

# kalemname

14

December - Aralık 2022

Cilt: 7

Kırıkkale Üniversitesi  
İslami İlimler  
Fakültesi Dergisi

Kırıkkale University  
The Journal of Faculty of  
Islamic Sciences



e-ISSN: 2651-3595

# kalemname

Kırıkkale Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

7/14

ARALIK 2022

**DergiPark**  
AKADEMİK

**SÖBIAD**

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL

**SIS**  
Scientific Indexing Services

**EBSCOhost**

**Academic  
Resource  
Index**  
ResearchBib

e-ISSN: 2651-3595

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Sayı/No:14

Aralık/December 2022

**Dergi Eski Adı:** Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

**Previous Title:** The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty

(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

**Kapsam:** Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

**Scope:** Religious Studies-Social Sciences

**Periyot:** Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

**Period:** Biannually (June& December)

**Yayın Dili:** Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

**Publication Language:** Turkish, English, Arabic, German.

*Kalemlname*, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

*Kalemlname* is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the ISNAD.

## **YAYINCI/PUBLISHER**

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, Türkiye.  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, Turkey.

## **SAHİBİ/ OWNER**

*On behalf of* Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences  
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN ([mevluterten71@hotmail.com](mailto:mevluterten71@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

## **YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/RESPONSIBLE EDITOR**

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

## **EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Ali ÇETİN ([alicetintr@gmail.com](mailto:alicetintr@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

## **EDİTÖR YARDIMCISI/CO-EDITOR**

Arş. Gör. Abdullah Enes AYDIN ([abenesaydin@gmail.com](mailto:abenesaydin@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey

## **14. Sayı Editörleri/Editors of 14th Issue**

Prof. Dr. Zekeriya Akman  
Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu  
Doç. Dr. Güldane Gündüzöz  
Doç. Dr. Harun Çağlayan  
Doç. Dr. Adem Yıldırım  
Doç. Dr. Nejla Hacıoğlu  
Dr. Öğr. Üyesi F. Zeynep Belen  
Dr. Öğr. Üyesi Nurdane Güler  
Dr. Öğr. Üyesi M. Mehdi Rifai  
Dr. Vahdeddin Şimşek  
Dr. Yunus Kocabıyık  
Arş. Gör. İbrahim Kara  
Arş. Gör. İsmail Koçak  
Arş. Gör. Sümeyya Selimoğlu  
Arş. Gör. Ramazan Çınar  
Arş. Gör. Şeyma Demirtaş  
Arş. Gör. Fatma Zehra Öğütçü  
Arş. Gör. Betül Karaçöl  
Arş. Gör. Büşra Oğuz  
Arş. Gör. Muhammed Uç  
Arş. Gör. Abdullah Enes Aydın

## YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN ([mevluterten71@hotmail.com](mailto:mevluterten71@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR ([basdemir@ankara.edu.tr](mailto:basdemir@ankara.edu.tr))  
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU ([ihsanapcioglu@yahoo.com](mailto:ihsanapcioglu@yahoo.com))  
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN ([zekeriyaakman@hotmail.com](mailto:zekeriyaakman@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ ([suelocan@gmail.com](mailto:suelocan@gmail.com))  
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, Turkey.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU ([sehmetoglu@hotmail.com](mailto:sehmetoglu@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Ali ÇETİN ([alicetintr@gmail.com](mailto:alicetintr@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Kamil ŞAHİN ([sahinkml@hotmail.com](mailto:sahinkml@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM ([ademyildirim@hotmail.com](mailto:ademyildirim@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU ([nejlahacioglu@gmail.com](mailto:nejlahacioglu@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN ([fzbelen@hotmail.com](mailto:fzbelen@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed GÜNGÖR ([muhammedgungor.tr@gmail.com](mailto:muhammedgungor.tr@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Nurdane GÜLER ([nurdaneguler@gmail.com](mailto:nurdaneguler@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL ([htuksal@gmail.com](mailto:htuksal@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Vahdeddin ŞİMŞEK ([wahsim2012@gmail.com](mailto:wahsim2012@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Yunus KOCABIYIK ([yunuskocabiyik@hotmail.com](mailto:yunuskocabiyik@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

## ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS

### Temel İslami Bilimleri/Basic Islamic Studies

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN ([mevluterten71@hotmail.com](mailto:mevluterten71@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU ([sehmetoglu@hotmail.com](mailto:sehmetoglu@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Oğuzhan TAN ([oguzhantanank@gmail.com](mailto:oguzhantanank@gmail.com))  
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ ([gunduzoz50@hotmail.com](mailto:gunduzoz50@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN ([rcetin@ankara.edu.tr](mailto:rcetin@ankara.edu.tr))  
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Doç. Dr. Mesut CEVHER ([mgouhar@yahoo.com](mailto:mgouhar@yahoo.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU ([nejlahacioglu@gmail.com](mailto:nejlahacioglu@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM ([ademyildirim@hotmail.com](mailto:ademyildirim@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN ([caglayanharun@gmail.com](mailto:caglayanharun@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Nurdane GÜLER ([nurdaneguler@gmail.com](mailto:nurdaneguler@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE ([mhrifae@hotmail.com](mailto:mhrifae@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Hanaa HARAMI ([hanaaharami@gmail.com](mailto:hanaaharami@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Yunus KOCABIYIK ([yunuskocabiyik@hotmail.com](mailto:yunuskocabiyik@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

### Felsefe ve Din Bilimleri/Philosophy and Religious Studies

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR ([basdemir@ankara.edu.tr](mailto:basdemir@ankara.edu.tr))  
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU ([ihsanapcioglu@yahoo.com](mailto:ihsanapcioglu@yahoo.com))  
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Doç. Dr. Ali ÇETİN ([alicetintr@gmail.com](mailto:alicetintr@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Kamil ŞAHİN ([sahinkml@hotmail.com](mailto:sahinkml@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN ([fzbelen@hotmail.com](mailto:fzbelen@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL ([htuksal@gmail.com](mailto:htuksal@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Şule GECE ([geceyule@gmail.com](mailto:geceyule@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed GÜNGÖR ([muhammedgungor.tr@gmail.com](mailto:muhammedgungor.tr@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Vahdeddin ŞİMŞEK ([wahsim2012@gmail.com](mailto:wahsim2012@gmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

**İslam Tarihi ve Sanatları/ Islamic History and Arts**  
Prof. Dr. Zekeriya AKMAN ([zekeriyaakman@hotmail.com](mailto:zekeriyaakman@hotmail.com))  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ ([mnecati.baris@hbv.edu.tr](mailto:mnecati.baris@hbv.edu.tr))  
AHBVU, Faculty of Theology, Ankara, Turkey.

#### **DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD**

- Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)  
Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int. Islamic University, Malezya)  
Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)  
Ali Durusoy (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
Alim Yıldız (Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
Aytaç Aydın (Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)  
Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)  
Erol Yılmaz (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)  
Ersan Aslan (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)  
Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)  
Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)  
Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)  
Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
Hasan Yücel Başdemir (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)  
İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)  
İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)  
Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)  
Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)  
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)  
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)  
Oğuzhan Tan (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Rabiye Çetin (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)  
Sema Önal (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)  
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)  
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)  
Zeynabidin Acımamatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

## DERGİ İLETİŞİMİ/JOURNAL CONTACT

### Yazışma Adresi/Correspondence:

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kampüs, Yahşihan/ Kırıkkale.

### Editör/Editor:

Ali ÇETİN (Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

### Yardımcı Editör/Co-Editor:

Abdullah Enes AYDIN (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

### Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design:

Abdullah Enes AYDIN (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Şeyma DEMİRTAŞ (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

**Telefon/Telephone:** +90 318-3573012

**E-posta/E-mail:** [kalemnamedergi@gmail.com](mailto:kalemnamedergi@gmail.com)



## YAYIN İLKELERİ

1. *Kalemname* uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. *Kalemname*'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayımlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. *Kalemname*'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi hâlinde yayımlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Son karar ise yayın kuruluna aittir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir.” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltilmelerden sonra gelen hâliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler *Kalemname* makale yazım formatına uygun hâle getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı *Kalemname*'ye aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi *Kalemname Dergisi* yayın kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Jenerik/Generics \_\_\_\_\_ 271-280

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

1. Nâbî'nin "Hazret-i Muhyi'd-Dîn'ün" Redifli Kasidesinde İbnü'l-Arabî ve Eserlerine Bakış Açısı 281-314  
Alican ÇELİK | Ali İhsan KILIÇ
2. أثر التربية القرآنية في التعايش السلمي 315-331  
Mesut CEVHER
3. Kadın Din Görevlilerinin Kadın Yöneticilere Yönelik Tutumları: Kırıkkale İl Müftülüğü Örneği 332-355  
Hidayet TUKSAL | Züleyha Meryem CAN
4. Spinoza'da Tanrı'nın Varlığının ve Tekliğinin Argümanları 356-384  
Fatih ÖZGÖKMAN
5. Hz. Ali'nin Manevi Vasıflarını Açıklayan Bir Risalenin Tahlil ve Neşri 385-415  
İsmail YILDIRIM
6. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin İrtişâfu'd-Darab Min Lisâni'l-Arab Adlı Eserinde Tevâbi Olgusu 416-450  
Hüseyin DURSUN
7. Rousseau'nun Etkilediği Düşünür: I. Kant 451-459  
Aysel DEMİR | Mihriban KOTLUK
8. Hermeneutik ve Metafor İlişkisi 460-478  
Demet KONUR ŞEN
9. Arap Dilinde Nidâ Üslubu ve Kur'an'ı Kerim'deki Kullanımları 479-487  
Mesut CEVHER | Emine Begüm GAZİOĞLU
10. Kadın Dindarlığında Coğrafi Bölge Faktörü: Kırıkkale Örneği 488-507  
Hidayet TUKSAL | Hatice YÖNDEMLİ
11. Diyalektiğin Temelleri 508-516  
Aysel DEMİR | Cemil BOZKURT
12. Mapavri (Çayeli) Nahiyesinin Nüfus Yapısı (1835-1846) 517-538  
Mehmet KAZDAL
13. Kelamî Bir Kavram Olarak "Münker" in Semantik Analizi 539-563  
Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

14. Kur'an-ı Kerim ve Kutsal Kitaplarda Hz. Eyyûb  
Mevlüt ERTEN | Yasemin KUYUCU 564-586

### **KİTAP DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW**

1. Selim Demirci, *İslamcı Dergilerde Hadis Tartışmaları Meseleler, Dönemler ve İsimler*. (İstanbul: İlem Yayınları, 2022).  
Hasan KÜÇÜKOSMAN 587-594

## EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız,

*Kalemname Dergisi* olarak 14. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarınızdayız. Dergimizde, bütün bilimsel alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektedir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

15. sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör  
Doç. Dr. Ali ÇETİN

## EDITORIAL MESSAGE

Dear readers,

As *Kalemname Journal*, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 14th issue. In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 15th issue.

Editor  
Assoc. Prof. Dr. Ali CETIN

## NÂBÎ'NİN “HAZRET-İ MUHYİ'D-DÎN'ÜN” REDİFLİ KASİDESİNDE İBNÜ'L-ARABÎ ve ESERLERİNE BAKIŞ AÇISI

**Ali CANÇELİK**

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Kocaeli University Faculty of Theology  
Department of Islamic History and Arts  
Kocaeli, Turkey.  
alicancelik@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-6058-826X

**Ali İhsan KILIÇ**

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Tasavvuf Anabilim Dalı  
Research Assistant Doctor, Kocaeli University Faculty of Theology  
Department of Sufism.  
Kocaeli, Turkey.  
aihsankilic@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-5638-6948

### Öz:

Çalışmanın konusu Nâbî'nin duygu ve düşünce dünyasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin konumunu ve değerini tespit etmektir. Bu tespit çalışması, sadece Nâbî Dîvânı'nda İbnü'l-Arabî hakkında yazılmış kaside ile sınırlı tutulmuştur. Makalenin kapsamı kaside ile sınırlı olmakla birlikte kasidenin haricinde Nâbî'ye ait bazı kaynaklara da müracaat edilmiştir. Yöntem olarak klasik metin şerhi geleneğinde yer alan, müellif, dönemin dil ve ima özellikleri, konu edilen kişinin kendi düşünce ve duygu dünyası, ima ve işaretlerin bağlamı dikkate alınmıştır. Okur merkezli denebilecek yorumdan kaçınılmış, mezkûr iki kişinin de düşünce bütünlüğü gözden kaçırılmamaya çalışılmıştır. Aynı kaside üzerine yapılan çalışmalar incelenmiş; tespit edilen çalışmaların kapsam, yöntem ve inceleme konusundaki eksikleri dikkate alarak özgün bir inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Kasidenin dil içi çevirisi yapılmış ve her bir beyit kendi içinde şerh edilmiştir. Çalışma sonucunda Osmanlı duygu ve düşünce dünyasının önemli bir figürü olan Nâbî'nin nezdinde İbnü'l-Arabî'nin yeri tespit edilmiş ve Nâbî'deki yansımaları ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Osmanlı Şiiri, Tasavvuf, Nâbî, İbnü'l-Arabî.

# NÂBÎ'S PERSPECTIVE ON IBNU'L-ARABI AND ITS WORKS IN QASIDE WITH REPEATED VOICE OF "HAZRET-I MUHYI'D-DIN'S"

## Abstract:

The subject of the study is to determine the position and value of Muhyiddin İbnü'l-Arabî in Nâbî's world of emotion and thought. This determination study is limited only to the eulogy written about İbn al-Arabî in Nâbî's *Dîvân*. Although the scope of the article is limited to the eulogy, some sources belonging to Nâbî were also consulted, apart from the eulogy. As a method, the author, the language and implication characteristics of the period, the person's own world of thought and emotion, and the context of allusions and signs, which are included in the tradition of classical text commentary, were taken into consideration. The reader-centered interpretation has been avoided, and the integrity of thought of the two aforementioned people has been tried not to be overlooked. Studies on the same eulogy were examined; An original review was tried to be made by taking into account the deficiencies in the scope, method and examination of the identified studies. The eulogy has been translated into language and each couplet has been annotated within itself. As a result of the study, the place of İbnü'l-Arabî in the eyes of Nâbî, who was an important figure of the Ottoman emotional and thought world, was determined and his reflections in Nâbî were tried to be revealed.

**Keywords:** Classical Ottoman Poetry, Sufism, Nâbî, İbnü'l-Arabî.

## GİRİŞ

Klasik Osmanlı şiiri<sup>1</sup>, Osmanlı duygu ve düşünce dünyasını bütün yönleriyle ele alan çok önemli bir sanat şubesidir. Şimdiye kadar Klasik Osmanlı şiiri üzerinde tarih, musiki, şehir, denizcilik, ziraat, askeriye, siyaset, mitoloji, kozmoloji gibi ismini zikredemediğimiz çok çeşitli alanlarda çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bütün bunların başında ise Osmanlı duygu ve düşünce dünyasının merkezinde yer aldığı söylenen ve özellikle şiirinde önemli bir yer tutan din-tasavvuf gelmektedir. Son zamanlarda yapılan Klasik Osmanlı şiirinin muhtevasına ve dayandığı esaslara dair çalışmalar da bu konuda benzer tespit ve yorumları sergilemektedir.<sup>2</sup> Bu gibi eserler, şiirimizin üzerinde inşa olduğu esasları bulmaya matuf

---

<sup>1</sup> "Klasik Osmanlı şiiri" ifadesi özellikle kullanılmıştır. Sadece Divan türüyle sınırlandıran "Divan şiiri" ifadesi yerine Osmanlı şiirinin sınırlarını daha iyi ifade etmesi dolayısıyla tercih edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ali Nihad Tarlan, *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 82-90.

<sup>2</sup> Örnek çalışmalar için bkz. Bilal Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses* (İstanbul: Kitabevi, 2017). Murat Vanlı, *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf/Telakkisi* (Ankara: Gece Akademi, 2019). Kemal Kahramanoğlu, *Şairane Barınmak (Klasik Şiirimizin Kökleri ve İzleri)* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020).

çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Şiirin mantık ilkeleri karşısında zayıf görülmesi onun duygulara ve hayallere dayanması olarak gösterilmektedir.<sup>3</sup> Tam da bu noktada şiirin de merkezinde duygusallığın/kalbin yer alması ve kalbin tasavvufun ilgi alanını oluşturması, şiirin temeli açısından önemli bir göstergedir.

Mutasavvıf şairlerce tasavvufî çizgide tertip edilen şiirlerin dışında da divan şairlerinin benzer konu ve mazmunlar etrafında şiir tertip ettikleri tespit edilmiştir. Tarlan'ın şu yorumu bu görüşü destekler niteliktedir: “Yalnız sanatkârın her söylediği şeyi esasen İslâm dini söylemiştir. İçtimâî meseleler ahlâka istinat eder; onlarda da yüksek prensipler İslâmiyet tarafından vaz'edilmiştir. Yalnız metafizik meselesi şeriat ile tasavvuf arasında bocalamaktadır. Sanatkâr da bu yolda en geniş nefesi tasavvuf sahasında almıştır. Onun içindir ki bu tefekkür ve tahassüs sistemi divan edebiyatının iliklerine kadar işlemiş bir hâldedir. Ancak büyük divan şairlerinin hiçbiri hakîkî mutasavvıf değildir.”<sup>4</sup>

Çalışmamızda konu edindiğimiz kasidenin müellifi Nâbî'nin tasavvufla olan ilişkisi eserlerinde ve biyografisine dair kaynaklarda açıklık kazanmamıştır. Nâbî'nin oğlu Ebu'l-Hayr Muhammed'e amcası tarafından hediye edilen *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin iç kapağında verilen aile şeceresinde büyük dedelerinin Nakşibendî Tarikatı'na müntsip oldukları kaydı yer almaktadır.<sup>5</sup> Nâbî'nin doğduğu Urfa şehrinde Kâdirî Tarikatı şeyhlerinden Yakup Halife'ye (Kalfa) intisap ettiğine ilişkin görüşler aktarılmış olsa da bu bilginin kesinlik ifade etmediği bildirilmiştir.<sup>6</sup> Ancak Nâbî'nin *Divânı*'nda Abdülkadir Geylânî'den (ö. 561/1165-66) metheden dizeleri bu ihtimali canlı kılmaktadır. Bununla birlikte Nâbî'nin *Hariyyesi*'nde dönemindeki tasavvufî yapı ve temsilcilerine yönelik tenkitleri<sup>7</sup> onun doğrudan bir tarikatla ilişkisinin olmadığı ve melamet yolunu tuttuğu ihtimallerini de gündeme getirmektedir.<sup>8</sup> Açık olan husus ise hem *Divânı*'ndaki hem de *Hayriyye*'deki ifadelerinde Abdülkâdir Geylânî, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) eserlerinin onun tasavvuf düşüncesinin kaynağı ve temelini oluşturduğudur. *Divân* ve *Hayriyye*'de *Mesnevî*, *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'a yönelik doğrudan atıflar, onların okunmasının öğütlenmesi ve bu eserlerin taliplere rehberlik edeceğinin

<sup>3</sup> Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* (İstanbul: Büyüyenay, 2017), 9.

<sup>4</sup> Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 47.

<sup>5</sup> Abdülkadir Karahan, *Nâbî* (Ankara:Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 3.

<sup>6</sup> Ali Tenik, “Nâbî'nin Tasavvufî Düşüncesi”, *Şair Nâbî Sempozyumu 2009*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü), 192.

<sup>7</sup> Halil İbrahim Yakar, “Nâbî'de Dönem Eleştirisi”, *Vefatının 300. Yıldönümünde Şair Nâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2014), 198-200.

<sup>8</sup> Tenik, “Nâbî'nin Tasavvufî Düşüncesi”, 196.



bildirilmesi Nâbî'nin bu konudaki yaklaşımlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>9</sup> Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik bir medhiye yazmasının, 16 ve 17. yüzyıllar Osmanlı tasavvuf düşüncesi açısından da önemli bir telif olduğu ileri sürülebilir. Zira İbnü'l-Arabî'nin vefatının üzerinden çok geçmeden başlayan onun görüşlerine yönelik tenkitçi yaklaşımlar söz konusu dönem Osmanlı ulema ve sûfilere arasında başgösteren fikrî tartışmalara da intikal etmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'yi metheden böyle bir kasideye yer vermesi ve farklı vesilelerle onun eserlerine atıflar yapması Nâbî'nin durduğu yeri gösterir niteliktedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin edebiyat dünyasındaki görünümü ve Nâbî'nin burada nerede durduğunun daha da belirginleştirilmesi için müstakil çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Kendi çalışma konumuz özelinde de daha önce yapılan çalışmalar tespit edilmiştir. Bunlar, kasideyi merkeze alan veya kasideye değinen çalışmalardır.<sup>11</sup> Makalemizin özgünlüğü mezkûr çalışmalar dikkate alınarak sağlanmaya çalışılmıştır. Noksanlıklardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Bütün beyitlerin dâhil edilmemesi; beyitlerde yer alan her bir kavram ve mazmunların analizlerinin yapılmaması ayrıca birçoğunda birincil kaynaklara başvurarak yapılmamış olması; bazılarında beyitlerin dil içi çevirisinin yapılması ve sonrasında genel değerlendirme yapılmış olması; yapılan yorum ve tespitlerin gerekçelendirilmemesi vb.

Çalışmanın yöntemi klasik şerh usulüne dayanmaktadır. Özellikle Ali Nihad Tarlan (v. 1978) tarafından vurgulanan sanatkâr, metin/kavram/mazmun ve dönem unsurlarını dikkatten uzak tutmadan klasik metin şerhi yöntemiyle şerh edilmiştir. Modern yöntem ve kuramlarından metin veya okur merkezli<sup>12</sup> bir anlayıştan ziyade hem müellifi/şairi hem muhtevadaki

---

<sup>9</sup> Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nabi: inceleme, metin* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1995), 95-96.

