilgi objesi olarak ele almak mümkündür.

Aynı şekilde bir sanat eseri, sanatı icra eden sanatçının duygularını dışa vurmasından oluşur. Sanatçı sanat eserini oluştururken yaptığı her hareketin, her vuruşun veya her sesin öyle oluşunun bir anlamı olmalıdır. Bu aynı zamanda o sanat eserini ortaya koyan sanatçının kendi dünyasında oluşturduğu bir anlam olarak ele alınır. Bu durum örneğin Hartmann'a göre sanatçının yarattığı olarak ele alınır ve sanat eserinin orijinalliğini gösterir. Artık herhangi bir sanatçı, tuval üzerinde resim yaparken veya herhangi bir müzik icra ederken veya bir hat meşk ederken o sanatçıda meydana gelen duygular açısından kişiselleşme meydana gelir ve o duygular sadece o tabloya, müzik parçasına veya o hat tablosuna ait olarak kalır. Sanatçının o duyguları artık bir daha yaşaması söz konusu değildir. Bu durum, aynı zamanda sanat eserinin biricikliğini ortaya koyar.²³

Başka bir açıdan bakıldığında sanatçı sanat eserini oluştururken, kendi içindeki soyut olan duyguları somut hale getirmiş olur. Bu sanatçının kendi dünyasında oluşturduğu soyut düşüncelerin maddeye veya reel alana çıkışını temsil eder. Bir sanat eserini seyrederken sanatçının hüznünü veya neşesini görebilmek mümkündür. Bu sanatçının duygularını maddi nesnelere ifade etmesidir.

Sanatçı kendini sanat eserinin dili ile ifade eder. Bu dil ile ifade şekli resimde renk, müzikte nota ve ses, romanda sözcük, görüntüde fotoğraf olarak ortaya çıkar. Bu, aynı zamanda sanatçının diğer insanlara vermek istediği mesajdır. Çünkü sanatçı, taşıdığı mesajı diğer insanlara kendi dilinde anlatmak ister. Diğer taraftan o, bilinmek ve duyulmak da ister. Sanatçı bu amacına ulaşmak için sanat eseri üretir ve o sanat eserinde kendi duygularını ifade etmiş olur. Ancak sanatçının yaptığı sanat eserinde ifade

²² İhsan Turgut, *Sanat Felsefesi* (İzmir: Üniversite Kitapevi, 1993), 87.

²³ Turgut, *Sanat Felsefesi*, 88.

ettiği duygu ve düşünceleri ile mesajını, sanatseverin algılamasını sağlamak zorunda değildir. Çünkü sanatçı, sanat eserini ortaya koyarken kendi duygularını göz önünde bulundurur. Sanatseverin hangi duygu ve düşünce ile sanat eserini seyredeceğini bilemez. Bu aşamada sanatçının duyguları ile sanatseverin sanat eserini seyrettiğinde kendisinde oluşan duygu birleşirse o zaman sanatçı amacına ulaşmış ve mesajını sanatsevere ulaştırmış olur.²⁴ Ancak bu durum her zaman gerçekleşmez. Çünkü iki insanın aynı duyguyu aynı zaman diliminde hissetmesi mümkün değildir.

Sonuç olarak bir sanat eserinin ortaya çıkmasında üç öğeden söz etmek gerekir. Bunlardan ilki, sanat eğitimi almış ve sanatını ortaya koymak için çaba gösteren sanatçıdır. İkinci olarak ortaya çıkması gereken şey, sanat eseridir. Sanatçının sanatını icra ederek ortaya koyduğu sanat eserini takdir eden, seyreden, beğenen ve sanatla ilgili kişiler olmalıdır. Bu üç unsur bir arada olduğunda sanat tam olarak icra edilmiş sayılır. Çünkü sanatçı dünyanın en iyi sanatını icra etse bile, eğer o sanatı takdir eden, beğenen ve değer veren bir sanatsever yoksa o zaman sanattan söz etmenin ve sanat eseri üretmenin bir anlamı kalmaz. Diğer taraftan ifade edilen bu üçlü kombinezonun ortaya çıkardığı toplumsal etki, kültürü oluşturur. Çünkü sanatçı, sanatçı olması yanında aynı zamanda toplumun içinde yaşayan bir bireydir. Aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun değerlerinden etkilenerek, kendi sanat anlayışı çerçevesinde müzik, resim, hat, tezhib gibi sanat eserleri ortaya koyar. İşte sanatçı ile toplumun bu tür etkileşim içinde oluşu, kültürü ortaya çıkarır ve toplumu sanat bilinci açısından dinamik tutar ve aynı zamanda toplumsal kimliği ortaya çıkarır.²⁵

2.2. Sanat Eserinde Olması Gereken Kriter Nedir?

Bir nesnenin sanat eseri kimliğini kazanabilmesi için hangi kriterler göz önünde bulundurulmalıdır? Sanat felsefesi açısından bir sanat eserinde olması gereken ilk kriter, o sanat eserinin insan elinden çıkmış olmasıdır. Burada şu ayrıntıyı gözden kaçırmamak gerekir: Özellikle doğa güzelliği insan elinden çıkmadığı için sanatsal güzellik içermediğine dair özellikle idealist filozofların itirazları vardır. Örneğin Hegel’e göre insan ürünü sanat eserlerinde özgürlük ve seçicilik vardır.²⁶ Oysa doğa güzelliğinde bu özellikleri bulmak mümkün değildir ve aynı zamanda herhangi bir ölçütten de söz edemeyiz Çünkü doğa güzelliği insan elinden çıkma bir sanat eseri

²⁴ Osman Mutluel, *Güzelin Dile Geldiği Alan İslam Sanatı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 63-66.

²⁵ Bk. Turgut, *Sanat Felsefesi*, 89.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler*, çev. T. Altuğ-H. Hünler (İstanbul: Payel Yayınları, 1994), 1/110-111.

değildir.²⁷ Oysa Timuçin'in de belirttiği gibi "güzel önce doğada gerçekleşir ve bizi yakalar."²⁸ Bu açıdan doğadaki güzelliği görmezlikten gelmemiz de mümkün değildir. Çünkü doğal güzel de tıpkı, sanatçı elinden çıkan sanat eseri gibi, estetik bir değere sahiptir.

Ancak İslam sanat felsefesi açısından bakıldığında, doğal güzellik, tıpkı insan elinden çıkma güzel gibi değerlendirmek gerekir. Çünkü doğal güzel, İslam estetiği açısından bakıldığında evrendeki oluşum içinde tesadüfen veya kendi kendine oluşmuş bir nesne söz konusu değildir. Bu açıdan evrenin tüm güzelliği Allah'ın yaratmasındaki güzelliğin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Çünkü Kur'an her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığını ifade eder.²⁹ Bu açıdan İslam estetik anlayışında ontolojik bir yaklaşımla konu ele alınır ve gerçek anlamda güzel varlığın Allah olduğu ifade edilir. Hatta Allah, insan sanatçı olsun veya olmasın ondaki sanat eseri üretme yeteneğini veren varlıktır. Bu açıdan İslam sanat felsefesinde Allah'ın yaratması mahza güzeldir. Orada çirkinlikten söz edilemeyeceği gibi herhangi bir kriter de konulamaz.

Ancak bizim bu aşamada üzerinde durmak istediğimiz konu, insan elinden çıkan sanat eserlerinde olması gereken kriterlerdir. Bu anlamda sanat felsefecilerine göre, bir sanat eserinin içsel ve dışsal olarak, iki çeşit kriterden söz etmek mümkündür.

2.3. Sanat Eserinde Bulunması Gereken Dışsal Nitelikler

Herhangi bir sanat eserinde bulunması gereken bazı dışsal nitelikler olmalıdır. Çünkü o nesneye güzel diyebilmemiz bu kriterlere bağlıdır. Bu aynı zamanda estetik nesnenin formsal nitelikler olarak adlandırılan matematiksel ayrımlardan ibarettir. Yani herhangi bir sanat nesnesi güzel olabilmesi için oran ve simetri, harmoni ve çoklukta birlik gibi kriterler içermelidir. Bu kriterler içinde bulunan matematiksel bir belirlenim olan oran ve simetri, iki büyüklük arasında veya bir nesnede parçalar arasındaki uyumdan ortaya çıkan hoşlanma veya haz olarak tanımlanır.³⁰ Bu anlamda hat sanatının ortaya çıkardığı oran, hat tablosunun en ve boy büyüklüğü, harfin uzunluğu ve kalınlığı arasındaki uyum ilk göze çarpan oran ve orantı özelliğidir. Bu açıdan bakıldığında örneğin ince bir kalemle yazılmış büyük ebatlı (celî) bir yazı göze güzel görülmezdi. Yazıdaki bu oran sanatsever ile

²⁷ Hegel, *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler* 1/2-3.

²⁸ Afşar Timuçin, *Estetik* (İstanbul: Bulut Yayınları, 4. Basım, 2000), 126.

²⁹ Kamer 54/49.

³⁰ İsmail Tunalı, *Estetik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1996), 207.

yazı arasında oluşacak mesafeye göre ayarlanmalıdır. Bu anlamda camilerin kubbesine yazılan yazıların harf kalınlıkları geniş ve harf boyları uzun iken, duvarlara yazılmış olan ve sanatseverin yakından okuduğu ve seyrettiği yazıların harf kalınlığı ile büyüklüğü arasındaki oran ve simetri daha küçüktür. Yani Aristo'nun ifade ettiği gibi güzel olarak gördüğümüz nesne belli bir düzen içinde ve sanatseverin kavrayabileceği bir sınırlılık içinde olmalıdır.³¹ Çünkü insanın akli ve hayal dünyasına sığmayan bir güzelliği kavraması mümkün değildir. Sanatın belli bir ölçü içinde olması sanatsal güzelliği açısından olmazsa olmaz şart olarak görülürken aynı zamanda insanın beğeni yargısını da etkileyen bir unsurdur. Çünkü insan, ölçülerini kavrayamadığı nesnelerin güzelliğini kavrayamadığı gibi beğeni yargısını da oluşturamaz.³²

Diğer taraftan maddi bir nesnenin güzel olabilmesinin ikinci şartı, iki ya da daha fazla nesnenin bir bütün içinde birleşmeleri anlamına gelen *Harmoni (uyum)* dir.³³ Bu uyum bazen sanat nesnesini oluşturan renklerde ortaya çıkar, bazen çizilen nesnenin boyutunda bazen de nesnelerin tuval içindeki boyutu ile ilgilidir. Bu açıdan “el-Kasibu Habibullah” tablosunda oluşan zemin rengi ile harflerin renginin uyumu yanında harflerin birleşerek oluşturdukları kelimelerin ta'lik yazıdaki uyumu, tablonun güzelliği açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu uyumun bir adım ötesi canlılık olarak ifade ettiğimiz ruhsal uyumdur. Bu bir sonraki konuda ele alınacaktır.

Maddi bir nesnenin güzellik kriterleri arasında bulunan ve sanat eserinin bütün unsurlarının bir araya gelerek tek bir sanat eseri oluşturması anlamına gelen *çoklukta birlik ilkesi*³⁴, sanat eserinin orijinalliği açısından ele alınmalıdır. Çünkü sanat eserini oluşturan öğeler tek başlarına bir şey ifade etmezken, bir sanatçı tarafından belli bir amaç çerçevesinde bir araya getirilmeleri sonucunda sanat eseri ortaya çıkar. Çoklukta Birlik ilkesi aynı zamanda sanat eserine sanatçı tarafından verilmiş ruhi bir yetkinliktir. Aynı zamanda o sanat eserinin kime ait olduğunu gösteren bir işarettir. Bu bilgiler ışığında yukarıda yer alan ta'lik hat levhasını ele aldığımızda; pek çok harfin belli bir ölçü içinde bir araya getirildiği söylenebilir. Öyle ki harflerin

³¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 3. Basım, 2017), 282 (1078a5).

³² Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013) 112 (64e); Platon, *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2014), 74-75 (284d,e)

³³ Bedia Akarsu, “Uyum”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 6. Basım, ts), 186.

³⁴ Tunalı, *Estetik*, 224-225; Turgut, *Sanat Felsefesi*, 154.

birlikteliğinden derin anlamlar ifade eden “el-Kasibu Habibullah” cümlesi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamlı cümleye ilaveten yazının çerçeve içine alınarak belli bir mekân oluşturulması ve tezhip sanatının ilkeleri çerçevesinde süslenmesi aynı zamanda tabloya belli bir birliktelik kazandırmıştır. Bu görsel güzellik, çoklukta birliğin ortaya çıkardığı bir estetik unsurdur.³⁵ Ancak burada ifade edilen çoklukta birlik ilkesi Lukacs’ın³⁶ söz ettiği bütünsellikten farklı bir anlam taşır. Çünkü Lukacs’ın sanatta bütünsellik ilkesi, Marksist estetik içinde kalarak bütüncül bir toplum oluşturma amacındadır.³⁷ Oysa çoklukta birlik ilkesi insan zihninde oluşturulan soyutlaşmış düşünce ile kişiyi doğru olana doğru yönlendirme söz konusudur. Bu yönlendirme toplumsal bütünlüğü oluştururken kişileri aynı zamanda ahlaki bir bütünlüğe götürür. Bu anlamda “el-Kasibu Habibullah” hat levhasını okuyan bir tüccar, esnaf, ticaretle uğraşan insan veya günlük hayatta alışveriş yapan her insan, zihinsel olarak bu ilkeyi zihnine yerleştirdiğinde, bunun bir yaşam ilkesi olduğunu kavrar ve ticaretini bu ilke doğrultusunda oluşturur. Bu düşünce içinde olan ticaret insanlarının birliği toplumun ticaret ahlakını olumlu anlamda farkındalık getirir.

2.4. Sanat Eserinde Bulunması Gereken İçsel Nitelikler

Pek çok filozof, örneğin Platon (mö 423), Plotinus (ö. 270), Hegel (1770-1831), Heidegger (1889-1976) gibi, güzelliğin bir içerikle ilgili olduğunu ifade etmişler ve bazı kriterler oluşturmuşlardır. Bu itibarla sanat eserindeki güzelliğin ortaya çıkmasındaki içsel kriterleri ide, tür ya da tipe uygunluk, yetkinlik, canlılık ve anlatım (ifade) olarak ele almak mümkündür.

2.4.1. İde, Tür Ya Da Tipe Uygunluk

Platon’un düşünce dünyasında güzel olarak vasıflanan bir nesne, güzelliğini, mutlak güzelin bir yansıması olan idesinden alır. Başka bir anlatımla her nesnenin aslı veya gerçeği ideler âleminde bulunur. Yeryüzünde form almış her nesne, ideler âlemindeki gerçeğine benzediği veya ondan aldığı pay kadar güzeldir.

³⁵ Osman Mutluel - Hüseyin Akyüz, “Müjdeleyiniz, Nefret Ettirmeyiniz. Kolaylaştırınız, Zorlaştırmayınız.” Hadisinin Sanat Felsefesi Açısından Verdiği Mesaj”, *Hoşgörü İslam Medeniyetinin Temel Değerleri*, ed. Gencal Şenyayla - Ali Öncü (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 22-23.

³⁶ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları* (Bursa: Asa Yayınları, 2000), 251-252.

³⁷ Hülya Yetişken, *Estetiğin ABC’si* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 1998), 80-83; Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, 255-256.

Diğer taraftan Plotinus, nesnelerdeki güzelliğin Bir’den aldığı payla doğru orantılı olduğunu kabul eder. Çünkü Plotinus’a göre her şey Bir’in eseri ve Bir’den aldığı ışığa kadar güzeldir. Burada, ide olarak vasıflandırdığımız şey, aslında bir şeyin kendi özü veya varoluşundaki hakikatine uygunluğudur. Bu açıdan bir insanı ele aldığımızda, insanın idesi kendi içinde bulunan özü veya insanlığı olarak algılamak gerekir. Dolayısıyla güzel dediğimiz bir varlık, kendi özüne yani insanlığına uygunluğu ölçüsünde güzel olarak ortaya çıkar.

İnsanın kendi özüne uygunluğunu iki açıdan ele almak gerekir. Bunlardan biri, fiziksel olarak, form almış şeklimizdir. Yani insan dediğimizde gördüğümüz, madde olarak fark ettiğimiz varlıktır. Diğer güzellik kriteri olan özündeki güzellik, insanın yaratılışında kendisine verilen ahlaki güzellik olarak da ifade edebileceğimiz güzelliştir. Bu güzellik insanın davranışlarında ortaya çıkan ve diğer insanlar tarafından ancak ortaya çıktığında fark edilen güzelliştir.

Canlılardaki bu güzellik kriterini bir sanat yapıtı açısından, örneğin bir Hat tablosu, ele aldığımızda nasıl bir yorum yapabiliriz?

Aslında bir sanat eserinde tasvir edilen veya bir hat tablosunda ifade edilen yazı ile onun estetik değeri açısından ilişki kurmak neredeyse mümkün değildir. Çünkü bir sanat yapıtının güzel olması ile nesnenin kendisi arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır. Bir sanat yapıtı tamamıyla sanatçının kendi dünyası içinde kurduğu algı ile alakalıdır. Bu yüzden gerçeğinden farklı olarak tasvir edebilir. O da bir sanat yapıtı olarak kabul edilir. Bu yüzden sanat yapıtında estetik değer, nesnenin gerçeği ile uygunluk gösterme zorunluluğu yoktur.

Hat sanatında kuş veya ipek kozası şeklinde yazılan yazıların ipek kozasına benzerliği ve kuşa benzerliği ile yazının güzelliği arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Hat sanatı kuşa benzemese de sadece sanat yapıtı olarak güzel kabul edilmelidir.

2.4.2. Yetkinlik

Sanat nesnelерinde yetkinlikten söz ettiğimizde, o sanat nesnesinin duygusal-görsel yönden kendi türüne veya cinsine uygunluğundan söz etmiş oluruz. Bu açıdan bir nesnenin kendi özüne uygun olmaması, o nesnenin çirkinliğini oluşturur. Örneğin boynuzlu bir deve, deve cinsine uygun değildir. Aynı zamanda devenin çirkinleşmesine neden olan bir özellik olarak görürüz.

Aynı şekilde hat sanatı açısından bir tablonun kendi özüne ve cinsine uygun olmaması, örneğin süslü yazı çeşidi ile yazılmış bir hat tablosunda harflerin ölçülerinin uygun olmaması, lüzumsuz uzatmaların kullanılması, istif yaparken boşluklar bırakılması gibi, o sanat nesnesinin çirkinliğini ortaya koyar.

Genel anlamda bir sanat nesnesinin yetkinliğinden söz ettiğimizde, o sanat nesnesinin kendi cinsi açısından tam ve genel anlamda o nesneyi ifade eden şeylerin bir arada bulunmasından yani bütünlüğünden söz etmiş oluruz. Ancak hem ide, tür ve hem de yetkinlik açısından bakıldığında daha çok sanat eserleri dışındaki nesnelere için güzellik kriterleri oluşturur. Sanat eserleri açısından, canlılık ve anlatım ön plana çıkmaktadır.

2.4.3. Canlılık Ve Anlatım (İfade)

“Canlılık” olarak ifade edilen şey, biyolojik anlamda oluşan hareketlilik değildir. Sanat felsefesi açısından ifade edilmek istenen canlılık, varlığın tavır ve hareketlerinde ortaya çıkan ruhsal canlılıktır. Başka bir ifade ile her türün kendi türü içinde ulaşabileceği en son yetkinlik ve bu yetkinliği ifade edebilmektir. Örneğin at, eşeğe göre daha canlıdır dediğimizde, atın hareketlerinin ruhsal yönü daha fazla ifade gücü taşır, demektir. Bu açıdan ele alındığında insandaki canlılık ve ifade gücü, diğer varlıklara göre daha fazladır. Aynı zamanda insanlar arasında ruhsal canlılığın artması ve eksilmesi oranında ifade gücü farklılıkları ortaya çıkmaktadır.³⁸ Bu amaçla insanlar içinde canlılık ifade eden ruhsal hareketler bakımından en fazla Peygamberlerin ifade gücü ön plana çıkar. Diğer taraftan Hz. Peygamber’in ruhsal canlılığı ve bu canlılıkta ortaya konan ifade gücü diğer insanlar arasında en üst düzeydedir. Bu anlamda Farabi³⁹ ve İbn Sina⁴⁰ insanın kazandığı yetkinlik sıralamasında, Peygamber’i diğer insanların üzerinde kabul eder. Hilye bu açıdan ele alındığında, Hz. Peygamber’in ruhsal canlılığını ifade etmesi açısından son derece önemlidir.

Sanat felsefesi açısından ifade, insanın izlenimlerinin, zihin tarafından çeşitli kategorilere ayrılarak yapılan ayıklanma sonucu ortaya çıkan üründür. İfade olarak adlandırılan bu sanatsal ürün, estetik haz ile birleşir

³⁸ Tunalı, *Estetik*, 205-206.

³⁹ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2012), 85-86.

⁴⁰ İbn Sina, “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, *Risaleler* çev. A. Açıkgenç-M. H. Kırbasoğlu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 37-38.

ve dile aktarılır. Bu aktarım, sanat eserinin dile gelmesi veya anlatıma dönüşmesidir.

Diğer taraftan bir sanat ürününün ifadeye dönüşümü açısından hat sanatı, diğer sanatlar içinde, mukayese kabul etmeyecek derecede ön plana çıkmaktadır. Bu durumu “el-Kasibu Habibullah” levhası üzerinden ele aldığımızda ilk göz önünde bulundurulması gereken husus, o levhanın yazıldığı yazı türü açısından fiziksel yetkinliğinde ön plana çıkar. Yani celî ta’lik yazı açısından bu levha, celî ta’lik yazı karakterini tam olarak yansıtmış mıdır?

Levhaya baktığımızda, yazı karakteri açısından mükemmel bir istifle karşı karşıya kalırız. Yani yazı estetiği açısından kusursuz, kendinden sonra yazılmış yazılara örneklik etmiş bir celî ta’lik istifden söz etmekteyiz. Yazılar arasındaki boşluk ile yazının kalınlığı arasındaki uyum yanında kullanılan zemin rengi ile yazının görünürlüğü arasındaki uyumun mükemmelliği ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla yazı, sanatsever tarafından algılandığında estetik beğeni olarak tam bir haz kaynağıdır.