<sup>10</sup> İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı'ya intikali ve bu dönemde ortaya çıkan farklı görüşlerin ele alındığı çalışmalar için bkz. Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 97-121. Muhammed Bedirhan, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdâfaaları", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 187-210. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti ve İbn 'Arabîcilik", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, (2022), 1-29.

<sup>11</sup> Bahsi geçen eserler hakkında bkz. Hüseyin Yorulmaz, *Urfalı Nabi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998). Mehmet Korkut Çeçen, "Nâbî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kasidesi Hakkında", *Ölümünün 300. Yılında Nâbî'ye Armağan*, haz. İ. Çetin Derdiyok; H. Dilek Batıslam (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016). Mustafa Tatçı, "Şâir Nâbî'nin Muhyiddin-i Arabî'ye Bir Medhiyesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 413-423. Hüseyin Kurt, "Nâbî'de Varlık Düşüncesi", *Şâir Nâbî Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009), 232-247. Mustafa Tatçı, "Nâbî'nin Tasavvuf Büyüklüklerine Medhiyeleri", *Şâir Nâbî Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009), 268-275. Selami Şimşek, "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 398-401.

<sup>12</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Kolcu, *Edebiyat Kuramları Tanım-Tenkit-Tahlil* (Ankara: SalkımSöğüt Yayınları, 2008).

kavramları hem de dönemin şartlarını dikkate alarak şerhe bir bütünlük getirilmeye çalışılmıştır. Bu sayede şerhte cüz-küll ilişkisi sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun için öncelikle şairin zihin ve gönül dünyasında beliren hayali kavramak gerekmektedir. Zira Osmanlı şiirinde/edebiyatında duygu ve düşünce bu hayal etrafında yerlerini alır ve bir mana ifade ederler.<sup>13</sup> Cüz ve küll arasındaki bağıntıyı dikkate alarak anlama/duyma çabası Doğu'ya ait “bütünlüğün tamalgısı” şeklinde bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Batı'nın geliştirdiği anlama biçimleri ise “tek yönlü bir ilgi ve farkındalık” üzerindedir.<sup>14</sup>

Nâbî'nin kasidedeki imâ ve işaretleri, öncelikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, yani birincil kaynaklarda aranmış ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Yirmi dört beyitten oluşan kasidenin her bir beyti kendi içinde şerh edilmiş ve sonuç kısmında Nâbî'nin dikkat çektiği meseleler ile Nâbî'nin duygu ve düşünce dünyasında İbnü'l-Arabî'nin konum ve değerine dair çıkarımlar sıralanmıştır.

### KASİDENİN ŞERHİ

Bahsi geçen kaside *Nâbî Dîvânı*'nda şu başlıkla kayıtlıdır:

Efruhten-i Kândil-i Sûz u Güdâz bâ-Nefes-i Āteşin-i Niyâz be-Südde-i Sulţânü'l-Muḥâkikîn Ḥâzret-i Şeyh Muḥyi'd-din-i 'Arabî Ḳaddesa'llâhu Sırrehu

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

- 1 “Sürmedür ḥâk-i deri Ḥâzret-i Muḥyi'd-din'ün  
Kîmiyâdur nazarı Ḥâzret-i Muḥyi'd-din'ün”

Hâzret-i Muhyiddin'in kapısının toprağı sürmedir; nazarı ise simyadır.

Tasavvufta nazar, mürşidden sâlike bakışıyla onda tesir ve teessür hasıl olmasına ve onun daha yüksek bir hâle ulaşmasına vesile olmasıdır. Bu nedenle velilerin nazarı ile Hakk'ın nazarı arasında bir ilişki kurulmuştur. Mürşidin nazarıyla sâlikte ortaya çıkan değişim ve hâllerdeki dönüşüm “nazar-ı inâyet” olarak ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Nazar hem Allah'ın kuluna

<sup>13</sup> Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 196-197.

<sup>14</sup> Carl Gustav Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 79-81.

<sup>15</sup> İhsan Kara, *Tasavvuf İstulâhları Literatürü Ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 302, 356.

hem de insan-ı kâmilin/mürşidin müridine nazarı şeklinde ele alınmıştır. İbn Fûrek *el-İbâne*'sinde Allah'ın kulun kalbine nazar etmesi sayesinde kulun kalbinde sonsuz ilim denizinde ganimetlere doğru yol aldığını bildirir.<sup>16</sup>

Beyitte aynı zamanda ilm-i kimya da geçmektedir. Nazar ve kimya ilmi birlikte bir başkalışımı, kemâlatı göstermektedir. İlm-i kimyâ tabirinin modern öncesi dönemlerdeki anlamı teknik olduğu kadar teorik bir muhtevaya da işaret eder. Nitekim klasik dönem ilim tasniflerinde kimya ilmi, tıp, astroloji, rüya tabirciliği, firâset ve tlesmât gibi alanlarla birlikte ele alınmıştır. Bu ilmin söz konusu dönemlerdeki maksadı, bir maden cevherinin özelliklerinin giderilerek o madene başka bir madenin cevher özelliklerinin kazandırılmasıdır. Bu kapsamda ilmin gayesi bir madenin saflaşarak aslı cevheri üzerinde tam itidal noktasının yakalanması yahut da özelliklerinin değiştirilmesiyle daha değerli bir madenin elde edilmesidir denilebilir. Tabiatıyla böylesi bir amacın gerçek hedefi madenlerin en değerlileri olan altın ve gümüşün elde edilmesidir.<sup>17</sup> Kimya ilminin madenlerin dönüştürülmesi ve daha üstün olanın elde edilmesi gayesini taşımasıyla tasavvufun insanları dönüştürme hedefi bu iki ilim arasında analogi kurulmasına sebep olmuştur. Tasavvuftan bahsedilirken ilm-i kimyaya yapılan atıflar bu anlam üzerine mebnidir. Madenlerin dönüştürülmesinde yetkin olan kimyacı/simyacı ile insan cevheri hakkında bilgi sahibi olan kâmil mürşid arasında benzerlik kurulmuştur. Şairin İbnü'l-Arabî'nin nazarını kimya olarak nitelemesi böylesi bir arka plana sahip olup onun insanların huy ve ahlaki bakımdan değişmelerindeki tesirine atıf yapmaktadır.<sup>18</sup>

2 “Bîñ cihân mes’ele-i rāza virür reng-i edā  
Ma’ni-i muhtaşarı hâzret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin'in sunduğu muhtasar manalar (yorumlar ve tespitler), cihan dolusu binlerce esrarlı meselelere getirdiği kendisine mahsus yöntemlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin meseleleri ele alırken yaklaşımlarında külli bir perspektifin öne çıktığı görülür. O varlık ve bilginin konusu olan her şeyi “hakikatleri” cihetinden ele almakta ve böylece eşyayı tek tek zuhurları üzerinden konu edinmek yerine metafiziksel bir yaklaşımı

<sup>16</sup> İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn Tasavvuf Istılahları* (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 116.

<sup>17</sup> Kimya ilminin klasik dönemlerdeki işlevi ve maksadı hakkında detaylı bilgi için bkz. Emre Dölen, “Kimya”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/26-30.

<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî'nin kimya ilmi ile ilgili görüşlerinin detaylarına dair bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-8*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/33-38.

benimsemektedir. İlm-i ilâhî ve ilm-i hakâyık diye tabir ettiği bu yaklaşımın muhtelif örnekleri yer almaktadır.<sup>19</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî, ricâlü'l-gayb sınıfından evtâdın<sup>20</sup> bilgilerini konu edinirken bu duruma temas eder. Onların pek çok bilgiye sahip olduklarını, ancak onlara zorunlu olan ilmin Allah hakkındaki bilgi olduğunu vurgular. Allah hakkındaki bilgi ise küllî yönden hakikatlerin bilgisine erişmek anlamına geldiği için onların ilimlerinde bir tür ziyâdeliğin oluştuğunu bildirir ve o ilimlere dair ayrıntılı bilgiler verir.<sup>21</sup> Yine *el-Fütûhât*'ın yirmi birinci bâbında konu edilen kevnî ilimlerin ilâhi ilimlerle ilişkisi üzerinde durulmaktadır. İlâhî ilme sahip olan birisi varlığı küllî yönden bilirken birlik-çokluk ilişkisine dair bu marifet, kevnî alemdeki eşya arasındaki münasebeti yine teorik bazı konularda öncüllerden hareketle sonuçlara ulaşmanın esasını teşkil etmektedir.<sup>22</sup> İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde bu bilginin bazen ledünnî bilgi kavramına atıfla ele alındığı görülmektedir. Misal olarak o, Hakîm et-Tirmizî'nin sorularına verdiği cevapların ilkinde velîlerin bilgilerini bu kapsamda değerlendirmekte ve bu bilgiyi ledünnî olarak nitelemektedir.<sup>23</sup>

3 “Şâf envâr-ı haqâyıkdur olan âşârı  
Zerre yokdur kederi hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Saf hakikat olan Hazret-i Muhyiddin'in eserlerinde zerre kadar bulanıklık yoktur. Eserlerinde mana açık ve anlaşılırdır. Eserlerinde fikirleri net olup herhangi bir tereddüt söz konusu değildir.

Bu dizeler metafizik bilgideki kesinlik arayışı olarak yorumlanabilir. “Eşyayı olduğu hâl üzere bilmek”, onların ilahi mertebedeki ezeli suretlerini bilmek anlamına gelmektedir. Kendi ayn-ı sâbitenin bilgisine erişen kimseler a'yân-ı sâbitenin bulunduğu vahidiyyet mertebesi yönünden eşya hakkında tümel bilgiye sahip olurlar. Böylece bilgi onlar için zihinsel bir

---

<sup>19</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/413. Ayrıca bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-7*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7/324-325. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 15/245-246.

<sup>20</sup> Evtâd kavramının Ekberî düşüncede, “âlemin dört yönünde yani doğu, batı, kuzey ve güneyde görevlendirilmiş dört velî olup her biri bir peygamberin kalbi üzeredir ve dört büyük meleğin rûhaniyetinden yardım alır.” şeklinde tanımlanmaktadır. Kavram hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Sûfilerin Kavramları Istulâhâtü's-süfiyye*, çev. Abdürrezzak Tek, (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 228-229.

<sup>21</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, 1/466-467.

<sup>22</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/37-41.

<sup>23</sup> Bu bilgiye dair ayrıntılı bilgi için bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-6*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/207-211.

kavramadan öte varoluşsal bir boyutta gerçekleşir ve bir şeyi bilmek demek aslında onunla özdeşleşmek anlamına gelir.<sup>24</sup>

4 “Cân u dildür ten-i tahkika Fütûhat u Füşûs  
Eser-i mu‘teberi hâzret-i Muhyi’ d-din’üj”

Hazret-i Muhyiddin’in muteber eserleri olan *el-Fütûhât* ve *Fusûsu’l-Hikem*, hakikati bulmak için sarf edilen gayret bedeninin canı ve dili olmuştur. Hakikati araştırmak isteyenlere yol açıcı bir rol oynamıştır. Sadece bilginin aktarılmasını sağlamamış aynı zamanda hakikati araştırmak isteyenlere yol göstermiş ve onlarda muamma kalan düğümleri çözmüştür.

Bu dizeler *el-Fütûhat* ve *Fusûs*’un mahiyetine dair bir perspektif sunarken aynı zamanda geniş bir külliyat bırakan İbnü’l-Arabî’nin tarihsel süreçte hangi eserleri üzerinden takip edildiğine yönelik bir izlenim de oluşturmaktadır. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* İbnü’l-Arabî’nin Doğu’ya seyahati sonrası kaleme almaya başladığı ve telifi sonraki yıllara sârî bir eser olmakla hem İbnü’l-Arabî’nin kendi ruhânî seyrine ilişkin farklı unsurları içeren bir tür keşif ve müşahede derlemesi hem de onun bütün bir tasavvuf meselelerini ele alıp yorumladığı kaynaktır. *el-Fütûhât*, geniş hacmiyle İbnü’l-Arabî’nin farklı konu ve meselelerle ilgili düşüncelerinin takibini mümkün kılarken diğer taraftan kendi eserlerine yaptığı atıflarla İbnü’l-Arabî külliyatına açılan bir nitelik taşır. Bu yönüyle eser, öğretici olduğu kadar yönlendirici rol de oynamaktadır.<sup>25</sup> *Fusûs* ise İbnü’l-Arabî’nin hayatının son dönemlerinde telif ettiği bir eser olmakla bütün bu geniş külliyatın üzerine konumlanır. Hacim bakımından her ne kadar *el-Fütûhât* gibi olmasa da eser, İbnü’l-Arabî’nin temel varlık ve bilgi konularındaki yaklaşımlarını özlü bir biçimde yansıtır. Bu anlamda eserin özet bir içeriğe sahip olması yer yer konuların bağlamının göz ardı edilmesine ve birtakım sonuç cümleleri üzerinden polemik konusu olmasına neden olmuştur. Bu açıdan eser, İbnü’l-Arabî’ye muhalefetin odak noktasında yer almış ve eser aleyhine çeşitli dönemlerde fetvalar verilmiştir.<sup>26</sup> Nabî’nin yaşadığı döneme

<sup>24</sup> A’yân-ı sâbiteyi bilme hususunda daha geniş bilgi için bkz. İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 46-47.

<sup>25</sup> Eserin İbnü’l-Arabî’nin telifleri arasındaki yerini, meselelerini ve sonraki dönemlere tesirlerini ele alan çalışma için bkz. Ebu’l-Ala Afifi, “İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye İsimli Eseri”, çev. Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 273-301.

<sup>26</sup> *Fusûsu’l-Hikem*’in Osmanlı ilim ve kültür hayatına tesirlerini, eser üzerine ortaya çıkan savunmacı ve tenkitçi literatürü ele alan çalışmalar için bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Fusûsu’l-Hikem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/230-237.; Dilaver Gürer, “Klasiklerimiz/XII: Fusûsü’l-hikem (Muhyiddin İbn Arabi, 560-638/1165-1240)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 395-442. Ekrem Demirli, “Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Fusûsü’l-hikem: İbnü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-hikem’i ve Ekberi

bakıldığında İstanbul merkezli dini gündemde oldukça hareketli tartışmalar hatta fiili müdahalelere dönüşen ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Literatürde Kadızadeliler ile Sivasîler arasındaki tartışmalar şeklinde geçen bu dönemin polemik konularından birisini de merkezinde İbnü'l-Arabî'nin olduğu tartışmalar oluşturur.<sup>27</sup> Bu tartışmanın içeriğinde ise *Fusûs*'ta ileri sürülen görüşlerden hareketle İbnü'l-Arabî'nin inanç durumu konu edilmiştir. Bu bakımdan Nabî'nin *Fusûs*'a atf yapması ve eseri hakikat arayışına bir kaynak olarak sunup muteber olduğunu belirtmesi Nâbî'nin dönemindeki olaylara karşı duruşunu yansıttığı söylenebilir.

5 “Ne Fütühât ki feth-i der-i esrâr itmiş  
Hâme-i feyz-eşeri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Fütühât öyle bir eserdir ki Hazret-i Muhyiddin'in feyzli eserlerinin kalemi onda sırların kapılarının anahtarı olmuştur.

İbnü'l-Arabî düşüncesinin en geniş açıklama biçimlerine kavuştuğu *el-Fütühât*, farklı temaları işlese de eserin odak noktasını ilahi isimler meselesi üzerinden bütün bir varlığın Tanrı'yla olan ilişkisi oluşturur. İbnü'l-Arabî bu temel üzerine şekillenen düşüncelerini erken dönem tasavvuf düşüncesinden intikal eden birtakım cümleleri yeniden yorumlamak suretiyle ortaya koyar. Bu kapsamda sır kelimesi Sehl b. Abdullah'a nispet edilen “Rubûbiyetin bir sırrı vardır, ortaya çıksaydı, batıl olurdu” cümlesinden iktibas edilerek bütün bir varlığın rubûbiyet mertebesiyle olan ilişkisinde kilit bir kavrama dönüşür. Kelimenin gizli ve saklı gibi anlamlarından öte farklı varlık mertebeleri arasındaki ilişkinin ayrımlarını ifade etmek ve böylece dışta zuhur eden varlıklarla onların uluhiyet ve rubûbiyet mertebesiyle olan bağı kurulmaya çalışılır. Bu yorum tarzıyla sır, hariçte taayyün etmiş varlıklarla onların sübût mertebesindeki bulunuşlarını açıklamak üzere ileri sürülen ve düşüncenin anahtar kavramlarından olan a'yân-ı sâbiteyi gündeme getirir. İlahi isimlerle müsemma arasındaki karşılıklı ilişki uluhiyet ve rubûbiyet mertebeleri ile hariçte tahakkuk etmiş varlıkları karşılıklı gereklilik (telazüm) şeklinde bir varlık düşüncesine ulaştırır. Hariçte ortaya çıkan varlıklar hükümranlığı altında bulunduğu isme örtü olurlar ve zuhurun kendisi sır tabirini alır. Çünkü onun ortadan kalkması demek karşılıklı gereklilikten dolayı rubûbiyetin bâtil olması anlamına

---

Geleneğinin Teşekkülü'ndeki Rolü”, *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem, Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 319-328. Ercan Alkan, “Osmanlı Dönemi Fususü'l-hikem Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

<sup>27</sup> Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızadeler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100.

gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin varlık yorumunun sır kelimesiyle olan ilişkisine dair bu temanın farklı meselelerle olan ilişkisini en geniş boyutlarıyla ele alındığı eser *el-Fütûhât*'tır. Bu meyanda konuların birbirleriyle olan ilişkisi ve daha geniş boyutlarda sunuluşu *el-Fütûhât*'ta yapıldığı için eser İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılması ve takip edilebilmesinde anahtar rolü üstlenmiştir.<sup>28</sup>

6 “Ne Fütûhât ki efvâha halâvet virmiş  
Teng teng-i şekerî hazret-i Muhyî'd-din'üj”

Fütûhât öyle bir eserdir ki Hazret-i Muhyiddin'in eserindeki şekerleriyle ağızlara tatlılık vermiştir. Hazreti Muhyiddin'in yükü şeker yüküdür.

Teng, dar ve sıkıntılı<sup>29</sup> manalarına geldiği gibi yük ve balya<sup>30</sup> manasına da gelmektedir. Nâbî, yük manasına işaret etmek için teng kelimesini kullanarak insanın iç sıkıntısından hareketle ağız tadının kaçmasıyla ile şeker/halavet kelimeleri arasında bir tezat oluşturmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin telif tarzına ve üslubuna eser kronolojisi çerçevesinde bakıldığında erken dönem eserlerinden itibaren nesir türünün yanı sıra nazmı da tercih ettiği görülür. Özellikle erken dönem eserlerinde secili yazım üslubunu öne çıkarması sebebiyle nesir ile yazımın iç içe geçtiği şiirsel bir dil hâkim olmuştur. Erken dönem teliflerin arasında bulunan *Kitabü'l-isrâ ilâ makâmi'l-esrâ*, *Mevâkı'u'n-nücûm* ve *Ankâu Muğrib* gibi eserler İbnü'l-Arabî'nin şiirsel üslubunun ilk örneklerini teşkil eden eserler olarak ifade edilebilir. Bu eserlerde görülen ilk örneklerin müstakil bir eser hüviyetine kavuşması *Tercümânü'l-eşvâk* ile gerçekleşmiştir. *Tercümânü'l-eşvâk*'ta benimsenen üslubun dünyevî arzuların şiirle dile gelmesi mi yoksa hakikatlerin sembolik bir tarzla ifade edilmesi konusu daha İbnü'l-Arabî'nin gününde tartışılan bir mesele olsa da onun bir şerh kaleme alarak asıl maksadının ikincisi olduğunu ortaya koyması,<sup>31</sup> düşüncenin şiir formunda dile getirilmesinin bir örneğini teşkil

<sup>28</sup> Konunun *el-Fütûhât*'taki ele alınma biçimleri hakkında bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, 1/110; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70., 370; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-8*, 8/33-38..

<sup>29</sup> İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), 1235.

<sup>30</sup> Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 5/5719.

<sup>31</sup> *Tercümânü'l-eşvâk*'ın telif tarihi literatürde tartışmalı bir konudur. Eserin telif tarihi ile içeriği doğrudan ilişkilidir. Şöyle ki, eserin muhtelif yazmalarını inceleyen araştırmacılar, yazma nüshalardaki mukaddime farklılıkları üzerinden eserin telifine ve tarihlerine ilişkin farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî, eseri Doğu'ya olan seyahatinden sonra Mekke'de kaleme almıştır. Burada görüştüğü, ilim ve ahlaki yönden övdüğü Mekînüddin Ebû Şucâ Zâhir b. Rüstem ve ailesinin eserin telifiyle doğrudan ilişkisi vardır. İbnü'l-Arabî Mekînüddîn'den Ebû İsâ Tirmizî'nin Süneni'ni dinlemiştir. Mekînüddîn'nin kız kardeşi Fahrünnisâ binti

eder. İbnü'l-Arabî, şiiri düşüncenin aracı hâline getirirken aynı zamanda düşünceyi de şiire aracı kılmış, böylece düşünce ile şiir arasında bir ilişkisi doğmuştur. Benimsenen bu üslup, *Tercümânü'l-eşvâk*'a gösterilen tepkilerle nihayete ermemiş, tam aksine İbnü'l-Arabî'nin Doğu'ya seyahatinden sonraki hayatının bir tür antolojisini içeren *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de de her yeni bölümün başlangıcında başvuru bir telif yöntemi hâlini almıştır. Aynı durumun *Fusûsu'l-hikem* için geçerli olduğunu da belirtmek gerekir. İbnü'l-Arabî, eserin farklı fasıllarındaki öne çıkaracağı temayı önce şiirle ifade etmiş, nesirle konuyu detaylandırmadan nazmın imkânlarına başvurmuştur.

7 “Ne Füşüş eyledi bi'z-zât Resûl-i Ekrem  
Anı haşş-ı güheri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Kerem sahibi Hazret-i Peygamber aleyhisselam'ın bizzat ifade ettiği hakikatleri Hazret-i Muhyiddin saf ve kendisine has cevherler şeklinde dile getirmiştir.

---

Rüstem'den ise onun âli rivayetlere sahip olması nedeniyle hadis dinlemeyi ve icazet almayı talep etmiş, ancak Fahrunnisâ yaşlılığı sebebiyle ibadet ve taate yoğunlaşmak için bu talebe olumlu karşılık vermemiştir. Bununla birlikte kendisinin sahip olduğu rivayetler konusunda kardeşi Mekînüddîn'in İbnü'l-Arabî'ye genel icazet vermesine izin vermiştir. *Tercümânü'l-eşvâk*'ın telifinde asıl tartışılan isim Mekînüddîn'in kızı Nizam olmuştur. Eserin yazmalarına ait mukaddimelerdeki farklılıklar da Nizam'la ilişkili olarak gündeme getirilmiştir. Bu konuda ilk görüş ileri süren Dozy, yazmaların birisinin mukaddimesinde Nizam'ın isminin geçtiğini ve burada belirtildiğine göre eserin h. 598 yılında telif edildiğini bildirir. İkinci yazma mukaddimesinde ise eserin Recep, Şaban, Ramazan aylarında fakat bu sefer 611 yılında telif edildiği belirtilmektedir. Eserle ilgili üçüncü bir mesele ise İbnü'l-Arabî'nin bu eseri Nizam'a ithafen yazması sebebiyle dünyevî arzuları ihtiva etmesi düşüncesine dayalı olarak Halep'li bir fakihin İbnü'l-Arabî'yi tenkit etmesidir. İbnü'l-Arabî, Halep'te iken fakihin eleştirilerini İbnü'l-Arabî'nin müridlerinden Şemsüddîn İsmâil b. Sevdekîn kendisine aktarmıştır. Bunun üzerine İbnü'l-Arabî'nin yakın müridlerinden olan Ebü Muhammed Bedr b. Abdullah el-Habeşi ve İsmâil b. Sevdekîn kendisinden esere şerh yazmasını talep etmişlerdir. İbnü'l-Arabî, *Zehâirü'l-a'lâk fi şerhi Tercümâni'l-eşvâk* ismini verdiği bu şerhte dizeleri açıklarken dünyevî arzulardan ziyade hakikatlere işaret eden bir üslubu benimsemiştir. Dozy, eserin ilk telif edildiği 598 yılında yol açtığı problemler dolayısıyla farklı tarihlerde yeniden yazıldığı ileri sürmektedir. Eseri yayına hazırlayan ve kısaltılmış şekilde şerhini de İngilizce'ye çeviren Reynold A. Nicholson, Dozy'nin eserin 598 yılında telif edildiği şeklindeki görüşünü isabetli bulmaz. Ona göre eser, 611 yılının Recep, Şaban ve Ramazan aylarında telif edilmiş, bir sonraki senenin Rebiülevvel ayında ise şerhi kaleme alınmıştır. Eserle ilgili başka bir çalışmada Jane Clark, mukaddimesinde 598 tarihinin geçtiği nüshaları içerik açısından analiz etmiş, buradaki üslubun İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerindeki üslubuyla uyumlu olduğuna dikkat çekmiştir. Bu durumda eserin mukaddimesinin nasıl anlaşılması gerektiğine odaklanan Clark, 598 tarihinin geçtiği mukaddimelere sahip olan nüshaların tamamının 9/15. Yüzyılda istinsah edilmelerinden hareketle bu durumu Osmanlı'nın yükselişle ilişkilendirir. Beneito and Hirtenstein'in İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerinin dar bir halka içerisinde intikal ettiği ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik yaklaşımlara göre bunların görünür hale geldiği iddiasını ileri sürerek, Osmanlı'yla birlikte İbnü'l-Arabî'ye yönelik yaklaşımların pozitif yönde ilerlediği ve böylece dünyevî arzuları dillendirmesi şeklinde yorumlanan nüshaların tekrar tedavüle girmiş olabileceğini söylemektedir. Tüm bu tartışmalar için bkz. Muhyi Din Ibn Al-Arabi, *The Tarjuman Al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes*, ed. Reynold Alleyne Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911), 1-9. Jane Clark, “Mystical Perception and Beauty: Ibn 'Arabî's Preface to Tarjumân al-ashwâq”, *Journal Of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 55 (2014), 34-44.



Hâs, Arapça bir kelime olup hem saf hem de özel olmaya işaret etmektedir.<sup>32</sup>

Beyitte Efendimiz'in özelliklerinden "kerem" kullanılmıştır. Hakikatin sonsuzluğu ve her an devamlılığı ile ilişkilendirilebilir. Cömertlik, sonsuz bir bağış şeklinde Efendimiz'den hakikat olarak sadır olmaktadır.

Bu dizelerde Nâbî, *Fusûsu'l-hikem*'in mukaddimesine doğrudan atıflarda bulunmaktadır. Bu hususta dizelerde öne çıkan iki konu bulunmaktadır. Bunlardan ilki İbnü'l-Arabî'nin farklı eserlerinde olduğu gibi eserin kendisine verilmiş olması ile ilgilidir. Bu durumu *Fusûs*'ta şöyle aktarır: "[Hicrî] 627 senesi Muharrem ayının son on günü [nde bir gün] Şam'da gösterilen bir rüyada Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana "Bu, *Fusûsu'l-Hikem* [Hikmetlerin Kaşları] kitabıdır, onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır." diye emretti. Ben de "Bize emredildiği gibi, Allah'a, Peygamber'ine ve içimizden olan yöneticilere itaat ederiz ve sözlerini dinleriz" dedim. Böylece amacı tam olarak anladım, niyetimi temizledim, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için kastımı arındırdım." Dizelerde geçen "kerem" ifadesi ise eserin mukaddimesindeki tasliye bölümüyle ilgili gözükmektedir. Buradaki "Allah'ın salat ve rahmeti, cömertlik ve ikram hâzinelerinden himmetlere en doğru sözle yardım eden Hz. Muhammed'in ve onun ailesinin üzerine olsun." ifadesinin vurgulu kısmı Nâbî'nin, Hz. Peygamber'i "ekrem" sıfatıyla nitelemesinin nedeni olabilir.<sup>33</sup> İkinci dizede *Fusûs* hakkında dile getirilen "hass-ı güher" nitelemesi, İbnü'l-Arabî külliyyatı içerisinde *Fusûs*'un konumunu ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'nin telifatına bakıldığında diğer eserlerin belirli bir konu ya da temaya odaklanan bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Örneğin *et-Tedbîrât*'ta insanın iç güçleri hiyerarşisi konu edilmekte ve bedeninin yönetiminde kudsi rûha atıfla ilahî tedbîr düşüncesi işlenmektedir. *Meşâhidü'l-esrâr* ve *Kitabü'l-isrâ* gibi eserler onun kendi rûhânî tecrübesini ve miracını yansıtan eserlerdir. *Mevâkı'u'n-nücûm*'da insanın sorumlu organları ve bu sorumluluğa bağlı olarak ortaya çıkan keşif ve müşahedeler anlatılırken, *Ankâu Muğrib*'de hatmü'l-evliyâ konusu gündeme getirilir. Benzer şekilde *et-Tenezzülâtü'l-emplâk* isimli eseri namaz ibadetini merkeze almış, *İnşâü'd-devâir* bilgi-bilinen ilişkisini teorik bir çerçeve ele almıştır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* oldukça hacimli bir muhtevaya sahip olmakla İbnü'l-Arabî düşüncesine tafsilat kazandırır. Bütün bunlar içerisinde *Fusûs*, İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel

<sup>32</sup> Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, 476.

<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 19.

meselelerini oldukça özlü bir biçimde içermekle Nabî'nin nitelemesiyle İbnü'l-Arabî'nin seçmiş olduğu cevherlerin en seçkini olmuştur. Nitekim kendisinden sonraki literatür *Fusûs* merkezli bir telif yöntemini benimsemiş böylece bu metin etrafında oluşan bir yorum geleneği ortaya çıkmıştır.

8 “Ne Füşûş eyledi ta‘mîm-i şalâ-yı rahmet  
Ni‘met-i mâ-ğazarı hâzret-i Muhyi‘d-din‘üñ”

Hz. Muhyiddin'in hazırladığı nimet olan Fusûs, rahmet salasını herkese ulaştırdı.

Bir önceki dizelerle ilişkili olarak yorumlandığında şair, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta Hz. Peygamber'in hakikati üzerinden bütün varlığa yayılan rahmet düşüncesine atıf yapmaktadır. Kevn-i câmi kavramlaştırmasıyla varlığın zuhûrunun gayesi ve hakikatlerin toplandığı bir ilke olarak hakikat-i Muhammediye ile rahmet diğer varlıklara yayılarak umumileşmiştir. Bu anlamda kevn ile insan arasında külli yönden bir münasebet kurulmuş, âlem ilahî tecellinin açılmış bir nüshası insân-ı kâmil ise onun dürülmüş bir nüshası olmuştur. İnsân-ı kâmilin câmi bir varlık olarak küllî mazhar olması varlık feyzinin açılmasında anahtar olmuş, onun hakikati üzerinden cüzî varlıklar ilahi yardıma mazhar olmuşlardır.

9 “Āşîkî nuḥbe-i esrârdan eyler āgâh  
Naşş-ı sırru'l-ğaderi hâzret-i Muhyi‘d-din‘üñ”

Hazret-i Muhyiddin'in kaderin sırlarını açıkladığı naslar, âşığı güzide, seçkin sırlardan haberdar eyler; sırlara vâkıf hâle getirir.

Şair, bu dizeleriyle *Fusûs*'un Şit Fassı'nda konu edilen ilâhi ikramlar bağlamında kader meselesine referansta bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi bahislerinde kendi perspektifini üzerine inşa ettiği anahtar kavram a'yân-ı sâbitedir. O, varlığın farklı mertebelerde taayyünü fikrine bağlı olarak a'yân-ı sâbiteyi birlik-çokluk ilişkisinin kurulmasında düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin eşyanın ilâhî ilimdeki sâbit hakikatleri olarak a'yan-ı sâbiteyi hariçte zuhûr etmiş varlıkların ezeli arketipleri olarak konumlandırışı varlık düşüncesi ile onlara ilişkin bilginin birlikte ele alınmasını gerektirmiştir. Bir başka anlatımla oluş ile bilme arasında bir karşılıklılık münasebeti kurulmuştur. İbnü'l-Arabî Şit Fassı'nda ilâhî mertebelerden feyz eden varlık akışının hariçteki mazharları ile onların bilinmesi meselesini kader sırrı olarak değerlendirmekte, buna dair

bilginin de ancak yetkinleşmekle kendi ezeli suretine erişen kimselere aşikâr olacağından bahsetmektedir. O, bu bilgiye oldukça seçkin kimselerin eriştiğinden söz ederek, bu yolda sülûk edenleri/âşıkları kader sırrına muttali olma meselesinde uyandırmaktadır.<sup>34</sup>

- 10 “Sırr-ı hesti gibi her bir eşeri câmi’dür  
Ma’ni-i huşk u teri hâzret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin’in her bir eseri varlık sırrı gibi yaş kuru bütün manaları kendisinde toplamıştır.

İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de ve *Fusûsu’l-hikem*’de insân-ı kâmilin bilgisinin bütüne ilişkin değil, tümel bir bilgi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>35</sup> Dizelerde geçen “varlık sırrı” şeklindeki ifade bu küllî biliş tarzına işaret etmektedir. Yine “kuru ve yaş” her şeyin manası ifadesi de benzer minvaldedir. Aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’de geçen bu ifade<sup>36</sup> ile şair, İbnü’l-Arabî’nin “kur’an”ın kelime anlamından hareketle yaptığı yorumları çağrıştıran bir tercihte bulunmuştur. Şöyle ki, İbnü’l-Arabî’ye göre “kur’an” toplamak ve bir araya getirmek anlamlarına gelmekle bütün varlığı küllî yönden içermektedir. Bu anlamda kur’an ile insan câmi’ ve kâmil olmakla ikiz kardeş gibidirler demektir.<sup>37</sup>

- 11 “Rüsûlün nükte-i faşş-ı hikemiñ şâmildür  
Cevher-i ser-be-seri hâzret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin’in baştan başa cevheri yani eserleri, Resulün hikmetlerinin özünün nüktelerini içermektedir.

Nâbî’nin önceki dizelerde dile getirdiği küllîlik fikri bu dizelerde açık bir surette hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir. *Fusûs*’ta her bir peygamber bu küllî bir hakikat yönünden konu edilirken, tamlık hakikat-i Muhammediyye’de ortaya çıkmıştır. Diğer peygamberlere verilen hususiyetlerin birde toplanması Hz. Peygamber’in hakikatinin ferdiyet özelliğiyle ortaya konulmuş, insân-ı kâmil câmi’u’l-hakâyık olarak bütün mânâların nihâi

<sup>34</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 45-49.

<sup>35</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/291.

<sup>36</sup> *Kurân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 133. el-En’âm, 6/59.

<sup>37</sup> Muhyiddin İbn İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/167-171. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70.

anlamını bulduğu küllî zuhûr olarak ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Bu anlamda Hz. Peygamber'in hakikati ile diğer nebilerde ortaya çıkan hakikatler arasında bir tür niyabet ilişkisi kurulmuştur. İbnü'l-Arabî bu ilişkiyi Hakk'ın el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir ve el-Bâtın gibi isimlerle izah etmekte ve Hz. Peygamber'in hakikat bakımından ilk oluşuna, ancak gönderilme bakımından hâtem oluşuna dikkat çeker.<sup>39</sup> O yeryüzünde bulunmazdan önce bâtin iken diğer peygamberler ona niyabet etmişler, onun zuhurundan sonra ise nübüvvet artık kesilmiş ve veliler ona vâris olmuşlardır.<sup>40</sup>

12 “Hazret-i Hakk’a yâ Peygamber’e yâ Hızır’a çıkar  
Bi-vesâ’it haberi hazret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin'in verdiği haber, doğrudan ya Cenâb-ı Allah ya Hazreti Peygamber ya Hızır'dandır.

Nâbî bu dizelerle İbnü'l-Arabî'nin eserlerini takdim ederken öne çıkardığı bir temaya dikkat çekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin teliflerine bakıldığında eserlerin tamamında onun ilâhî bir mevhibe oluşuna işaret edilir. Tartışmalı olmakla birlikte ilk telif ettiği eser olması muhtemel olan *Kitâbu Meşâhidi'l-esrâr*, Nâbî'nin “Hazret-i Hakk'a” ifadesinin bir örneği olarak değerlendirilebilir. Eser doğrudan İbnü'l-Arabî'nin Hak'la olan karşılaşmasını ve O'nunla karşılıklı söyleşmelerini aktarmaktadır. Benzer bir durum *Mevâkı'u'n-nücûm* için de geçerlidir. Eserin mukaddimesinde İbnü'l-Arabî bu durumu şöyle ifade eder: “Allah Teâlâ bana ilham elçisini gönderdi. Sonra İbn Takî'ye<sup>41</sup> uykusunda vahyettiği şeylerle o ilhamı teyid etti. Rüya ile ilham birbiriyle örtüştü. Hikmetler bu kitapta en güzel şekilde dizildi. İşte o zaman anladım ki ben daha önce bahsettiğim bu kitabı ortaya çıkarmak ve onu var etmek için “kulları arasından seçtiği”, bu bilgilere sahip ve bu hikmetlere vakıf bir kimseyim.”<sup>42</sup> *Ankâu Muğrib*'de ise eserin ismi dahi ilham elçisinin birkaç defa İbnü'l-Arabî'ye gönderilişiyle belirlenmiştir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin yazımından önce Hacerü'l-esved'den çıkan bir genci müşahede eder

<sup>38</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 235; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70.-311.

<sup>39</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70.

<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/291.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî'nin İbn Takî ile kastettiği meşhur müridi Bedr el-Habeşi'dir. Bedr el-Habeşi, İbnü'l-Arabî'ye “Allah'a selim kalb ile gelenlerin” kimler olduklarını sormuş, bunun üzerine üstte iktibas yapılan hadise gerçekleşmiştir.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm ve Metaliu Ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*, thk. Abdülazîz Sultan el-Mansûb (Kahire: Şeriketü'l-Kuds, 2016), 64-65.

ve *el-Fütûhât*'ta yazacağı şeyleri “onun yaratılışının ayrıntısındaki rûhundan” alır. Bu karşılaşma ile İbnü'l-Arabî'ye ilâhî keşf ve fütûhâtın verilmesi şöyle anlatılır:

O gencin menzilini ve mekân ve zamandan münezzehliğini bana öğretti. Onun menzilini ve konaklayışını öğrenip varlıktaki mekânını ve hâllerini bildiğimde, elini öptüm, alınıdaki vahiy damarını mesh ettim ve ona dedim ki: ‘Senin ile oturup kalkmak ve dostluk kurmak isteyene iltifat buyur!’ Bunun üzerine ima ve remiz yoluyla, herhangi bir kimseyle sadece remiz diliyle konuşacak şekilde yaratıldığına işaret etti. ‘Benim remzimi öğrenip gerçeğini kavrar ve algılasan, fasih insanların sözlerindeki açıklığın ona ulaşamayacağını, belâgat sahiplerinin söz ustalıklarının onunkine yetişemeyeceğini de öğrenirsin.’ Bunun üzerine ona dedim ki: ‘Ey mutlu kişi! Bu ne büyük ihsan! Bana senin terimlerini öğret ve anahtarının hareketlerinin niteliğine beni vakıf kıl. Ben seninle sohbet etmek ve geceleme isterim. Çünkü denk ve benzer senin nezdindedir, o senin zatınla inen ve emir verendir. Sende açık bir hakikat bulunmasaydı, parlak yüzler ona bakamazdı. O işaret etti, ben de öğrendim. Güzelliğinin hakikatini bana gösterdi, ben de anladım. Önüme düşürüldü, kendimden geçtim. Baygınlıktan ayılıp kaslarım korkudan tir tir titrediğinde, ona dair bilginin gerçekleştiğini anladı. Yürüyüş esasını attı ve konakladı. Ardından hâli (lisan-ı hâl, hâl diliyle) peygamberlerin getirdiği ve güvenilir meleklerin indirdiği şeyleri bana okudu: ‘Allah’tan sadece bilgili kulları korkar.’ Bu ayeti bir delil yaptı ve kendisi hakkında oluşan bilginin öğrenilmesine yol kıldı.<sup>43</sup>

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*'in telif sebebi olarak da kitabın kendisine verilmesinden bahsetmektedir. Ancak burada “kitabın verilmesi” ifadesinin yol açacağı sorunlara karşı önden temkinli bir tutum sergilemekte ve kendisini emre itaat eden birisi olarak sunmaktadır. Böylece eserin içeriği ile kendi şahsı arasında bir mesafe bırakmakta ve indîlikten öte bir “tercüman” hüviyetine bürünmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin hayatında Hızır motifinin belirgin bir yeri vardır. İbnü'l-Arabî'nin seyruşülûk hayatının başlarında ilk şeyhi olan Ebu'l-Abbâs el-Ureybî ile aralarında ortaya çıkan bir ihtilaf üzerine Hızır tarafından şeyhine itaat etmesi yönünde ikaz edilecektir.<sup>44</sup> Hızır'la olan ikinci görüşmesi Tunus'ta 590 yılında bir teknede yolcuların uyuduğu bir vakitte gerçekleşecektir.<sup>45</sup> Aynı yıl içerisinde İbnü'l-Arabî Hızır'la tekrar karşılaşacak ve bu karşılaşmada Hızır, İbnü'l-Arabî ile yolculuk yapmakta olan ve evliyanın kerametini inkar eden

<sup>43</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-I*, 1/116.

<sup>44</sup> Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020), 74-75.

<sup>45</sup> Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 127.

kimseye bu durumun mümkün olduğunu göstermek amacıyla bazı harikulade olaylar sergiler.<sup>46</sup> Hızır'la ilgili bir diğer tema ise hırka-i Hızırıyye şeklinde ifade edilen Hızır'ın kendilerine hırka giydirecek ruhânî bir silsileye dâhil ettiği ve onun müridi olan kimselerdir. İbnü'l-Arabî, Hızır'ın elinden hırka giyen iki farklı silsileden hırka giyerek ruhânî yoldan Hızır'ın müridleri arasına dâhil olur. O önce Mısır'da şeyhlerin şeyhi olarak bilinen Sadreddin İbn Hamaveyh silsilesi üzerinden hırka-i Hızırıyyeyi giyinir. İkincisinde ise Kadibü'l-bân'ın müridlerinden olup şeyhinin huzurunda Hızır'ın elinden Musul'daki bir bahçelikte hırka giymesi gibi İbnü'l-Arabî'ye hırka giydirmiştir.<sup>47</sup>

13 “Eyledi mezra‘a-i âlemi sîr-âb-ı güher  
Asmân-ı hüneri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in hüner gökyüzü, âlem tarlasını mücevher suyuna doydurdu. Yani suya doyurarak yeniden hayat verdi.

Hazret-i Muhyiddin'in hüner göğü âlem toprağını cevher sularıyla doldurdu. Hz. Muhyiddin gökyüzüne, eserleri ise cevhere benzetilmiştir. Gökyüzü nasıl yağmur yağdırıp yeryüzünü suya doyurmaktaysa İbnü'l-Arabî de eserlerindeki cevherlerle âlemi doyurmaktadır. Yağmur, nasıl bütün âleme yağmakta ve tesir etmekteyse İbnü'l-Arabî'nin eserleri de bütün âleme tesir etmektedir.