İlk bakışta bu denli uyum ve güzellik içinde olan levhanın ortaya çıkan ikinci sanatsal yönü, yazının ifade ettiği anlamda yatar. Levha “Çalışıp kazanan Allah’ın sevgilisidir (sevgili kuludur)” anlamı taşır. Burada insanların kazançlarının temiz ve helal olması açısından bir ikaz ve tenbih vardır. Buna göre yukarıda tahlili yapılan rivayette ifade edilen muhteva dürüst tüccarlara hitap etmektedir. Bu açıdan yazının anlamında bir çekicilik ve müjde vardır. Her tüccar, örneğin levhanın bulunduğu Süleymaniye’de namaz kılan veya Kapalıçarşı’ya giren her insan, kapının üzerinde asılı bulunan bu levhayı görür ve okur. Levhayı okuyan tüccar, ticaretinde dürüst olmanın ne anlam ifade ettiğini ve aynı zamanda böyle bir dürüstlüğün mükâfatının ne olduğunu öğrenmiş olur. Levhayı okuyan kişide oluşan bu farkındalık, o kişinin ibadet dışı hayatında da dürüst olmak gibi bir özelliğini ortaya çıkarmış olur. Bu durum sanatın insana bir amaç verdiği gerçeğini ön plana çıkarır.⁴¹ Bu açıdan, sanat eseri, özellikle İslam sanat felsefesi açısından, sanatseverin farkındalığını artırır ve günün her saatinde dürüst ve örnek bir insan olarak yaşamanın önemini kavramış olur. Bu durumu, İslam sanat felsefesi açısından, sanatın sadece sanat olarak algılanmadığını, sanatın halk için yapılması gerektiğini anlatan bir örnek

⁴¹ Yetişken, *Estetiğin ABC’si*, 85.

olarak algılamak gerekir. Bu algı, sanatın insanda oluşturduğu ahlaki amaç⁴² açısından güzel bir örnektir.

Sonuç

“el-Kasibu Habibullah” hat levhasının hadis olup olmadığı üzerine yaptığımız araştırmada bu levhanın metin açısından Hz. Peygamber’e ait bir söz olmadığı sonucuna varılmıştır. Ancak metin benzerliği bulunmamakla birlikte mana benzerliği bulunan hadislerle rastlamak mümkündür. Metin bu şekilde muteber hadis kaynaklardan ziyade son dönem sufi müfessirlerin eserlerinde geçmektedir. Muhtemelen İslami literatürde bulunması, içerdiği mesajlar ve öteden beri hattatlar tarafından kabul görmesi nedeniyle hattat Sami Efendi’nin dikkatini çekmiştir. Öyle anlaşılıyor ki o, bu rivayetin hadis olmasından ziyade muhtevasıyla ilgilenmiştir.

Sanat felsefesi açısından bir sanat eserinin iki ana yönü vardır. Bunlardan biri, sanat eserinin fiziki formu olarak adlandırılan ve sanat eserinin görünen, sanatseverin karşısında duran, dışsal niteliklere sahip fiziki formu; ikincisi fiziki formun ötesinde sanat eserinin ruhu olarak da algılanması gereken, aynı zamanda sanatçının vermek istediği mesajın da gizli olduğu içsel niteliğidir. Sanat eserinin ifade ettiği bu iki nitelik açısından hat sanatı, diğer görsel sanatlara nazaran daha belirgin olarak ön plana çıkar. Bu durumu “el-Kasibu Habibullah” levhası üzerinden ele aldığımızda göz önünde bulundurulması gereken ilk husus, o levhanın yazıldığı yazı türü olan celî ta’lik yazı açısından fiziksel yetkinliğinde ön plana çıkar. Levhayı yazı karakteri açısından inceleyen bir sanatsever mükemmel bir istifle karşılaşır. Yani levha, yazı estetiği açısından kusursuz, kendinden sonra yazılmış yazılara örneklik etmiş bir celî ta’lik istiftir. Yazılar arasındaki boşluk, harflerin boyu ile yazının kalınlığı arasındaki uyum yanında kullanılan zemin rengi ile yazının görünürlüğü arasındaki uyumun mükemmelliği ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla yazı, sanatsever tarafından algılandığında estetik beğeni olarak tam bir haz kaynağıdır.

İlk bakışta bu denli uyum ve güzellik içinde olan levhanın ortaya çıkan ikinci sanatsal yönü, yazının ifade ettiği anlamda yatar. Levha “Çalışıp Kazanan Allah’ın sevgilisidir (sevgili kuludur)” anlamı taşır. Burada insanların kazançlarının temiz ve helal olması açısından bir ikaz ve tenbih vardır. Buna göre yukarıda tablodaki ifade, ticari hayatın dürüstçe yapılmasını ve dürüstlüğün sonucunda verilen müjdeyi ima etmektedir. Bu açıdan yazının anlamında bir çekicilik ve arzulama vardır. Levhayı okuyan

⁴² Yetişken, *Estetiğin ABC’si*, 85.

her tüccar, ticaretinde dürüst olmanın ne anlam ifade ettiğini ve aynı zamanda böyle bir dürüstlüğün mükâfatının ne olduğunu öğrenmiş olur. Levhayı okuyan kişide oluşan bu farkındalık, o kişinin ibadet dışı hayatında da dürüst olmak gibi bir özelliğini ortaya çıkarmış olur. Bu durum sanatın insana bir amaç verdiği gerçeğini ön plana çıkarır. Bu açıdan, sanat eseri, özellikle İslam sanat felsefesi açısından, sanatseverin farkındalığını artırmış ve günün her saatinde dürüst ve örnek bir insan olarak yaşamanın önemini kavratmış olur. Bu durumu, İslam sanat felsefesi açısından, sanatın sadece sanat olarak algılanmadığını, sanatın halk için yapılması gerektiğini anlatan bir örnek olarak algılamak gerekir. Bu algı, sanatın insanda oluşturduğu ahlaki amaç açısından güzel bir örnektir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 6. Basım, ts.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-. *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Âyetullâh Ebu'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Müsevî Hûî. *Misbâhu'l-Fekâhe fi'l-Mu'âmelât*. nşr. Mirza Muhammed Ali et-Tevhîdî. Necef: Matbaatu'l-Haydariyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-. *Şu'abu'l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*. Bursa: Asa Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Râhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Derman M. Uğur. "Ta'lik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Derman, M. Uğur. "Ali Haydar Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Derman, M. Uğur. "Sami Efendi, İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/72-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Derman, Uğur. *Türk Hat Sanatının Şaheserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ebû Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer b. Arabî b. Alî en-Nevevî el-Câvî el-Bentenî. *Merâhu Lebîd li-Keşfi Ma'ne'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Farabi. *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Faruki, İsmail Raci - Faruki, L. Lamia. *İslam Kültür Atlası*. çev. M. Okan Kibaroğlu - Zerrin Kibaroğlu. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.

- Fernand, Braudel. *The Wheels of Commerce Civilization and Capitalism 15Th-18th Century*. çev. Siân Reynolds. London: Book Club Associates, 1983.
- Gülgen, Hicabi. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları Tarihi* Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Hegel, G. W. F. *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler I*. çev. T. Altuğ - Hakkı Hünler. İstanbul: Payel Yayınları, 1994.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiretu'l-Meârif, 1326/1908.
- İbn Sina. “Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”. *Risaleler*. çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırilangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Mutluel, Osman - Akyüz, Hüseyin. “Müjdeleyiniz, Nefret Ettirmeyiniz. Kolaylaştırınız, Zorlaştırmayınız.” Hadisinin Sanat Felsefesi Açısından Verdiği Mesaj”. *Hoşgörü İslam Medeniyetinin Temel Değerleri*. ed. Gencal Şenyayla - Ali Öncü. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Mutluel, Osman. *Güzelin Dile Geldiği Alan İslam Sanatı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim. “İbn Mukle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20/212. İstanbul: TDV Yayınevi, 1995.
- Platon. *Devlet Adamı*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Tenbîhü'l-Ğâfilîn*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000.
- Serin, Muhittin. “İbnü'l-Bevvab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/534. İstanbul: TDV Yayınevi, 1995.
- Sultan, Mahomed Khan. *The Life of Abdur Rahman Amir of Afghanistan*. London: John Murray Albemarle Street, 1900.

- Şâfii, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Uremî el-Alevî el-Hererî eş-. *Tefsîru Hadâiki'r-Ravhi ve'r-Rayhân fi Ravâbi Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc / Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- Şihâbüddîn, Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî. *Înâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Evsât*. thk. Târik b. Ivedullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Timuçin, Afşar. *Estetik*. İstanbul: Bulut Yayınları, 4. Basım, 2000.
- Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1996.
- Turgut, İhsan. *Sanat Felsefesi*. İzmir: Üniversite Kitabevi, 1993.
- Yetişken, Hülya. *Estetiğin ABC'si*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 1998.

أزمة الأدب المقارن

Karşılaştırmalı Edebiyatın Krizi

The Crisis of Comparative Literature

İbrahim Alşibli

Dr. Öğr. Üyesi. Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim
Dalı

Assistant Professor. Gaziantep University of Islamic Science and
Technology, School of Foreign Languages, Arabic Translation and
Interpretation Department
Gaziantep/ Türkiye

ibrahimalshibli82@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3869-5122

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Haziran / June 2022

DOI: 10.53683/gifad.1076381

Atıf / Citation: Alşibli, İbrahim. "أزمة الأدب المقارن / Karşılaştırmalı Edebiyatın Krizi / The Crisis of Comparative Literature". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 648-667

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

ملخص

رافقت أزمة المنهج والمفهوم والحدود الأدب المقارن منذ نشأته أواخر القرن التاسع عشر، وتجدرت تلك الأزمة مع ظهور الاتجاه الفرنسي في الأدب المقارن ذي النزوع التاريخي في الدراسات الأدبية المقارنة، ولم تستطع الاتجاهات الجديدة، ولا سيما الاتجاه الأمريكي أن يتجاوز تلك الأزمة؛ إذ استمرت إشكاليته تأطير الأدب المقارن بوصفه علماً له أصوله، وشروطه المعرفية.

يتألف البحث من أربعة أقسام، بحث القسم الأول مشكلة مصطلح الأدب المقارن، وتناول القسم الثاني أزمة المنهج التاريخي في المدرسة الفرنسية، ووقف القسم الثالث على الاتجاه الجمالي وأزمة الأدب المقارن في المدرسة الأمريكية، وتناول القسم الرابع العلاقة بين الترجمة والأدب المقارن، ودعوة بعض الدارسين لإحلال الترجمة محل الأدب المقارن، وانتهى بخاتمة تضمنت أهم النتائج.

كلمات مفتاحية: الأدب المقارن، أزمة، المنهج، الاتجاه التاريخي، الاتجاه الجمالي.

Öz

Yöntem, kavram ve tanımlar krizi, 19. yüzyılın sonlarında gerçekleşen başlangıcından bu yana karşılaştırmalı edebiyata eşlik etmiştir. Bu kriz, tarihsel bir eğilime sahip olan karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarında Fransız akımının ortaya çıkmasıyla kök salmıştır ve özellikle Amerikan eğilimi olmak üzere yeni yönelimler bu krizi aşamamıştır. Öyle ki karşılaştırmalı edebiyatı, kökenleri ve epistemolojik koşullarıyla bir bilim olarak çerçeveleme sorunu devam etmiştir.

Araştırma dört bölümden oluşmakta olup birinci bölüm karşılaştırmalı edebiyat terimi sorununu, ikinci bölüm Fransız ekolündeki tarihi yöntem krizini, üçüncü bölüm Amerikan ekolündeki estetik eğilim ve karşılaştırmalı edebiyat krizini, dördüncü bölüm ise çeviri ile karşılaştırmalı edebiyat arasındaki ilişkiyi ve bazı bilim adamlarının, karşılaştırmalı edebiyatın yerini çevirinin alması çağrısını ele almaktadır. Araştırma, en önemli neticeleri içeren bir sonuç bölümü ile bitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Karşılaştırmalı Edebiyat, Yöntem, Kriz, Tarihsel Eğilim, Estetik Eğilim.

Abstract

The crisis of comparative literature appeared with the beginnings of comparative literary studies, especially in the French school, which was the first school of comparative literature, and caused the historical trend on which the French

school was based. With the emergence of the American school, the crisis of comparative literature continued, despite the openness of the American school in comparative literary studies.

The research consists of four sections, the first section deals with the problem of the term comparative literature, the second section deals with the crisis of the historical method in the French school, the third section deals with the aesthetic trend and the crisis of comparative literature in the American school, and the fourth section studies the relationship between translation and comparative literature, and the research ends with a conclusion. It included the most important results.

Keywords: *Comparative Literature, Crisis, Method, Historical Trend, Aesthetic Trend.*

Extended Summary

The beginnings of the practice of comparing literary works go back to the late Middle Ages, especially in the Latin language and its dialects, as the comparisons that took place between some writers or literary works belonging to different languages, or multiple dialects represent the first building block of literary studies. The comparison, and what distinguished those comparisons was that they were based on aesthetic and critical bases without touching the issue of influence and being affected; because the aim of these comparisons was to highlight the aesthetic links between the different works of literature.

The early beginnings of comparative literature in France were influenced by the feeling of some of its pioneers, especially Ferdinand Frontier, of the need to measure the extent of the development of French literature by comparing it with the development of other literature, keeping pace with developments in the various literary genres, and understanding the way in which French literature received external influences, and this coincided with The growth of French nationalism, which emphasized writing in the French language as a national act. The beginnings of comparative literature in France coincided with the prevalence of comparative studies; comparative studies and research have appeared in anatomy and physiology, as well as a comparison of grammar rules in a number of languages.

The crisis of comparative literature within the framework of the French school appears in that it adopted French literature as a base from which to compare with other literature, in addition to the fact that most of its applied practices remained hostage to European centralism, especially, as it

looked at other European schools. Italian, German as an extension of it, and therefore it became necessary for comparative literary studies in developing countries to become an extension of one of the American or French schools, based on the assumption that technologically backward countries are necessarily literary backward, which made the French school look at other literature are superior to the feeling of progress and development compared to other peoples.

This research aims to analyze the causes of the crisis of comparative literature that accompanied it since its inception, and the research stopped on the crisis of the French school with a historical trend in comparative literature and studied the crisis of comparative literature in the American school, which opened the door wide to literary comparisons with literary and non-literary genres, and the research followed an approach sequentially to get the results. And the research consists of four sections, the first section examines the problem of the term comparative literature, the second section examines the crisis of the historical curriculum in the French school, the third section deals with the aesthetic trend and the crisis of comparative literature in the American school, and the fourth section deals with the relationship between translation and comparative literature, and some scholars call for a replacement translation has replaced comparative literature, and the research ended with a conclusion that included the most important results.

René Willek points out that the most serious indication of the difficult situation that comparative literature is going through is that its scholars have not yet been able to define the field and methodology of comparative literature. Behind him, the poles of the French school failed to distinguish between general literature and comparative literature; they confined the comparator's task to study the interrelationship between two or more pieces of literature while making the field of public literature the literary movements and the prevailing patterns in which several kinds of literature share. Comparative literature, while we consider the study of the historical novel in the French romantic era as general literature, and this narrow view limits the field of comparative literature to the relations of national literature with the literature of other nations outside its borders, and thus they become the comparative study of a scattered set of influences or causes and results, but it makes no sense to separate general and comparative literature, as René

Willek sees it; because they deal with one topic, which is literature.

To summarize the motives of those calling for the substitution of translation for comparative literature in the following:

Translation evolves and becomes more independent and clearer at the level of methodologies, origins, and limits, while the crisis of comparative literature continues since its inception and the problems associated with its methodologies, its ambiguity, and its limits persist.

Paying sufficient attention to translation opens the way for literary studies that are more open to the literature of other nations and peoples. As for comparative literature, it proceeds from a specific angle in its dealings with foreign literature, which makes the comparison less scientific and neutral.

Translation extends bridges of communication between nations and multiple cultures, while comparative readings proceed from preconceived assumptions in most of them that do not provide new knowledge except to point out points of similarity or difference between this writer and that.

Finally, the crisis of comparative literature was not confined to the French school, which took from the historical basis a methodological method for making literary comparisons; The openness practiced by the American School to the various arts and literary genres lost the boundaries of comparative literature and increased the ambiguity of applied practices in comparative literature. From that, comparisons were made between imposing literary forms: Poetry, theater, novel, and non-textual forms: Painting, music, and sculpture.

مقدمة

لطالما أثبتت أزمة الأدب المقارن من قبل باحثين ينتمون إلى اتجاهات أدبية متعددة، ولعل محاضرة رينيه ويليك التي حملت عنوان (أزمة الأدب المقارن) كانت أشهر تلك الانتقادات الموجهة صوب الانسداد المنهجي الذي رافق الاتجاه الفرنسي في الأدب المقارن.

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على أشكال تمظهر الأزمة التي واكبت الأدب المقارن عبر مساراته المختلفة في مستويات متعددة تتصل بإشكالية مفهوم الأدب المقارن، وحدوده واتجاهاته، ويتألف البحث من أربعة أقسام، بحث القسم الأول مشكلة مصطلح الأدب المقارن، ودرس القسم الثاني أزمة المنهج التاريخي في المدرسة الفرنسية، ووقف القسم الثالث على الاتجاه الجمالي وأزمة الأدب المقارن في المدرسة الأمريكية، وتناول القسم الرابع العلاقة بين الترجمة والأدب المقارن، ودعوة بعض الدارسين لإحلال الترجمة محل الأدب المقارن، ويتبع البحث منهجاً

وصفياً في مقارنته لعوامل ظهور أزمة الأدب المقارن واستمرارها.

إن بدايات ممارسة المقارنة بين الأعمال الأدبية ترجع إلى أواخر العصر الوسيط، ولا سيما في اللغة اللاتينية وما تفرّع عنها من لهجات؛ إذ تُمثّل المقارنات التي جرت بين بعض الكُتّاب أو الأعمال الأدبية التي تنتمي إلى لغات مختلفة، أو لهجات متعددة اللبنة الأولى للدراسات الأدبية المقارنة، وما ميّز تلك المقارنات أمّا كانت قائمة على أسس جمالية ونقدية من دون التعرّض لمسألة التأثير والتأثر؛ لأنّ الهدف من تلك المقارنات كان إبراز الصلات الجمالية بين الآداب المختلفة، ومن تلك الدراسات الرسالة التي كتبها دانتي (1265-1321) الموسومة بـ (من العامية إلى الفصحى)، وقد قارن فيها بين أدب الفرنجة في شمال فرنسا، وأدب الجنوب في بروفانس، الذي كان متأثراً بالموشّحات الأندلسية، ولاسيّما في الشعر، الذي كان أكثر تطوّراً شكلاً ومضموناً عن بقية أوروبا الغربية، وقد أشاد دانتي في مقارنته تلك بشعر الجنوب الأوروبي المتطور عن نظيره في شمال فرنسا، وأظهر جماليات الاختلاف بين الأدبين بالتركيز على الجوانب الشكلية والموضوعية، وقد أسهم الصراع بين القديم والجديد في ظهور جدال كبير حول الأصالة والتقليد، كما نلّفني عند جواكيم بيله في كتابه (دفاع عن اللغة الفرنسية) المنشور عام 1549، الذي دافع فيه عن اللغة الفرنسية في ظل هيمنة اللغة اللاتينية على أوروبا آنذاك، ثم تبعه كورناي في دراسته حول الوحدات الثلاث: الزمان، والمكان، والموضوع المنشورة عام 1660، واستمرت مؤلفات الفرنسيين بالصدور رفضاً لأيّ تأثير أجنبي، ولا سيما في المسرح؛ لذا قرر بوالو (1636-1711) في كتابه أنّ المثل الأعلى للجمال ليس ثابتاً في مختلف الأزمان، وليس مشتركاً بين الشعوب، وأنّ تنوّعه حتميٌّ لخضوعه لشُرطَي الزمان والمكان، وقد كان بوالو أحد أبناء الجيل الذي آمن بخصوصية القديم وأحقيّته في التقدير، وكان من مؤيدي هذا الاتجاه كلّ من موليير، ولافونتين، وراسين، وبوسيه، وتتلخّص نظرهم في الآتي:

-الإعجاب بما قدّمه القدماء من اليونانيين والرومانيين.

-احترام الاعتدال في كلّ الأمور.

-الوقوف إلى جانب القيم الأخلاقية.

-الالتزام بالوضوح في الأسلوب¹.

وتنامت الدراسات المقارنة منذ مطلع القرن التاسع عشر لتشمل المقارنات مختلف العلوم كالطب، والفلسفة، والتاريخ، والأدب، ففي عام 1813 أصدر سيسموندي كتابه (أدب جنوب أوروبا)، الذي أراد من

¹ ديرييو بوالو، فن الشعر، تر. رجاء ياقوت (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2003)، 9.

خلاله بيان دور الأدب في رسم ملامح الشخصية القومية للأمم المختلفة، وفي عام 1816 صدر كتاب (محاضرات في الأدب المقارن) لمؤلفيه لابلان وفرانسوا نويل، جمعاً فيه نصوصاً مختارة من الآداب الفرنسية، والإيطالية، والإنجليزية، وكان أبل فرانسوا فيلمان أول من استخدم مصطلح الأدب المقارن في كتابه (صورة القرن الثامن عشر) الذي نشره عام 1827، وشرع في إلقاء محاضرات حول الأدب المقارن في جامعة السوربون منذ عام 1828، وكان تركيزه منصباً على دراسة التأثير الذي مارسه الكُتّاب الفرنسيون في القرن الثامن عشر على الآداب الأجنبية والفكر الأوروبي²، وكان لمحاضرات جان جاك أمبير أثر كبير في انتشار مفهوم الأدب المقارن في أوروبا؛ إذ ألقى محاضرات حول شعر الشمال منذ البدء حتى شكسبير مُؤكِّداً أنَّ الأدب ينتمي إلى التاريخ بقدر انتمائه إلى الفلسفة، وفي عام 1822 ألقى محاضرات في السوربون عن الأدب الفرنسي في علاقاته مع الآداب الأجنبية، تلا ذلك ظهور الجانب الاجتماعي في الدراسات الأدبية المقارنة بتأثير من نظرية الناقد الفرنسي تين (1828-1893)، الذي أكَّد تأثير السلالة، والبيئة، والتاريخ في العمل الأدبي، ولكنَّ يول فان تيغيم وجَّه نقداً لادعاً لتلك النظرية، ولا سيما أنَّها تماوت كما يرى أمام الأحداث الكبرى كالحرب العالمية الأولى، وقد كان لكتاب مدام دي ستال (عن ألمانيا) صدى كبير في الدراسات المقارنة؛ إذ أرادت التركيز على المشترك الجمالي بين الآداب المختلفة، وأشارت إلى ضرورة الابتعاد عن نظرة التمييز والتعالي إزاء آداب الشعوب الأخرى، على أنَّ دراستها تلك أسَّست لما عُرف لاحقاً بـ (الصورولوجيا)، التي تهدف إلى تحليل صورة الشعوب كما تعكسها آداب الأمم الأخرى³.

بدأت الكتب التي تحمل الدلالة المباشرة على الأدب المقارن بالصدور تبعاً مثل كتاب جنين (دروس في الأدب المقارن) 1841، و(مدخل إلى التاريخ المقارن للآداب) 1849، وكتاب دلاتوش (دراسة في الأدب المقارن) 1859، وبقيت الدراسات انطباعية لا تخضع لمنهجية واضحة حتى عام 1897؛ إذ نشر جوزيف تكست كتابه (جان جاك روسو وأصول العملية الأدبية)، وهو أول محاولة جادَّة من النقاد الفرنسيين، وقد أنشأت جامعة ليون كرسي الأدب المقارن عام 1897، وكان لجهود بلدنسرجه أثر كبير في تكريس الأدب المقارن في الجامعات والدراسات الأكاديمية؛ إذ أسَّس بالاشتراك مع بول هزار وبول فان تيغيم معهد الآداب الحديثة والمقارنة، وكان حتى الربع الأول من القرن العشرين المعقل الأهم للدراسات الأدبية المقارنة؛ وعزَّز صدور كتاب بول فان تيغيم عام 1931 ريادة الاتجاه الفرنسي، وفي عام 1951 نشر موريس فرانسوا غويار كتابه (الأدب المقارن)، ولكنه لم يحقِّق نجاحاً كبيراً لتكراره ما جاء في كتاب بول فان تيغيم⁴.