Bunların dışında beyitlerde şair iki hususa dikkat çektiği düşünülmektedir. Birincisi, kadim dönemler için bilginin yukarıdan gelişinin yani dikey bir bilgi nazariyesinin benimsenmiş olmasıdır. Bu düşüncenin temelinde sudurcu bir varlık anlayışı bulunmaktadır. Mutlak kemal sahibi, kemal sıfatının gereği olarak sudur etmekte ve varlık hariçte ortaya çıkmaktadır. Bu varlık anlayışında oluş ve bozuluş âleminin diğer âlemlerle ilişkisi ontolojik bir hiyerarşiye dayanan katmanlı âlemler olarak tasavvur edilir. Varlık feyzi yukarıdan aşağıya doğru olduğu gibi bilgilenme de esasında insanın yetkinleşme arayışıyla ilişkili olarak hakikatlerin ona verilmesinden (hibesinden) ibarettir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu varlık anlayışının temel ilkeleri korunmakla birlikte a'yân-ı sâbite kavramıyla nedensellik aşılarak

<sup>46</sup> Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 138.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî'nin Hızır'a mürid olması ve ruhânî silsileye dâhil olmasının bir yorumu için bkz. Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 59-70. İbnü'l-Arabî'nin hırka-i Hızırıyye'yi giyinmesi hadiselerinin daha geniş şekilde ele alındığı bölümler için bkz. Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 154-159.

şehadet âlemi ile akl-ı evvel<sup>48</sup> arasında doğrudan irtibat kurularak her varlık tikelinin ilahi mertebeye olan ilişkisi dile getirilmiştir. Ancak bütün bu farklılıklara rağmen korunan temel ilke, bilginin tümevarımsal değil tümdengelimsel olduğudur. İbnü'l-Arabî, muhakkiklerin ekmeli olarak ayn-ı sâbitinden taşan hakikatleri eserlerinde sunarak yukarıdan gelen bilgiyi tıpkı bir yağmurun alttaki toprağı sulaması gibi insanlara ulaştırmıştır. İkinci husus ise toprağın suya doyması/kanması ile ilgilidir. Bu durum gerek İbnü'l-Arabî'nin kendi işaretleri gerekse de Ekberî geleneğın onu takdim biçiminde öne çıkan “ekmel ve ekber” ifadeleriyle ilişkilidir. İbnü'l-Arabî takipçisi şârihlerin ona yönelik bu tür ifadeleri onun en tam bilgiye mazhar olduğu düşüncesini işlemektedir. Bütün bu tartışmalar literatürde hatmü'l-velâye başlığı altında sürdürülmüştür ki nitekim Nabî de bir sonraki dizede onun ezeli ilme en kâmil surette sahip olduğunu vurgulamakta ve akabinde İbnü'l-Arabî'nin hâtem oluşuna işaret etmektedir.

14 “Mazhar-ı kâmil-i ‘ilm-i ezeli olmuştur  
Kalb-i pakîze-teri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in temiz kalbi ezeli ilminin tam bir mazharı olmuştur.

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın 403. bölümünde “ezeli bilgi vardır ve bilgide bir değişme söz konusu değildir” şeklinde ezeli bilginin sabitliğine vurgu yaparak onu tanımlar. Bu sebeple oluşa dair her şey ezeli ilme “kün” emrinin ilişmesiyle dışta ortaya çıkar.<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî, bu hususu açıklarken “ilmin ma'lûma tâbi' olduğu” ilkesine bağlıdır. Bu ifade epistemolojik açıdan kendi içerisinde paradoksal gibi gözükse de İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının bir neticesidir. Ona göre varlığın açılmasıyla uluhiyet mertebesi zuhur etmekte, ilahî isimlerin suretleri olarak tecelli eden “kelimeler” ise ma'lûmlar olarak ortaya çıkmaktadır (bürûz). Böylece Hak'tan taşan varlık feyzi sabit hâldeki suretlere varlık vermekte ve böylece Tanrı'nın onları bilmesiyle onlara varlık vermesi eşit olmaktadır.<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî onların sübûtî niteliklerini “Allah'ın kelimelerinde bir değişiklik yoktur.”<sup>51</sup> şeklindeki ayetin yorumuyla ortaya koymaya çalışır.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, bu mertebeye yerine “kalem-i a'lâ” ve “dürre-i beyzâ” gibi farklı terkiplere yer verilebilmektedir. Bu kullanımlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/246-247. Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975), 70-71.

<sup>49</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, 15/18.

<sup>50</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*, 2/92-93; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, 15/161.

<sup>51</sup> *Kurân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 215. Yunus 10/64.

<sup>52</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, 15/132.

İkinci dizede kalbe ilişkin vurgular ise şairin genel anlamda tasavvufi bilginin yöntemini ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Şuayb Fassî'nda verdiği bilgiler, kalp ile bilgi arasındaki ilişkiyi temel boyutlarıyla ele almaktadır. Bu kapsamda İbnü'l-Arabî öncelikle nefes-i rahmânî ifadesiyle varlığın açılışını ve yayılışını metaforik bir biçimde konu edindir. Varlığın farklı mertebelerde taayyün edişi, İbnü'l-Arabî tarafından suretlerde çeşitlenme olarak nitelenmektedir. Varlığın tecelli ile bu şekilde ortaya çıkışı birisi gaybî diğeri şehadet olmak üzere temelde ikili bir ayırım üzerinden mevzu edilir. Bu aşamada en önemli husus gayb ve şehadete ilişkin bilgilerin idrak edilmesidir. İbnü'l-Arabî bu meselede açık bir biçimde teorik bilginin hiçbir zaman kesin bilgiyi veremeyeceğini öne sürer. Bu açıdan teorik bilginin kaynağı olan aklı bilgi hakikatin bir yönden incelenmesi anlamına gelir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak'tan taşan varlıkların tenzih ve teşbih yönleriyle bilinmesinde akılla birlikte hayal gücünün de önemli bir yeri vardır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde farklı idrak güçlerinin birleştiği kabil durumunda olup tecelli ile birlikte çeşitlenen suretleri kabul eden ve her yeni tecelli ile dönüşen bilgi merkezi kalp olarak isimlendirilir. Kalbin bu özellikleri haiz olması, Hak'tan taşan bütün varlığı kâbil olduğu için "Hakk'ı sığdırabilen" yegâne idrak merkezidir. Ezelî ilme göre ortaya çıkan varlıkların bilgisi böylece bir ayna gibi kalbe yansımakta ve veli ezeli sırlara muttali olmaktadır.<sup>53</sup>

15 "Hâtem-i hass-ı velâyetdür olursa ne aceb  
Ehl-i 'irfân neferi hazret-i Muhyi'd-din'ün"

Ehl-i irfanın Hazret-i Muhyiddin'in neferi olmasında bir tuhaflık yoktur çünkü o, velâyetin has yüzüğüdür.

Hâtem kelimesi sözlükte hem yüzük hem de son<sup>54</sup> manasında kullanılmaktadır. Dil içi çeviride yüzük manası tercih edilmiştir; çünkü Şair Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'nin seçkin bir velî olduğunu düşünse de son olacağını düşünmediği kanaatindeyiz.<sup>55</sup> Aşağıda hâtem/hâtmîyet ile ilgili izahlar da bunu gerekçelendirmektedir.

<sup>53</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 128-134; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/291.

<sup>54</sup> Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 2/2398.

<sup>55</sup> Son şeklinde anlaşılan bir örnek çeviri için bkz. Tatçı, "Şâir Nâbî'nin Muhyiddin-i Arabî'ye Bir Medhiyesi", 422.



Hâtem kavramı, Hz. Peygamber'e nispet edildiğinde bütün bir insanlık tarihini nübüvvet perspektifinden ikiye ayırmaktadır. Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle birlikte nübüvvet silsilesi son bulurken din de tamamlanmıştır.<sup>56</sup> Böylece İslam inancına göre bütün bir insanlık tarihi, nübüvvet öncesi dönem ve sonrası dönem şeklinde bölümlenmiştir. Hatmiyet kavramının nübüvvetin hatmiyeti anlamındaki kullanımında son anlamına geldiği kadar tamamlanma anlamını da ihtiva ettiği göz ardı edilmemelidir.<sup>57</sup> Kavramın sûfiler tarafından kullanımlarına gelindiğinde literatürde Hakîm et-Tirmizî'nin meşhur eseri *Hatmü'l-evliyâ* ilk akla gelse de velâyet kavramının üzerine kurulmuş olduğu, seçkinlik fikrine dayalı olarak erken dönem Basra'sında birtakım fikirlerin öne sürüldüğü görülmektedir. Nübüvvet-velâyet üstünlük tartışmalarının da ilk izlerine rastlandığı Basra'da özellikle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile ilişkilendirilen "hüccetullâh" düşüncesi, zamanındaki velilerin seçkini ve en üstünü gibi anlamları içermektedir.<sup>58</sup> Kavramın İbnü'l-Arabî'nin kullandığı bağlama yakın bir içerikle ilk defa ileri sürülmesi Hakîm et-Tirmizî ile gerçekleşmiştir. Aslında Hakîm'in konuyla ilişkili eserinin ismi *Sîretü'l-evliyâ* olsa da problematik bakımdan hatmiyet konusunun önemi eserin bu isimle anılmasına neden olmuştur. Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse Hakîm bu kavramla nübüvvet sonrası dönemler için de canlı bir Tanrı-insan ilişkisini dile getirmek ister. Hz. Peygamber'den sonra yeryüzünün Tanrı ile irtibatı kopmamış, bu durum belirli bir seçkin zümre üzerinden (Âl-i beyt) devam etmiştir. Bu seçkin grup kıyamete kadar varlığını sürdürecektir olup tıpkı nübüvvetin bir nebi ile hatmolunması gibi velâyet de velilerin hâtemi ile tamamlanacaktır. O velilerin en üstünü olup, bilgi bakımından diğer velilere göre sekine ile korunmuştur.<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî'ye gelindiğinde ise nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişki yeniden kurgulanır. O, sûfilerin nübüvvet sonrası dönem için ortaya koydukları canlı bir kul-rab ilişkisini yeniden ele alarak bu ilişkide sürekli ve asıl olanın velâyet bağı olduğunu ileri sürer. O nübüvvetin teşriî yönünü bu dünya ile sınırlandırarak nebilerin hüküm koyma dışında Hakk'a dair marifetlerini velâyet bilgisi şeklinde değerlendirir. Dünyaya ilişkin bilgi burayı düzenlerken Hakk'ın el-Veli ismine bağlı olarak hem nebilerin hem de velilerin marifetlerinde

---

<sup>56</sup> *Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 106. el-Mâide 5/5.

<sup>57</sup> Metin Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/477-479.

<sup>58</sup> Gerald Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabî's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1999), 137.

<sup>59</sup> Hakim Tirmizî, *Hatmu'l Evliya Veliliğinin Sonu / Velâyet- Nübüvvet Tartışması*, ed. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 116, 204. Hakîm, hatmiyetin son anlamına gelmediğine ilişkin pek çok vurguda bulunur. Ona göre hatmiyeti son olarak anlayan kimse bu konunun özüne ilişkin herhangi bir şey idrak edememiştir. Tirmizî, *Hatmu'l Evliya Veliliğinin Sonu / Velâyet -Nübüvvet Tartışması*, 114, 121.

kesilme olmayacak bilakis bu artış ahirette de devam edecektir. Hz. Peygamber'in "Rabbim ilmimi artır." şeklindeki ifadesini marifete ilişkin bir talep olarak yorumlamakta ve onun teşri yönünden ümmetine ilave bir yük gelmesinden sakındığını bildirmektedir.<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî, nübüvvet ve velâyet kavramlarının anlamlarına yönelik kendi yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra bu anlamları tahkim etmeye yönelik hatmiyet kavramını da yeniden ele alır. Bu düşünceye göre nübüvvet bilgisi hâtemü'n-nebiyyînin kandilinden taşmış, diğer nebiler o gelene kadar ona vekil olmuşlardır. Bu düşünceye paralel olarak velâyet bilgisi de hâtemü'l-evliyânın kandilinden diğer velilere intikal etmektedir. Bu bakımdan hatmiyet aynı zamanda marifet bakımından yetkinlik anlamına karşılık gelmektedir.

Hatmiyetin kavramsal çerçevesi en genel şekliyle ele alındıktan sonra şairin İbnü'l-Arabî ile ilgili kullandığı özel velâyetin hâtemi meselesinin literatürde tartışıldığı belirtilmelidir. İbnü'l-Arabî'nin hâtemin kim olduğu konusunda üç farklı yaklaşım sergilediği belirtilebilir. Buna göre genel velâyet, Hz. Peygamber'den sonra bir veli olarak nüzûl edecek Hz. İsa ile hatmolunacaktır. Bir nebinin Hz. Peygamber'den sonra veli olarak gönderilerek onun şeriatına bağlı olmasını İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in üstünlüğü ve şerefi olarak niteler. Hz. Peygamber'in kademi üzere olup özel velâyetin hâteminin kim olduğu konusu İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde bütünüyle açıklığa kavuşturulmuş bir mesele değildir. Bu duruma farklı teliflerinde kullandığı ifadeler yol açmaktadır. Zira o daha Endülüs'te telif ettiği eserlerde bu konuya temas etmekte ancak Muhammedî özel velâyetin hâtemini Fas şehrinde gördüğünü bildirmektedir. Bu karşılaşmaya ilişkin el-Fütûhât gibi daha geç tarihte kaleme aldığı eser de dâhil olmak üzere farklı eserlerindeki tarihler de farklılaşmakta, bazen 594 bazen de 595 yılını vermektedir. Ancak onun son dönem eserleri arasında bulunan Fusûs ve el-Fütûhât'taki kendisiyle ilgili anlatımları, kerpiç rüyası ve rüyaya dair yorumları İbnü'l-Arabî'nin özel velâyetin hâtemi olarak kendisini konumlandığı birer işareti olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla konuyla ilgili farklı ifade ve işaretler bu meselenin literatürde tartışılmasına neden olmuştur. Bu durumun sebepleri arasında *Fusûs*'un Şit fassın'da zikrettiği ve üçüncü bir hâtem yorumu olarak kabul edilen son çocuk meselesi bulunmaktadır. Bununla İbnü'l-Arabî'nin çoklu bir hâtem fikrine mi kâil olduğu sorusu ortaya çıkmış, ancak eldeki mevcut eserler bu sorunun da açıklıkla cevaplanmasını mümkün kılmamaktadır.

---

<sup>60</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-7*, 7/25. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 147-148.

Nabî'nin dizelerdeki ifadelerinden Muhammedî özel velâyetin hâtemi olarak İbnü'l-Arabî'yi görmeye eğilimli olduğu söylenebilir. Bu düşünceyle ilişkili biçimde *Fusûs*'ta dile getirilen Muhammedî velâyetin hâteminin bütün velilerin mişkâtı olma durumu da dile getirilen bir diğer husustur. Böylece şair, literatürdeki önemli tartışmalardan birisini gündeme getirerek kendi yaklaşımlarını yansıtmıştır. Nâbî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında bu ifadeler onun durduğu yerle ve İbnü'l-Arabî'nin XVII. yüzyıl Osmanlı entelektüel muhitindeki portresiyle ilgili bir fikir vermektedir.

16 “Pertev-i şârika-i âyet-i Qurânîdür  
Meş'al-i reh-güzeri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in yol güzergahının meşalesi, Kur'an ayetinin nurunun ışığıdır.

İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminde Kur'an'ın meşale olarak tavsif edilmesiyle şair İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'la insan arasında kurduğu münasebete atıf yapmaktadır. İbnü'l-Arabî, Kur'an'ı derya olarak görmekte ve nefesi kuvvetli olanlara ona dalmaları tavsiyesinde bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an, derin bir derya gibi olduğu için ona dalan kimse bir daha o denizden dışarı çıkamazdı. Sûflerin dönmeyenler, vâkıflar gibi belirli mertebeleri kat ettikten sonra hâli ayıklığa tekrar dönmeyip sekr hâlinin baskın olduğu kimseleri bu minvalde yorumlamaktadır. Peygamberler ve korunmuş vârisler ise Kur'an'ın derinliklerine yönelmiş, âleme olan merhametleri sebebiyle vuslattan sonra irşad maksadıyla insanların arasına dönmüşler ve Kur'an meşalesiyle onlara yol göstermişlerdir.<sup>61</sup> İbnü'l-Arabî, velilerin Kur'an'la olan ilişkilerini istizhar kavramıyla ele alır. Ona göre Kur'an'ın Hak'tan kula inişi, kalbin Hakk'ın menzili olmasıyla ilgilidir. Kalp en üst âlemde iken dil en alt âlemde, kalpte hakikat olarak ortaya çıkanları harflerle parçalayarak ve tafsil ederek okumaktadır. İbnü'l-Arabî bu yönden Kur'an'ın toplanmış kitap, insanın da âlemin toplanmış hâli olması düşüncelerinden hareketle bunlar arasında bir ilişki kurar ve insanla Kur'an'ı ikiz kardeş olarak niteler. Kur'an'ın velilere indirilişi peygamberden farklı olarak omuzları arasından indirme şeklindedir. Peygamberlerde ise bu durum hem müvacehe yani yüz yüze hem de istizhar şeklinde olmuştur. İbnü'l-Arabî Kur'an'ın toplam ifade etmesini çokluğun birliği şeklinde yorumlamakta ve ona vakıf olanlar için Kur'an'ın furkan olduğunu bildirmektedir. Bu durumu genel nas yorumculuğunda sıklıkla zikrettiği “Her şeyin bir zahiri, batını, haddi ve matla'ı vardır.”

<sup>61</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, 1/206-207.

ilkesiyle açıklayan İbnü'l-Arabî, böylece Kur'an'ın farklı mertebelerle ilişkili boyutlarının furkânî yani ayrılmış manalar olduklarını ifade eder. O, farklı hükümlerin geçerliliği hususunu da bu minvalde değerlendirmekte ve mezhep ve görüşlerin farklılıklarının temelinde Kur'an'ın furkan boyutuna işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarındaki temel ilkelerden birisi olan birlik-çokluk ilişkisinin bir örneği de böylece Kur'an ve furkan kavramları arasında kurulan ilişki olmuştur. O, farklı görüşlerin gerçekte birleştiren (tevhid eden) kimse nezdinde şaşılacak bir durum olmadığını söylemekte; böylece çoklu anlam katmanlarını koruyan ve farklı görüşlere imkân tanıyan bir tutumu öne çıkarmaktadır.<sup>62</sup>

17 “Şad hezārānın ider vāşıl-ı ser-menzil-i kām  
Sâlik-i bî-siperi hâzret-i Muhyi'd-din'üñ”

Hazret-i Muhyiddin'in eserleri, yüz binlerce korunmasız sâliki, seyr ü sülûkün nihayetine ulaştırmaktadır.

Nâbi'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki bu iddiasının temelinde bir önceki beyitte yer alan eserlerinde Kur'an'ın nurunun ışığı olması yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki eserleri insanları kemâle erdirmektir.

Bu dizeler aynı zamanda Nabî'nin yaşadığı dönem tasavvuf hayatına yönelik tenkitlerini yansıtmaktadır. Onun döneminde baş gösteren ve Osmanlı dinî hayatında hareketliliğe sebep olacak tekkelerin bir tarafı temsil ettiği ihtilaflı ortamda Nabî başta İbnü'l-Arabî ve Mevlanâ olmak üzere otorite isimlerin eserlerini öne çıkarır. Bu durumun en açık şekliyle oğlu için kaleme aldığı *Hayriyye*'de karşılaşılır. Oğlunu zamanındaki şeyhler hususunda uyarın Nabî, irşad maksadıyla yönelebileceği ve kendisine bu hususta fayda sağlayacak eserler arasında İbnü'l-Arabî'nin teliflerini görmektedir. Bu beyitteki anlayışı *Hayriyye*'deki fikirleriyle örtüşmektedir; fakat beyitte bütün bir sâlikâna yönelik tavsiye içermektedir. Bütün bu yazınlar, XIV. yüzyılın sonunda Kuzey Afrika merkezli şeyhin gerekliliği, şeyhsiz seyrusülûkun mümkün olup olmadığı ve kitapların bu husustaki rehberliklerinin fayda sağlayıp sağlamayacağı şeklindeki tartışmaların benzerine XVII. yüzyıl Osmanlı entelektüel muhitinde de rastlanıldığını göstermektedir. Şüphesiz bu tartışmaların başlıca sebepleri arasında teori ile

---

<sup>62</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-11*, 11/183-185.

pratik arasındaki mesafenin açılması sayılabilir. Böylece vakıada ortaya çıkan eksikler, otorite isimlere başvurularak aşılmaya çalışılmış denilebilir.

18 “Öyle ‘anķādur o kim çerhde olmaz sakîn  
Cünbiş-i bāl ü peri hāzret-i Muħyi’d-din’üñ”

Hazret-i Muhyiddin, felekte öyle bir ankadır ki kol ve kanatları sâkin olmaz.

Bu dizelerde dikkat çekici unsurlardan birisi İbnü’l-Arabî’nin ankâ olarak nitelenmesidir. Bu nitelemenin İbnü’l-Arabî’nin hâtemliğini dillendiren dizelerden sonra gelmesi ise ayrıca manidardır. Zira İbnü’l-Arabî’nin velâyet konusunu hatmiyet temasıyla ele aldığı ilk müstakil eseri *Ankâu Muğrib*’dir. Üstteki dizelerin yorumlanmasında da belirtildiği İbnü’l-Arabî’nin kendisini hâtemü’l-evliyâ olarak sunmasında ilk önemli eşik *Ankâu Muğrib* ile geçilmiştir. Mağrib bölgesini terk etmeden önce kaleme aldığı bu son eserin başlığında taşıdığı sembolik anlam İbnü’l-Arabî’nin tasavvuf tarihindeki konumunu da belirginleştirmeye yönelik ilk önemli teşebbüstür denilebilir. *Risâletü’l-ittihâdü’l-kevnî* isimli risalesinde kendisini “Ben Ankau Muğribim ve benim evim Mağrib’dedir.” şeklinde tavsif etmesiyle birlikte düşünüldüğünde *Ankâu Muğrib*’in başlığında geçen “velilerin sonu ifadesi ve Batı’nın güneşi” ifadeleri eskatolojik imaları güçlü bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin “Garbiyyetü Ankâ” ifadesini *eş-Şecere ve Tuyûru’l-erbaa* isimli eserinde Hebâ mertebesi şeklinde kullanması da şairin dizelerdeki ifadeleriyle örtüşmektedir. Hebâ mertebesi, her anda yenilenen bütün vücûdî suretlerin tecelligahı olarak tarif edilmektedir. Bu mertebe filozofların heyula şeklinde ifade ettikleri kavramla benzer nitelikleri hâizdir. İbnü’l-Arabî’nin bu cihanda sakin olmaması tecellinin sürekli olması fikriyle uyumlu olarak her türlü şekli kabil durumda olan heyula gibi nitelenmesine neden olmuştur.<sup>63</sup>

19 “İstese nûr-ı nigâhından olur çâpükter  
Lâ-mekâna seferi hāzret-i Muħyi’d-din’üñ”

Hazret-i Muhyiddin’in lâ-mekân iline seferi, istese bakışının nurundan daha çabuk olur.

Beyitte nûr-ı nigâhıyla kıyas kabilinden bir ifade var ancak konu gerçekte bir kıyas değil kanaatindeyiz. İbnü’l-Arabî’ye göre bir şeyi bilmek demek onu hakikati yönünden bilmek

<sup>63</sup> Abdülbâkî Miftâh, “Mukaddime”, *Ankâu Muğrib fi Hatmi’l-evliyâ ve Şemsi’l-Mağrib*, thk. Abdülbâkî Miftâh (Dimeşk: Daru Ninova, 2016), 12-13. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*, 185-189.

demektir. Bir şeyi hakikati yönünden bilmek ise ancak onun bulunduğu mertebedeki ezeli suretleri idrakle mümkündür. Bir nevi bilmek aslında olmakla eşdeğer bir düşünceye karşılık gelir. İbnü'l-Arabî ontolojisinde varlıkların sudur neticesinde ortaya çıkan ve nedensellik bağıyla birbiriyle ilişkili hiyerarşisi bulunurken buna ek olarak nedenselciliği vesileciliğe çeviren vech-i has kavramı üzerinden doğrudan bir Tanrı-âlem ilişkisi öne sürülür. Bu dizelerdeki nûr-ı nigâh şehadet âlemiyle ilişkili olarak varlıkların bulunduğu son mertebeyi görmeyi mümkün kılmaktadır. Oysa İbnü'l-Arabî'nin lâ-mekâna yani varlıkların hariçte ortaya çıkmadıkları mertebeye seferi onun Hakk'ın katındaki ezeli sureti cihetinden olmaktadır. Bu durumu şu sözlerle açıklar:

Âriflere gelirse, onlar, Allah Teala'nın her bir varlıkta özel bir yönü bulunduğunu bilirler. Bu nedenle onlar, herhangi bir şeye o şeyin sebepleri yönünden bakmazlar. Onlar, her şeye Hak'tan o şeye ait yönden bakarlar. Bu durumda ârifler, Hakkın gözüyle eşyaya bakar ve yanılmazlar. İlahî emir böyle bir ârifin kalbine indiğinde, daha önce ifade ettiğimiz üzere, uğradığı yerlere göre suretler giyinmiş bir hâlde iner. İlahî emrin kendisiyle ilk akıl'a gözüktüğü ilk suret, ilâhî ve esmaî bir surettir. Bu suret, bütün suretlerin ardındadır. Ârifin himmeti ise her zaman her varlıktaki ilâhî yöne döndüktür. Muhakkik ârif, özel yöne kendisine ait özel yön ile yönelir. Böylece ilk ilâhî sureti bakımından, ilâhî emri inceler, vasıtaları terk ederek bu suretten yukarı veya aşağı bütün suretlere doğru iner. Muhakkik ârif, baktığı her surete bu özel yönden bakar. En sonunda bütün suretlere ulaşır. Ârif, ilk akıl'dan yeryüzüne kadar bütün varlıklarda bulunan ilâhî sırları ilâhî emirden öğrenir. Hâlbuki kâhin, arraf ve benzerleri ise, özellikle unsur âleminde gerçekleşecek hâdiseleri bilirler.<sup>64</sup>

20 “Ehl-i imānuñ ider çeşmine āşārı ‘iyān  
Nūr-ı hayrū'l-beşeri hāzret-i Muḥyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in eserleri iman ehli olanların gözlerine insanların en hayırlısının nurunu (Nūr-ı Muhammedî'yi) görünür kılar.

İbnü'-Arabî'nin konulara küllî bir perspektif üzerinden yaklaşım tarzı geliştirmesi konuların metafiziksel bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Bu yaklaşım tarzlarından birisi de Tanrı-insan ilişkisini kurgularken aslında tek bir insan ilkesine dayalı olarak geliştirilen insan-ı kâmil düşüncesidir. İbnü'l-Arabî'nin insanın yetkinliklerinden bahsetmesi veya onun ilahî mertebelerle olan ilişkisinden söz etmesi esasında her bir insan teki için geçerli olmayıp insan-ı kâmil nitelemesinin mutlak anlamdaki karşılığı olan Hz. Peygamber'in hakikati ile

<sup>64</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-11*, 11/24-25.

ilgilidir. Bu anlamda O, meseleleri insan-ı kâmil mertebesi üzerinden kurgularken çoklu nübüvvet ve velâyet müesseselerini de bu minvalde yeniden yorumlamıştır. Böylece Hz. Peygamber'den öncekiler bir tür O'nun naipleri olarak tasavvur edilirken sonrakilerin ise O'nun vârisleri olarak konumlandırılmıştır. İbnü'l-Arabî öncesi dönemde nur-ı Muhammedî kavramı ile bu düşüncenin erken dönemde izlerine rastlanılmakla birlikte<sup>65</sup> düşünceye müstakil bir nazariye çerçevesi kazandıran kişi İbnü'l-Arabî olmuştur. Literatürde hakikat-i Muhammediye nazariyesi şeklinde yaygınlık kazanan düşünce İbnü'l-Arabî'den sonraki hem sûfi muhayyilenin hem de edebiyat çevrelerinin başlıca temaları arasına dâhil olmuştur.<sup>66</sup>

21 “Ehl-i derdün dilini maşrıq-ı envâr eyler

Dem-i feyz-i seheri hâzret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in seher vaktinin feyzi, ehl-i derdin gönlünü nurların doğuş yeri hâline getirir.

İbnü'l-Arabî'nin nur kavramına ilişkin açıklamaları ve bu kavram etrafında ele aldığı meseleler, onun düşünce tarzının geneline açılan bir kesit gibidir. O, “Allah göklerin ve yerin nurudur”<sup>67</sup>, “Onların nuru önlerinde ve sağ yanlarında ilerleyerek yollarını aydınlatırken şöyle derler: “Rabbimiz! Nurumuzu arttır eksiltme ve bizi bağışla.”<sup>68</sup> gibi ayetlerden ve Hz. Peygamber'in miraç tecrübesinde Allah hakkında sorulduğunda “Nurdur, nasıl göreyim?” veya “Sadece bir nur gördüm.” gibi rivayetlerden hareketle geniş bir yorumlama zeminine ulaşır. Meselenin oldukça farklı bağlamları olmakla birlikte ana temanın tecelli fikri üzerine kurulduğu görülür. Hak'ın farklı tecellileri nûr kavramı üzerinden ele alınmaktadır. Bu tecellilerden nübüvvet ve velâyetle olan ilişkisi ise ona göre nebiler için şeriat, veliler için ise davette nebilere uyararak onları desteklemeleri şeklinde izah edilir.<sup>69</sup> Şâirin daha çok odaklandığı husus ise tecellilerin müşahedesinde İbnü'l-Arabî'den istimdat edilmesi şeklindedir. Bu ifadeler, İbnü'l-

---

<sup>65</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d.283/896)*, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin: New York: De Gruyter, 1980), 148.

<sup>66</sup> Abdurrezzak Tek, “Hakikat-i Muhammediye Teorisi”, *Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 2/846-861.

<sup>67</sup> en-Nûr, 24/35.

<sup>68</sup> Tahrîm, 66/8.

<sup>69</sup> Nur kavramının geniş bir biçimde ele alındığı bölümler için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-9*, 9/211-222.

Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-10*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 10/211. Nur kavramının İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki anlamına dair ayrıca bkz. Mahmut Ay, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 25/2 (2014), 104-105.

Arabî'nin Osmanlı düşüncesinde ve tasavvuf hayatındaki konumuyla ilişkili olarak ona karşı duyulan tazimin bir tür dış vurumu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim şâirle yakın dönemde yaşayan ve İbnü'l-Arabî takipçilerinden olan Abdullâh Salâhî Efendi'nin *Mevâkı'u'n-nücûm* şerhinin mukaddimesinde eseri anlama ve şerh etme konusunda düştüğü acze karşılık ondan himmet dilendiği, bunun üzerine İbnü'l-Arabî'nin kudsî nurlarından kendisine bir zerrenin ulaştığını ifade etmektedir.<sup>70</sup> Bu gibi anlatımlar dönem sûfilerinin meselelere yaklaşım tarzını göstermekte, şâirin buradaki ifadelerinin de canlı bir örneğini teşkil etmektedir.

22 “Anı müstağırık-ı tevhîd olan idrak eyler  
Var lisân-ı digeri hazret-i Muhyi'd-din'üj”

Hazret-i Muhyiddin'in, tevhide boğulanlar, yani baştan başa tevhidle dolanlar tarafından idrak edilen bir hususî dili vardır.

İbnü'l-Arabî'nin geniş külliyatının ana motifi tevhid merkezli bir dini anlayışın bütün alanlara taşınması üzerinedir denilebilir. İbnü'l-Arabî öncesi dönem sûfi imamı tasavvufi tecrübeyi dinin ana gayesi olan tevhid ile bütünleşik bir hâle getirmeye çalışmışlardır. Böylece kendinde bir fena tecrübesi olmaktan çıkan sûfi tecrübe İslam'ın en temel kavramı olan tevhid ile izah edilme yoluna gidilmiştir. Bu durum Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Said el-Harrâz gibi sûfilerin tanımlarına yansırken daha sonra gelişen yazılı literatürde de tevhidin hakikati başlığı altında ya da sûfilerin hâller ve makamlara dair yolculuklarındaki nihayet makamlarında tevhid bahsi konu edilmiştir. Ancak tevhidin salikin tecrübesiyle ilgili öznel bir tariften bütün bir varlık yorumuna dönüşmesi İbnü'l-Arabî ile olmuştur. Buradaki en kritik dönüşüm tevhîd-i şuhûdîden tevhîd-i vücûdiye geçişle yaşanmıştır. Böylece Tanrı-insan ilişkisine dair söylenen pek çok cümle aslında genel varlık durumuna aktararak insana mahsus hâller varlığın hâllerine dönüşmüştür. Böylece küllî bir perspektiften bütün eşyanın Tanrı'yla olan doğrudan ilişkisi gündeme gelmiş, tevhîd bir inanç ya da tecrübe olmaktan çıkıp her şeyi kuşatan bir ilke olarak yorumlanmıştır. İbnü'l-Arabî düşüncelerini ifade ederken bunu geniş külliyatı içerisine yayma şeklinde bir tarzı benimsemiştir. O seçkinlerin inancını ele alırken bu duruma işaret etmekte ve *el-Fütûhât*'ta düşüncelerini nasıl dağıttığına temas etmektedir: “Seçkinlerin inancına ise içerdiği kapalılık nedeniyle, müstakil bölüm ayırmadım. Bunun yerine kitabın çeşidi

<sup>70</sup> Abdullah Salâhî Uşşâkî, *Tavâli'u menâfi'i'l-ulûm fi metâlibi Mevâkı'i'n-nücûm*, thk. Muhammed Edib el-Câdir, Mahmud Erol Kılıç (Dimeşk: Dâru Ninova, 2015), 1/29.



bölümlerine yeterli ve açık bir şekilde -fakat dağınık- serpiştirdim. Allah, kimi o inançları anlamayla rızıklandırırrsa seçkinlerin hâlini anlar ve başkalarından ayırt eder. Çünkü o, ardında varılacak bir hedef bulunmayan gerçek bilgidir ve doğru sözdür.”<sup>71</sup> Şairin tevhid konusunda derinlik sahibi kimselerin İbnü’l-Arabî’nin bu hususlardaki görüşlerini anlayabileceğini söylemesi bu anlama matuf olsa gerektir. Genel anlamda sûfi müelliflerin daha özeldi ise İbnü’l-Arabî’nin işaretini esas alan bir telif yöntemini benimsemiş olmalarına referansta bulunmaktadır.

23 “Ka‘be-vâr olmada pervâne-i ervâh-ı melek  
Tâ‘if-i gird-i seri hazret-i Muhyi’d-din’üj”

Yüce ve erdemli ruh pervaneleri, Hazret-i Muhyiddin’in başında Kâbeyi tavaf edenler gibi olmaktadır.

Bilkan tarafından hazırlanan çalışmada “ervâh u melek”<sup>72</sup> şeklinde geçmekte, ruh çoğul iken melek tekil gelmektedir. Bu uyumsuzluk dikkate alındığında melek’in ruhları tanımlayan bir sıfat olarak okunması makul görünmektedir. Melek kelimesi sıfat olarak alındığında ise taşıdığı manalardan “Terbiyeli, uysal ve kötülük bilmez kimse; kusursuz olduğu kabul edilen kişi; bütün erdemleri kendinde toplayan kimse.”<sup>73</sup> manası beytin işaret ettiği vurguya münasip düşmektedir.

Yüce ruhların yani kalbi pâk büyük insanların İbnü’l-Arabî’nin ve eserlerinin etrafında dönüp durmaları taşıdığı hakikat dolayısıyla. Hâtem kavramının geçtiği beyitte özellikle has bir veli oluşunu dile getirmektedir.

Veli oluşu ve eserlerinin hakikat-i Muhammedîyi taşıması sebebiyle insanların etrafında pervane olmasının başka bir hakikati sufilerin şu anlayışında yatmaktadır: “Sufiler, insan-ı kâmilin Kâbe’den üstün olduğunu söylerler. (...) Buna göre Kâbe kalbin suretidir. Ve sır, suretten üstündür. Dolayısıyla kalbe dâhil olan Kâbe’ye dâhil olandan üstündür. (...) Hz. İbrahim, Kâbe’yi Hz. Muhammed aleyhi’s-salât u ve’s-selâm için bina etmiştir. Hz.

<sup>71</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-I*, 1/95.

<sup>72</sup> Nâbî, *Nabi Divanı*, haz. Ali Fuat Bilkan (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 1/35.

<sup>73</sup> Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 3/3838.

Muhammed aleyhi's-salât u ve's-selâm âlemin kalbidir. Ve Kâbe'nin sureti O'nun sureti ve sırrı, O'nun sırrıdır. Dolayısıyla bütün ruhlar O'nu tavaf eder.”<sup>74</sup>

24 “Girse Nâbi ele müjgânımı cārüb iderüm  
Hıdmet-i hâk-i deri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Ey Nâbî, ele girse, Hz. Muhyiddin'in kapısı toprağına hizmet için kirpiklerimi süpürge ederim.

24. beyte kadar gelen süreçte Nâbî'nin İbnü'l-Arabî hakkında nasıl bir düşünce ve duyguya sahip olduğu açıkça ifade edilmektedir. Hem kendisi hem de oğlu için önemli bir hakikat kaynağıdır. Çünkü Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî gibi zatlar ehlullah'tır ve kulların Allah'ı idrak etmelerine vesile olurlar. Bunları yaparken de ruhânî imâlarla ve hakikatleri bâtinî yönleriyle izah ederek yaparlar. *Hayriyye*'de geçen beyitler şu şekildedir:

Dide-i rûha çeker kuhl-i husûs  
Nûr-ı esrâr-ı *Fütûhât* ü *Füsûs*

Dahı çokdur nûsah-ı ehlu'llâh  
'Abdi Allâh'dan eyler âgâh

Remz ü imâları rûhânîdür  
Cümlesi bâtin-ı Kur'anîdür

Zâhir ahkâm-ı şerî'atdür hep  
Bâtin esrâr-ı hakikatdür hep<sup>75</sup>

Duygu ve düşünce dünyasında bu şekilde bir yeri olan İbnü'l-Arabî için Nâbî kirpiklerini süpürge yapıp ona hizmette bulunmak istemektedir. Bu ifade aynı zamanda Nâbî'nin sıradan bir bilgi değil kalbî bir yakınlığının olduğunu göstermektedir. Zira hizmet ve muhabbet duyguları aklî değil kalbî bir aidiyet gerektirmektedir. Bunların yanında kimlik meselesi dikkate alınmalıdır. Zira, kimlik duyguya kazanılır duyguya gidene kadar ise birkaç aşama geçilmiş olmaktadır. Şöyle ki “Duygu daima bilgiyle genişler ama bilgidен daha geniş bir alanı

<sup>74</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*, haz. Veysel Akkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 15-16.

<sup>75</sup> Nâbî, *Hayriyye*, haz. İskender Pala (İstanbul: Bedir Yayınları, 1989), 66-67.

kapsar. Hayatın daha bütününe kapsar. Tefekkürden de daha geniştir. Kimlik duyguyla kazanılır. Birinci adım görmek, ikinci adım okumak, okuduğunu gördükleriyle karşılaştırarak tecrübe edilmiş bilgi sahibi olmak, sonra fikir üretmek, sonra duygulanmak... Böylece kimlik oluşuyor.”<sup>76</sup>

Nâbî'nin kirpiklerini süpürge edip kapısında hizmetkâr olma hissi tüm bu aşamalardan sonra husule gelmiş ve onda aidiyet oluşturmuştur. Hayata bu kimlikle bakmak ve sonraki nesillere bu kimliği sağlayan araçları aktarmak ihtiyacı hissetmektedir.

## SONUÇ

Klasik Osmanlı şiiri hayatın her boyutunu ihata edecek bir yapıya sahiptir. Merkezinde din ve tasavvuf olsa da insanoğlunun âlemde münasebet kurduğu ne varsa şiire estetik bir biçim alarak girmiştir.

Bu çerçevede Klasik Osmanlı şiirinin önemli bir temsilcisi olan Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı olan duygu ve düşünceleri makalemize konu edilmiştir. Müstakil bir şekilde tertip edilen kasidede İbnü'l-Arabî'nin bizzat eserlerine değinerek hem düşünceleri hem de İslâm dünyasında oynadığı rol yorumlanmıştır. Nâbî'nin bizzat yorumlarına göre İbnü'l-Arabî büyük bir sûfi olmakla birlikte büyük ve seçkin bir tasavvuf teorisyenidir. Kendisine mahsus dili, üslubu ile tasavvufun birçok konusunda muhtasar çözümler sunmuş ve yeni çılgırlar açmıştır. Eserleri, karmaşık meselelere derinlikli ve kuşatıcı çözümler sunmuştur ki kendisinden sonra da bu süreç eserleriyle devam etmektedir.

Nâbî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki yorumları tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı İbnü'l-Arabî portrelerine kendi çağından bir perspektif sunmaktadır. İbnü'l-Arabî üzerine oluşan gerek kısmî gerekse müstakil eserler başlangıçta tabakat türü, sonrasında ise daha çok kelâmî ve felsefî içeriğe sahip teliflerdir. İbnü'l-Arabî'nin kendini ifade etme biçiminde şiirin önemli bir yeri olsa da onun takipçileri daha çok teorik ve nesir dilini benimsemişlerdir. Hatta önemli *Fusûs* şâirlerinden Dâvûd-ı Kayserî, İbnü'l-Arabî düşüncesinin şâirene tahayyüller olarak görülmesinden endişe duymaktadır. Bu anlamda Nâbî'nin bir şâir olarak İbnü'l-Arabî'yi ve eserlerini manzum bir biçimde ele alması literatür bakımından kayda değer bir durumdur. Nâbî'nin kasidede İbnü'l-Arabî'yi edebî olarak methederken aslında onun düşüncesinin temel

---

<sup>76</sup> Sadettin Ökten, *İçimde AVM Var* (İstanbul: TutiKitap, 2021), 66.

kavramlarına başvurarak bunu yapmaktadır. Öncelikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin taliplisine rehberlik edebileceğini ve onu insan-ı kâmil seviyesine çıkaracak bir yetkinliğe sahip olduğunu vurgular. Nâbî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakikat arayışındaki kimselere yol gösteren, hakikatlerin muhtasar bir biçimde toplandığı eserlerdir. İbnü'l-Arabî'nin kullandığı şekliyle kur'an kavramına atıf yaparak onun cemiyetine atıf yapar. Ayrıca eserlerde ortaya çıkan hakikatlerin kaynağının Hz. Peygamber olduğu belirtilerek hakikat-i Muhammediye meselesi gündeme getirilir. Yine İbnü'l-Arabî'nin hayatında önemli bir yer tutan Hızır motifi Nâbî'nin dikkatini çeken hususlardandır. Eserlerdeki üslubu da değerlendiren Nâbî, İbnü'l-Arabî'nin karmaşık meseleleri oldukça fesâhatli ve belâgatli bir şekilde yaptığını ve bu durumun okurun dimağına tatlılık verdiğini bildirmektedir. Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'yi konumlandığı makam, hatm-i velâyettir. Böylece o, İbnü'l-Arabî'den sonra gelişen litaratür içerisinde farklı İbnü'l-Arabî yaklaşımları karşısında kendi konumunu belirginleştirmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin vasıflarını incelikli bir şekilde sıralayan Nâbî, son beyitte kendi kirpiklerini süpürge yapıp kapısı eşliğinde hizmet etmek istemektedir. Bu son beyit, diğerlerini daha da anlamlı kılmaktadır. Nâbî, İbnü'l-Arabî'ye sadece bir bilgi kaynağı olarak bakmamakta, onunla kendi kimliğini inşa etmektedir. Zira duygusal boyut kalbî yakınlığın işaretidir ki Nâbî'nin kimlik inşasında İbnü'l-Arabî'nin mühim bir rol oynadığını göstermektedir. Bu durum bilgi ile insan arasındaki münasebetin aklî bir alışverişten öte bir münasebet olduğunu da göstermektedir. İnsanda *bilgi* edinmek ile *olmanın* eşdeğer bir süreç olduğunun önemli bir örneğidir.