وأما في أمريكا فقد أدَّت أفكار إمرسون إلى لفت الانتباه إلى الآداب الأوروبية، وعزَّز ذلك صدور مجلة (الأدب المقارن) عام 1903، كما أسهمت محاضرات جيلي في جامعتي متشجان وكاليفورنيا في حضور الأدب المقارن في الدرس الأكاديمي؛ إذ أنشئ قسم الأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا عام 1912، وكانت الدراسات

² الطاهر أحمد مكي، *الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه* (القاهرة: دار المعارف، 1987)، 66.

³ ماجدة حمود، *مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن* (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000)، 107.

⁴ مكي، *الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه*، 103-107.

المقارنة في أمريكا مضطربة وغير متنامية؛ إذ تم إغلاق غير قسم للأدب المقارن في أكثر من جامعة، وظلت كذلك حتى الخمسينات والستينات من القرن العشرين؛ لتتوالى بعد ذلك الكتب المتصلة بالأدب المقارن من ذلك كتاب (مدخل لدراسة الأدب المقارن) لمؤلفه كورستوس عام 1967، وكتاب (المقارنون يعملون: دراسات في الأدب المقارن) الذي نشره ستيفن نيكولز ورتشارد فاويز سنة 1968، وتوالى صدور مجموعة كبيرة من الكتب حول الأدب المقارن في أمريكا حتى يومنا⁵.

1. أزمة المصطلح:

قضية مصطلح الأدب المقارن من أبرز القضايا التي ولدت أزمة الأدب المقارن؛ إذ قد يفهم من دلالة المصطلح أنه يشر إلى نتاج أدبي يدعى (الأدب المقارن)، في حين أنه يعني وفقاً للمقارنين "المحاولات النقدية التي تدخل بدراسة النصوص إلى ميدان التاريخ العام للأدب"⁶، ومصطلح (الأدب المقارن) تعبير ناقص؛ لأنه ينطوي على غموض، ولكن استعماله في مجال الدراسات المقارنة ضروري؛ إذ يعود استخدامه إلى أكثر من قرن، لذلك لا بد من السعي الحثيث لإيجاد مصطلح أقل غموضاً، وأكثر فاعلية في التعبير عن موضوع الدراسات الأدبية المقارنة، ولكن معظم البدائل المقترحة لم تستطع أن تحل محل مصطلح (الأدب المقارن)؛ لأنها بالغة الطول أو بالغة التجريد⁷؛ إذ أشار بول فان تيغيم إلى أن ذبوع مصطلح الأدب المقارن وانتشاره أدى إلى عدم القدرة على إحلال اسم جديد محله على الرغم من عجز هذا المصطلح عن الدلالة على فحوى الدراسات الأدبية المقارنة⁸، في حين اقترح فرانسوا غويار اسماً جديداً يعبر بشكل أدق برأيه عن الأدب المقارن هو: تاريخ العلاقات الأدبية الدولية⁹.

يذهب محمد غنيمي هلال إلى أن مفهوم الأدب المقارن تاريخي؛ إذ إنه يدرس مواطن التلاقي بين الآداب التي تنتمي إلى لغات مختلفة، فضلاً عن الوقوف على الصلات الكثيرة التي تربط تلك الآداب في حاضرها وماضيها، وما يترتب على هذه الصلات من علاقات تأثير أو تأثر، سواء اتصلت تلك التأثيرات بالأصول الفنية العامة للأنواع الأدبية أو التيارات الفكرية أو المذاهب الأدبية، أو اتصلت بالجوانب الموضوعية التي يعالجها الأدب بوسائل أسلوبية متنوعة، كما أنها تتصل بطرق صياغة الأفكار الجزئية في العمل الأدبي، ويتناول الأدب المقارن صورة الشعوب كما تنعكس في آداب الشعوب الأخرى، والحدود التي تفصل الآداب عن بعضها اللغة، التي يعتدُّ

⁵ سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، دراسة منهجية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، 92.

⁶ إبراهيم عبد الرحمن، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق (القاهرة: مكتبة الشباب، 1977)، 9.

⁷ كلود بيشوا- أندريه روسو، الأدب المقارن، تر. أحمد عبد العزيز (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2001)، 29.

⁸ بول فان تيغيم، الأدب المقارن، تر. سامي مصباح الحسامي (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 13.

⁹ ماريوس فرانسوا غويار، الأدب المقارن، تر. هنري زغيب (بيروت: منشورات عويدات، 1988)، 15.

بها المقارن في دراسة قضايا التأثير والتأثر في الآداب المختلفة¹⁰، وقد كرر المقارنون العرب تعريف هلال من دون وعي بالتحويلات الكبرى التي أصابت المذاهب الأدبية والاتجاهات الفكرية، كما نجد عند طه ندا الذي عرف الأدب المقارن بأنه "دراسة الأدب القومي في علاقاته التاريخية بغيره من الآداب كيف اتصل هذا الأدب بذلك الأدب، وكيف أثر كل منهما في الآخر، ماذا أخذ هذا الأدب وماذا أعطى"¹¹

وإنَّ أزمة الأدب المقارن ملازمة لمراحل تطور هذا النوع النقدي ابتداءً بمصطلح (الأدب المقارن) وليس انتهاءً بالتيارات والاتجاهات المتنوعة التي مارست المقارنة الأدبية من وجهات نظر مختلفة من حيث المرجعية الفكرية، والأسس الإجرائية؛ إذ إن مصطلح (الأدب المقارن) يثير مشاعر قوية من المتحمسين له والرافضين له على السواء¹²؛ إذ صدرت أزمة الأدب المقارن عن غموض دلالة مفهوم (الأدب المقارن)؛ لذا دعا رينيه ويليك إلى ضرورة إمعان النظر في تاريخ مفهوم الأدب المقارن؛ لأنه كان مثار جدل كبير وتفسيرات متنوعة، وسوء فهم¹³، وقد نشر بعض المقارنين كتاباً يحمل عنوان (ما الأدب المقارن) كما فعل أندريه ميشيل روسو الذي نشره عام 1983، على أن تعريفات الأدب المقارن على الرغم من وفرتها فإنها بقيت قاصرة عن التعبير عن مفهوم الأدب المقارن بوصفه اتجاهًا معرفيًا له مجاله، وممارساته، وحدوده، التي خضعت لتغيرات كثيرة أصابت بنية الدراسات الأدبية المقارنة بفضل التنافس بين الاتجاهين الأمريكي والفرنسي، وتحميش المدارس الأخرى كالألمانية والإيطالية، والسلافية، والصينية، فضلاً عن ندرة عقد مقارنات مع الآداب الأجنبية غير الأوروبية. وإن أزمة المصطلح تنطوي على أبعاد خطيرة تتصل بالإطار المفاهيمي الذي تنطلق منه الاتجاهات المقارناتية في مقارنتها للأعمال الأدبية المختلفة، وغير خاف أهمية وضوح المصطلح ودلالته على الحقل الذي يشتغل فيه؛ إذ إنه يمثل بالنسبة للعلم "الجهاز العصبي للكائن الحي يقوم عليه وجوده، وبه يتيسر بقاؤه؛ إذ إن المصطلح تراكم مقولي يكتنز وحده نظريات العلم وأطروحاته"¹⁴؛ لذا فإن ضبابية المفهوم الذي ينطوي عليه تعبير (الأدب المقارن) ستفضي حتماً إلى اضطراب في الممارسة الإجرائية للدراسات الأدبية المقارنة.

وقد رأى بينيديتو كروتشي منذ عام 1902 أن الأدب المقارن هو (لا موضوع)، وأنه لا يمكننا أن نعدّه دراسة أكاديمية مستقلة مقترحاً دراسة تاريخ الأدب بدلاً من الأدب المقارن، الذي يراه حذلقة علمية لا غير؛ ذلك أن مفهوم الأدب المقارن ينطوي على غير قليل من الاضطراب والتشويش؛ إذ لا يمكن التمييز بين تاريخ الأدب بمفهومه الواسع، والتاريخ المقارن للأدب، وقرر أن الأدب المقارن لا أب له، في حين رأى منتقدو كروتشي أن مجال

¹⁰ محمد غنيمي هلال، *الأدب المقارن* (القاهرة: نخبة مثر للطباعة والنشر، 2003)، 13.

¹¹ طه ندا، *الأدب المقارن* (بيروت: دار النهضة العربية، 1991)، 20.

¹² Susan Bassnet, *Comparative Literature A Critical Introduction* (London: Blakwell, 1993), 152.

¹³ رينيه ويليك، *مفاهيم نقدية*، تر. محمد عصفور (الكويت: عالم المعرفة، 1987)، 260.

¹⁴ محمد النويري، "المصطلح النسائي النقدي بين واقعي العلم وهواجس توحيد المصطلح"، مجلة *علامات* 8/2 (حزيران 1993)،

الأدب المقارن بالنسبة إلى دارسيه هو الأدب بوصفه وسيلة متكاملة للفكر وتعبيراً مشتركاً عن الإنساني الذي يختلف باختلاف المؤثرات التاريخية واللغوية والثقافية¹⁵.

على أن بعض المقارنين عدّوا الاضطراب في التسمية أو تعدّدتها مظهراً طبيعياً من مظاهر التفكير النقدي، الذي هو نشاط إنساني يخضع لقوانين التفكير العامة، ومن البدهي أن تختلف الآراء حول المفاهيم النقدية، ولا سيما في الأدب المقارن؛ إذ يرى فيشر أن هدف الأدب المقارن ليس المقارنة بين أدبين أو أكثر لإظهار جماليات التشابه أو أشكال الاختلاف بينها، فالمقارنة في الحقيقة طبيعة أو أسلوب في التفكير محكوم بقانون أن الجوهر يسبق الوجود¹⁶، وبالتالي ينبغي تجاوز التسمية بحذ ذاتها، والنظر إلى وظيفة الأدب المقارن.

2. الاتجاه التاريخي وتكريس الأزمة:

ترجع بدايات استعمال مفهوم (الأدب المقارن) إلى سنة 1827 في محاضرات فيلمان وبرونتيير، وفي الممارسات النقدية التي عقدت مقارنات فرعية مُتَمِّمة لتاريخ الأدب الوطني؛ لتفتح الباب أمام درس جديد بفضل مقابلاتها بين الظواهر الأدبية والفضاءات الزمنية التي تربط آداب الأمم الأخرى بالأدب الوطني، ومع بدايات ظهور الأدب المقارن فيها أصبحت أوروبا تدريجياً مركزاً لمزيد من التطور في مجال الأدب المقارن، ففي عام 1897 أُلقيت أول محاضرة في الأدب المقارن في جامعة ليون، وعُيّن جوزيف تيكست أول أستاذ للأدب المقارن عام 1901 خلفه فرناند بالدنيسيرجر عام 1910، وتوالت المحاضرات في جامعات باريس وستراسبورغ، ثم نشر بالدنيسيرجر خلال الأعوام 1907، 1920، 1929 كتابه (دراسات في التاريخ الأدبي) في ثلاثة مجلدات، وفي عام 1921 تم تأسيس مجلة (مراجعات الأدب المقارن)، التي كانت أهم منصة لنشر آراء الفرنسيين في الأدب المقارن، وفي عام 1925 تأسست الأكاديمية الفرنسية للأدب المقارن، وفي عام 1931 نشر بول فان تيغيم كتابه (الأدب المقارن)، الذي يُجسّل التلخيص الأبرز لمبادئ المدرسة الفرنسية¹⁷.

تأثرت البدايات الأولى للأدب المقارن في فرنسا بإحساس بعض رواده، ولا سيما فرديناند برونتيير بضرورة قياس مدى تطور الأدب الفرنسي عبر مقارنته بتطور الآداب الأخرى، ومواكبة التطورات الحاصلة في الأجناس الأدبية المتنوعة، وفهم الطريقة التي تلغى بها الأدب الفرنسي المؤثرات الخارجية، وتزامن ذلك مع تنامي النزعة القومية الفرنسية، التي أكّدت على الكتابة باللغة الفرنسية بوصفها عملاً قومياً، كما تزامنت بدايات الأدب المقارن في فرنسا مع شيوع الدراسات المقارنة؛ إذ ظهرت دراسات وأبحاث مقارنة في علم التشريح، والفيزيولوجيا، فضلاً

¹⁵ Bassnet, *Comparative Literature A Critical Introduction*, 3.

¹⁶ جون فليتشير، "نقد المقارنة"، تر. نجلاء الحديدي، مجلة فصول، 3/3 (حزيران 1983)، 61.

¹⁷ هلال، الأدب المقارن، 64.

عن المقارنة بين قواعد النحو في عدد من اللغات .

إنَّ نزوع الاتجاه الفرنسي في مقابلة الآداب الأجنبية، ولاسيما في دائرة النفوذ الفرنكفوني يسهم في تسوية ما تدعّيه المدرسة الفرنسية من نجاحات للأدب الفرنسي وانتشاره خارج حدوده القومية، وقد أدّت هذه الممارسات إلى أزمة في (الأدب المقارن)؛ إذ إنَّ الإطار التاريخي الذي التزمت به المدرسة الفرنسية أفسح المجال أمام تعدُّد تسميات الدراسات الأدبية المقارنة من قبيل (الدراسات المقارنة)، و(الآداب المقارنة)، و(تاريخ الأدب) أو (تاريخ الآداب)، و(الآداب الحديثة المقارنة)، على أن مصطلح (الأدب المقارن) راج أكثر من غيره.

ظهرت مشكلة الأدب المقارن مع بدايات الممارسة المقارنة التي قام بها رواد المدرسة الفرنسية؛ إذ أسهمت القواعد المؤسّسة لعملية المقارنات الأدبية بين الأدب الفرنسي والآداب الأخرى في تكريس النزعة التفوقيّة التي أنتجتها النظرة الضيقة للمدرسة الفرنسية إزاء آداب الأمم والشعوب الأجنبية، من ذلك اشتراط حصول التأثير والتأثر لتصبح المقارنة صحيحة، وهي مسألة تستوجب التثبُّت من تأثر هذا الأديب أو ذاك بأديب ينتمي إلى لغة مختلفة، وغالباً ما كانت الممارسة الفرنسية للأدب المقارن تتخذ من الأدياء الفرنسيين وأعمالهم معياراً لإثبات تأثر الكُتّاب الأجانب بالأدب الفرنسي؛ إذ تنتج عن ذلك أزمة مركّبة تتصل بمحدود المفهوم الذي تداخل مع حقول معرفية أخرى مثل تاريخ الأدب، والأدب العام، والأدب العالمي¹⁸، كما تمثلت الأزمة من خلال عدم وضوح القواعد الإجرائية التي بقيت رهينة لفهم المقارنين الذاتية؛ إذ لا تخضع لقواعد منهجية تنطلق منها لعقد المقارنات الأدبية؛ لذا فإن أزمة الأدب المقارن أزمة منهجية في المقام الأول، من ذلك أزمة المرجعية المعرفية التي انبنت عليها أفكار المقارنين المؤسسين، مما جعل الأزمة داخلية في صميم الأدب المقارن، الأمر الذي أدى إلى غياب الحدود الحاسمة بين الأدب العام، والأدب العالمي، والأدب المقارن، فضلاً عن إشكالية تعريفه ورسم حدوده، التي ظلت رهينة الفهم الأوروبي المتمركز حول ذاته، وهو أمر اعترض مسيرة الأدب المقارن بوصفه مجالاً معرفياً في تحديد أصوله وقواعده، على أن تعريف الأدب المقارن كان من المفترض أن يستقي مفهومه من الاستعراض المعجمي بشتى اللغات وهو ما لم يحصل.

وقد عدَّ معجم (Webster's) المقارنة موجودة حيثما وجد الاختلاف والتناقض والصراع بين العناصر الداخلة في نسيج النص الأدبي، وهو أمر يقتضي التركيز على هوية المقارنة بوصفها مصدراً لابتداء النقص والانهاء به¹⁹، وبهذا المعنى يغدو منسجماً مع طبيعة المقارنة، التي يرى جانوس هانيسكي أنه يجب عند تقييم أي عمل أدبي أن يخضع لمقارنة بأحداث مشابهة أو موازية أو بظواهر مشابهة في الآداب الأجنبية سواء في الحاضر أو في الماضي، وهو أمر يعني من جملة ما يعنيه أن المقارنة تفترض استخلاص القواعد العامة المشتركة أو المختلفة بين أديبين ينتميان إلى لغتين مختلفتين أو أكثر؛ إذ إن المقارنة أو الموازنة في الأدب القومي ذاته لا تخرج عن إطار المقابلة

¹⁸ علوش، مدارس الأدب المقارن، 47.

¹⁹ Webster's Dictionary of English Usage (London: Publishers Springfield, 1989) 167.

أو الموازنة، وهو ما حدا بفان تيغم أحد أبرز ممثلي المدرسة الفرنسية إلى تأكيد الريادة الفرنسية في الدراسات الأدبية المقارنة، الأمر الذي مكّن المشتغلين فيها من فرض وجهة نظرهم حول الجانب الإجرائي في الدرس المقارن انطلاقاً من السياق التاريخي، وهو ما أشار إليه فرانسوا ماريوس غويّار عندما أقرّ بأن رواد المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن كان يعوزهم المنهج، وذلك بالتركيز على معرفة مدى تطور الأدب الفرنسي عبر مقارنته بتطور الآداب الأجنبية، وتزامن ذلك مع تنامي الشعور القومي لدى المقارنين الفرنسيين، مما جعل دراساتهم تركز على التأثير والتأثر؛ لذا فإن غويّار يرى بأن المقارن ليس الذي يزاوج بين أثريين أو أكثر من آداب مختلفة، فالمقارنة بين شكسبير ومونتاني على سبيل المثال تندرج ضمن إطار النقد الأدبي²⁰، وبناء عليه ينبغي للمقارن أن يُظهر ما عرف شكسبير من مونتاني، وما بدا من تأثيرات في مسرحياته من مونتاني، وهذا جوهر الأدب المقارن²¹.

إن اشتراط المدرسة الفرنسية حدوث التأثير والتأثير في المقارنة الأدبية جعل بعض روادها أمثال فرناند بالدنيسيرجر وبول فان تيغم وغويار يشيرون إلى أشكال التأثير²²:

1. التأثير الشخصي: كالنظر في أعمال جان جاك روسو في حياته وبعد موته، ومقارنة تأثيره في غيره من

الكتاب.

2. التأثير التقني: كتأثير تقنيات الدراما الشكسبيرية في أعمال الرومانتيكيين الفرنسيين.

3. التأثير الفكري: كانتشار فكر فولتير أو لا مارتين في الأدب الأوروبي.

4. التأثير في المواضيع والأطر: مثل استعارة موضوعات المسرح الفرنسي في إسبانيا.

تظهر أزمة الأدب المقارن في إطار المدرسة الفرنسية في أنها اعتمدت الأدب الفرنسي كقاعدة انطلقت منها في المقارنة مع الآداب الأخرى، فضلاً عن أنّ معظم ممارساتها التطبيقية ظلت رهينة المركزية الأوروبية، ولا سيما (الآداب الخمسة الكبرى)، كما نظرت إلى المدارس الأوروبية الأخرى (الإيطالية، الألمانية) بوصفها امتداداً لها، وبالتالي أصبح لزاماً على الدراسات الأدبية المقارنة في البلدان النامية أن تصبح امتداداً لإحدى المدرستين الأمريكية أو الفرنسية، اعتماداً على افتراض بأن البلدان المتخلفة تكنولوجياً تكون بالضرورة متخلفة أدبياً، وهو ما جعل المدرسة الفرنسية تنظر إلى الآداب الأخرى بفوقية يتيحها الشعور بالتقدم والتطور مقارنة بالشعوب الأخرى، كما فعل نقاد المدرسة الفرنسية أمثال بالدنيسيرجر وغويار وفان تيغم في نظرهم إلى الأدب الإفريقي المكتوب

²⁰ غويار، الأدب المقارن، 17.

²¹ تيغم، الأدب المقارن، 47.

²² غويار، الأدب المقارن، 25.

بالفرنسية، وهو ما يفسر العلاقة بين أدب المستعمر، وأدب المستعمر، وبسبب تلك النظرة الضيقة ظل الافتراض الأوروبي قائماً على أن المتلقي المتأثر سلبي في حين أن الأدب المرسل المؤثر هو النموذج، وبالتالي لم تدرس المدرسة الفرنسية علاقات التأثير والتأثر من منظور موضوعي تاريخي، وهو أمر يتناقض والنظرة الإنسانية إلى الآداب المختلفة، فضلاً عن أنها درست الآداب الفرانكفونية على أنها مجرد (أدب مستعمرات) متأثرة بالأدب الفرنسي المؤثر؛ لذا رفضت المقارنة بين الأدب الفرنسي والمكتوب بالفرنسية في مقاطعة كيبك أو في الجزائر على سبيل المثال، كما نظرت إلى الأدب السوفييتي من منظور الخلاف الإيديولوجي في ظل الحرب الباردة، وهو أمر يتناقض ومهمة الأدب المقارن العلمية والإنسانية، وقد تطورت أزمة الأدب المقارن في الاتجاه التاريخي الذي تتزعمه المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن، ويمكننا إجمال أهم مظاهر تلك الأزمة في إطارها الفرنسي من خلال:

- الخلط بين الأدب المقارن والأدب العام من ذلك على سبيل المثال كتاب (أزمة الضمير الأوروبي) الذي نشره بول هزار عام 1935؛ إذ لم يظهر فيه التمايز بين الأدب العام الذي يعنى بالتيارات والاتجاهات والأنواع الأدبية، والأدب المقارن على الرغم من اختلاف طبيعة كل منهما²³.

- تأثير نظرية تين على الأدب المقارن في فرنسا، ولا سيما عندما أكد دور العوامل الوراثية والبيئة في الأعمال الأدبية، وهو أمر يكرس التعالي والتميز القومي الذي عززته المركزية الأوروبية²⁴.

- الانطلاق من مبدأ التأثير والتأثر القائم على البحث عن المشترك التاريخي بين آداب الأمم المختلفة، الذي أفضى إلى تضيق مجال الدراسات المقارنة ضمن إطار الأدب الأوروبي وانطلاقاً منه ما حدّ من إمكانية افتتاح الدراسات المقارنة على آداب الشعوب البعيدة عن أوروبا خلا الدول التي تقع ضمن نطاق السيطرة الاستعمارية الفرنسية بحثاً عن أثر الكُتاب الفرنسيين في أدباء المستعمرات الفرنسية خارج الحدود الوطنية²⁵.

- على الرغم من سعي المدرسة الفرنسية إلى تأسيس قواعد علمية تُخصّص المقارنات الأدبية من القراءات الانتقائية أو الجزئية المتصلة بإصدار لا حكم تفضيلي، فإنها لم تقدم جهازاً مفاهيمياً قادراً على نقل الأدب المقارن من المعنى الفني إلى المعنى العلمي²⁶.