#### KAYNAKÇA

Abdülbâkî Miftâh. “Mukaddime”. *Ankâu Muğrib fî Hatmi'l-evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib*. thk. Abdülbâkî Miftâh. 12-13. Dimeşk: Daru Ninova, 2016.

Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.

Afîfî, Ebu'l-Ala. “İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri”. çev. Ekrem Demirli. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afîfî, Ebu'l-Ala. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.

Al-Arabî, Muhyi Din Ibn. *The Tarjuman Al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes*. ed. Reynold Alleyne Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911.

Alkan, Ercan. “Osmanlı Dönemi Fususü'l-hikem Şerh Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

Altunya, Hülya. *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyenay, 2. Basım, 2017.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010.

Bedirhan, Muhammed. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdâfaaları”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d.283/896)*. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin: New York: De Gruyter, 1980. <https://doi.org/10.1515/9783110837056>

Chodkiewicz, Michel. “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 97-121.

Clark, Jane. “Mystical Perception and Beauty: Ibn ‘Arabî’s Preface to Tarjumân al-ashwâq”. *Journal Of The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 55 (2014), 34-44.

Corbin, Henry. *Bir’le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2007.

Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2007.

Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2007.

Çeçen, Mehmet Korkut. “Nâbî’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabî Kasidesi Hakkında”. *Ölümünün 300. Yılında Nâbî’ye Armağan*. haz. İ. Çetin Derdiyok; H. Dilek Batislam. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.

Demirli, Ekrem. “Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsü’l-hikem: İbnü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-hikem’i ve Ekberi Geleneğinin Teşekkülü’ndeki Rolü”. *İslam ve Klasik*. haz. Sami Erdem, Cüneyt Kaya. 319-328. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Dölen, Emre. “Kimya”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/26-30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kimya>

Elmore, Gerald. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabî’s Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1999. <https://brill.com/view/title/373>

Gürer, Dilaver. “Klasiklerimiz/XII: Fusûsü’l-hikem (Muhyiddin İbn Arabî, 560-638/1165-1240)”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 395-442.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye-8*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Fûrek. *el-İbâne an Turuki’l-Kâsîdîn Tasavvuf İstılahları*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. [http://ekitap.yek.gov.tr/urun/el-ibane-an-turuki-l-kasidin\\_560.aspx?CatId=270](http://ekitap.yek.gov.tr/urun/el-ibane-an-turuki-l-kasidin_560.aspx?CatId=270)

İbnü’l-Arabî. *Mevâkı’u’n-nücûm ve Metaliu Ehilleti’l-esrâr ve’l-ulûm*. thk. Abdülazîz Sultan el-Mansûb. Kahire: Şeriketü’l-Kuds, 2016.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin İbn. *Fusûsu’l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

- İsmail Hakkı Bursevî. *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*. haz. Veysel Akkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Kahramanoğlu, Kemal. *Şairane Barınmak (Klasik Şiirimizin Kökleri ve İzleri)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nabi: inceleme, metin*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1995.
- Kara, İhsan. *Tasavvuf İstılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Karahan, Abdülkadir. *Nâbî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Sûfilerin Kavramları İstılâhâtü's-sûfiyye*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 26. Basım, 2012.
- Kemikli, Bilal. *Dost İkinden Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Fususü'l-Hikem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fususul-hikem>
- Kolcu, Ali İhsan. *Edebiyat Kuramları Tanım-Tenkit-Tahlil*. Ankara: SalkımSöğüt Yayınları, 2008.
- Kurt, Hüseyin. "Nâbî'de Varlık Düşüncesi". *Şâir Nâbî Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 232-247. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009.
- Nâbî. *Hayriyye*. haz. İskender Pala. İstanbul: Bedir Yayınları, 1989.
- Nâbî. *Nabi Divanı*. haz. Ali Fuat Bilkan. 2 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı Devleti ve İbn 'Arabîcilik". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*. (2022), 1-29.
- Ökten, Sadettin. *İçimde AVM Var*. İstanbul: TutiKitap, 7. Basım, 2021.
- Şimşek, Selami. "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 398-401.
- Tarlan, Ali Nihad. *Edebiyat Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Tatçı, Mustafa. "Nâbî'nin Tasavvuf Büyüklerine Medhiyeleri". *Şâir Nâbî Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 268-275. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009.
- Tatçı, Mustafa. "Şâir Nâbî'nin Muhyiddin-i Arabî'ye Bir Medhiyesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 413-423.
- Tek, Abdurrezzak. "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi". *Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Şifâtlar*. haz. Ömer Türker. 2/846-861. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Tenik, Ali. "Nâbî'nin Tasavvufî Düşüncesi". *Şâir Nâbî Sempozyumu 2009*. ed. Ali Bakkal. Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü.
- Tirmizi, Hakîm. *Hatmu'l Evliya Veliliğın Sonu / Velayet-Nübüvvet Tartışması*. ed. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil>
- Vanlı, Murat. *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Yakar, Halil İbrahim. "Nâbî'de Dönem Eleştirisi". *Vefatının 300. Yıldönümünde Şâir Nâbî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2014.
- Yorulmaz, Hüseyin. *Urfalı Nabi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Yurdagür, Metin. “Hatm-i Nübüvvet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/477-479. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatm-i-nubuvvet>

## أثر التربية القرآنية في التعايش السلمي

Mesut CEVHER

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Associate Professor, Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Kırıkkale, Turkey.

mgouhar@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-6050-0029

## خلاصة

جاء القرآن الكريم على فترة من الرسل، وقد كان العرب قبل نزول القرآن قبائل متحاربة، يقتل القوي الضعيف، وتهاجم القبيلة غيرها من القبائل لأنفه الأسباب، بل لم يكن يحتاج الأمر إلى سبب؛ فقد كان يعد من المفاخر أن القبيلة قوية تستطيع الهجوم على من تريد، وكان المجتمع القبلي ينقسم إلى طبقات، فكانت طبقة السادة والزعماء هي أعلاها، ثم تحل طبقة الفقراء والضعفاء، وتأتي طبقة العبيد والجواري في ذيل القائمة، وكانت طبقة السادة مسلطة على باقي الطبقات، تأمر فتطاع، وتنهى فلا يجروا أحد على مخالفتها، وإن اجتروا على ذلك أهد فله الويل والطرده من حماية القبيلة التي لا يستطيع الحياة بدونها.

فجاء القرآن يعلن عصرا جديدا في حياة الإنسانية، عصر يجعل الناس سواسية كأسنان المشط، وإذا كان لا بد من المفاضلة بين الناس فعلى أساس التقوى وليس غيرها، كما يربط الناس كل الناس بربهم، فهو رب الناس، بل هو رب العالمين، والمؤمن يلقنه القرآن أن كل مخلوق هو عبد لله، وكل شيء يسبح لله، وهو مأمور بالتسبيح والعبادة لله، فهو يرى الكون من زاوية التربية القرآنية صديقا له، يتعاون معه ويشترك في أعمال العبادة لله، وبهذه النظرة تكون نظرتة للكون كله على أنه صديق وشريك، وأنه مع كل المخلوقات ملك للخالق، فتنتهي أسباب العداوة، وتنتفي أسباب الخصومة.

ومنذ اللحظة الأولى فإن القرآن الكريم أرسى مبادئ التعايش السلمي بين الناس، فجعل الحكم على صحة العقيدة لله وليس لغيره، وجعل الفاصل في قبول العبادة أن يأمر بها الله، وأن تكون خالصة له، فليس لإنسان أن يحتقر إنسانا بسبب دينه أو عرقه أو لونه، وبذلك أحيا القرآن مبدأ الأخوة الإنسانية، فعم السلام مشارق الأرض ومغاربها، وتعاون الناس في خدمة الإنسانية، وظهرت نماذج الحضارة الإسلامية، فكانت نتاجا لتعاون البشر وفق منهج الله.

وسوف تتبع هذه الدراسة المبادئ التي أرساها القرآن الكريم للتعايش السلمي، فتقف على النصوص القرآنية المتعلقة بذلك، ثم تستقصي أمهات التفسير، وتعرج على الدراسات الحديثة في هذا الإطار، وسوف تعتمد هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث سنقوم بجمع الأدلة والمقدمات، ثم نقوم بتحليلها للوصول إلى النتائج العلمية.

وسوف تتناول الدراسة أثر التربية القرآنية في التعايش السلمي في محاور أساسية كالتالي:

أ- مبادئ التعايش السلمي في القرآن الكريم.

ب- دوافع التعايش السلمي في القرآن الكريم.



ت-العقوبات التي قررها القرآن عند مخالفة مبادئ التعايش السلمي.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التعايش السلمي، المحبة، عقيدة التوحيد، التعاون.

## KUR'AN EĞİTİMİNİN BARIŞ İÇİNDE BİR ARADA YAŞAMA ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

### Öz:

Kur'an-ı Kerim elçilerin gönderilmesi kesintiye uğradığı bir dönemde geldi. Ve Kur'an'ın indirilmesinden önce Araplar birbiriyle savaşan kabilelerdi. Güçlüler zayıfları öldürüyorlardı. Ve gereksiz yerde kabile, diğer kabilelere saldırıyordu. Hatta bir nedene bile gerek yoktu. Bir Kabilenin güçlü olduğu ve dilediğine saldırabileceği bir gurur kaynağı olarak kabul edilirdi. Kabile toplumu sınıflara ayrılıyordu. Böylece efendi ve liderler sınıfı en yüksek tabakasıdır. Sonra fakir ve zayıf sınıf gelirdi. Köle ve cariyeler sınıfı ise listenin en sonundaydı. Efendiler sınıfı diğer sınıflara baskındı. Emreder, itaat ediliyor ve yasaklar, kimse ona karşı çıkmaya cesaret edemiyordu. Eğer biri buna cesaret ederse, işkence edilir ve onsuz yaşayamayacağı kabilenin korumasından kovulurdu.

Kur'an geldiğinde, insanlık hayatında, insanları tarağın dişleri gibi eşit kılan bir çağı ilan etti. Ve insanların arasında ayırım yapmak gerekiyorsa bile, o zaman bu ayırım takvaya dayanır, başka bir şey değildir. Kur'an insanların tamamı Rabbine bağlar. O, insanların ve âlemlerin Rabbidir. Kuran'da mümine her şeyin Allah'ın kulu olduğu ve Allah'ı tesbih ettiğini telkin edilir. Bütün mahlûklar gibi kendisi de ona tesbih etmesini emredilmiştir. Mümin Kur'an'ın öğretisine göre kâinatı kendisine bir dost olarak görür. Çünkü onunla Allah'a ibadet ederler. Ve bu bakış açısıyla bütün kâinatı ortak ve dost olarak görür. Kendisi de tüm kâinatın olduğu gibi Yaradan'a aittir. Böylece anlaşmazlığın ve düşmanlığın sebepleri sona erer.

Kur'an-ı Kerim, ilk andan itibaren insanlar arasında barış içinde yaşama ilkelerini koymuştur. Bu nedenle, inancın geçerliliği hakkında hüküm vermek başka kimseye değil, Allah'a isnat etmiştir. Ayrıca ibadetlerin kabulünde Allah'ın emretmesi ve O'na ortak koşulmamasını belirleyici faktör kılmıştır. Bir kimsenin bir başkasını dininden, ırkından, renginden dolayı hor görmesi caiz kılmamıştır. Böylece Kuran, insan kardeşliği ilkesini diriltmiştir. Bu yüzden yeryüzünün doğusundan ve batısına barış hâkim olmuştur. Böylelikle İslam medeniyeti modelleri ortaya çıkmıştır. Allah'ın metoduna göre insanların iş birliği ürünüydü.

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'in barış içinde bir arada yaşama ilkelerini araştıracaktır. Bununla ilgili Kur'an metinleri üzerinde duracaktır. Daha sonra tefsir ana kaynaklarına başvuracak ve bu çerçevede modern çalışmalara yer verecektir. Bu çalışma tümevarım sal analitik yöntemi benimseyecektir. Bilgileri toplayıp bilimsel sonuçlara ulaşmak için analiz edeceğiz.

Çalışma, Kuran eğitiminin barış içinde bir arada yaşama üzerindeki etkisini aşağıdaki ana eksenlerde ele alacaktır:

- A. Kur'an-ı Kerim'de barış içinde bir arada yaşama ilkeleri.
- B. Kur'an-ı Kerim'de barış içinde bir arada yaşama motifleri.
- C. Barış içinde bir arada yaşama ilkelerini ihlal edenlere Kur'an'ın koyduğu cezalar.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, Barış İçinde Bir Arada Yaşam, Sevgi, Tevhid İnancı, Yardımlaşma.

## **THE EFFECT OF QUR'AN EDUCATION ON PEACEFUL COEXISTENCE**

### **Abstract:**

The Qur'an came at a time when the sending of envoys was interrupted. and before the revelation of the Qur'an, the Arabs were warring tribes. The strong killed the weak. and unnecessarily the tribe was attacking other tribes. Didn't even need a reason. It was considered a source of pride for a Tribe to be strong and to attack whomever they wished. Tribal society was divided into classes. So, the highest class of masters and leaders was good. Then came the poor and weak class. The slave and concubine class were at the bottom of the list. The master class dominated the other classes. It commands, obeys and forbids, no one dared to oppose it. If anyone dared to do so, they would be tortured and expelled from the protection of the tribe they could not live without.

When the Qur'an came, it proclaimed an era in human life that made people equal like the teeth of a comb. And even if it is necessary to distinguish between people, then that distinction is based on piety, nothing more. The Qur'an binds all people to their Lord. He is the Lord of people and the worlds. In the Qur'an, believers are instructed that everything is a servant of Allah and glorifies Him. According to the teaching of the Qur'an, a believer sees the universe as a friend to himself. Because they worship Allah with him. And from this point of view, he sees the whole universe as a partner and friend. He himself belongs to the Creator, as does the entire universe. Thus ends the causes of discord and enmity.

The Qur'an has set the principles of living in peace among people from the very first moment. Therefore, to judge the validity of belief is attributed to Allah and not to anyone else. In addition, Allah's ordering and not associating partners with Him were the determining factors in the acceptance of worship. It is not permissible for a person to despise another because of his religion, race or color. Thus, the Qur'an has resurrected the principle of human brotherhood. Therefore, peace has prevailed in the east and west of the earth. Thus, models of Islamic civilization emerged. According to God's method, it was the product of human cooperation.

This study will explore the principles of peaceful coexistence in the Qur'an. He will dwell on the texts of the Qur'an about this. then it will refer to the main sources of tafsir and will include modern studies in this context. This study will adopt the inductive analytical method. We will collect the information and analyze it to reach scientific conclusions.

The study will address the impact of Qur'anic education on peaceful coexistence in the following main axes:

- A. Principles of peaceful coexistence in the Qur'an.
- B. The motifs of peaceful coexistence in the Qur'an.
- C. The punishments imposed by the Qur'an on those who violate the principles of peaceful coexistence.

**Keywords:** The Holy Qur'an, Peaceful Coexistence, Love, Belief in Tawhid, Solidarity.

أ- مبادئ التعايش السلمي في القرآن الكريم.

### 1. وحدانية الخالق:

ليس ثمة شك في أن التربية القرآنية تغرس في النفس المؤمنة عقيدة وحدانية الخالق، وهي عقيدة ينبثق عنها كل معاني الحب والتعاون والتفاهم، وبفضلها يتحول الاختلاف إلى تنوع يضيف جمالا على الكون من حولنا، وليس تضادا يستلزم الحرب والتخلص من كل من يختلف عنا، بل يعد القرآن الكريم هذا الاختلاف نعمة يمن الله بها علينا، ودليلا على وجود الخالق سبحانه، فيدعونا إلى تدبره وتحليله لنصل عن طريقه إلى الإيمان بوحداية الخالق، فيقول تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتُ إِذَا فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ } [الروم: 22] وهنا ترشدنا الآية الكريمة إلى أن الاختلاف في اللون أو الجنس أو اللغة آية عظيمة من آيات الله (ابن أبي زَمَنِين، 2002، صفحة 359)، فهي ليست أقل من خلق السماوات والأرض، ولو علمنا ما اكتشفه العلماء فقط حتى اليوم من عجائب قدرة الخالق سبحانه في السماوات والأرض – وهو غيب من فيض- لاندعشنا من عد القرآن الكريم اختلاف البشر آية تماثل هذا الخلق العظيم، ولأيقنا أن فيه من عظيم النعم ما لا نستطيع اليوم إدراكه، نعم إننا أمام معجزة ينبغي أن نعطيها قدرها من البحث (ابن عاشور، 1997، صفحة 72)،

لأن هذا الاختلاف مقصود من العليم القدير، فلن يكون عبثاً، وهنا يجدر أن نذكر شيئاً مما اكتشفه العلم الحديث، وهو أن زواج الأقارب إذا تكرر بين أكثر من جيل ينتج عنه مشكلات جينية تؤدي إلى ظهور حالات مرضية وتشوهات في النسل، فهل يعني هذا أن القضاء على التعدد العرقي يمكن أن يكون نهاية البشر؟ وهل يدرك القائمون على عمليات التطهير العرقي أنهم يقضون بأيديهم على أحفادهم؟

إنه القرآن يخاطب البشرية جمعاء، ويكشف الحكمة من هذا التعدد فيقول: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات: 13] فالسبب الذي من أجله خلق الله الناس مختلفين هو منحهم فرصة التعارف، وبه يحصل التآلف، فالمقصد الرباني هو أن يعيش الناس في ألفة، مهما كانت الفروق بينهم، بل يعد وجود هذه الوارق تنوعاً يثري المجتمع ويقويه، وليس كما يصوره المنظرون للحضارات المادية سبباً في ضعف المجتمع وتفتته، وإنما لنرى السبب في قوة الدول المسيطرة على العالم اليوم هو هجرة العقول إليها، وهذه الدول هي من يخلق النزاعات، ويؤجج الصراعات ليمهد طريق هجرة هذه العقول إليها، وذلك من أجل مصالح مادية ضيقة، أما المنهج الرباني الذي يرسمه القرآن الكريم فهو لا يقف عند حدود قبول التعدد العرقي أو اللغوي والثقافي، بل يجعله وسيلة لنمو المجتمع البشري وتطوره (ابن عبد السلام، 1996م، صفحة 214)، ولا يخفى أن الآية الكريمة هنا لم تبدأ بخطاب المؤمنين أو المسلمين، بل وجهت الخطاب إلى الناس كافة، لأن المقصود بالخطاب القرآني هو ما تضمنه المصحف الشريف بين دفتيه من كلام رباني يحمل مقاصد رسالة الحق جل وعلا للإنسانية جمعاء وليس هذا إلا لأن القرآن الكريم يعتبر البشرية مجتمعاً واحداً، أصله واحد، وخالقه ومعبوده أحد (NezamAlddin , Müezzín, 2022, s. 214).

ولقد خلق الله هذا الكون بكل ما فيه خالق بقدر معلوم، وحكمة لا تدانيها حكمة، ومن حكمته أن تختلف الآراء، وتتعدد الوجهات والمقاصد، فالله هو المقدر حيث قال تعالى: {إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقًا بِقَدْرِ} [القمر: 49] ولما كان الخالق لا شريك له فلا يستحق غيره أن يشاركه في العبادة، كما لا يحق له أن يعين نفسه وكبلاً على مخلوقات الله تعالى فهو سبحانه: {ذِكْرُكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ} [الأنعام: 102]، والآية تطلب العقول النيرة التي تفكر، فترشدها إلى التفكير للوصول إلى حقيقة أن خالق كل شيء هو الله وحده، وهذا يستوجب توحيدة توحيداً خالصاً لا شرك فيه (ابن كثير، 1999م، الصفحات 309,308).

ويدعو القرآن الكريم إلى إعمال العقل، وقراءة الكتاب الكوني قراءة متأملة، ويوضح أن من يستطيع ذلك يصل حتماً إلى النتيجة الحقة وهي: أن لا خالق إلا الله، فهل استطاع غيره أن يخلق كخلقه فالتبس الأمر على من ضل الطريق؟ والجواب قطعاً لا، فلا خالق إلا الله، فهو الواحد لا شريك له، القهار فلا غالب له (ابن عجيبة، 2002م، صفحة 16)، فقال تعالى: {قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [الرعد: 16] ونلاحظ أن السياق القرآني وطأ لهذه القضية بسرد عدد من الظواهر التي أبدعها الله في الكون كالبرق والرعد والسحاب ومشاهد معروفة، وكذلك الصواعق التي تصاحبها في بعض الأحيان. وهي بذاتها مشاهد ذات أثر في النفس سواء عند الذين يعرفون الكثير عن طبيعتها والذين لا يعرفون عن الله شيئاً! والسياق يحشدنا هنا؛ ويضيف إليها الملائكة والظلال والتسييح والسجود والخوف والطمع، والدعاء الحق والدعاء الذي لا يستجاب. ويضم إليها هيئة أخرى: هيئة ملهوف يتطلب الماء، باسطاً كفيه ليلبغ، فاتحاً فاه يتلقف منه قطرة، وهذه كلها لا تتجمع في النص اتفاقاً أو جزافاً. إنما تتجمع

تلقي كلها ظلالتها على المشهد ، وتلفه في جو من الرهبة والترقب ، والخوف والطمع ، والضراعة والارتجاف ، في سياق تصوير سلطان الله المتفرد بالقهر والنفع والضر ، نفيًا للشركاء المدعاة ، وإرهاباً من عقبي الشرك بالله ، فكأنها تضع المقدمات ليصل المتلقي إلى الحقيقة المنشودة، والكلية التي قد لا يدركها البعض، ألا وهي التوحيد الخالص (قطب، 1987 م، صفحة 203:204)، وفي الوقت الذي يتخذ المشركون آلهة من دون الله ، ويتوجهون إليهم بالرجاء والدعاء ، إذا كل من في الكون يعنو الله . وكلهم محكومون بإرادته، خاضعون لسنته، مسيرون وفق ناموسه. المؤمن منهم يخضع طاعة وإيماناً، وغير المؤمن يخضع أخذاً وإرغاماً فما يملك أحد أن يخرج على إرادة الله، ولا أن يعيش خارج ناموسه الذي سنه للحياة: {ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً، وظلالهم، بالغدو والأصال} ولأن الجو جو عبادة ودعاء، فإن السياق يعبر عن الخضوع لمشيئة الله بالسجود وهو أقصى رمز للعبودية، ثم يضم إلى شخوص من في السماوات والأرض، ظلالهم كذلك. ظلالهم بالغدو في الصباح، وبالأصال عند انكسار الأشعة وامتداد الظلال. يضم هذه الظلال إلى الشخوص في السجود والخضوع والامتثال، وهي في ذاتها حقيقة، فالظلال تبع للشخوص. ثم تلقي هذه الحقيقة ظلها على المشهد، فإذا هو عجب. وإذا السجود مزدوج: شخوص وظلال! وإذا الكون كله بما فيه من شخوص وظلال جاثية خاضعة عن طريق الإيمان أو غير الإيمان سواء، سلمهم للاستنكار فهم بالفعل قد اتخذوا أولئك الأولياء. سلمهم والقضية واضحة، والفرق بين الحق والباطل واضح: وضوح الفارق بين الأعمى والبصير، وبين الظلمات والنور. وفي ذكر الأعمى والبصير إشارة إليهم وإلى المؤمنين؛ فالعمى وحده هو الذي يصددهم عن رؤية الحق الواضح الجاهر الذي يحس بأثره كل من في السماوات والأرض. وفي ذكر الظلمات والنور إشارة إلى حالهم وحال المؤمنين، فالظلمات التي تحجب الرؤية هي التي تلفهم وتكفهم عن الإدراك للحق المبين. أم ترى هؤلاء الشركاء الذين اتخذوهم من دون الله، خلقوا مخلوقات كالتي خلقها الله. فتشابهت على القوم هذه المخلوقات وتلك، فلم يدروا أيها من خلق الله وأيها من خلق الشركاء؟ فهم معنورون إذن إن كان الأمر كذلك، في اتخاذ الشركاء، فلهم من صفات الله تلك القدرة على الخلق، التي بها يستحق المعبود العبادة؛ وبدونها لا تقوم شبهة في عدم استحقاقه! وهو التهكم المر على القوم يرون كل شيء من خلق الله، ويرون هذه الآلهة المدعاة لم تخلق شيئاً، وما هي بخالقة شيئاً، إنما هي مخلوقة. وبعد هذا كله يعبدونها ويدينون لها في غير شبهة. وذلك أسخف وأحط ما تصل العقول إلى دركه من التفكير. . . . والتعقيب على هذا التهكم اللاذع، حيث لا معارضة ولا جدال، بعد هذا السؤال: {قل: الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار} فهي الوجدانية في الخلق، وهي الوجدانية في القهر أقصى درجات السلطان وهكذا تحاط قضية الشركاء في مطلعها بسجود من في السماوات والأرض وظلالهم طوعاً وكرهاً لله؛ وفي ختامها بالقهر الذي يخضع له كل شيء في الأرض أو في السماء . (قطب، 1987 م، صفحة 2054).

ويطرح القرآن الكريم مجموعة من الأسئلة التفريرية، ليرشد البشر إلى المنهج العلمي في التفكير، فيناقش الجزئيات والمقدمات ليصل بهم إلى الكليات دون أن ينحرف بهم عن جادة الصواب، فيقول تعالى: {قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (84) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (85) قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (86) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (87) قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (88) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ (89) } [المؤمنون: 84 - 89]، ترشد الآيات إلى منهج الحوار مع منكري البعث والحساب، فتبدأ بطرح سؤال بدهي يعلمه الجميع، ولكنها تقرعهم بطريقة الطرح باستخدام الشرط إن كنتم تعلمون وهو تعريض بجهلهم، والجواب الحتمي لدى كل عاقل بقوله الله، ثم تدعوم وأمثالهم إلى تجديد معلوماتهم وتذكر الحقائق، ثم ترتقي إلى نقاش آخر لتقريعهم من جديد فتسأل: إن كنتم تعلمون فمن رب السماوات السبع ومن فيهن، فيبهت المنكرون، ويضطرون إلى الجواب الحتمي لله، ثم تأتي إلى

الجولة الخاتمة، فتقرعهم من جديد، إذا كان الله الخلق والملك وحده، فمن صاحب الجبروت الذي لا يصمد أمامه جبروت؟ ومن ذو الرحمة التي لا تدانيها رحمة؟ فتستطيقهم وتحفزهم وتقرعهم بجهلهم، فيضطرون إلى الإقرار اضطراباً بأن كل هذا لله وحده، فيكون التقرع الأقوى فكيف تدعون أنكم مسحورون، وبهذا الأسلوب المعجز تصل بهم إلى الإقرار الذاتي بحقيقة الوجدانية، وسط كم لا يوصف من جمال العبارة وتناغم الأصوات، وتضافر المشاعر، وهذا هو البيان القرآني، وهو الذي يجعل المعارضين يقرون دون رغبة منهم، فلا يجدوا تفسيراً لحالتهم سوى توهم أنهم مسحورون (ابن لطف الله، 1992م، صفحة 144).

## 2. وحدانية المعبود:

غالباً ما نرى في حياتنا اليومية أناساً يقدمون الشكر والعرفان لإخوانهم من البشر، لما قدموه لهم من مساعدات، ولما أسدوه لهم من معروف، وكما لا يعقل أن يقدم الإنسان الشكر لغير من قدم له المعروف، أو أسدى إليه نعمة، فلا يقبل عقلاً أن يخلقنا الله من العدم، ويسخر لنا ما في السماوات والأرض من النعم، ثم نتوجه بالشكر والعبادة لغيره، في حين أنه لم يخلقنا إلا لعبادته، وإذا كان من يمتلك العبيد في الدنيا يرجو تحصيل نفع أو فائدة منهم، فإن الخالق سبحانه لا يريد من عباده إلا أن يشغلوا بما يسعدهم أنفسهم، فهو غني عنهم وعن نفعهم، وهم فقراء إليه تعالى (الأندلسي، 1420 هـ، صفحة 562)، فقال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: 56]، وهل من العقل أن ننشغل بما خلقه الله لنا عمن خلقنا له؟

ويلفت القرآن نظر الناس جميعاً إلى حقيقة يغفل عنها الكثير من الناس، ومن يدرك هذه الحقيقة ويعتقها فلا بد له أن يعيش في سلام ووثام، وهذا التعايش السلمي ليس مقصوراً على بني جنسه بل يتعداه إلى كل الأجناس، نعم كل الأجناس، فالمؤمن بالقرآن يتوحد إلى الإنس، ولا يتصادم مع الجن، ولا يحتقر مخلوقاً من مخلوقات الله، فهي صادرة عن الخالق، وهي شريكة لنا في تسبيحه، ولكننا نعجز عن فهم هذا التسبيح، وكأن القرآن يدعونا إلى البحث والتدقيق، والفحص والتنقيب، والغوص العميق في بحر العلم؛ لنفهم تسبيح الكائنات الأخرى للخالق سبحانه (أبو السعود، بدون تاريخ، صفحة 175)، فيقول تعالى: {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غُفُورًا} [الإسراء: 44] ترى هل يستطيع مؤمن بالقرآن يفهم أن جميع الكائنات تسبح بحمد الله هل يستطيع أن يعتدي عليها، وهل يتسبب في قتلها بشكل مباشر أو غير مباشر، وهل يستريح ضميره إذا فعل ذلك عاصياً لله؟

ولهذا وجدنا التعاليم الإسلامية توجه المسلم إلى العيش في حب ووثام مع رفقاء الدرب في تسبيح الخالق، فهو واحد من هذه المخلوقات، يشترك معها في مهمة العبادة لله، ويخضع لمراقبة الخالق وحسابه، فسوف يجزيه خيراً إن أحسن، ويعاقبه بجرمه إن أجرم (الإستانبولي، 2002 م، صفحة 494)، {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} [الزلزلة: 7، 8]، ولقد أرسل الرسل لبني البشر، فعلمهم الكتاب والحكمة، وألهم بقية المخلوقات كيفية عبادته وتسبيحه تعالى، وكفى به رقيباً على أعمالهم، وكفى به حسيباً، فهو أسرع الحاسبين، فقال تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ} [النور: 41]، فقد ألهم الله كل مخلوق صلته وتسبيحه، وأرشده إلى طريق عبادته، فعرف كيفيتها، وعلمه الله غايتها (البغوي، 1997 م، صفحة 53).

## 3. تحديد دور الأنبياء والمصلحين:

ولعل الكثير من المشكلات التي طفت على الساحة في يومنا هذا ناتجة عن مخالفة مبادئ التربية القرآنية في التعايش السلمي، أو مصطنعة لخدمة أهداف جيوسياسية واستعمارية، فحن نتابع كتابات بعض القادة الغربيين وتصريحاتهم يعترفون فيها بأن منظمة داعش مثلا هي من صناعتهم، لخدمة أهدافهم، ولكنهم صدروها للإعلام على أنها نتاج فكر إسلامي متطرف، لدرجة أن بعض الأكاديميين المسلمين سقطوا في هذا الشرك أو تصنعوا السقوط فيه، فأخذوا يجلدون ظهور المسلمين، وينعتونهم بما هم ودينهم منه براء، ويكفي هنا أن نشير إلى قاعدة تقول: إذا أردت أن تعرف فاعل الجريمة فابحث عن المستفيد منها، فإننا نجد الفوائد كلها تصب في مصلحة الدول الاستعمارية وحدها، في حين يتحمل المسلمون وحدهم الأضرار.

ومن ثم وجب علينا بيان المنهج القرآني الصحيح، رجاء أن يستفيد منه الباحثون عن الحق عامة والمسلمون خاصة، وإن من أكثر الموضوعات التي كثر فيها اللغظ، واختلط فيها الحابل بالنابل موضوع الإصلاح ومحاربة الفساد، فكثيرا ما تُصَدَّر في وسائل الإعلام الأفعال الشاذة والجرائم المحرمة بشكل قطعي في القرآن الكريم والسنة النبوية على أنها تطبيق لهما، وبالنظر إلى نصوص القرآن الكريم المحكمة نجد أنها تحدد دور الرسول صلى الله عليه وسلم بالبلاغ، نعم بالبلاغ فقط، فإذا كان هذا هو دور الرسول وهو أكرم من دعا إلى الله، وقد جاء أساسا لإصلاح من أفسده الناس على مستويات العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات، فهل بقي للمتنتهين والأفاكين شيء يدعونه؟، وهل هم أكلام من رسول الله؟، وهل هم أشد غيرة على محارم الله من رسوله الذي حدد له القرآن دوره فقال تعالى: { مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ } [المائدة: 99] وقد بلغ، فأندر وأعذر، وبقي الأمر إليكم إن أنبتم إلى ربكم وأطعتموه فإنه يغفر لكم ويرحمكم لأنه غفور رحيم، وإن أعرضتم وعصيتم فإنه يعلم ذلك منكم ويؤاخذكم به ويعاقبكم عليه وهو شديد العقاب، وقوله {والله يعلم ما تبدون وما تكتمون} وعد ووعد لأن علمه تعالى بالظواهر والبواطن يترتب عليه الجزاء فإن كان العمل خيرا كان الجزاء خيرا وإن كان العمل شرا كان الجزاء كذلك (الجزائري، 2003م، صفحة 18)، وهل أشد غيرة من الله الذي حرم الفواحش؟، وهو الخالق القادر الجبار القهار، ألا تقرأ قوله تعالى: {وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتُنْفِئُونَ } [النحل: 61]، إنه تعالى رغم قدرته وجبروته وقوله للشيء كن فيكون حليم رحيم بعباده يقول عن نفسه: {اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ } [الشورى: 19]، فهو الذي لا يخاف إلا عدله، ولا يرجى إلا فضله، وهو الذي يبذل لعبده النعمة، فوق الهمة ويكلفه الطاعة دون الطاقة، وهو الذي لا يعاجل من عصاه ولا يخيب من رجاه، وهو الذي لا يرد سائله ولا يؤيس أمله، وهو الذي يعفو عن يهفو، وهو الذي يرحم من لا يرحم نفسه، وقيل: هو الذي يعين على الخدمة، ثم يكثر المدحة، وهو الذي أوقد في أسرار عارفيه من المشاهدة سراجا، وجعل الصراط المستقيم لها منهاجا، وأنزل عليهم من سحائب بره ماءً ثجاجاً. { يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ } كما يشاء من شاء موسعا، ومن شاء مقترأ، ومن شاء قليلا ومن شاء كثيرا، ومن شاء حلالا، ومن شاء حراما، ومن شاء في خفض ودعه، ومن شاء في كد وعناء، ومن شاء في بلده ومن شاء في الغربة، ومن شاء بحساب ومن شاء بغير حساب (إبراهيم، 2005 م، صفحة 2016)، فهو لطيف بنا حليم بر كريم، يؤجل العقاب لعلنا نتوب ونرجع، وهو ما يحبه لنا ويرضاه، يقول تعالى: { وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا \* يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا } [النساء: 27، 28]، حقا يعجز اللسان عن وصف تلك الرحمة التي لا تدانيها رحمة، فالله يريد لعباده العصاة التوبة، ولعباده كافة بريد التخفيف والتسهيل، ولا يريد الحرج والتثقيب (بكر، 1405 هـ، صفحة 173)، فكيف ينصب مخلوق مسكين من نفسه حكما يتل هذا ويجلد ذاك بدعوى الإصلاح الباطلة؟

فماذا لو أعرض الناس؟ وهل يحق للداعية أن يعاقبهم جراء هذا الإعراض؟ بالطبع لا، فهذا هو القرآن يعلنها: {فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [النحل: 82] ، وهذا تأكيد لنفس المعنى في سورة النور، حيث قال تعالى: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [النور: 54] فدور الرسول إذن هو البلاغ فقط (السيوطي. المحلي، 1997م، صفحة 357)، فلن يحاسب على ما اقترف الناس، كما أن الناس لا يتحملون شيئا من مسؤولياته، والآية موجهة له صلى الله عليه وسلم كي لا يحزن على إصرارهم على المعاصي، وشرانهم الضلالة بالهدى (عزت، 1383 هـ، صفحة 163)، فإذا كان هذا هو حال المصطفى فما بالك بمن هو دونه، فليس لأحد على وجه البسيطة أن يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وليس له من حق في إجبار الناس على اتباعه، وما هذا إلا لتأسيس السلم الاجتماعي والمحافظة عليه، ليعيش الناس في سلام مهما اختلفت مذاهبهم، ومهما تفاوتت عقائدهم.

#### 4. العلم والقول الحسن ركيزتا الدعوة:

ولا يغفل المنهج القرآني الدعوة إلى الصلاح والإصلاح، فهذا هو ما نزل القرآن الكريم من أجله، ولكنه يضع أسس ومنهج هذه الدعوة، فلا يتركها نهبا لكل من يديها، وإلا أفسد من حيث أراد الإصلاح، فلا يتصدى للدعوة إلا المؤهلون لها، وأساسها العلم، ومنهجها الحسنى، لذلك خط القرآن هذا في قوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [النحل: 125] ولأنك لا تدعو إلى منهج الله إلا من انصرف عن هذا المنهج ، وقد ألفت المعصية وتعود عليها ، فلا بُدَّ لك أن ترفقَ به لِتُخرجه عما أَلَفَ، وتقيمه على المنهج الصحيح ، فالشدة والعنف في دعوة مثل هذا تنفره ، لأنك تجمع عليه شدة: شدة الدعوة والعنف فيها ، وشدة تركه لما أحبَّ وما أَلَفَ من أساليب الحياة ، فإذا ما سلكت معه مسلك اللين والرفق ، وأحسنت عَرْضَ الدعوة عليه طواعك في أن يترك ما كان عليه من مخالفة المنهج الإلهي (الشعراوي، 1997 م، صفحة 5072). فالدعوة بلا علم ضلالة، والدعوة بغير الحسنى مفسدة للمجتمع، قاطعة للأواصر، مفرقة للوحدة، مشتتة للشمل، فلا يرجي منها خيرا، ومن يرجوه كمن ينتظر أن يقطف وردا من حسك غرسه، وفي النهاية فإن علم اليقين بحال الناس يختص به الله، وهو وحده من يحاسبهم.

بل إن القرآن الكريم ليرفع سقف التوقعات، ويهدي إلى أنبل الأخلاق، فيرتقي بالنفوس البشرية رقايا لم يسبقه إليه سابق، ولم يدركه بعده لاحق، فيقول تعالى: {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (33) وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ} [فصلت: 33، 34] ومهما اختلفت التأويلات للآيات فإنها جميعا تصب في اتجاه واحد، وتصل بالمجتمع الذي يتبعها إلى العيش في مودة وسلام وأمن اجتماعي (الماتريدي، 2005 م، صفحة 81)، فتقدم الآيات بأسلوب تشويقي، يمدح الدعاة إلى الله بالحسنى، وتبين أنه ليس لهم منافس في هذا الحسن والجمال، ولا يدانيهم أحد في الرفق والكمال، فقد جمعوا بين حسن المقال ورفع المنزلة والحال، ثم توجه الرسول الكريم وجميع الدعاة - في شخصه - إلى الرقي فوق سمات البشر، والكمال في معاملة الناقصين، لدرجة أنه يجب أن يعامل عدوه كأنه ولي حميم، وليس هذا بالشيء الهين على النفس البشرية، بل يحتاج إلى طول مجاهدة، وتكرار مراس، وتجشم صعاب لا يقدر عليها إلا من اختصه الله واصطفاه، فكانت الرأفة والرحمة صفاته، وغلب تعبه نفسه وهواه (الماتريدي، صفحة 182). وهل يمكن أن يعيش مجتمع في سلام ووثام أفضل من مجتمع يتبنى ويخضع لهذه الأحكام؟!

أما فيما يتعلق بأصحاب الديانات السماوية الأخرى فنجد للقرآن الكريم منهجا فريدا في التعامل معهم، فقد جعلهم جزأ أصيلا من المجتمع، فقد أباح للمسلم تناول طعام أهل الكتاب، كما أحل له إطعامهم وإكرامهم (القرطبي، 1964 م، صفحة



(77)، ومعلوم أن الإنسان لا يأكل طعام من لا يثق فيه، ولا يدخل بيتا يعادي أهله، وكذلك لا يدعو إلى طعامه إلا من أحب، بل أباح للمسلم الزواج من المحصنات من أهل الكتاب (الزمخشري، 1407 هـ، صفحة 608)، وهذا ليس شيئا قليلا، فمعلوم أن الإسلام عامة والقرآن الكريم خاصة يولي الزواج وبناء الأسرة اهتماما كبيرا، ولم لا وهي تمثل مستقبل الأفراد والأمة في آن واحد، وهذا يعني قيام علاقات النسب والمصاهرة بين المسلمين وأهل الكتاب، كما تنشأ علاقة الأرحام، وكلنا يعلم ما لها من أهمية في المنهج القرآني، وما يعطيها الفكر الإسلامي من أولويات (غازي، 1965 م، صفحة 297)، فيقول تعالى: {الْيَوْمَ أُجِّلَ لَكُمْ لِكُمُ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [المائدة: 5]، وفي هذا التشريع يعطي القرآن الكريم للكتابية نفس الحقوق التي يهبها للمسلمة، فلها المهر والسكنى والنفقة، ولها الحماية والصون (الخطيب، 1970م، صفحة 1039)، وكل هذا بالمعروف، وهو تعبير دقيق لم مثله في غير لغة القرآن، وفيه جمال ورنين تسكن إليه النفس، وفيه بيان ما تعارف عليه الناس، وفيه رقي خلقي في العطاء والطلب.