- عدم الوضوح المنهجي في الدراسات المقارنة من وجهة نظر المقارنين الفرنسيين؛ إذ إن مفاهيم فان تيغيم ظلت سائدة ومسيطرة على أبحاثهم، وبقي البحث عن تأثير الكتاب غير الفرنسيين بنظرائهم الفرنسيين الهاجس الأكبر من دون وجود أسس إجرائية ثابتة ينطلق منها المقارن في الأعمال التي يقارن بينها.

²³ علوش، مدارس الأدب المقارن، 62.

²⁴ علوش، مدارس الأدب المقارن، 75.

²⁵ تيغيم، الأدب المقارن، 52-59.

²⁶ عبود، الأدب المقارن مشكلات وآفاق (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1999)، 28-29.

على أن الاضطراب المنهجي الذي كان أحد أبرز أسباب أزمة الأدب المقارن لاقى معارضة من أصوات فرنسية ترفض مسألة التأثير والتأثر أو الصلات التاريخية كما فعل رينيه إيتامبل في كتابه (الأدب المقارن أو المقارنة بلا علاقات) المنشور عام 1963؛ إذ دعا إلى ضرورة تجاوز الجغرافيا الأوروبية، وإجراء مقارنات مع آداب شعوب آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية²⁷.

3. الاتجاه الجمالي وإعلان أزمة الأدب المقارن:

تنهض المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن على مبدأين: مبدأ أخلاقي يتصل ببنية المجتمع الأمريكي المكون من جنسيات وثقافات متعددة، الأمر الذي يتطلب انفتاحاً كبيراً ومحامداً على آداب الأمم الأخرى، ومبدأً ثقافي يتمثل في الرغبة في تجاوز الوضعية والتاريخية اللتين كانتا سائدتين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مع عدم القطيعة مع الأصول الأوروبية لأمريكا، وتقوم المدرسة الأمريكية على الأسس الآتية:²⁸

1. نفي العوامل الخارجية، وعلاقتها بالنص، وذلك بنفي أن تكون الاستطرادات التي تتداعى من النص إلى مسافات طويلة تتعد عن النص، وتصبح هذه الاستطرادات هي هدف الدراسة كما في المدرسة الفرنسية.
2. التركيز على جوهر الفن من خلال دراسة بنياته الداخلية، ولا سيما العلاقات الداخلية في النص الأدبي، وإظهار السمات التي تبرز أدبية النص.

3. إخراج الأدب المقارن من دائرة الحقول المعرفية، ودخجه في نظرية الأدب، والتعامل مع الآداب الأجنبية من زاوية جماليات الشكل دون الاكترات بالاستطرادات التاريخية التي تعتمدها المدرسة الفرنسية.

يشير رينيه ويليك إلى أن أخطر ما يدل على الوضع الصعب الذي يمر به الأدب المقارن، هو أن دارسيه لم يتمكنوا حتى الآن من تحديد مجال الأدب المقارن ومنهجيته، وعاب ويليك على فان تيغيم التصور المثقل بالولع بالحقائق والنسبية التاريخية، كما أن محاولات تيغيم ومن ورائه أقطاب المدرسة الفرنسية قد أخفقت في التمييز بين الأدب العام، والأدب المقارن؛ إذ حصروا مهمة المقارن في دراسة العلاقة المتبادلة بين أدبين أو أكثر، في حين جعلوا مجال الأدب العام الحركات الأدبية والأنماط السائدة التي تشترك فيها عدة آداب، وهذا التمييز كما يرى ويليك غير دقيق، إذ كيف يمكن لنا أن نعد أثر ولترسكوت في الأدب الفرنسي أدباً مقارناً، في حين نعد دراسة الرواية التاريخية في العصر الرومانسي الفرنسي أدباً عاماً، وتلك النظرة الضيقة تحصر مجال الأدب المقارن في علاقات الأدب الوطني بأداب الأمم الأخرى خارج حدوده، وبالتالي يصبح هُمّ المقارن دراسة مجموعة متناثرة من

27 علوش، مدارس الأدب المقارن، 67-68.

28 علوش، مدارس الأدب المقارن، 97-101.

التأثيرات أو الأسباب والنتائج، ولكن لا معنى للفصل بين الأدب العام والمقارن كما يرى رينيه ويليك؛ لأنهما يتناولان موضوعاً واحداً هو الأدب، ولم يكن رينيه ويليك أول من أشار إلى أزمة الأدب المقارن، ولكنَّ طرحه لتلك الأزمة في بحثه (أزمة الأدب المقارن) الذي ألقاه في المؤتمر الثاني للرابطة الدولية للأدب المقارن في جابل هل سنة 1958 نال شهرة واسعة في هذا الإطار، وكان علامة فارقة في الآراء التي اعترضت على أسس النظريات الأدبية المقارنة؛ إذ بيَّن الانسداد الذي عانت منه الدراسات المقارنة، على أن نقده لم يكن موجهاً إلى المدرسة الفرنسية دون غيرها، كما لم يكن دفاعاً عن المدرسة الأمريكية، وقد ذهب ويليك إلى أن التعامل مع الأدب من زاوية ضيقة فوتت فرصة التعاطي مع الظاهرة الأدبية بنظرة شمولية لا تؤمن بالفصل بين الأدب العام والأدب المقارن، على أن رينيه ويليك ومن سبقه من النقاد وجَّهوا سهام نقدهم إلى المفاهيم التقليدية المسيطرة على الأدب المقارن، ولا سيما الاهتمام بالصلات الحقيقية بين الأعمال والموجيات، وحياة الكتاب الذين ينتمون إلى آداب مختلفة، وإخراج الأدب العام من إطار الأدب المقارن، وقد أسهم إصرار كل من ماريوس فرانسوا غويار وبول فان تيغيم على الاستمرار في المنهجية الكلاسيكية في تكريس أزمة الأدب المقارن²⁹، ويمكننا أن نجمل محددات الأزمة التي أشار إليها ويليك كما يأتي:

- أسهمت الأفكار الوضعية في تكريس الاتجاه التاريخي في الأدب المقارن على الرغم من ظهور تيارات جديدة مثل أفكار كروتشه، وتاريخ الأفكار الألماني، والشكلايين الروس، والإنسانية الجديدة عند الأمريكيين، وأعمال كل من ت. س. إليوت، وف. ر. ليفس، والنقد الجديد، وظهور أصوات معارضة من داخل المدرسة الفرنسية تدعو إلى تجاوز وجهات النظر الضيقة في التعامل مع الآداب المختلفة، ووضع قواعد منهجية تراعي التطور الكبير في العلوم الإنسانية، فضلاً عن معارضة الحقائق الوضعية التي نادى بها كارنيه³⁰.

- سوء الفهم الذي أحاط منتقدي الاتجاه الفرنسي، والذي فُسر على أنه انتصار للاتجاه الأمريكي في الأدب المقارن.

- فهم اعتراض ويليك على الاتجاه التاريخي في الأدب المقارن أنه انحياز للاتجاهات اللاتاريخية في النقد الجديد، وانتقاد للتاريخ الأدبي.

- انتقاد الفهم الروسي الخاطئ لمحددات الدراسات الأدبية المقارنة، التي كانت محظورة أيام ستالين، وعندما بدأت ترى النور عند السوفييت ظهر الفهم القاصر على آراء الماركسية، والإيديولوجية الشيوعية في تحديد الإجراءات المنهجية والقواعد المتبعة في إجراء المقارنة بين الأدب السوفييتي وآداب الشعوب الأخرى، وقد أدان الروس مفهوم أزمة الادب المقارن عبر دراسات أجراها نقاد روس عام 1960 تناولت الأدب المقارن في الغرب مثل دراسة ر. م. سيمارين، ونوبيوكوفيا، وبافلوف، وقد تنامي ظهور الدراسات المتصلة بمشكلات الأدب المقارن

²⁹ ويليك، مفاهيم نقدية، 298-301.

³⁰ ويليك، مفاهيم نقدية، 302-305.

مثل دراسة لايبوس نايبرو (مشكلة الأدب المقارن ونظرية الأدب) الذي أشار فيه إلى ميثافيزيقا الفصل بين الشكل والمضمون.³¹

- لا يعني انتقاد الاتجاه التاريخي الذي تقوم عليه المدرسة الفرنسية عدم وجود أزمة في الاتجاه الأمريكي، الذي يضم نقاداً يعتمدون في مقارنتهم على أسس المدرسة الفرنسية، ولا سيما أفكار كاريه.

- مغالاة إيتامبل في دراسته (المقارنة ليست تعليلاً: أزمة الأدب المقارن) في الدعوة إلى تعلم اللغات الصينية والبنغالية والعربية، والمطالبة كذلك بفن شعري مقارن، وبدراسة شاملة للأدب العالمي، كما أنّ التعاطي مع آداب الشعوب الأخرى وفق نظرة معتدلة تضمن التوازن بين التوسع والتركيز، والقومية والعالمية، ومواكبة التطور الذي تشهده العلوم الإنسانية.³²

- الدعوة إلى الإفادة من تطور وسائل تحليل الظاهرة الأدبية في العقود الأخيرة، ولا سيما الوزن، واللغة، والأسلوب، والرواية، والكتابة، والرمز، والإفادة من منجزات علم النفس وعلم الاجتماع وتاريخ الفن وغيرها من العلوم المتصلة بالإبداع الأدبي.

4. الأدب المقارن والترجمة:

وجّه نقاد ما بعد الحداثة والنقد الجديد انتقادات واسعة للأدب المقارن موضحين أنّ أزمة الأدب المقارن تعاضم في الغرب بمرور الوقت بفعل ما تشهده من ضبابية في المفهوم والقواعد الإجرائية؛ ذلك أنّ ما يُسمى الأدب المقارن من وجهة نظر النقاد الجدد ما هو إلا تحوير لمفهوم آداب ما بعد الاستعمار، والأدب المقارن في الغرب يثير جملة من المشكلات المتصلة بالتراث الأدبي المعترف به وما يحتويه من أدباء أوروبيين، فضلاً عن التحدي الكبير الذي يواجهه الأدب المقارن إزاء النقد النسوي، ونقد ما بعد الحداثة، كما أنّ الأدب المقارن الأوروبي على وجه التحديد أهمل الدراسات المقارنة في مناطق مختلفة من العالم التي تطور فيها الأدب المقارن وفتح آفاقاً جديدة يمكن الإفادة منها في تطوير آليات المقارنة لتجاوز الأزمة التي تعانيها المدارس الغربية، وقد كانت الترجمة أحد فروع الأدب المقارن التي أصبحت علماً مستقلاً له قواعده وشروطه ومجالاته.³³

وتسهّم الترجمة بوصفها فعلاً ثقافياً في هجرة النصوص الأدبية من لغة إلى لغات أخرى، مما يوسع من دائرة التلاقح الثقافي بين الآداب المختلفة³⁴، وعلى الرغم من أهمية الترجمة فإنها قوبلت بسوء فهم أدى إلى انحطاط

³¹ علوش، مدارس الأدب المقارن، 102.

³² علوش، مدارس الأدب المقارن، 187.

³³ Shunqing Cao, *The Variation Theory of Comparative Literature* (London: Springer, 2013), 3 6.

³⁴ عبده عبود، هجرة النصوص (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1995)، 9.

مكانتها؛ إذ نُظِرَ إليها على الدوام بأنها خروج عن نطاق الأدب المقارن، ووقفت الدراسات المقارنة منها موقفاً متشدداً، فقد تعاملت معظم مدارس الأدب المقارن مع النصوص المقارنة عن طريق الترجمة بوصفها أقل سوية من الدراسات القائمة على النصوص بلغاتها الأصلية؛ ذلك أنما نظرت إلى الترجمة بوصفها مجالاً يقوم به علماء اللغة لا علماء الأدب، على أن الدعوة إلى حل أزمة الأدب المقارن عن طريق الاهتمام بالترجمة دعوة مخفوفة بالصعاب العملية والمنهجية؛ إذ يقتضي التعامل مع أزمة الأدب المقارن بمستويين، يتصل الأول بقضية حدود الأدب المقارن وقواعده الإجرائية في إجراء المقارنات بين النصوص الأدبية، ويتصل الثاني بطريقة تعامل المقارنين مع النصوص الأدبية بوصفها نشاطاً إنسانياً يخضع لتفكيك الرموز والمعاني والدلالات التي ينطوي عليها أكثر من كونه نصاً معبراً عن سياقات اجتماعية أو سيكولوجية³⁵، ويمكننا أن نجمل دوافع الداعين إلى إحلال الترجمة محل الأدب المقارن في الآتي³⁶:

-تتطور الترجمة وتصبح أكثر استقلالاً ووضوحاً على مستوى المنهجيات، والأصول، والحدود، في حين تستمر أزمة الأدب المقارن منذ نشأته وتستمر باستمرار المشكلات المرتبطة بمنهجيته، وغموض دلالاته، وحدوده

-إيلاء الاهتمام الكافي للترجمة يفتح المجال أمام دراسات أدبية أكثر انفتاحاً على آداب الأمم والشعوب الأخرى، أما الأدب المقارن فينتقل من زاوية محددة في تعامله مع الآداب الأجنبية، الأمر الذي يفقد المقارنة غير قليل من علميتها وحيادها.

-تمتد الترجمة جسور التواصل بين الأمم والثقافات المتعددة، في حين تنطلق القراءات المقارنة من افتراضات مسبقة في معظمها لا تقدم معرفة جديدة سوى الإشارة إلى نقاط التشابه أو الاختلاف بين هذا الأديب وذاك.

خاتمة:

لم تفتأ أزمة الأدب المقارن تستمر وتستدعي كثيراً من النقاش حول دواعيها، وسبل الخروج منها، وقد توصل البحث إلى جملة من النتائج، يمكن إيجازها في الآتي:

مثّل مصطلح الأدب المقارن أحد عوامل تكريس أزمة الأدب المقارن، بسبب تنوع تعريفاته، وضبط حدوده، ومجاليه؛ إذ اختلفت تعريفاته وفقاً لمنظور كل مدرسة من مدارس الأدب المقارن، على أن الاختلاف في تحديد مفهوم مُتَّفَق عليه بين الدارسين أدى إلى تعدد وجهات النظر حول دور الأدب المقارن، ووظائفه، وأصوله.

أثّرت الأفكار الوضعية في تكريس الاتجاه التاريخي في المدرسة الفرنسية، وقد ظهرت أصوات معارضة من داخل الاتجاه الفرنسي تدعو إلى ضرورة وضع قواعد منهجية توأكب التطور الكبير في مجال العلوم الإنسانية،

³⁵ Bassnet. *Comparative Literature A Critical Introduction*, 37.

³⁶ Bassnet. *Comparative Literature A Critical Introduction*, 56-59.

وتتجاوز الأفكار الوضعية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر.

انتقد رينيه ويليك المفاهيم الخاطئة للأدب المقارن عند المدرسة الفرنسية، ورأى أن أهم عامل لاستمرار أزمة الأدب المقارن أن دارسيه لم يتمكنوا من تحديد مجال الأدب المقارن، مشيراً إلى التصورات الفرنسية المثقلة بالحقائق، والنسبية التاريخية، التي أسهمت في الانسداد المنهجي للمدرسة الفرنسية.

لقي الأدب المقارن انتقادات واسعة من نقاد ما بعد الحداثة والنقد النسوي، والنقد الأدبي الجديد، الذين رأوا أن أزمة الأدب المقارن تستمر بسبب الغموض الذي يكتنف الأطر النظرية للأدب المقارن؛ إذ أخفقت الجهود التنظيرية في تكريس قواعد إجرائية صارمة تفصل بينه والنقد الأدبي، وتاريخ الأدب الوطني، والأدب العام.

دعا بعض الدارسين إلى إحلال الترجمة محل الأدب المقارن، مؤكداً أنها تمد الجسور بين الأمم والثقافات المتعددة، في حين تقوم الدراسات الأدبية المقارنة على افتراضات مسبقة تنتهي غالباً بالإشارة إلى نقاط التشابه والاختلاف بين الأدباء موضوع الدراسة.

وأخيراً، فإن أزمة الأدب المقارن لم تقتصر على المدرسة الفرنسية، التي اتخذت من الأساس التاريخي وسيلة منهجية لإجراء المقارنات الأدبية؛ إذ إن الانفتاح الذي مارسه المدرسة الأمريكية على الفنون والأنواع الأدبية المتعددة أضعاف الحدود الفاصلة للأدب المقارن، وزاد من غموض الممارسات التطبيقية في الأدب المقارن من ذلك إجراء مقارنات بين أشكال أدبية نصية: شعر، مسرح، رواية، وأشكال غير نصية: الرسم، والموسيقا، والنحت.

Kaynakça

- Abda, Abbüd. *el-Edebü'l-Mükâren Müşkilât ve Âfak*. Dimaşk: İttihâdü'l Küttâbi'l-Arab, 1999.
- Abda, Abbüd. *Hicratü'n-Nüsus*, Dimaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 1995.
- Abdurrahman, İbrahim. *el-Edebü'l-Mükâren Beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*. Kahire: Mektebetü's-şebâb, 1977.
- Allûş, Said. *Medârisü'l-Edebi'l- Mükâren Dirâsetü'n-Menheciyyetün*. Beyrut: El-Merkezü's-Sekâfi el-Arabi, 1. Basım, 1987.
- Bacü, Daniel Hinry. *el-Edebü'l-Mükâren*. Ter. Ğassan Es-Seyid. Dimaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 1997.
- Bassnet, Susan. *Comparative Literature A Critical Introduction*. London: Blakwell Oxford, 1993.
- Buvalo, Diberyo. *Fennü's-şi'r*. Ter. Recâ Yakût. Kahire: el-Meşru'u'l-kavmîli't-terceme, 2003.
- Cao, Shunqing. *The Variation Theory of Comparative Literature*. London: Springer, 2013.
- Filitşer, John. "Nakdü'l-Mukârene", Ter. Neclâ el-Hadîdî. *Mecelletü Fusûl* 3/3 (Haziran 1983) 59-70.
- Ğuveyyar, Maryos Fransuva. *el-Edebü'l-Mükâren*, Ter. Henry Ziğayp. Beyrut: Menşûrâtü 'Uveydât, 2. Basım, 1988.
- Hammûd, Mâcide. *Mukârâbât Tatbikiyye Fi'l-Edebi'l-Mükâren*, Dimaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 2000.
- Hilal, Muhammed Ğuneymî. *el-Edebü'l-Mükâren*, Kahire: Nahdatü Mısır li't-tibâati ve'n-neşr, 2003.
- Klod, Bişva - M. Roso, Andre. *el-Edebü'l-Mükâran*, Ter. Ahmed Abdülazîz. Kahire: el-Mektebetü'l Englo el-Mısriyye, 2001.
- Mekkî, et-Tâhir Ahmed. *el-Edebü'l-Mükâren Usûluhû ve Tetavvuruhû ve Menâhicuhû*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1987.
- Nedâ, Taha. *el-Edebü'l-Mükâren*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1991.
- Nûveyrî, Muhammed. "el-Mustalahu'n-nisâiyyü'n-nakdiyyü beyne vâkiyyi'l-ilm ve hevâcisi tevhdî'l-mustalah". *Mecelletü 'Alâmât* 2/8 (Haziran 1993), 245-259.

Tiğim, Bul van. *el-Edebü'l-Mükâren*. Ter. Sami Misbâh el-Hüsâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, d.t.

Vilik, Rine. *Mefâhîm' Nakdiyye*. çev. Muhammed Usfûr, Kuveyt: Âlemü'l-Marife, 1987.

Webster 's Dictionary of English Usage, London: Publishers Springfield, 1989.

Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)

Zawâid Letters in the Arabic Language are Unpronounced or Have no
Affect on Meaning (Symbolic Suffixes)

Emine Merve AYTEKİN

Araştırma Görevlisi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap
Dili ve Belâgati Anabilim Dalı

Research Assistant, Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric

Adıyaman / Turkey

eytekin@adiyaman.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7680-7340

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Şubat 2022 / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran 2022 / June 2022

DOI: 10.53683/gifad.1074028

Atıf / Citation: AYTEKİN Emine Merve. "Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)/ Zawâid Letters in the Arabic Language are Unpronounced or Have no Affect on Meaning (Symbolic Suffixes)". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 668-692

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu çalışmada Arap dilinde şekilsel işlevi dolayısıyla yer verilen zâid harflerin tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu harfler türetim ve çekim yapma amacıyla kullanılmamaktadır bilakis sanatsal gaye, imlası benzer sözcükler arasında ayırım sağlama, Kur'an-ı Kerim imlasına özel yazım kuralı, Arap Diline has imla özellikleri, Arap gramerinin özellikleri ve kafiye oluşturma gibi amaçlar ile kullanılmaktadır. Ayrıca çalışmada bu ekler sembolik özelliklerinden dolayı şekil eki olarak isimlendirilmişlerdir. Bu ekler eklendikleri sözcüklere nitelik ve nicelik yönünden herhangi bir etkide bulunmazlar. Bu harflerin çoğu sadece yazıda bulunur, telaffuz edilmezler veya telaffuz edilseler de anlama herhangi bir katkıları olmaz. Çalışmanın sonucunda bu eklerin günlük yazı ve konuşma dilinde bulunmakla beraber çoğunlukla mushafa has yazımda yer aldığı tespit edilmiştir. Kimi zaman bir gramer kuralı dolayısıyla yer alan şekil ekleri kimi zaman iki sözcüğü birbirinden ayırmak kimi zaman da sadece Kur'an hattına özel bir yazım amacıyla kullanılmıştır. Bu eklerin tespitinin bazı imla kurallarını anlama noktasında fayda sağlaması hedeflenmektedir. İsimlerde ve fillerde bulunabilen bu harfler çalışmada şekil eki olarak isimlendirilmiş ve çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Sarf, Ekler, Zevâid Harfler, Mushaf İmlası, Şekil Ekleri.

Abstract

In this study, it has been aimed to determine the zâid letters in the Arabic language due to their symbolic function. These letters has not been used for derivation and inflection contrarily its has been used for the purpose rhetorical, making distinction between orthography similar words in the Arabic language, special spelling rules for the orthography of the Qur'ân, orthographic features unique to the Arabic language, features of the Arabic grammar and creating rhyme. Additionally in this study, these suffixes are named as symbolic suffixes due to their symbolic properties. These suffixes do not have any effect on the words to which they are added in terms of quality and quantity. Most of these letters are only in writing, they are not pronounced or, if pronounced, they do not contribute to the meaning. As a result of the study, it had been determined that these suffixes are mostly in special for the Qur'ân writing, although they are in daily written and spoken language. Symbolic suffixes, which are sometimes due to a grammatical rule, had been sometimes used to separate two words from each other, and sometimes only for a special spelling for the Qur'anic orthography. It has been aimed that the determination of these suffixes will be beneficial in understanding some spelling rules. These letters, which can be found in nouns and verbs, had been named as symbolic suffixes in the study and and it had constituted the subject of the study.

Keywords: *The Arabic Language and Rhetoric, Morphology, Suffixes, Zawâid Letters, Mushaf Orthography, Symbolic Suffixes.*

Extended Summary

Every language has its characteristics. Many factors determine these characteristics. These factors are; political, military, economic and cultural interactions with neighbouring nations, sociological, cultural, geographical, religious etc. cases can be listed. A language alphabet, derivation methods, and writing style may be different. The Arabic language also has various features. One of these features is that it has various ways of derivation. These derivation methods are ishtiqaq (derivation made from the root and suffixes of the language), iqtirad (transferring from other languages), tawlid (creating new words), ta'rib (transferring concepts to the mother tongue), qalb (deriving words by changing places of syllables), naht (composing words by combining words) can be listed. With these methods, names are given to the entities without a name; the entities with a name can also be given names consisting of different letters with the same meaning. Ishtiqaq among the listed methods is related to this study. Ishtiqaq is the production of new nouns and verbs from the word's roots. Suffixes that perform this function are named 'derivational suffixes'. These suffixes are derive type words: maşdar, ism al-fā'il, ism al-maf'ul, şifa al-mushabbaha, number of rows, ism at-tafdil, ism al-zamān, ism al-makān, ism al-fā'il with mubālagha, ism at-taşghir, ism al-mansub. Also, these suffixes are derived verbs with the following meanings: ta'addi (causatives), mutaw'at (reflexiveness), musharaka (partnership), takthir (multiplicity), ta'ajjub, mubālagha (intensiveness), izhar (manifestation), pretending, tadriji (gradualism), passivity, colour, flaw, takalluf (compulsion, contrived), demand, taḥawwul (transformation). However, some suffixes come to the word's root and do not make any derivations. These suffixes are named 'inflectional suffixes'. These suffixes enable words to be used in different tasks in sentences and give word roots and stems functionality. Noun inflectional suffixes in the Arabic language; it has functions such as plural suffixes, gender (jam' al-muannath) suffixes, defined / undefined (al-ma'rifa) suffixes, gender (jam' al-mudhakkar) suffixes, and duality (tathniya) suffixes. Verbs inflectional suffixes in the Arabic language can have functions such as modal suffixes, muḍar'at suffixes, imperative verbs suffixes, past verbs suffixes, personal suffixes (muthannā, mutakallim, mukhātab, mukhātaba).

It is assumed that there are also suffixes that are symbolically added to the words and the category of derivational and inflectional suffixes in the Arabic language. In this study, these suffixes were tried to be determined.

These suffixes do not have a derivation function like derivational suffixes, do not inflect like inflectional suffixes, or do not add functionality to the word in a sentence. These suffixes exist symbolically and have no meaningful effect on the word. Examples of these suffixes identified in the study are generally given from the verses of the Qur'ān. The locations of these suffixes can be listed as follows: noun symbolically suffixes; alif suffixes that are not read but are hamza al-waṣl the case of phrase, alif-i fāriqa, which is at the end of the pronoun 'أَنَا', which is the pronoun of mutakallim, alif suffix in cases where letter hamza is written on the letter waw, The word 'أُولُوا', which is written as excess (zāid) in the Qur'ān with the suffix alif, although it has a sign of marfū', again, the rhyme situation from the Qur'ān, the suffix alif, which is written after the kasra in the word 'مَائَةٌ', although it is not read, the alif suffix which written in the middle of the words 'لِشَايِءٍ', 'مَلَأْتِهِمْ', 'مَلَأْتِهِمْ' whose examples are mainly seen in the Qur'ān, the alif suffix brought to manṣūb names that do not end in tā al-marbūṭa and al-alif al-maqṣūra, the alif suffix which written in names that contain fatḥa with hamza, the waw suffix introduced to differentiate the names 'Amr / عَمْرُو and 'Omar / عَمْرُ, the suffix waw in the middle of the word ulū / أُولُو even though it is not read, the suffix waw, which is not pronounced in the word ulāika / أُولَيْكَ, waw suffix which written in names hamza with ḍamma in it, the suffix ya which written in the names that have a hamza with kasra. The verb symbolic suffixes identified in the study are as follows: the alif suffix, which is written in the plural form / ṣiḡha of the past verb, the alif suffix, which is written in the manṣūb and majzūm form of the plural ṣiḡha of the muḍāri' verb, the suffix alif which written in the plural ṣiḡha of the verb command, the alif suffix which written in the nāqiṣ muḍāri' verb, which is specific to the Qur'ānic calligraphy and is in the position of mufrad marfū' and manṣūb, the alif suffix which written in the muḍāri' forms of some verbs specific to the Qur'ānic calligraphy, the alif suffix which written in the muḍāri' species of some verbs specific to the Qur'ānic calligraphy, the alif suffix which written in verbs containing hamza with fatḥa, the suffix nūn al-wiqāya, which acts as a bridge, does not contribute to the meaning even though it is pronounced, the suffix waw which written in those found in hamza with ḍamma.

Giriş*

Bir dilin sürekliliğine etki eden unsurlardan biri de sahip olduğu kurallardır. Arap dilinin de uzun yıllar kullanılıp günümüze ulaşmasında ve doğru anlaşılmasında bu kuralların etkili olduğu ifade edilmektedir.¹ Söz konusu kurallardan biri de ziyade harfler konusudur. Arap dilinde ziyadelik tek boyutlu bir olgu değildir. Bazen sanatsal ve belâğî işlevler için de kullanılırlar.² Başta Kur'an-ı Kerim imlasında genel geçer bir uygulama olmaması sebebiyle olmak üzere sanatsal-belâğî, Arap Diline has imla özellikleri, Arap gramerinin kendine has özellikleri sebepleriyle, imlası benzer sözcükler arasında ayırım sağlamak, kafiye oluşturmak ve hareketin olmadığı zamanlarda ayırım yapmak amacıyla zâid olarak resmedilen kimi zaman telaffuzda karşılığı olmayan kimi zaman telaffuzda yeri olsa da manada karşılığı olmayan bir takım zevaid harfler vardır. Söz konusu bu ziyade harfler yapım eki gibi türetim görevi olmayan, çekim eki gibi çekim yapmayan veya kelimeye cümle içinde işlevlik kazandırmayan harflerdir. Bunlar şeklen var olup sözcüğe anlamsal olarak bir etki sağlamazlar. Bahsi geçen harfler bir takım kelimelerde kısmî değişikliklerin meydana gelmesine de yol açacaktır. Bu nedenle burada geçen bazı konuların sarf ilmiyle alakası da vardır. Zira sarf ilmi kelimedeki değişimi baz almaktadır.³ Ancak incelenen başlıkların diğer bazıları imla konusuna girmektedir. Bu çalışmada söz konusu harflere şekil eki ismi verilmiştir.

Çalışmada konu isimlerde ve fiillerde zâid şekil ekleri olmak üzere iki ana başlık altında incelemektedir. Bu harflerin temelini isimlerde elif, vâv, yâ; fiillerde ise nun, elif, vâv oluşturmaktadır. Kimi zaman sözcüğün başında kimi zaman ortasında kimi zaman ise sonunda bulunmaktadır bu zevaidler.

Söz konusu eklerden elifin zâid olarak bulunduğu sözcüklerin başında, fiillerin üçüncü çoğul şahıs kipleri yer almaktadır. Bu itibarla mazi, muzari ve emir fiillerinde, birtakım şartları sağlamak kaydıyla, cemaat vavından sonra eklenen elifler zâid olup vasl ya da vakf halinde telaffuza

* Bu çalışma Ç.Ü. B.A.P. birimi tarafından SYL-2021-13501 numaralı proje ile desteklenen, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Musa ALP danışmanlığında tamamlanan "Arap Dilinde Ekler -Yapım, Çekim ve Şekil Ekleri-" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Recep Kırcı, "Arap Dilindeki ا ve ا Edatları İle İlgili Bir İnceleme" [Examination in the Language of Arabic (ا) and (ا) Prepositions], *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 591.

² Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 37.

³ Recep Kırcı, *Ebû Alî el-Fârîsî'nin Sarf İlmindeki Yeri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 123.

dahi edilmezler. Elbette bu durum, mushafların imlâsı ile sınırlı değildir. Ancak bu sayılan fiillerin dışındaki yerlerde elif ziyadesi, genellikle mushaf imlâsına özgü bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim sonu illetli olan muzari fiiller, muzaf suretinde bulunan cemi müzekker salim formundaki isimler, hemzenin kelime sonunda vav suretinde yazıldığı isimler ve bunların dışında kalan bazı özel kelimelerin sonunda da mushaf imlâsına özgü zâid bir elifin resmedildiği görülmektedir.⁴

1. İsim Şekil Ekleri

İsim şekil ekleri başlığı altında isimlere geldiği halde telaffuzda yeri olmayan veya telaffuz edilse de anlama katkısı olmayan ekler incelenmiştir. Toplamda on dört yerde tespit edilen bu ekler elif/, vâv/و ve yâ/ي'dır.

1.1. Elif/

Elif-i Vasıl/Hemze-i Vasıl

Arapçada hemze-i vasıl/elifu'l vasıl/ sözcük başlarında bulunur eğer kelimeler yalnız geldiyse okunur fakat bir başka kelimedenden sonra geldiyse hafzedilir ve okunmaz. Bu durumda düşen /elif harfi söz konusu sözcüklerde herhangi bir anlam düşüklüğü veya eksiklik meydana getirmediği için şekil eki olarak kabul edilebilir. Şekil eki kabul edilebilecek bu hemzeyi alan isimlerin başında şunlar gelir: - اسم - ابن - ابنة - ابنم - امرؤ - امرأة - اسم اسم الله tamlamasındaki سم sözcüğünün aslı اسم dur. Başka bir örnek olan رأيت محمد بن عبد الله (Muhammed b. Abdullah'ı gördüm.) cümlesindeki بن sözcüğünün aslı ابن dir.⁵ Humâsî ve sudâsî fiillerin masdarlarında da bu ek bulunur ve önlerine herhangi bir sözcük veya harf-i cer gelmesi durumunda bu hemze okunmaz.⁶ Örneğin

وَاسْتَعْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ

*Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra O'na tevbe edin...*⁷

⁴ İbn Vesîk el-Endelusî, *el-Câmi limâ yuhtâcu ileyhi min resmî'l-mushaf*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed, (Bağdat: Dâru'l-Enbâr, 1408/1988), 52-53.

⁵ Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, thk. Ali Fâ'ûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 162.

⁶ 'Abdul'alîm İbrahim, *el-İmlâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*, (Mısır: Mektebetu Ğarîb, 1975), 32-33; Naîm Selman el-Bedrî, "Hemzetu'l-vasıl fi'l-luğati'l-'Arabiyye", *Journal of College of Education* 1/4 (2008), 16-17. <https://www.iasj.net/iasj/article/51035> (Erişim: 18 Haziran 2022)

⁷ *Kur'ân Yolu Diyanet Kuran Meali* (Erişim: 2 Şubat 2022), Hûd 11/90.

Yukarıda verilen ayette sudâsî bir fiil olan اسْتَعْفِرَ başına vâv harf-i cerini almasıyla başındaki şekil eki olan hemze-i vasıl telaffuzdan kalkmıştır. Geçiş dolayısıyla var olduğu halde okunmayan ve düşürülen zâid /elif şekil eki olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elif-i Fârika/Mütekellim Zamiri

Elif-i fârikanın zâid olarak bulunduğu sözcüklerden biri Kur'an hattına mahsus olmamakla beraber, mütekellim zamiri olan انا'dir. Örneğin;

قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

"İblis: Ben ondan daha üstünüm! Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi."⁸

لَعْنٌ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ

"Andolsun ki sen, öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim."⁹

Mütekellim zamirindeki bu elif/ا eki, benzer şekilde yazılan اُن ve اُنْ gibi edatlarla oluşabilecek muhtemel karışıklığı önlemektedir. Sibeveyh, bu elifi vasl ve vakf halinde okuyan Arapların da olduğunu nakletmiştir. Örneğin Temîm lehçesinde bu elifin hem vasl hem de vakf halinde belirtildiği bilinmektedir. Nitekim Nafi kıraatında اَنَا آتِيكَ بِهِ (Sana onu getiririm.)¹⁰ ve اَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ (Ben diriltirim ve öldürürüm.)¹¹ gibi bazı ayetlerde bu durum görülmektedir. Hicaz lehçesinde ise söz konusu /elif, vakf halinde okunsa da vasl halinde atılmaktadır.¹² Yine اَللّٰهُ رَبِّيْ وَلَا اَشْرَكَ بِرَبِّيْ اَحَدًا¹³ "Fakat O Allah benim Rabbimdir. Ben Rabbime hiç kimseyi ortak koşmam."¹³ ayetindeki لَكِنَّا ifadesi mushaflarda zâid bir elifle resmedilmiştir.¹⁴ Bu /elif

⁸ Sâd 38/76.

⁹ el-Mâide 5/28.

¹⁰ en-Neml 27/40.

¹¹ el-Bakara2/258.

¹² Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdîli (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), V/34-35; Ebu'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), I/201.

¹³ el-Kehf 18/38.

¹⁴ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Mukni fi resmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed Sadık Kamhavî (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, ts), 35; el-Endelûsî, *el-Câmi limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf*, 53.

için de aynı hükümler geçerlidir. Zira bu ifade, لكن ve انا kelimelerinin terkibinden meydana gelmektedir.

Kur'an Hattına Özel Muzaaf Konumundaki Cem'i Müzekker Salim İsmindeki Elif/ا Eki

Elif/ا ekinin mushaf imlâsında zâid olarak resmedilip şekil eki olabileceği bir başka yer, izafet yoluyla nûnu düşmüş olan cemi müzekker-i salim formundaki isimlerdir.¹⁵ Örneğin;

الَّذِينَ يَطْمَئِنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

“Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O'na döneceklerini çok iyi bilirler.”¹⁶

إِنَّا مُرْسَلُوا نَاقَةَ فَتْنَةٍ هُمْ فَازَتِيهِمْ وَأَصْطَبِرُ

(Salih'e şöyle demiştik:) “Şüphesiz biz, onlara bir imtihan olmak üzere, o dışı deveyi göndereceğiz. Şimdi onları gözetle ve sabret.”¹⁷

قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ

“İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım ...” dedi.¹⁸

Hemze Sonunda Bulunan Elif/ا Eki

Hemze/ء ekinin kelime sonunda vav/و suretinde yazıldığı isimler de yine /elif ekinin zâid olarak resmedildiği yerlere örnek olup şekil eki kategorisinde gitmektedir. Örneğin ربوا kelimesinin و/vav ile yazıldığı yerlerde /elif ekinin zâid olarak bulunduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu kelimedeki و/vav ekinin aslı itibarıyla /elif olması ile açıklanmıştır.¹⁹ Örneğin;

إِنِ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ

¹⁵ ed-Dânî, *el-Mukni fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, 35; el-Endelusî, *el-Câmi limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf*, 52.

¹⁶ el-Bakara 2/46.

¹⁷ el-Kamer 54/27

¹⁸ Yûnus 10/90.

¹⁹ ed-Dânî, *el-Mukni fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, 61; el-Endelusî, *el-Câmi limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf*, 53.

“Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa, bıraktığı malın yarısı onundur.”²⁰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın.”²¹

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُسُفِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ

“Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi.”²²

Ulû/أُو/ عُ Sözcüğünde Bulunan Elif/ Eki

Merfuluk alameti و/vav olan أُو/أُو sözcüğünün sonunda yazıldığı halde okunmayan bir /elif ekinin zâid olarak bulunduğu görülmektedir.²³ Örneğin;

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”²⁴

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ

“(Ey Muhammed!) O hâlde, yüksek azim sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret.”²⁵

Kafiye Olarak Bulunan Elif/ Eki

Elif/ ekinin zâid olarak resmedildiği bazı kelimelerde şekil eki olarak kimi zaman anlamsal bir işlevi, kimi zaman da şiirdeki kafiyenin sağlanmasına benzer şekilde yapısal bir işlevi yerine getirdiği de görülmektedir. Zâid /elif ekinin bu kullanımında vasl ve vakf hallerinde okunup okunmayacağı hususu ise kıraatlar açısından farklılık göstermektedir. Bu çerçevede zâid /elif ekinin kelime sonunda şekil eki olarak bulunduğu yerlere aşağıdaki ayetler örnek gösterilebilir:

وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ فَوَارِيزًا

²⁰ en-Nisâ 4/176.

²¹ el-Bakara 2/278.

²² Sâd 38/21.

²³ ed-Dânî, *el-Mukni fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, 35; Ebû Davud Süleyman İbn Necâh, Ahmed b. Muammer Şerşâl, *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl* (Riyad, 1423/2002), II/80.

²⁴ el-Bakara 2/269.

²⁵ el-Ahkâf 46/35.

“Etraflarında gümüş kaplar, şeffaf kadehler dolaştırılır.”²⁶

قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ قَدْرُوهَا تَقْدِيرًا

“...ki, sâkiler bunu (cennet şarabını) ölçüsünce tayin ve takdir ederler.”²⁷

İlk ayetteki قَوَارِيرًا kelimesi, gayr-i munsarif bir isim olduğu halde elif/ eki yazılmıştır. Bu da yine anlamsal açıdan söz konusu ismin tür ve cins olarak mutlak (kayıtsız) zikredilmiş olmasına bağlanmıştır. Nitekim aynı kelime, mukayyed olarak zikredildiği akabindeki ayette مِنْ فِضَّةٍ قَوَارِيرٍ şeklinde /elif eki olmadan yazılmıştır. Örneğin;

أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ يَا لَيْتَنَا

“Eyvah bize! Keşke Allah’a itaat etseydik, Peygamber’e de itaat etseydik!”²⁸

إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا

“Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar.”²⁹

وَتَتَّبَعُونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا

“... ve siz Allah hakkında türlü türlü şeyler düşündüğünüz zaman ...”³⁰

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا

“Doğrusu biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık.”³¹

Bu ayetlerin sonundaki /elif ekleri ise ayet sonlarıyla uyumun sağlanması için zâid olarak bulunan harflerdir. Ayrıca bu eliflerin kelimeyi uzatarak okutması, söz konusu ifadelerin cehennemliklere ait olması hasebiyle sözün makamına da uygun düşmektedir. Zira onların çığlıklarıyla sesleri de uzamaktadır. Nitekim وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ “Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola O erıştırir.”³² ayetinde böyle bir durum söz konusu olmadığından aynı kelimenin /elif eki olmadan yazılmış olması bu durumu teyid etmektedir.³³ الظُّنُونَا kelimesi de benzer şekilde harfi tarifli bir isim olduğu halde elifle yazılmıştır. Bu da yine söz konusu kelimenin, vakıf

²⁶ el-İnsân 76/15.

²⁷ el-İnsân 76/16.

²⁸ el-Ahzâb 33/66.

²⁹ el-Ahzâb 33/66.

³⁰ el-Ahzâb 33/10.

³¹ el-İnsân 76/4.

³² el-Ahzâb 33/4.

³³ Fadıl Salih es-Sâmerrâî, *Belâgatü'l-kelime fi't-ta'biri'l-Kur'ânî* (Kahire: Şeriketü'l-âtik lisinâ'ati'l-kitâbi, 1427/2006), 34.

halinde elife dönüşen diğer ayet sonlarıyla uyumlu olması içindir.³⁴ Ancak bu /elif ekinin, قَوَائِرًا kelimesindeki duruma benzer şekilde, zanların mutlak ve çeşitli oluşuyla ilgili olabileceği de ifade edilmiştir.³⁵ سَلَامًا ifadesindeki elifin ziyadesine ilişkin kaynaklarda net bir görüş olmamakla birlikte, Hicaz ve Kûfe'ye ait bazı mushaflarda elifle resmedildiği görülmektedir.³⁶ Nitekim bazı kıraatlarda tenvinli ve tensinsiz okunmakta olan bu kelimedede genellikle elif ile vakf yapılmaktadır.

Mie/مائة Sayısında Bulunan Elif/ Eki

مائة lafzı, mushafta geçtiği tüm yerlerde zâid bir /elif eki ile resmedilmiştir. Örneğin;

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ

“Mallarımı Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz dane bulunan bir tohum gibidir.”³⁷

وَأُرْسِلَتْهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ

“Biz onu, yüz bin yahut daha fazla kişiye peygamber olarak gönderdik.”³⁸

فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ

“Eğer sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, iki yüz kişiye (kâfire) galip gelirler.”³⁹

Bu ayetlerde görüldüğü üzere مائة sayısı, daima zâid bir /elif eki ile yazılmaktadır. Bu kelimedeki zâid /elif ekine ilişkin kaynaklarda genellikle منه ve مية gibi benzer şekilde yazılan kelimelerle ayırımı sağlanması gerekçe olarak zikredilir. Bu da esasen ilk mushaflardaki Arap yazısında nokta ve hareketlerin olmaması ile ilgilidir. Zira bu dönemde şekil benzerliği bulunan kelimelerin ayırımı harfler vasıtası ile sağlanmakta idi.⁴⁰ Öte yandan başka bir kelime ile karışıklık olmamasına rağmen yazım birliği sağlamak açısından zâid /elif bu kelimenin tesniye formunda da resmedilmiştir. Elif/

³⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), XXI/282; Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), I/61.

³⁵ es-Sâmerrâi, *Belâgatu'l-kelime fi't-ta'bîri'l-Kur'ânî*, 34.

³⁶ ed-Dânî, *el-Mukni fi resmi mesâhifi'l-emsâr*, 45.

³⁷ el-Bakara 2/261.

³⁸ es-Sâffât 37/147.

³⁹ el-Enfâl 8/66.

⁴⁰ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fi ilmi nakti'l-mesahif*, thk. Azze Hasan (Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 175-177.

lekinin ziyâdesine dair diğer bir yaklaşım ise hemze/ء ekinin eski suretini korumak amacıyla tercih edilen bir yazım şekli olduğu yönündedir. Aslanan مَاءٌ şeklinde yazılması ise de hemzenin hafifletildiğine işaret üzere bir yâ/ي harfi ziyade edilmiştir. Elif/ا ise hemze/ء'nin varlığına delalet etmektedir. Dolayısıyla مَائَةٌ şeklindeki yazım, hemze/ء'nin hem sabit bırakılması hem de hafifletilmesi gibi iki farklı sureti ihtiva etmektedir. Hemze/ء, tahfif edilmek istendiğinde önceki harfin harekesine uygun bir harfe çevrilmiştir. Bununla birlikte, hemzeden önceki harfin kesralı olması itibariyle yâ/ي'ya dönüştürüldüğü halde /elif hafzedilmemiştir.⁴¹

Lişeyin, Meleihî, Meleihim/ مَلَائِهِم , مَلَائِهِ , لِشَائِيءِ İsimlerinin Ortalarında Bulunan Elif/ا Eki

لِشَائِيءِ, مَلَائِهِ, مَلَائِهِم ifadeleri, mushaflarda kelime ortasında zâid bir elif/ا'le resmedilen isim örnekleri arasındadır. Örneğin;

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَائِيءِ اِئْتِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا

“Hiçbir şey için sakın «Bunu yarın yapacağım» deme.”⁴²

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ

“Sonra onların ardından Musa’yı, apaçık mucizelerimizle Firavun’a ve onun kavmine gönderdik.”⁴³

فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ

“Firavun ve kavminin kendilerine kötülük etmesinden korkuya düştükleri için kavminin hüçük bir bölümünden başkası Musa’ya iman etmedi.”⁴⁴

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَائِيءِ اِئْتِي فَاعِلٌ ayetindeki شَائِيءِ kelimesinin aslı شياً dir. Hemze/ء hafifletilmek istendiğinde tıpkı بَايس kelimesinde olduğu gibi elife dönüştürüldükten sonra yâ/ي harfine takdim edilmiştir. مِنْ اِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ve مِنْ اِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِم ayetlerindeki مَلَائِهِ ve مَلَائِهِم kelimelerinde zâid olarak gelen elif/ا'ler, izâfetten önce vakıf halinde hemzenin varlığına işaret etmektedir. Yâ/ي ise kelimeye zamirin bitişmesi ile hemze/ء'de tahfif yapıldığını göstermektedir.

⁴¹ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, III/476.

⁴² el-Kehf 8/23.

⁴³ el-A'raf 7/103.

⁴⁴ Yûnus 10/83.

Sonu Tâ-i Marbûta ve Elif-i Maksûre Olmayan Mansub İsimlerde Bulunan Elif/ Eki

İsmin son harfi ta-i marbûta/ة ise fethalı tenvin doğrudan yazılır. Örneğin:

(Babam bana kıymetli bir hediye verdi.) أعطاني والدي هدية قيمةً

Erkek kardeşim güzel bir defter satın aldı.) اشتري أخي كراسة جميلةً

İsim elif-i maksûre/ى ile bitiyorsa ister elif/ yazılı olsun ister olmasın fethalı tenvin doğrudan yazılır.

(Bir sopa aldım ve bir şerit yürüdüm.) حملت عصاً ومشيت خطأً

Fethalı tenvin yukarıda zikredilen harflerden başka ismin sonunda gelen bir harf üzerine konulacak olursa fazladan bir elif/ yazılır. Bu elife de nasb tenvin elifi denir.

(Bir hafta Mekke'de kaldım.) مكثت في مكة أسبوعًا.

(Babamın geniş bir evi var.) ويملك والدي بيتًا واسعًا.

(Uzak bir ülkeyi ziyaret ettim.) زُرْتُ بلدًا بعيدًا.

(Çalışmanız büyük bir başarıydı/performanstı.) وكان عملك انجازًا كبيرًا.

İçinde Fethalı Hemze Bulunan İsimlerde Bulunan Elif/ Eki

İsimlerin başında ve ortasında ister müfred ister cem'i olsun hemze fetha harekesi aldığı zaman elif/ eki üzerine yazılır ve söz konusu bu ekin herhangi bir işlevi yoktur. Şekil eki kategorisine girebilir. Örneğin أبَد، أُجِل؛ أيَّامًا kelimelerinde bu durum söz konusudur. Sonda olduğu zaman elif/ üzerine de yazılabilir boşta da yazılabilir; بَدَأَ، بَدَأَ örneklerinde olduğu gibi.

Aynı durum hemze/ء sakın olup kendinden önceki harfin harekesi fetha olduğunda da geçerlidir ve yine hemze/ء elif/ üzerine yazılır ve bu elif/ şekil ekidir. Örneğin فَارَ، كَأَسْ kelimelerinde bu durum söz konusudur.⁴⁵

Başta her harekede hemze/ء elif/ üzerine yazılır. اُمَّ، اُمَّ، اُمَّ gibi kelimelerde bu durum söz konusudur.⁴⁶

⁴⁵ İbrahim, *el-İmlâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*, 45.

⁴⁶ Daha geniş bilgi için bkz: Musid Muhammed Ziyad, *Kâmûsu'l-İmla* (yy, ts), 5-10.

1.2. Vav/و

Amr/عَمْرُو ve Ömer/عُمَرُ İsimlerinin Ayrımı

Arapçada Amr/عَمْرُو ve Ömer/عُمَرُ isimlerinin harflerinde ortaklık söz konusudur. Telaffuz edilirken bir sorun teşkil etmese de bu durum yazı dilinde sıkıntı oluşturabilmektedir. Bu sebeple yazı dilinde Amr ismi ile Ömer ismini birbirinden ayırt etmek için و/vav ekinin kullanılmış olması muhtemeldir.⁴⁷ Bu sembolik bir ektir, anlamsal bir etkisi olmaz, yeni bir kelime üretmez veya tasrif yapmaz.

Ulû/أُولُو Sözcüğünün Ortasında Bulunan Vav/و Eki

Sahipler, yoldaşlar anlamlarına gelen أُولُو sözcüğünün ikinci harfi olan و/vav eki telaffuz edilmeyen sembolik bir harftir. Örneğin أُولُو الامر tamlaması okunurken ulû'l-emr diye ilk harfi uzatmalı değil ulu'l-emr diye uzatılmadan telaffuz edilir. Aynı şekilde izafet durumunda أُولُو isminde lamdan sonra yazılan ama okunmayan vav/و da şekil ekleri arasında yer alan zâid bir ektir.⁴⁸

Arapçada uzakta olan âkilleri ifade etme için kullanılan cem'i formundaki işaret ismi olan أُولُو/şunlar, onlar sözcüğünde bulunan و/vav eki telaffuz edilirken okunmaz, dolayısıyla o da şekil ekleri arasında sayılabilir.

İçinde Dammeli Hemze Bulunan İsimler

Ortada ister müfred ister cem'i olsun isimlerde hemze/ء damme harekesi aldığı zaman şeklen vav/و eki üzerine yazılır ve bu vav/و'nun herhangi bir işlevi yoktur. Şekil eki kategorisine girer. رُؤْيَةٌ, مُؤْمِنٌ, مَسْئُؤْلٌ örneklerinde bu durum söz konusudur.⁴⁹ İki harfin bir arada olması hoş karşılanmadığından dolayı söz konusu hemzenin elif-i maksura/ئ üzerine yazılmasını câiz görenler de vardır.⁵⁰

1.3. Ya/ي

İçinde Kesralı Hemze Bulunan İsimler

Ortada ve sonda ister müfred ister cem'i olsun isimlerde hemze/ء

⁴⁷ İbrahim, *el-İmlâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*, 82.

⁴⁸ İbrahim, *el-İmlâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*, 82.

⁴⁹ İbrahim, *el-İmlâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*, 45.

⁵⁰ Ziyad, *Kâmûsu'l-ımla*, 5-10.

kesra harekesi aldığı zaman ya/ي eki üzerine yazılır ve bu ya/ي ekinin herhangi bir işlevi yoktur. Şekil eki kategorisine girer. Örneğin سَتِيم رَيْس; kelimelerinde bu durum söz konusudur. Sonda olduğu zaman /elif üzerine de yazılabilir boşta da yazılabilir; örneğin بَدء، بَدءُ kelimelerinde bu durum söz konusudur.⁵¹

2. Fiil Şekil Ekleri

Fiil şekil ekleri başlığı altında fiillere geldiği halde telaffuzda yeri olmayan veya telaffuz edilse de anlama katkısı olmayan ekler incelenmiştir. Toplamda dokuz yerde tespit edilen bu ekler elif/ا, vâv/و ve nûn/ن'dur.

2.1. Elif/ا

Elif-i Vasıl/Hemze-i Vasıl

Arapçada hemze-i vasıl/elifü'l vasıl/ا fiil başlarında bulunabilir, eğer bu fiiller yalnız geldiyse telaffuz edilir fakat bir başka kelimedenden veya harf-i cerden sonra geldiyse telaffuz edilmez. Bu durumda düşen /elif harfi söz konusu fiillerde herhangi bir anlam düşüklüğü veya eksiklik meydana getirmediği için şekil eki olarak kabul edilebilir. Sülâsî fiillerin emr-i hâzır formlarının başındaki /elif eki ile humâsî ve sudâsî fiillerin emir ve mazi formlarının başında bulunan /elif eki hemze-i vasıl olarak isimlendirilir.⁵² Örneğin:

كَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ

*Hayır! Sakın sen ona uyma; secde et ve Rabbine yaklaş.*⁵³

Verilen ayette sülâsî bir fiil olan سَجَدَ fiilinin emr-i hazır formu gelmiş ve başına vâv harf-i cerini almıştır bu durumda fiilin başındaki hemze-i vasıl telaffuzdan düşmüş olup şekil eki kategorisinde sayılabilmektedir. Aynı şekilde humâsî bir fiil olan اقْتَرَبْ fiilinin emr-i hazır formu gelmiş ve başına vâv harf-i cerini almıştır bu durumda fiilin başındaki hemze-i vasıl telaffuzdan düşmüş olup şekil eki kategorisinde sayılabilmektedir.

Mazi Fiilin Çoğul Sigasında

Elif/ا eki cem'i müzekker zamirine isnad edilen mazi fiillerin cem'i

⁵¹ Ziyad, *Kâmûsu'l-ımla*, 5-10.

⁵² el-Bedrî, "Hemzetü'l-vasıl fi'l-luğatî'l-Arabiyye", 17.

⁵³ el-Alak 96/19.

gaib ve cem'i muhâtab kiplerinde fâil (vavü'l-cemaa) vav/و'undan sonra yazılır.⁵⁴ Bu /elif yazıda var olup telaffuz edilmez. Şeklen bulunmasının sebebi de طالبو الكلية /fakültenin öğrencileri ifadesi ile طالَبْ mazi fiilinin cemisi olan طالبوا kipini ayırt etmektir. Bu durumun gerçekleştiği ayetlere örnekler;

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا

"İman edenlerle karşılaştıkları zaman, "İnandık" derler."⁵⁵

كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْجُورًا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا

"Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar."⁵⁶

كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا

"Oradan her çıkmak istediklerinde, oraya döndürülürler."⁵⁷

Bu ayetlerde cema'at vavına isnad edilen mazi fiillerin sonunda zâid bir /elif'in bulunduğu görülmektedir. Ancak وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ "Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi."⁵⁸ ayetinde olduğu üzere, cema'at vavından sonra mansub muttasıl bir zamirin fiile bitişi halinde /elif ziyade edilmemiştir. Ayrıca mansub muttasıl zamir bitişme de aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi, söz konusu /elif'in resmedilmediği bazı mazi fiil örnekleri de bulunmaktadır.⁵⁹ Bunun sebebi bu fiillerin sonunun elif-I maksura, veya hemze ile biten illetli fiil olmaları olabilir. Örneğin;

فَإِنْ فَأَوْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."⁶⁰

لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا

"Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler."⁶¹

⁵⁴ İbrahim, el-İmlâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye, 81.

⁵⁵ el-Bakara 2/14.

⁵⁶ el-Bakara 2/20.

⁵⁷ es-Secde 32/20.

⁵⁸ en-Nisâ 4/157.

⁵⁹ ed-Dânî, el-Mukni fi resmi mesâhifi'l-emsâr, 34-35.

⁶⁰ el-Bakara 2/226.

⁶¹ el-Furkân 25/21.

وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رَجْزِ آيَاتِنَا

"Âyetlerimizi geçersiz kılmak için yarışırcasına çaba harcayanlar var ya; işte onlar için elem dolu azap vardır."⁶²

Muzari Fiilin Çoğul Sigasındaki Mansub ve Meczum Durumdaki Fiil

Elif/ا eki cem'î müzekker zamirine isnad edilen mansub ve meczum muizari fiillerin cem'î gâib ve cem'î muhâtab kiplerinde fâil (vâvu'l-cema'a) vavından sonra çoğul olduklarını temsil etmek için sonlarına gelir.⁶³ Anlamsal herhangi bir katkısı yoktur bu ekin şekil olarak bu fiillerin çoğulluğunu temsil ederler. Bu /elif yazıda var olup telaffuz edilmez. Örneğin وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ "... oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır..."⁶⁴ ayetindeki oruç tutarlar, oruç tutuyorlar anlamına gelen تَصُومُونَ fiili sonunu nasb eden أَنْ edatını aldığı için sonundaki ن/nun harfi düşmüş ve çoğulluğunu temsil etmek üzere sonuna /elif eki gelmiştir.⁶⁵ Başka bir örnek verecek olursak لعيشو المدينة /هم/Şehrin yaişleri Araptır anlamındaki ifadesi ile لعيشوا في المدينة /يعيشون/Şehirde yaşasınlar anlamındaki ifadesindeki يعيش sözcüğünü birbirinden ayırmak için /elif eki şeklen getirilmiştir. Örneğin;

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ

"Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının."⁶⁶

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

"Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir."⁶⁷

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى

تَغْتَسِلُوا

⁶² Sebe' 34/5.

⁶³ Ebû Amr Cemâluddîn Osman İbn Hâcib, *el-Kâfiye fi İlmi'n-nahv ve eş-Şafiye fi İlmi't-tasrif ve'l-hat*, thk. Sâlih Abdulazîm (Kahire: Mektebetu'l-Edeb, 646), 44-46; İbrahim, *el-İlmâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*, 81.

⁶⁴ el-Bakara 2/184.

⁶⁵ İbn Hâcib, *el-Kâfiye ve eş-Şafiye*, 45.

⁶⁶ el-Bakara 2/24.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/92.

“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın.”⁶⁸

Emir Fiilin Çoğul Sigasında

Cem’i müzekker zamirinden sonra eklenen ve fasl elifi yahut elif-i fârika olarak da adlandırılan bu elifler, söz konusu fiillerden sonra atıf vavının gelmesi halinde ortaya çıkabilecek muhtemel karışıklığı önlemektedir.⁶⁹ Ayrıca bu elifler, تدعو fiilindeki gibi kelimenin aslından olan و/vav ile تدعوا fiilindeki cemaat vavının birbirinden ayırt edilmesini sağlar. Yine وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْمُرُونَ “... kızdıkları zaman kusurları başışlarlar.”⁷⁰ ayetinde olduğu gibi munfasıl ve muttasıl zamirler, elif-i fârika sayesinde birbirinden ayrılmış olur. Ancak فإن يعتزلوكم örneğinde olduğu gibi fiilin sonunda mansub muttasıl zamir varsa bu elifler eklenmez.⁷¹ Örneğin;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

“Ey insanlar! Sizi yaratan Rabbinize⁷² ibadet edin...”

احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَرْوَاهُكُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ

“Zulmedenleri, eşlerini ve Allah’ı bırakıp da tapmakta olduklarını toplayın.”⁷³

وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ

“Size (dünyada iken) va’dedilmekte olan cennetle sevinin!”⁷⁴

Kur’ân Hattına Özel Müfred Merfu ve Mansub Konumundaki Nâkıs Muzari Fiil

Cem’i müzekker zamiri olmadığı halde و/vav ile biten merfu ya da mansub konumdaki nakıs muzari fiillerin sonundaki zâid elifler de mushaf imlâsına özgü bir yazım şeklidir.⁷⁵ Çekimlerde muzari sigasında sonuna elif/ eki getirilmez fakat Kur’ân hattına özel çoğul olmadığı halde getirilmiştir. Bu zâid elifler de şekil eki olarak kabul edilebilir. Örneğin;

⁶⁸ en-Nisâ 4/43.

⁶⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli (Beyrut: Mu’assasat al-risâla, ts), 225.

⁷⁰ eş-Şûrâ 42/37.

⁷¹ Ali el-Eyyûbî, *Kitâbu'l-Kunnâş fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*, thk. Riyad b. Hasan el-Havvâm (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 1425/2004), II/355.

⁷² el-Bakara 2/21.

⁷³ es-Sâffât 37/22.

⁷⁴ Fussilet 41/30.

⁷⁵ ed-Dânî, *el-Mukni fi resmi mesâhifi'l-emsâr*, 35.

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ

“İnsanların malları içinde artsın diye faizle her ne verirsiniz, Allah katında artmaz.”⁷⁶

وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir.”⁷⁷

وَلَكِنْ لِيَبْلُوا بَعْضَكُمْ بَعْضًا

“Fakat bazınızı bazınızla denemek için böyle yapıyor.”⁷⁸

وَأَنْ أتلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ

“Yine bana, Kur’an’ı okumam emredildi. Artık kim doğru yola girerse yalnız kendisi için girer.”⁷⁹

Bu ayetlerde olduğu gibi, cemi müzekker zamiri dışındaki vavlardan sonra elifin ziyade edilmesi, harekelerin olmadığı İslam öncesi Arap hattında med harflerinin hareke işlevi görmek üzere kullanılmış olmasına dayandırılmıştır.⁸⁰ Ayrıca bu eliflerin, anlamı ziyadeleştirmek gibi belağî bir gerekçe ile eklenmiş olabileceği ve bu bağlamda وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنْ أَتَلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ “Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder.”⁸¹ ayetindeki elifin, yüce Allah’ın af ve mağfiretinin bolluğuna delalet ettiği ifade edilmiştir.⁸²

Kur’ân Hattına Özel Bazı Fiillerin Muzari Kalıpları

İki yerde zikredilen وِجَايَ fiili; aynı fiilin farklı muzari kalıplarında gelen گَلَن تِيَأْسُوا, لَا تِيَأْسُوا, لَا تِيَأْسُوا, لَا تِيَأْسُوا, لَا تِيَأْسُوا fiilleri ve وَلَا أَوْضَعُوا, وَلَا أَوْضَعُوا fiillerinde kur’ân hattına özel olarak elif ekinin bulunduğu görülmektedir. Örneğin;

وِجَايَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ

“Peygamberler ve şahitler getirilir ve haksızlığa uğratılmaksızın aralarında adaletle hüküm verilir.”⁸³

وِجَايَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى

⁷⁶ er-Rûm 30/39.

⁷⁷ Yûnus 10/25.

⁷⁸ Muhammed 47/4.

⁷⁹ en-Neml 27/92.

⁸⁰ ed-Dânî, *el-Muhkem fi resmi mesâhifi'l-emsâr*, 176-177.

⁸¹ eş-Şûrâ 42/30.

⁸² Şaban Muhammed İsmail, *Resmu'l-mushaf ve dabtuhû beyne't-tevkîfi ve'l-istilâhâtî'l-hadîse* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012), 72.

⁸³ ez-Zümer 39/69.

"O gün cehennem getirildiği zaman, insan yaptıklarını birer birer hatırlar. Fakat bu hatırlamanın ne faydası var!"⁸⁴

وَلَا تَتَأَسُّوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ رُوحِ اللَّهِ

"Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez."⁸⁵

أَفَلَمْ يَأْتِيَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا

"İman edenler hâlâ anlamadılar mı ki, Allah dileseydi bütün insanları hidâyete erdirirdi?"⁸⁶

لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَأْتِيَنَّكُمْ أَوْ لِيَأْتِيَنَّكُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ

"Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmediğe onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim!"⁸⁷

وَلَا أَوْضَعُوا خِلَافَكُمْ يَبْغُونَكُمْ الْفِتْنَةَ

"... ve size fitneye düşürmek için aranızda koşturacaklardı."⁸⁸

Bu ayetlerde geçen fiiller تَتَأَسُّوا, لَا يَتَأَسُّو, لَا يَأْتِيَنَّكُمْ ve لَا يَأْتِيَنَّكُمْ şeklinde okundukları halde asıllarına riayeten yâ'dan önceki /elifin varlığı yazımda muhafaza edilmiştir. Bu durum asla işaret etmek üzere kelimenin telaffuzunda bir tahfif yapıldığını göstermektedir. Benzer durum وَجَايَءَ بِالنَّبِيِّينَ ve بِجَهَنَّمَ وَجَايَءَ يَوْمَئِذٍ ve وَجَايَءَ بِالنَّبِيِّينَ ve وَجَايَءَ بِالنَّبِيِّينَ ayetlerindeki جِيءَ fiillerinin yazımında da görülmektedir. Zira bu fiilin aslı, جِيءَ iken telaffuz kolaylığı için hemze, ibdal yoluyla جِيءَ şeklinde elife dönüştürülmüş, ي/يâ harfine takdim edilmesi ile de جِيءَ şeklini almıştır. Tevbe suresinde geçen وَلَا أَوْضَعُوا ifadesi, bazı mushaflarda وَلَا أَوْضَعُوا şeklinde /elifsiz yazılmasına karşın Neml suresinde geçen لَأَأْتِيَنَّكُمْ ifadesinin /elifle yazılmasında ittifak olduğu görülmektedir.⁸⁹

Kur'ân hattına özel yazılan bazı harflerin mushaflardaki varlığı hakkında şöyle bir yorum getirilebilir: Kur'ân toplanarak istinsah edildiği dönemlerde henüz Arap yazısı gelişmemişti. Kur'ân'ı koruma amacına yönelik belki de ilk defa bu kadar yazıyı içerisinde barındıran bir kitap

⁸⁴ el-Fecr 89/23.

⁸⁵ Yûsuf 12/87.

⁸⁶ er-Ra'd 13/31.

⁸⁷ en-Neml 27/21.

⁸⁸ et-Tevbe 9/47.

⁸⁹ İbn Necâh, Muhtasarü't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl, II/379-380.

meydana getirmiştir. Dolayısıyla katiplerin yazı tecrübeleri azdı. Bir de katiplerden bazılarının Süryanî asıllı olup Kur'ânı imla ederken Süryanicedeki şekliyle yazdıkları söylenilmektedir. Bilahâre Müslümanlar ilk nüshaya saygılarından dolayı aynı şekilde çoğaltarak günümüze kadar bu haliyle gelmesini sağlamışlardır. Nitekim günümüzde asla uygun olarak değil de modern imla kurallarına göre yazarlar da bulunmaktadır.⁹⁰ Örneğin;

يَا بَنِي آدْهُبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوْسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَبْتَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِنَّهُ لَا يَبْتَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ
الْكَافِرُونَ

"Ey oğullarım! Gidin Yûsuf'u ve kardeşini araştırın. Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez."⁹¹

لَأَعَذِّبَنَّ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ

"Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmedikçe onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim!"⁹²

وَأَشْرَفَتِ الْأَرْضُ بَنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlanır. Kitap (amel defterleri) ortaya konur. Peygamberler ve şahitler getirilir ve haksızlığa uğratılmaksızın aralarında adaletle hüküm verilir.⁹³

لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا جِلْدَكُم بِبَعُونِكُمْ إِنْ مَنَّا

Eğer onlar da sizin içinizde (sefere) çıksalardı, size bozgunculuktan başka bir katkıları olmayacak ve sizi fitneye düşürmek için aranızda koşuşturacaklardı.⁹⁴

İçinde Fethalı Hemze Bulunan Fiiller

Başta, ortada ve sonda, mazi, muzari ve emir fiillerde hemze fetha hareketi aldığı ve kat'ı hemzesi olması durumunda elif/ا eki üzerine yazılır. Aynı şekilde ortada ve sonda hemze sakın olup kendinden önceki harfin hareketi fetha olursa hemze şeklen elif üzerine yazılır. Bu elifin herhangi bir işlevi yoktur. اَكَلٌ، اَبْكُلُ- اَكَلٌ، اَحْسِنُ، اَنْصُرُ، اَبْكُلُ- اَكَلٌ örneklerinde bu durum görülmektedir.⁹⁵

⁹⁰ Örnek olarak bk. <http://www.islam4u.com> (Erişim: 10.07.2021); <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer> (Erişim: 10.07.2021.)

⁹¹ Yusuf 12/87.

⁹² en-Neml 27/21.

⁹³ Zümer 39/69.

⁹⁴ Tevbe. 9/47.

⁹⁵ Ziyad, *Kâmûsu'l-ımla*, 5-10.

2.2. Nun/ن

Nun-u Vikaye

Fiiller muttasıl mütekellim zamir olan ي alması gerektiğinden fiil ile zamir arasında bir ن/nun eki gelir⁹⁶ ve bu ek anlamsal veya çekimsel bir işlevi olmaksızın fiil ile zamir arasında köprü gibi bağlayıcılık rolü üstlenir. Bu eke nun-u vikaye denir. Örneğin 'bana ikram etti' ifadesi ن/nun eki sayesinde 'أَكْرَمَنِي' şeklinde Arapçada tek kelime halinde ifade edilir.⁹⁷

2.3. Vav/و

İçinde Dammeli Hemze Bulunan Fiiller

Mazi, muzari ve emir fiillerinin ortasındaki hemze damme harekesi aldığıda şeklen و/vav eki üzerine yazılır ve bu vavın herhangi bir işlevi yoktur. Şekil eki kategorisine girer. رُوْفٌ, يَنْفَرُوْنَ örneklerinde olduğu gibi. يَنْفَرُوْنَ fiilindeki hemzenin و şeklinde yazıldığı da vakidir. Sonda olduğu zaman elif üzerine de yazılabilir boşta da yazılabilir; بَدَأَ, بَدَأْ örneklerinde olduğu gibi.⁹⁸

Sonuç

Dilbilimciler büyük dillerin zaman içinde meydana gelen olaylar ve ortaya çıkan yenilikler için kendi bünyesinde yeni kavramlar türetme, gelişme ve değişme imkanına sahip olduklarını belirtmişlerdir. Dünyanın önemli dillerinden kabul edilen Arap dili de kendine has özelliklere sahiptir. Zevaid harfler ve ekler bükümlü bir dil olması hasebiyle Arap dilinde önemli bir yer edinmektedir.

Arap dili için önemli olan eklerin şekil ekleri kısmı bu çalışmada ele alınmıştır. Bu çaba sonucunda özellikle mushaflarda çeşitli ekler tespit edilmiştir. Bu ekler yazı dilinde var olup telaffuzda veya manada herhangi bir yeri olmayan eklerdir. Çalışmanın giriş bölümünde de ifade edildiği gibi bu harflerin kullanılmasının; Kur'an-ı Kerim imlasında genel geçer bir uygulama olmaması, kafiye oluşturmak gibi sanatsal-belâgi amaçlar, Arap Diline has imla özellikleri, Arap gramerinin kendine has özellikleri, imlası benzer sözcükler arasında ayırım sağlamak ve harekenin olmadığı

⁹⁶ İbn Hâcib, *el-Kâfiye ve's-Şâfiye*, 33.

⁹⁷ Abdullah b. Abdirrahman el-'Akîlî el-Hamedânî İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, (Kahire: Daru't-Turâs: 1400/1980), I/108.

⁹⁸ Ziyad, *Kâmûsu'l-ımla*, 5-10.

zamanlarda ayırım yapmak gibi hedef ve sebepleri bulunmaktadır.

Çalışmada tespit edilen isim şekil ekleri: tamlama durumunda hemze-i vasıl olup okunmayan elif ekleri, mütekellim zamiri olan ‘أنا’ zamirinin sonunda bulunan elif-i fârîka, Kur’ân hattına özel olup muzaaf konumundaki cem’i müzekker salim isimlerde bulunan elif eki, hemzenin vav harfi üzerine yazıldığı durumlarda bulunan elif eki, merfuluk alameti bulunduğu halde mushafta zâid olarak elif eki ile resmedilen أولوا sözcüğü, yine örneği mushaftan verilen kafiye, مائة lafzında bulunan kesra harekeli harften sonra okunmadığı halde resmedilmiş olan elif eki, örnekleri özellikle mushafta görülen مَلَأْتِهِمْ، مَلَأْتِهِ، لِشَيْءٍ مِّنْهُM lafızlarının ortalarında resmedilen elif eki, sonu tâ-i marbûta ve elif-i maksûra olmayan mansub isimlere getirilen elif eki, içinde fethalı hemze bulunan isimlerde resmedilen elif eki; Amr/عَمْرُو ve Ömer/عُمَرُو isimlerinin ayırımını sağlamak için getirilen vav eki, ulû/أُولُو kelimesinin ortasında okunmadığı halde bulunan vav eki, uleike/أُولَيْكُ sözcüğünde telaffuz edilmediği halde bulunan vav eki, içinde dammeli hemze bulunan isimlerde resmedilen vav eki; içinde kesralı hemze bulunan isimlerde resmedilen ya eki olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada tespit edilen fiil şekil ekleri: mazi fiilin çoğul sigasında resmedilen elif eki, muzari fiilin çoğul sigasının mansub ve meczum halinde resmedilen elif eki, emir fiilin çoğul sigasında resmedilen elif eki, Kur’ân hattına özel olup müfred merfu ve mansub konumunda bulunan nâkis muzari fiilde resmedilen elif eki, Kur’ân hattına özel bulunan bazı fiillerin muzari kalıplarında resmedilen elif eki, içinde fethalı hemze bulunan fiillerde resmedilen elif eki; köprü görevi gören telaffuzda olsa da manaya katkısı olmayan nun-u vikâye eki; içinde dammeli hemze bulunan fiillerde resmedilen vav eki olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada Arap dilinde sembolik olarak bulunan bazı eklerin tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Netice olarak yukarıda sıralanan durumlarda şekil eklerinin olduğu tespit edilmiştir. Bazı durumlar günlük dilde bulunmakla beraber bazı durumların varlığı Kur’an hattına özeldir. Elbette dünyanın önemli dillerinden kabul edilen Arapça’da sembolik görevleri olan harfleri tek bir çalışmada tespit etmek mümkün değildir. Bu çalışma bu konuda bir çaba içermekte olup daha geniş ve detaylı çalışmalara kapı açması ümidi taşımaktadır.

Kaynakça

- Bedrî, Naîm Selman, "Hemzetu'l-vasıl fi'l-luğati'l-Arabiyye", *Journal of College of Education* 1/4 (2008), 15-29. <https://www.iasj.net/iasj/article/51035>
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fi ilmi nakti'l-mesahif*. thk. Azze Hasan, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni fi resmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed Sadık Kamhavî, Kahire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Endelûsî İbn Vesîk. *el-Câmi limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed, Bağdat: Daru'l-Enbar, 1408/1988.
- Eyyûbî, Ali. *Kitâbu'l-Kunnâş fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*. thk. Riyad b. Hasan el-Havvâm. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 1425/2004.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- İbn 'Akîl, Abdullah b. Abdirrahman el-'Akîlî el-Hamedânî. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Kahire: Daru't-Turâs: 1400/1980.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osman. *el-Kâfiye fi İlmi'n-nahv ve eş-Şafiye fi İlmi't-tasrîf ve'l-hat*. thk. Sâlih Abdulazîm, Kahire: Mektebetu'l-Edeb, 646.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebu'l-kâtib*. thk. Ali Fâ'ûr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebu'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut: Mu'assasat al-risâla, ts.
- İbn Necâh, Ebû Davud Süleyman. *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl*. thk. Ahmed b. Muammer Şerşâl, 5 Cilt. Riyad: yy, 1423/2002.
- İbrahim, 'Abdul'alîm. *el-İmlâ' ve't-terkîm fi'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. Mısır: Mektebetu Ğarîb, 1975.
- İsmail, Şaban Muhammed. *Resmu'l-mushaf ve dabtuhû beyne't-tevkîfî ve'l-ıstîlâhâti'l-hadîse*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012.
- Kırcı, Recep. *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Kırcı, Recep. “Arap Dilindeki م ve ؤ Edatları İle İlgili Bir İnceleme” [Examination in the Language of Arabic (م) and (ؤ) Prepositions]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 588-600. <https://doi.org/10.17859/pauifd.951726>

Sâmerrâî, Fadıl Salih. *Belâgatu'l-kelime fi't-ta'bîri'l-Kur'ânî*. Kahire: Şeriketü'l-âtik lisnâ'ati'l-kitâbi, 1427/2006.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdili. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. 3 Cilt. thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

Ziyad, Musid Muhammed. *Kâmûsu'l-ımla*. (yy, ts).

<https://kuran.diyaret.gov.tr> Erişim: 2 Şubat 2022.

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer> Erişim: 10.07.2021.

<http://www.islam4u.com/ar> Erişim: 10.07.2021.

**Hasan AKKANAT. İbn Sina ve Gazali'de İlahi İrade Kurgusu -Eleştirel Bir
Yaklaşım-. Ankara: Fecr Yayıncılık, 2020, 156 s.**

A Critical Analysis of the Divine Will Fiction in Ibn Sina and Ghazali

Mihriyenur MANCAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı
Master Student, Ondokuz Mayıs University, Graduate Education Institute,
Department of Philosophy and Religious Studies
Samsun/Turkey

mnmancar@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5453-8859

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Haziran / June 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Temmuz / July 2022

DOI: [10.53683/gifad.1129587](https://doi.org/10.53683/gifad.1129587)

Atıf / Citation: Mancar, Mihriyenur. "İbn Sina ve Gazali'de İlahi İrade Kurgusuna Dair Eleştirel Bir Yaklaşım / A Critical Analysis of the Divine Will Fiction in Ibn Sina and Ghazali". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*,11/22 (Haziran/June 2022/2): 693-700

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Prof. Dr. Hasan Akkanat, *İbn Sina ve Gazali’de İlahi İrade Kurgusuna Dair Eleştirel Bir Yaklaşım* başlıklı eserinde, Gazali ve İbn Sina’nın ilahi irade’ye dair alternatif yorumlarını analiz etmektedir. O, ilahi iradenin mahiyetine ve kapsam aralığına yönelik düşüncelerin hangi dinamikler bağlamında oluşturulabileceğini tartışır. İbn Sina ve Gazali örnekleminde yorumcunun bulunduğu paradigmanın ve kendisini yerleştirdiği referans sisteminin, onun özerk düşüncelerine dair yönlendirici tavrına dikkat çeker. Yazar, filozofların görüşlerini sırasıyla açıkladıktan sonra kendi analizleri ile eseri dinamik bir boyuta taşımakta, hem Gazali’yi hem de İbn Sina’yı birbirlerinin bağlamları üzerinden ele alarak okuyucuya başka/öteki ekseninde bir anlamlandırma pratiğini göstermektedir. Aynı zamanda sırasıyla odaklandığı irade, ilim ve hürriyet kavramlarını tanrısal ve insani olmak üzere iki farklı referans zemininde kendi görüşleri ve filozofların görüşleri ile değerlendirmeye tabii tutarak eseri salt bir tasvir metni şeklinde değil, eleştirel bir yaklaşımla okuyucuya açmaktadır. Yazarın burada amacı, iki doktrin arasında bir seçime gitmek ya da okuyucuyu buna doğru yönlendirmek değil, iki yorumun da filozofların kendi kuram ve bağlamlarında sahip oldukları yeri ve işlevi açığa çıkarmaktır.

Anahtar kelimeler: İrade, İlim, Hürriyet, Paradigma, Referans.

Abstract

Hasan Akkanat, in his work titled "Divine Will Fiction in Avicenna and Ghazali", discusses in which dynamics the thoughts about the nature and scope of divine will can be formed. In the example of Ibn Sina and Ghazali, the author draws attention to the guiding attitude of the interpreter’s paradigm and the reference system in which he places himself on his autonomous thoughts. After explaining the views of the philosophers in turn, the author carries the work to a dynamic dimension with his own analyzes, and shows the reader a practice of making sense on the axis of another/other by considering both Ghazali and Avicenna through each other’s contexts. The author’s aim here is not to choose between two doctrines or to direct the reader towards it, but to reveal the place and function that both interpretations have in the philosophers’ own theories and contexts.

Keywords: Will, Knowledge, Independence, Reference, Parad.

1. İlahi İrade’nin Beşeri İrade Bağlamında İmkansallığı

İlk bölümde yazar, İbn Sina ve Gazali özelinde her bir paradigmanın özerkliğini onun kendisine has ilkeleriyle ve mantık zeminiyle bağdaştırarak açıklığa kavuşturur. O bu bağlamda işlerlik kazanan paradigmaları ve ilahi irade'ye dair ele aldığı tasarıları, filozofların kendi dinamiklerinden ve analogilerinden bağımsız olmadıkları için birer *kurgu* olarak adlandırdığını vurgulamaktadır. Bu nedenle dönemin genel paradigması olarak adlandırdığı varlık paradigmasını, kelimcilerin ve filozofların kendi ilke ve mantıkları ile işlerlik kazandırdıkları bir zemin olarak işlemekte ve bu zeminin sınırları dahilinde bir Tanrı kurgusunun imkansallığına değinmektedir. Yazar hem ilahi kelamın hem de akli çıkarımların bir referans noktası olarak tanrısal irade'yi sistematik bir biçimde ele alamadıkları için ontik bir kurulumun rasyonel tasvirine önyak olmadığı kanaatindedir. Kanaatimizce burada referans noktasına duyulan güven sayesinde anlamın, yorum ve imkan kapsamından çıkarılıp mutlak doğru şeklinde konumlandırılmasına ve öznenin yorumu, imkanı ve bunları sahiplenen tarihselliğini dışlayarak kendi meşruiyetini sağlamlaştırma çabasına yönelik bir olumsuzlama söz konusudur. Bu bağlamda yazarın bu izahına bir ekleme olarak bir seçeneği genelleştirerek evrensel bir statüye dayatma çabasının, bir süre sonra özneyi tam tersi yönde istikamet alacağı nihilist bir tutuma yönlendirme ihtimalinden de söz edebiliriz. Zira insanın kendi paradigmasının yanı sıra diğer düşünsel katmanlara olan açıklığı ya da bilinçsiz bir şekilde bunlara maruz kalışı, onu kendi zemininin keskinliğine dair bir sorgulama girişimine yöneltebileceği gibi, olası bütün sistemsel kuramlara dair bir yok sayma tavrına da yol açabilir.

Aynı şekilde yazarın bu iki farklı yoruma dair birazdan kısaca değineceğimiz tüm analizlerini barındığı bağlamda (eser) ve bu bağlamın mantık kuralları ve ilkeleri (yazarın art alanı) çerçevesinde birer kurgu olarak ele almamız mümkündür. Öyleyse onun kendisini paradigma üstü bir düzlemde sabitlediği iddia edilebilir mi? Yoksa o, aynı gerçekliğin farklı açılımlarına dair bir olumsuzluğu sadece iki seçenek ile değil birden fazla kurgunun imkanına dikkat çekecek şekilde mi genişletmektedir?

Akkanat burada *objedeki asıl hakikat* nitelemesi ile vurguladığı gibi bir şeyin ontolojik ve epistemolojik gerçekliğine/tekliğine inanmaktadır. Ancak kanaatimizce yazar, bu gerçekliğin açığa çıktığı zeminleri/formları, gerçekliğin belirebilmek için beşeri irade'ye sunduğu özgür bir alan olarak değil, beşerin kendi iradesi ile tanrısal iradenin referans noktalarını karıştırarak hareket etmesinin bir sonucu olarak görmekte, bu sebeple onların gerçeklikle bağlantısını koparmak için kurgu nitelemesine başvurmuştur. Yazarın vurguladığı bir başka unsur da beşeri ifade

temsillerinin (analoji, teşbih, tenzih) bu temsilleri kullanan kişinin zihinsel tutumlarını biçimlendiren paradigma, kültür, dil, toplum, hayal ve kuruntu gibi etkenlerden bağımsız tesis edilemeyeceğidir. Bu sebeple yazarın tanrısal irade tasarılarını, bireyin sadece kendi kendisine açık kalabildiği varsayımsal bir gerçeklik söz konusu olduğunda doğrulanabilecek birer süper-özne yorumu olarak değil öteki ile etkileşime açık özerk bir öznenin ürünü olarak ele aldığı görülecektir. Onun ilahi iradenin kendinde hakikatının bilinemeyeceğine dair kanaatini, hakikatin monist bir yargıya sıkıştırılmadan kendisini farklı farklı düzlemlerde yeniden açabileceğine dair bir yaklaşım olarak okumak olasıdır.

Akkanat, İbn Sina'nın insanın bedenselliğinden ve yine beden ile bağdaştırarak yaklaştığı beklenti ve sebeplilikten bağımsız bir ilahi irade mefhumu ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda yazarın vurguladığı önemli nokta İbn Sina'da beşeri iradenin insana dair bağımsız bir yeti olarak değil, iç ve dış pek çok etkenin karışımıyla beliren bir süreç olarak ele alınmasıdır.

Gazali için belirttiği yorum, Tanrı'nın alternatif alemlerden istediği birini yine sonsuz sayıdaki alternatif vakitlerden istediği birinde yarattığıdır. Yazar için yaratma aşamasını ve buna karar verme anını bir süreç olarak değerlendirmek, hangi alemin seçileceğine dair bilgiyi zamansal bir aralığın konusu olarak ele almayı gerektirirken bu durumu anlık bir eylem olarak görmek, Tanrı'nın varlığı ile alemin yaratılışını aynı zamansallığa iliştiirmenin önünü açmaktadır. Sonuç olarak İbn Sina'nın Tanrı ve alemin aynı zamansallığın birer parçası olmalarıyla tek seçeneğe indirdiği ilahi irade mefhumu, Gazali'de tam anlamıyla çözümlenemeyen bir problem olarak kalmaya devam eder.

Yazar İbn Sina'ya dair eleştirilerinde kitabın asıl iddiasını tekrar devreye sokmaktadır. Düşüncenin belli bir zeminin imkanlarında şekillenmesine dair vurgusuyla İbn Sina'nın özgünlüğünü sınırlandırmakta ve öznenin kuşatıldığı düşünsel çevrenin zihni kurgularda yönlendirici işlevini ön plana çıkarmaktadır. Daha sonra yazar, İbn Sina'nın dinamiklerinden hareket etmeye çalışarak onun niyetine dair bir yargıya erişmektedir. Ancak burada yazarın kendi paradigmasını askıya alarak reflektif bir düşünme faaliyetinde salt öteki ve ötekinin düşünsel mahali odaklı hareket edişinin ne derece mümkün olacağı önemli bir problemidir. Bu durumu problematize etme sebebimiz, yazarın yorum/kurgu ve paradigma bağıntısının sadece o paradigmanın dinamikleri bağlamında bir

doğrulamaya imkan vereceğini iddia etmesi sebebiyledir. Ancak bu yorumun geçerliliğinde, kişinin kendi tarihsel varoluşunu İbn Sina ya da Gazali'nin paradigmasına tam anlamıyla yerleştiremeden bir analize girişmesi, olumsuz yönde bir eleştirinin de güvenilirliğini zedeleyecektir. Kanaatimizce bu düşüncelere dair salt bir olumlamayı ya da olumsuzlamayı sahiplenmemek, yorumcuya tamamlanmış ve eklentiye kapalı bir mutlaklığa bağlanmadan hareket etme imkanını sağlayacaktır. Bu şekilde Gazali ve İbn Sina'nın düşüncelerinin, kendi iç tutarlılıklarını devam ettirerek farklı tarihsel kümelenmeler içerisinde başka formlarda devingenliklerini devam ettirmeleri söz konusu olacaktır. Ancak yazarın eleştirilerinin esas gayesi bu düşüncelere yeni bir biçim kazandırmak değil, çoğunlukla hem İbn Sina'yı hem de Gazali'yi öncelikle onların daha sonra birbirlerinin ve kendisinin, en sonunda da tanrısal referans sisteminin bağlamında tahkik etmek üzerinedir.

Yazara göre İbn Sina, beşeri iradeyi insanın psikolojik, nörolojik ve fizyolojik hususlarda bedensel varoluşundan dolayı bir eksikliğe tabii tutarken Gazali beşeri iradeyi "kararsızlık", "kıyas" ve "arzu" gibi eksiklikleri barındırdığından dolayı yetersiz görmektedir. Yazar her ikisinin de iradenin potansiyelden aktüele geçirileceği aşamada kendilerince problemlili gördükleri bu unsurlara dair bir arınma işlemini gerekli gördüğüne dikkat çekmektedir. Gazali'nin ilahi irade kuramına dair çıkarımı, Tanrı'nın alternatif alemlerden istediği birini yine sonsuz sayıdaki alternatif vakitlerden istediği birinde yarattığıdır. Daha sonra Akkanat, bu yaratma aşamasını ve buna karar verme anını bir süreç olarak ele almanın, öncesinde hangi alemin seçileceğine dair bilginin dışlanması gerektirdiğini, bu durumu bir süreç olmaktan çıkarmanın da Tanrı'nın varlığı ile alemin yaratılışını aynı zamansallığa iliştiirmenin önünü açacağını belirtir. Sonuç olarak İbn Sina'nın Tanrı ve alemin aynı zamansallığın birer parçası olmalarıyla tek seçeneğe indirdiği durum Gazali'de tam anlamıyla tatmin edilemeyen bir mefhum olarak kalmaya devam eder. Bu bağlamda yazar için Gazali'nin ilkeleri ile ilahi iradenin hakiki bilgisine dair bir çıkarıma değil, beşeri düzlemden hareketle kurgulanan bir *ilahi-insan* iradesine ve bu iradenin farklı unsurları bir arada ele alma hususunda sahip olduğu yetkinliğin kurgusuna ulaşılacaktır.

2. İlahi İrade ve İlim İlişkisi

İkinci bölümde yazar, ilahi irade ve ilahi ilim arasındaki ilişkiye değinir. İbn Sina'nın zat ve irade'ye yüklediği eş değerlik, sıfatlara olan yaklaşımında da belirlemektedir. Akkanat'ın düşüncesine göre İbn Sina,

sıfatları aynı zatın farklı açılımları olarak ele alır. Kurgusunu bağılı olduğu düşünce sisteminde ve art alanında yer alan *Tanrıyı çokluktan arındırma* çabasına ve *en mükemmel olanı tek/bir ile eşleştirme* güdüsüne entegre etmeye çalışır. Burada yazar tekrar paradigma/ilke ve düşünce diyalektiğine vurgu yaparak filozofun kurgusunu üzerinde şekillendirdiği varlık paradigmasının akılcı düzlemine dikkat çekmekte ve İbn Sina'nın bir filozof-tanrı imgesi kurduğuna vurgu yapmaktadır.

Yazar ilahi ilim ve irade arasındaki ilişkiyi Gazali açısından tetkik ettiği bölümde, onun eserlerinden seçtiği pasajları metnine serpiştirerek ilerler. Bu pasajlar Gazali'nin muhtemel seçenekler arasında zaman ve değer bakımından bir öncelik-sonralık bağlantısı kurmadığını göstermektedir. Burada yazarın yakaladığı çıkmaz, sonsuz sayıda ihtimalden her birisinin ayrı bir bilginin mefhumu olduğu ve hangi ihtimalin gerçek seçenek olduğunu bilmenin de ayrı bir bilgi olduğu, dolayısıyla birinci bilginin ikinci bilgiyi içermediğidir. Bu durumda ilahi iradenin devreye girişi ile birlikte ilahi bilginin kapsamına sonradan dahil edilen yeni bir bilgi söz konusu olmaktadır. Bu noktada Gazali adına makul bir açıklama olarak zat ile birlikte aynı anda kadim olan bir irade ve bilgiden söz edilebilir. Burada aynı anda var olan bu mefhumlar arasında sebep - sonuç bağıntısı değil, bir eş zamanlılık şartı söz konusu olacaktır. Ancak yazar eş zamanlılığın bu varoluş biçimlerinin her birisine bağımsız birer yapı olma imkanı vermediğini iddia etmektedir. O bir potansiyel olarak irade edebilme halini ve bilgiyi ilişecekleri bir zatın bulunma şartına bağlayabilse de iradenin bizzat aktüel olarak işe koyulmasını zat ve bilginin sonralığına yerleştirmektedir.

Akkanat, referans noktasında tanrı ve insan arasında kurduğu zemin farklılığını tanrı ve alem için de gündeme getirmekte, bu iki ayrı mefhumun aynı düzlem üzerinde yer almalarını imkansız görmektedir. Bu bağlamda yazarın Tanrı'yı referansı yalnızca kendisi olan bir zat olarak ele alışı sebebiyle ona dair tasavvurları yanlışlanmaya açık birer yorum (kurgu) olarak değerlendirdiği görülecektir. Ancak bu değerlendirmenin yanı sıra Tanrının kendisini beşerin algısına konu edecek şekilde sunma tarzını (vahiy), kendi mahiyetine dair bir takım açıklamalarla kaynaklık ettiği temelin ve kendisini mutlak anlamda yansıtmayışında açığa çıkardığı boşluğun kaynaştırılmasında kurulan farklı tasavvurlara açık bir hitap şeklinde değerlendirme imkanı da söz konusudur. Bu bağlamda İbn Sina'nın vahyin verilerini yine vahyin açığa çıkardığı boşluk sayesinde kendi art alanına ve paradigmasına adapte edebildiği görülecektir. Gazali'nin ise vahyi kendisine verili haliyle tamamlanmış bir bütün olarak

ele alışması söz konusu olacak ki o, kendi düşünce sistemini bu bağlamda biçimlendirmektedir. Bu sebeple Gazali, Tanrı'nın insana has bir takım özellikleri dönüştürerek kendisini beşeri algıya yerleştirmesini rasyonel bir düzleme oturtmaktadır.

3. İlahi İrade ve Hürriyet İlişkisi

Hürriyet ve irade arasındaki ilişkinin irdelendiği son bölümde filozofların ilahi hürriyete dair tasavvurlarını beşeri sistemin referansı ile oluşturmaları tekrar eleştirilmekte, bedensel varoluşa has niteliklerden yola çıkarak hareketsiz ve bedensiz, yani maddeden arınık bir varlığın hür iradesinin ve fiilinin nasıl tasavvur edileceği sorgulanmaktadır. Yazar İbn Sina'nın eserlerinde yakaladığı bağımsızlık, rıza, farkındalık ve simetrik varoluş kavramları üzerinden onun görüşlerine dair analizler yapmaktadır. Ona göre İbn Sina bu kavramları insani boyutları ile kıyaslayarak Tanrı'da açmaya çalışmaktadır. Yazara göre bu hususlarda Gazali'nin İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler, eleştirilerin mantıksal düzlemde ikna ediciliğinden ziyade Gazali'nin kendi kurgusunu ilahi iradenin hakikatine dair "tek" gerçeklik olarak yansıtmasından kaynaklanmaktadır. Bizce yazarın bu çıkarımının önemi, kurgusunu kendi art alanından koparamayan öznenin, ötekinin anlama, yorumlama ve tanımlama aralığına, kısacası bütün zihinsel işlemlerinin gerçekleştiği düzleme ne derece açık kalabileceğine dair sorgulamalara kapı aralamasıdır. Kanaatimizce filozofların kendi sistemlerine karşı keskin bağlılıkları söz konusu olmasaydı bile hem Gazali hem de İbn Sina için ötekine açıklık deneyimi, bir takım normatif yaklaşımlar tarafından sınırlandırılarak gerçekleştirilirdi. Bu bağlamda yazarın söz konusu görüşlere dair analizlerinde karşılaştığımız tutumun kendi düşünsel arka planına dair bir takım ipuçlarını sahnelediği, bu sebeple onun da salt bağımsız bir yaklaşımla bu iki filozofa açık kalamadığı görülecektir.

Yazarın hürriyet konusunda düşüncesi, hürriyeti insan söz konusu olduğunda epistemolojik ve eylemsel olarak farklı kategorilerde değerlendirmemiz gerektiğidir. O, her iki boyutta da sınırlayıcı unsur olarak baskı kavramını merkezileştirmekte, hürriyeti esas olarak farklı alternatifleri seçmekle değil, baskıdan arınık bir eylemselliğin gerçekleştirilmesiyle özdeşleştirmektedir. Yine aynı şekilde eylemin şahsiliğini hürriyetin sağlanması hususunda bir gereklilik olarak görmekte, sorumluluğu da bireysel hürriyete dahil etmektedir. Bu şartların referans noktası beşeri eyleme sahası olduğunda geçerli olduğunu belirten yazar, insanbiçimci bir noktadan hareket ederek Tanrı'ya hürriyetin mahiyetini yerleştirme

amacında olmadığını, bunu kitap içerisinde ele aldığı noktaların zemininde hareket etme zorunluluğundan dolayı yaptığını belirtmektedir.

Akkanat son bölümün son başlığında iki düşünürün de ilahi hürriyet bağlamında sundukları öncülleri hem insanbiçimci olmaları hem de yeterli bir düzeyde tartışılmamış olmaları nedeniyle eksik bulunduğunu ifade etmektedir. Burada o, İbn Sina'nın fiziğe dair takındığı tutum ile metafizik söz konusu olduğunda sahiplendiği duruşun birbirlerinin sınırlarını işgal ettiğinden bahsetmektedir. Yazarın fiziksel ilkelerin yersiz kullanımı şeklinde açtığı durumu bedensel varoluşun kapsamına yönelik yargıların metafizik ilkeler ile açıklanma çabası olarak ele alabiliriz. Son olarak da, Gazali'nin meseleye salt soyut bir düzlemde yaklaştığını ve kendi terminolojisi ile teolojinin terminolojisini iç içe geçirdiğini söylemektedir.

Sonuç bölümünde İbn Sina'nın kurguladığı Tanrı tasavvurunun felsefi zeminin ağırlığından dolayı daha akılcı ilkelerle inşa edildiğini, Gazali'nin kurgusunun ise tasavvufi bir zeminde inanç odaklı bir vurgu ile şekillendiğini belirtmektedir. Kanaatimizce somut bir varoluşun sergilenişinde şahit olunamayan tanrısal vasıflar (irade, ilim, hürriyet) hakkında konuşmanın, her ne kadar kesin sonuçlara eriştirmese de öznenin özerk düşünce tahayyüllerinden ve kuşatıldığı genellikten (dil, toplum vs.) soyutlanarak gerçekleştirilebileceğini düşünmek güç olacaktır.

**G.E.R. LLOYD. Rasyonalitenin Farklı Yüzleri Antik ve Modern
Kültürlerarası Araştırmalar, Çev. Fırat Kurt.
İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2021, 195 s.**

The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural
Explorations

Ömer Faruk KARAKÖSE

Araştırma Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of
Theology, Department of History of Philosophy
Rize / Turkey

omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr **ORCID:** 0000-0002-6414-5781

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Haziran / June 2022

DOI: 10.53683/gifad.1089360

Atıf / Citation: "Rasyonalitenin Farklı Yüzleri Antik ve Modern Kültürlerarası
Araştırmalar/The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural
Explorations". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of
Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 701-707.

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:**
This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

G.E.R. Lloyd. *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri Antik ve Modern Kültürlerarası Araştırmalar*.çev: Fırat Kurt. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, Temmuz 2021, 195 s.

Sertifika No: 46403 , ISBN: 978-605-7947-80-2

İnsanoğlunun sık karşılaştığı güçlüklerden biri, iyi bildiğini varsaydığı şeyleri açıklama zorluğudur. Buradaki sorun, bu türden şeylerin çoğunlukla açıklama getirmeyecek boyutta apaçık olduğu kabulünün, “nedir” sorusuyla muhatap kalındığında tatmin edici yanıt sunulamayıp sarsılmasıyla ortaya çıkar. Birçoğumuz için rasyonel kavramı da böyledir. Hemen her fırsatta rasyonel kavramını kullanır, insanları sürekli olarak rasyonel davranışlarda bulunmaya davet ederiz. İnançları, tercihleri, kararları, davranış kalıplarını, bireyleri, grupları ve hatta ulusları bile rasyonellik açısından değerlendirir ya rasyonel buluruz ya da irrasyonel sayarız. Ancak bunu yaparken, çoğunlukla rasyonelin ne olduğu üzerine düşünmeyiz. Oysa rasyonellikle vurgulamak istediğimiz genellikle rasyonaliteye uygun olan şeyi ifade etmektir. Peki, rasyonalite nedir? Bu noktada rasyonalite, insan için bir anlam ifade eden ya da belli bir amaca ilişkin uygun düşen şey olarak tanımlanabilir. Fakat bu tanım oldukça yetersiz kalacaktır ve bizleri şu türden soruları sormaya sevk edecektir: Kim için anlamlı veya neye göre uygun? Üstelik bunlara evrensel bir insani olgu mu yoksa kültürel yapıların bir ürünü mü olduğu soruları eklendiğinde, rasyonalitenin ne olduğuna ilişkin yapılan açıklamaların ne denli güç bir iş olduğu hemen herkes tarafından kabul edilecektir. İşte bu çalışma, rasyonalite kavramıyla ilgili bu türden güçlüklerle yüzleşmeye çalışan Geoffrey Ernest Richard Lloyd’un¹ *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri: Antik ve Modern Kültürlerarası Araştırmalar*² (The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural) adlı eserinin tanıtımına ve değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Yazarın 2018’de *The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural* ismiyle kaleme aldığı eser, Fırat Kurt’un mütercimliğinde Türkçeye çevrilmiş, 2021 yılında VakıfBank Kültür Yayınları tarafından basılmıştır.

Değerlendirilen *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri* adlı eser, yedi bölümden

¹ 1983 yılında Cambridge Üniversitesi Antik Felsefe ve Bilim Kürsüsü’nde öğretim üyesi olarak akademik hayata başlayıp, 1989-2000 yılları arasında Darwin College’de rektörlük (master) yapmış olan Prof. Lloyd, hâlihazırda çalışmalarını Doğu Asya’daki bilim, teknoloji ve tıp tarihi alanlarında araştırma yapan Needham Research Institute’de *Kıdemli Akademisyen* (Senior Scholar) unvanıyla sürdürmektedir.

² G. E. R. Lloyd, *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*, çev. Fırat Kurt (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021).

oluşmaktadır. Birinci bölümde (Hedefler ve Metotlar) metodolojik yaklaşımını ortaya koyan yazar, ikinci bölümde (Gözden Geçirilmiş Rasyonalite) rasyonalite kavrayışına ilişkin teorik arka planı ve gerekçesini oluşturur. Sonraki üç bölümde (sırasıyla *Doğa Olmadan Kozmoloji, Görünüm ve Varlık, Dil, Okuryazarlık ve Biliş*) antik Yunan ve antik Çin klasikleri üzerinden rasyonalitenin yapısına ilişkin ikircikleri açığa çıkarmak suretiyle, düşünce ve akıl yürütmenin farklı tezahür ediş biçimlerinin, kimi toplulukları belirli bilişsel kapasitelere sahip olup olamayacağı sorgular. *Tanrılar, Ruhlar, İblisler, Hayaletler, Mistisizm, Mucizeler, Büyü, Mit* başlıklı altıncı bölümde ise, yazar irrasyonel damgası vurularak saf dışı bırakılan kimi inanç ve pratikleri inceler. “Sonuçlar: Rasyonalitenin Farklı Yüzleri” adlı son bölümde ise yazar, araştırması boyunca elde ettiği çıkarımları ve bunlardan hareketle okuru farklı perspektifleri ve bunların getirdiği değerleri kavramaya davet eder.

Ana hatlarıyla yazarın ele aldığı başlıklardan bahsedildikten sonra, eserde üç hususun öne çıktığı söylenebilir: Bunlardan ilki, yazar tarafından metodolojik açıdan öne sürülen *semantik esneklik* kavramıdır. Bu kavramın öne sürülme nedeni, akıl yürütme biçimlerindeki çeşitliliği incelemek ve karşılıklı anlaşılabilirliğin sınırlarını araştırmaktır. Yazara göre rasyonalite konusunda evrenselci ve kültürel göreceli tezlerin en büyük hatası, çoğunlukla antik Yunan düşüncesinden miras kalan ontolojiden epistemolojiye kozmolojiden ahlaka hemen her alanda sirayet eden bazı kavram çiftlerinin eleştirel olarak incelenmeden tek anlamlılık üzerinden biçimlendirilip formüle edilmesidir. Bu hata başkalarının akıl yürütme biçimlerine erişmeyi zorlaştırdığı gibi, aynı zamanda kavramsal sistemlerarası iletişimin imkansız olduğu sonucuna götürmektedir. Yazarın semantik esneklikle getirdiği hedeflediği, öncelikle kavramları, birbirlerini kategorik olarak dışladıkları düz anlam ile metaforik anlam ikileminden kurtarmak ve onlara belirli bir esneme kapasitesi kazandırmaktır. Böylelikle kavram, tek anlamlılık nizamı üzerinden tespit edilme hülyasından uzaklaşacak ve çeşitli etkileşimli bir anlam yelpazesine sahip olacaktır.

Bu noktada yazarın semantik kavramının bizleri sağlam ve tutarlı bir kavrayışı götürüp götür(e)meyeceği sorgulanabilir. Çünkü bir kavramın esneme kapasitesini oldukça geniş ve hatta sınırsızca tutulabilir, gelişigüzel anlamlar atfedilebilir. Belirtmek gerekir ki, yazar bu konuda tatmin edici bir yanıt sunmaz, sadece kavrama “*tek anlamlılık deli gömleğini giydirirsek terimin kapsamını ve kabiliyet alanını önemli ölçüde hafife almış*” (s. 18) olunacağına dikkat çeker. Bu dikkat çekişin, aynı zamanda epistemolojik açıdan ciddi bir endişeye işaret ettiği söylenebilir. Yazarın yaklaşımını tamamlayabilmek

adına bu epistemolojik endişeyi dile getirecek olursak, kavramın tek anlamlılık üzerinden anlaşılması, sadece kavramı sabit ve değişmez noktalara götürülmekle kalmayacak, aynı zamanda kavram aracılığıyla ifade edilen düşünceyi de donuklaştıracak ve hareketsizleştirecektir. Hal böyle olunca herhangi bir bilimsel etkinliğin en yaratıcı momentini oluşturan kavramsallaştırma edimi, aynı zamanda ürün olarak kavramın tek anlamlılık üzerinden taşıdığı riskler açısından epistemolojik bir engel olarak karşımıza çıkacaktır. Bu kısır döngüye mahkum olmamak açısından, kavramın sabitliğine ve değişmezliğine karşı belirli bir esneme kapasitesine sahip oluşunun getireceği risklerin daha düşük düzeyde bir endişeye mahal vereceği söylenebilir.

Eserde öne çıkan ikinci husus, yazarın antik Yunan düşüncesinden miras kalan kavram çiftlerinin temelini oluşturduğunu düşündüğü rasyonalite kavramının ikircikliklerini semantik esneklik bağlamında irdelemesidir. Yazar rasyonel olana itimat edilmesi konusunda herhangi bir tereddüt taşımamakla birlikte, söz konusu kavramın baskın ve dışlayıcı bir şekilde tanımlandığında, gerek aynı kavramsal dünya içerisindeki insanların paylaştıkları inanç ve pratikler gerekse farklı kavramsal dünyalara ait insanların inşa ettiği akılsallık değerleri açısından oluşabilecek tehlikeleri ayırt etmek gerektiğinin altını çizer. Bu tehlikelerin en başında geleni ise, irrasyonel olarak damgalamak suretiyle fikirlerin pasifize edilmesidir. Oysa yazara göre bir şeye ilişkin peşinen irrasyonelite hükmü vermek, “yeni şeyler öğrenmek ya da şeylere yeni bir açıdan yaklaşmak imkânını eliminiz tersiyle itmek” demektir (s.44).

Diğer taraftan yazar rasyonalite kavramını çevreleyen bir döngüsellik tehlikesine dikkat çeker: Rasyonalite nasıl tanımlanırsa, karşımızda rasyonalizm olarak onu bulmaktayız. Yazarın görüşlerine ilaveten söylenirse, rasyonaliteye yapılacak herhangi bir tanımın, aynı zamanda bu tanıma aykırı görünen farklı akıl yürütme ve davranış biçimleri dışlayıcı nitelikte bir irrasyonelite kavramını da beraberinde getirmektedir. Rasyonalitenin ikircikliği ile anlatmak istediği tam olarak bu noktadır. Yazar rasyonalitenin evrensel bir yeti olmakla birlikte ona ilişkin yapılan her bir tanımlama cihetinin, ürünü olduğu kültürel yapının ötesine geçirilip genelleştirilmemesi gerektiği hususunda uyarıda bulunur. Üçüncü ve dördüncü bölümde antik Yunan ve antik Çin klasiklerini karşılaştıran yazar, farklı ontolojilere ve kozmolojilere sahip kavramsal sistemlerin farklı rasyonalite biçimleri inşa ettiğinin somut birer örneğini sunar. Bu örnek karşılaştırma antik Yunan düşüncesinden miras kalan ve modernitenin temelini oluşturan zihin-beden, akıl-algı, ispat-ikna, eril-dişil, varlık-

görünüm ikilemleri ve bu ikilemler etrafında oluşan rasyonalitenin diğer sistemlerin rasyonellik açısından bir kıstas oluştur(a)mayacağı gösterir. Bunlardan sonra yazar, altıncı bölümde düşünce ve akıl yürütmenin farklı tezahür ediş biçimlerinin ifade edilebilmeleri için farklı imkanlarında olduğuna işaret eder. Bu imkânları, ilk başta irrasyonel olarak tespit edilebilecek inanç ve pratikler gibi bir dizi bağlamla ilişkilendiren yazar, bunların bize nasıl göründüklerinden ziyade benimseyen insanlar tarafından nasıl kategorize edildiğine bakmak gerektiğinin altını çizer.

Değınmek istediğımız son husus ise, belki de bu eserin en güçlü mesajlarından biri olan, hakikatin çok boyutlu niteliğine yapılan vurgudur. Özellikle bugün içinde yaşadığımız küresel toplum göz önüne alındığında, hakikate erişme noktasında gerekli olan araçları tekelleştiren önyargılı tutum ve davranışların bizleri ne denli sinsî ve yıpratıcı toplumsal krizlerle karşı karşıya bırakabileceği izahtan varestedir. Yazar bizleri, kafa karıştıran ontolojilerle ve onların ilk bakışta mantığa aykırı görünen inanç ve pratikleriyle karşılaştığımızda, bunları bir kenara itmek yerine sunabileceği çeşitli fırsatların farkına varmaya davet eder. Bu farkındalığın yolu ise, öncelikle karşındaki anlama arzusuna sahip olmaktan, daha sonra insanların dünyada farklı var olma biçimlerini araştırmak ve bu konuda kesin cevaplara sahip olmadığımızı kabul etmekten geçmektedir (s.156-158).

Son olarak eserin literatüre katkısı, dil ve üslup açısından değerlendirilmesi gelince, evveleminde eserde rasyonalite konusunda iki farklı antik kültürün düşünce biçimlerini açığa çıkarması açısından başvuru olan klasik metinlerin konunun anlaşılması açısından yeterli olduğu söylenebilir. Ancak yazarın antik Yunan düşüncesine ilişkin yaptığı analizlerde sadece Platon ve Aristoteles merkezli bir yaklaşımı benimsiyor oluşunun, ilgili kültürün genelini yansıtmaması açısından sorunlu olduğunu belirtmeden geçemeyiz. Buna ilaveten yazarın eser başlığında kullandığı “Antik ve Modern Kültürlerarası Araştırmalar” iddiasının tam olarak karşılayamadığını, modern kültürlerarası denilebilecek bir incelemenin müstakil olarak yapılmadığını ifade etmemiz gerekir. Yine de yazarın başta metodolojik yaklaşımı olmak üzere antik dönemlere ilişkin araştırmaları ve bu araştırmalar neticesinde elde ettiği bulgular, söz konusu konuyla ilgili araştırmalara örnek olması açısından oldukça kıymetlidir. Bunların yanı sıra kullanılan dil oldukça sade, açık ve anlaşılır olmakla birlikte çeviriden kaynaklı bazı teknik hatalar kimi yerlerde okuru yanlış yönlendirmektedir. Bunlara örnek verecek olursak, eserin orijinal metninde *ethology* (etoloji) ³

³ Hayvanların davranışlarını ve çevreleriyle ilişkilerini inceleyen bilim dalı.

olarak geçen kavram⁴, çevirinin ilgili yerinde hatalı bir biçimde “etnoloji”⁵ (s.28) olarak aktarılmaktadır. İlaveten yazarın metinde teknik bir kavram olarak kullandığı *Great Divide*⁶, ilgili yerlerin bazısında “Büyük Bölünme” (s.46) veya “Büyük Ayrım” (s.106, 115) olarak tercüme edilmektedir. Mütercim söz konusu kavramın geçtiği yerleri, Türkçeye en uygun biçimde aktarabilmek için böyle bir tercihte bulunduğu farz edilebilir, ancak yine de bu gibi yerlerde standardizasyonu sağlayabilmek adına orijinal kavramın parantez içerisinde belirtilmesi daha uygun olacaktır. Son bir hususta yazarın metin içerisinde okuru yönlendirmek amacıyla özellikle vurguladığı (s.116) bir kaynağın (*Demystifying Mentalities*)⁷, orijinal kaynakçada bulunmasına rağmen çevirinin kaynakça bölümünde yer almamasıdır. Bu türden sorunları giderebilmek adına çeviri metnin yeni bir baskıya girmeden önce, tekrar gözden geçirilip yeni bir son okumaya ihtiyaç duyduğunu belirtmekte fayda var.

⁴ G.E.R. Lloyd, *The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural Explorations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 10.

⁵ İnsanların milletlere ayrılışını, niteliklerini ve oluşumunu karşılaştırıp sınıflara ayıran bilim dalı.

⁶ Lloyd, *The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural Explorations*, 19,21,62,68. Düşünce biçimleri arasında radikal, derin ve temel farklılıklar olduğunu ileri süren dikotomik (ikili) teorilerin genel ismidir.

⁷ G.E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Kaynakça

- Lloyd, G. E. R. *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*. çev. Fırat Kurt. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021.
- Lloyd, G.E.R. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lloyd, G.E.R. *The Ambivalences of Rationality Ancient and Modern Cross-Cultural Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.