كما نجد المنهج القرآني لا يسمح بمجرد الجدل معهم بأسلوب حاد، ويضع قاعدة الحوار في الإطار القرآني { بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } هكذا ليس بالحوار الحسن بل بأحسنه، وهو أمر صريح لا لبس فيه، وحكم لا أعلم له نسخا، وواجب ديني وعقدي بين المسلم وربه، فهو يتعبد الله بتطبيقه، ويعاقب بمخالفته من الخالق سبحانه، ويدعو القرآن الكريم للبحث عن المشتركات التي تقوي ترابط المجتمع، فيطالب المسلم بإعلان قبوله للحق، وإيمانه برسالة عيسى وموسى عليهما السلام كما يؤمن بالقرآن الكريم ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم، ويؤكد القرآن على وحدة المعبود كأساس لاجتماع المسلمين وأهل الكتاب، وتعاونهم فيما ينفع الناس، ويطالب المسلم بإعلان قبوله وخضوعه لله تعالى، وبهذا يجب عليه تبني المنهج القرآني في تصرفاته، والتقيّد بأحكامه، وهو ما ينشر السلام والمحبة في المجتمع مهما اختلفت توجهات أفرادها، فيقول تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَإِنَّا إِلَيْكُمُ وَالِهُنَا وَإِلَيْكُمُ وَاجِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} [العنكبوت: 46]، فينهى تعالى عن مجادلة أهل الكتاب، إذا كانت من غير بصيرة من المجال، أو بغير قاعدة مرضية، وأن لا يجادلوا إلا بالتي هي أحسن، بحسن خلق ولطف ولين كلام، ودعوة إلى الحق وتحسينه، ورد عن الباطل وتهجينه، بأقرب طريق موصل لذلك، وأن لا يكون القصد منها مجرد المجادلة والمغالبة وحب العلو، بل يكون القصد بيان الحق وهداية الخلق، إلا من ظلم من أهل الكتاب، بأن ظهر من قصده وحاله، أنه لا إرادة له في الحق، وإنما يجادل على وجه المشاغبة والمغالبة، فهذا لا فائدة في جداله، لأن المقصود منها ضائع (السعدي، 1423 هـ، صفحة 632). وإن هذه الدعوة تتطلب فطنة وحصافة، يستطيع بهما الداعي مواجهة أحقاد الموروث، وغرس العقيدة عن قناعة راسخة (الزحيلي، 1422 هـ، صفحة 1970).

وحتى في حال الحرب فإن المسلم مأمور بالإحسان والعدل، وموجه إلى معاملة غير المحاربين من المخالفين معاملة حسنة، بل معاملة تشملها المودة وتهيمن عليها الرحمة (السمين الحلبي، 756 هـ، صفحة 5259)، فقال تعالى: { لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } [المتحنة: 8] ، وفي سبب نزول هذه الآية نموذج للمعاملة الطيبة التي أسسها القرآن الكريم، حتى مع المشركين (الخازن، 1415 هـ، صفحة 281)، وكان القرآن الكريم يشوق المسلمين إلى هذه المعاملة الفريدة ليجني محبة الله ثمرة لها، فهل يمكن لمجتمع بني على هذه القواعد الراسخة أن يتناحر أفرادها؟ بالطبع لا.

## 5. الجزاء حق لله:

إن من أكبر أسباب الفرقة والنزاع في المجتمعات أن تنتصب فئة من الناس نفسها حكما وجلادا في آن واحد، فتتحول إلى غول يفسد ولا يصلح، يدمر ولا يبني، يشتت الشمل لا يجمعه، وهذا بلا شك يمثل النهاية الكارثية للمجتمع الذي أصابته هذه البلوى، ولذا فإن المنهج القرآني جعل الثواب والعقاب حق لله تعالى لا يشاركه فيه أحد، فقال تعالى: {وَإِنْ مَا تُرِيدُكَ بَعْضَ الَّذِينَ نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفِّيكَ فَأِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ} [الرعد: 40]، فالنبي صلى الله عليه وسلم وكل المصلحين في شخصه مكلفون بالتبليغ (الطبري ، 2000، صفحة 493)، هذا هو دورهم، وليسوا مطالبون بغيره، ولا حق لهم في إجبار الناس على عقيدتهم (الصابوني، 1993م، صفحة 80).

وقد تتسلط فئة من الناس على فئة ضعيفة، فتعزلهم عن المجتمع، وتحتقرهم لضعفهم وهوانهم، فتطبق نظاما طبقيًا يقصي الفقراء والمستضعفين، ويقرب الوجهاء والمفوهين، وهذه الحالقة التي تفسد الحرث والنسل، وهو مذهب مرفوض منبوذ في التصور القرآني الذي يجعل الناس سواسية كأسنان المشط، ولذا رد القرآن منذ بزوغ شمس هذه الأفكار الممجوجة، وقد كان وجهاء الكفار يطالبون بإقصاء فئة من المجتمع كشرط لقبول الدعوة الإسلامية، فجاء الرفض والرد من صاحب الأمر وخالق الكون الخبير بما يصلحه، فقال تعالى: {وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ} [الأنعام: 52]، وسبب نزول هذه الآية هو عرض المسلمين على النبي صلى الله عليه وسلم أن يطرد ضعفاء المسلمين مقابل أن يأتيه ويستمعون إلى دعوته (الطبري ، 2000، صفحة 374). وهو ما رفضه القرآن منذ فجر نزوله، فلا فضل لشريف على وضع.

## ب- دوافع التعايش السلمي في القرآن الكريم:

### 1. تعبد الله به:

عندما نمحص النظر في المنهج القرآني نلاحظ أن العقيدة تصاحب المسلم في كل فعل أو ترك، فكل ما يقوم به عبادة لله، وكل ما يمتنع عنه هو معصية للخالق تعالى، وهذه ميزة العقيدة الإسلامية، فهي غير محصورة في عبادات وطقوس شكلية، بل تصاحب المسلم في كل مناحي الحياة، وبهذه العقيدة الفريدة لا يحتاج العبد إلى رقيب خارجي، بل يكفيه رقابة ضميره، ويقينه باطلاع خالقه على كل أفعاله، وهو بهذا لا يستطيع التخفي بعيدا عن أعين الرقابة، وبهذا يستحضر معية الله في كل حركة وسكنة، ولما كان الأمر كذلك فإن الدافع الأول للمسلم كي يعيش بشكل سلمي في مجتمع تسوده المحبة هو تعبدته لله بذلك، والعبادة بمفهومها الشامل يرسيها قوله تعالى: {قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الأنعام: 162] وعلى هذا فغن حياة المسلم بل ومماته أيضا عبادة لله وحده لا شريك له، يتقرب بها إليه، ويعترف بفضلته عليه، ويؤدي واجبه شكرا إليه، فمن علم أنه بالله علم أنه لله، فإذا علم أنه لله لم يبق فيه نصيب لغير الله فهو مستسلم لحكم الله، لا معترض على تقدير الله، ولا معارض لاختيار الله، ولا معرض عن اعتناق أمر الله.

### 2. تحقيق السعادة:

لقد فطر الله الناس على فطرة التوحيد، وجعل سعادة البشر في الدنيا والآخرة مرتبطة بانسجامهم مع هذه الفطرة، وأنزل الكتب السماوية لترد من حاد عنها إلى جادة الصواب، ومن عاند وكابر وخالف هذه الفطرة، وتمرد على أحكام القادر الحكيم، وأعرض وتولى عن الذكر الحكيم، فلا سعادة له ولا هناء في الدارين، فلو ملك الدنيا كلها لن يحقق السعادة، ولهذا فإن الانسجام مع الفطرة، وموافقة نور الوحي، يحقق للفرد السلام الداخلي، ويمهد الطريق للسلم الاجتماعي، وهو ما يبحث

عنه الجميع (المراعي ، 1946 م، صفحة 158)، ولهذا كان قوله تعالى: { وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى } [طه: 124]، فكيف يسعد من بات آمنا وجاره خائف؟ وكيف يهنأ من كان شعبان وجاره جائع؟ ومقاصد القرآن في خطابه لسعادة البشرية والإنسانية مقاصد رحبة وواسعة، ويمكن إدراكها لكن بشكل غير مطلق، ومحاولات العلماء في تفسير المقاصد العليا للقرآن الكريم تنحصر في دائرة الاجتهاد، وكلما كان منهاجيتهم سليمة كلما اقتربوا من سقف معنى النصوص الشرعية، وعرفوا عللها الفاعلة والغائية، وبها تتحقق الرؤية القرآنية للكون والإنسان والحياة، وبها تتم السعادة في الدارين، لذا هذه الرؤية رؤية نسبية، والنظر في كتاب الله تعالى يكون حسب قوة أدواره المعرفية وصدق تصور المنهجية التي يمتلكها الباحث في قراءته للقرآن الكريم (الرواشدة، 2020، صفحة 17).

### 3. تحقيق الاستخلاف في الأرض:

ولما كان الإنسان خليفة الله في أرضه فلا يتحقق له معنى الاستخلاف دون التعايش السلمي، وهذه صفات الذين يستخلفهم الله في أرضه، فقد قال تعالى: { وَوَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ } [النور: 55]، فقد حقق الله وعده، فاستخلف من التزم بهذه الأوامر من السابقين، ولا شك أن هذا ينسحب على اللاحقين (المظهري، 1412 هـ، صفحة 550). وكما هو واضح من نص الآية فإن شرطي الاستخلاف هما الإيمان والعمل الصالح، وهل التعايش السلمي يخلو منهما؟ وهي نفس الصفات التي يجب توافرها في كل من يرجو التمكين في الأرض، وكذلك كل من كان يطلب نصر الله، فمن أراد العزة فعليه أن يباليغ في إذلال نفسه في طاعة خالقه، وبهذا يسود في الدنيا ويفوز في الآخرة، كما قال تعالى: { الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ } [الحج: 41]، وإضافة إلى تلك الصفات فإن من مهام المسلم محاربة الفساد والإفساد فهو مطالب بفتح أبواب الخير وغلقت أبواب الشر، وهو يقوم بذلك طاعة لخالقه وتعبدا له (أبو السعود ، بدون تاريخ، صفحة 109).

### ت- العقوبات التي قررها القرآن عند مخالفة مبادئ التعايش السلمي:

أما من اتبع هواه، وتملك منه الشيطان فأغواه، فأفسد السلم الاجتماعي فإن عقابه غليظ، وفعله منبوذ، ومذهبه مردود، ولذلك كانت العقوبات في النهج القرآني هي بمثابة الجراحة التي تبتز وربما لم يجد فيه العلاج، فجاءت هذه العقوبات رادعة حازمة، وكانت بآيات محكمة لا لبس فيها، يفهمها العوام كما يعلمها الخواص، كما تأتي صياغة هذه الأحكام بأسلوب ينفر من اقتراف هذه الجرائم، ويرد من انحرف عن الصواب إلى الحق، وهي عقوبات تتناسب مع الجرم المقترف، وفي نفس الوقت تشتمل على حيثيات الحكم، وتبين العلة التي وضع من أجلها، ومن أهم هذه العقوبات:

#### 1. العزلة الاجتماعية:

يضع القرآن الكريم قواعد صارمة للحفاظ على الأمن والسلم الاجتماعي، فمن يفت في عضد المجتمع ويفرقه ينبغي أن يعزل، فيكون عبرة لغيره، وربما يعود إلى رشده بسبب هذه العزلة، وقد ضرب لنا القرآن أمثلة لذلك السلوك وما ترتب عليه من نتائج إيجابية، تصب في مصلحة المجتمع (أبو زهرة، 1980م، صفحة 5398، 5399)، فمن ذلك ما فعله لوط عليه السلام حين فشلت جهوده لإصلاح قومه، وتبين له أن النصح والإرشاد لا يغنيان شيئا اعتزلهم، فقال فيما حكاه عنه القرآن الكريم: { قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ } [الشعراء: 168]، فاعتزلهم واعتزل فسادهم، فأناجى الله ومن آمن، ومن عليهم بالأمن والسلام، وأهلك المفسدين في الأرض.

وتكرر نفس الموقف مع أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، حين شق قومه عصى الطاعة، وترصدوا له ولمن آمن فقال: {وَأَعْتَزَلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا (48) فَلَمَّا اعْتَزَلْتُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا} [مريم: 48، 49]، فحين اعتزل فساد قومه جاءه سند رباني، فوهبه التأييد المعنوي، وأفاض عليه من التأييد والنصر المادي، إذ وهبه نبيين من صلبه يقومان بمهمة الإصلاح، وهو ما يحقق لدعوته الاستمرار والديمومة.

وقد وجه القرآن الكريم المسلمين بشكل مباشر إلى اجتناب الجهلة، والتغاضي عنهم إغفالا لهم، وترفعا عن القوط في مستنقعهم الذي سقطوا فيه، فقال في وصف المؤمنين أهل الجنة: {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا} [الفرقان: 63] فمن تكريم المؤمن لنفسه أن يعرض عن الجاهل، ويغض الطرف عن سفاهاته، حتى لا ينجر في تيار الجدل العقيم.

كما أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم، والمسلمين جميعا في شخصه بالإعراض عن الجهلة، فهم لا يصلحهم نصح، ولا تنفعهم نصيحة، فقال تعالى: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} [الأعراف: 199]

## 2. مواجهة الحرب من المسلمين:

من أهم وسائل القرآن لإصلاح المجتمع هو الإصلاح بين المتخاصمين، ورد المعتدين، وتحقيق العدل والمساواة في المجتمع، وهي مسؤولية جماعية، تتولاها الدولة المسلمة، ويراقبها المجتمع لتصحيح الأخطاء (النسفي، 2005، م، صفحة 352)، فقال تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَوَافِيَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [الحجرات: 9]، فالإصلاح غاية ينبغي أن يسعى إليها المجتمع المسلم بشتى الوسائل.

وقد يقول قائل أن الآية تتعلق بالمسلمين دون غيرهم، ويأتي الرد من القرآن الكريم بأن المنهج القرآني لا يفرق في العدالة بين مسلم وغيره، بل يطالب المسلمين بتحقيق العدل حتى مع الأعداء (الواحي، 1430 هـ، صفحة 311)، فيقول تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلنَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} [المائدة: 8]

ونتيجة لهذه التربية القرآنية نجد المجتمع المسلم في المدينة المنورة قد جمع بين شتى الأديان، تعيش في تكافل وتعاون، وترفل في عدل الدولة المسلمة، ما يجعلها ترفض الانتقال إلى بلد آخر، وتلك هي الرابطة الاجتماعية التي يسعى القرآن لتأسيسها منذ بزوغ فجره.

## 3. الخلود في عذاب النار:

كما سبق أن أشرنا فإن النص القرآني الكريم لا يكتفي بتقرير العقوبة، بل يضع في الصياغة من المؤثرات ما يجعل النفس تنفر من الاقتراب من هذه الجريمة، فيقول تعالى: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا} [النساء: 93]، فقد قررت الآية عقوبة الخلود في النار لمن قتل مؤمنا متعمدا، ثم زادت على ذلك ببيان غضب الله عليه، ثم غلظت العقوبة ببيان طرده من رحمة الله، فقد جمعت بين العذاب الجسدي والعذاب لِنَفْسِي، ثم تؤكد

بكل المؤكدات اختصاص هذا المجرم بعذاب عظيم، ترى لو أعمل عاقل عقله في هذا التوجيه الإلهي هل سيقدم على مثل هذه الجريمة؟

وقد يقول قائل إن هذه الآية وضعت هذا العقاب لمن قتل مؤمنا، فيأتيه الرد من القرآن الكريم يبين قيمة النفس الإنسانية عامة دون تمييز، فيقول تعالى: {مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ} [المائدة: 32] فقد جعلت الآية قتل نفس واحدة بغير حق مؤمنة كانت أو كافرة كقتل الناس جميعا، أي كمن أباد البشرية جمعا، ولا ظلم ولا عدوان أشبه بهذا الجرم، وكذلك الحال حال إنقاذ حياة هذه النفس مهما كانت فهو إنقاذ للإنسانية جمعا، وبذلك يؤسس القرآن الكريم للتعايش السلمي في إطار عقدي ينسجم مع الفطرة، ويستميل الناس بثتى الوسائل لحيا الجميع في أمن وسلام (قطب، 1987 م، صفحة 873: 886).

#### 4. قتل القاتل:

ولعل البعض ينكر الآخرة وعذابها، ورغم أنه لن يفلت منها فإن العقوبة الدنيوية جاءت من جنس العمل، فمن قتل يقتل، إلا إذا عفا عنه ولي الدم، والقصاص هنا كما عبر عنه القرآن الكريم حياة للناس، فهو يردع من قد يفكر في هذه الجريمة لعلمه أنه سيقتل إن قتل غيره، فيكون قد أنقذ القرآن وتشريعه حياة الضحية بمنعه حدوث الجريمة، وحياة من قد يفقد السيطرة على تصرفاته ببقائه حيا حين يمتنع عن الجريمة التي علم عقوبتها، فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِمَّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ \* وَلَكُمْ فِي الْقُصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 178، 179]

ويبين القرآن الكريم أن هذا التشريع هو تشريع الإسلام بمعناه الواسع من لدن إبراهيم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فقد شرع الله القصاص في التوراة كما بينت الآية في قوله تعالى: {وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة: 45]، وبهذا يضع القرآن الكريم لكل جريمة عقوبة مماثلة لها، ليردع ذوي الميول العدوانية، ويحقق الطمأنينة والسلام في المجتمع الإنساني، فيأمن الناس جميعا، ويتمتعون بحصانة أنفسهم وأجسادهم، وأمورهم وأعراضهم (قطب، 1987 م، صفحة 898).

#### الخاتمة

تبين لنا من خلال الدراسة أن التربية القرآنية تربية عقائدية، تربط السلوك الإنساني بعقيدته، وتوجهه إلى ما فيه الخير للبشرية جمعا، وتقوم معوج السلوك، وتأخذ بيديه للنجاة من الزيغ. وأنها تغرس في قرار النفس البشرية بعقيدة التوحيد وحدة المصدر والمصير، بمعنى أن المخلوقات جميعا صدرت عن الله تعالى الخالق الرازق، وأنها جميعا ستقف أمام خالقها يوم القيامة، وهذه العقيدة تجعل المسلم يشعر بالأمن والسلم الداخليين، فهو يعيش بين رفقاء الدرب، سخر الله بعضهم لبعض، وكلهم يسعى إلى غاية رضوان الله، وجميعهم يعبد الله كما أمره، كل يعبد بما يسر الله له، فهو ليس غريبا على هذا الكون،

وليس من حوله أعداء له، بل هم أصدقاء، وكل من حوله من الناس والدواب والطيور وحتى الحشرات بعضها سخرها الله لبعض، وكلها تخدم النظام الكلي للكون الذي وضعه الله.

وسلوك الإنسان في هذه العقيدة لا يخرج عن نطاق العبادة الذي هو الغرض من خلق الإنسان، وهذه العبادة ليست خبط عشواء، بل هي وفق منهج الخالق الذي وضعه وأرساه، وهذا النظام الرباني هو ضمان السعادة في الدارين، ومدار تحقيق السلم والأمن ليس بين الناس فقط بل بين المخلوقات جميعاً، وبه يتحقق الانسجام والتوازن، وبدونه يظهر الفساد والخلل، ويشقى الجميع.

وقد وضعت التربية القرآنية نظاماً فريداً للعلاقات الاجتماعية، ودعت إلى الالتزام به، وهو نظام يجعل علاقة الإنسان بأخيه الإنسان جزءاً أساسياً من التصور الكلي للعبادة في النهج القرآني، فكل تصرف يتوجه به لله على أنه عبادة، وهو ما يعني أنه سيكون في أجمل صورة، وهو ما يحقق الأمن والسلم الاجتماعيين، فيسعد الناس، ويتعاونون فيما بينهم على الخير.

وبعد مرحلة التربية الإيجابية التي يغرس المنهج القرآني فيها القيم والمبادئ تأتي مرحلة أخرى، وهي مرحلة منع التجاوزات، وعقاب المعتدين الذين لم يستفيدوا من التربية بالقدر المطلوب، فيضع نظاماً عادلاً للعقوبات، يتجانس فيه العقاب مع الجرم، فيحقق به ردع النفوس الضعيفة، وكبح النزوات المفسدة، ليعود السلام يعمّ المجتمع ويزينه.

#### المصادر والمراجع:

أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي. (2005 م). *تفسير النسفي* (المجلد 3). (مروان محمد الشعار، المحرر) بيروت: دار النفائس.

أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي. (بلا تاريخ). *تفسير الماوردي (النكت والعيون)* "تحقيق: ، ، ، لبنان (المجلد 5). (السيد بن عبد الرحيم ابن عبد المقصود، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي . (756هـ). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* (المجلد 4). ( أحمد محمد الخراط، المحرر) بيروت، لبنان: دار القلم.

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري. (بدون). *لطائف الإشارات (تفسير القشيري)* (المجلد 1). (البيسوني، إبراهيم، المحرر) القاهرة، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب.

محمد الطاهر ابن عاشور. (1997). *التحرير والتنوير* (المجلد 21). تونس، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.

محمد بن عبد الله ابن أبي زَمَين. (2002). *تفسير القرآن العزيز* (الإصدار 1، المجلد 3). (بن عكاشة، حسين ، الكنز ، محمد بن مصطفى، المحرر) القاهرة، مصر: الفاروق الحديثة.

محمد متولي الشعراوي. (1997 م). *تفسير الشعراوي (الخواطر)*. القاهرة، مصر: مطابع أخبار اليوم.

NezamAlddin, Muezzin Eid, Ahmet Derviş. (Haziran, 2022 19). *أسلوب خطاب الله للثخبة المؤمنين في القرآن الكريم*. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi، الصفحات 212-232.

أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي . (1430 هـ). *التفسير التيسير* (المجلد 1). المدينة المنورة، السعودية: عمادة البحث العلمي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري. (1407 هـ). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* (المجلد 1). (المهدي، عبد الرزاق، المحرر) بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

- أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر الجزائري. (2003م). *أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير* (المجلد 2). المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: مكتبة العلوم والحكم.
- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي. (1420 هـ). *تفسير البحر المحيط* (المجلد 9). (جميل، صدقي محمد، المحرر) بيروت، لبنان: دار الفكر.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي. (1964 م). *الجامع لأحكام القرآن* (المجلد 6). (أحمد، إبراهيم البردوني، أطفيش، المحرر) القاهرة، مصر: دار الكتب المصرية.
- أبو محمد الحسين بن مسعود محيي السنة البغوي. (1997 م). *معالم التنزيل* (المجلد 6). (النمر، محمد عبد الله، ضميرية، عثمان جمعة، الحرش، سليمان مسلم، المحرر) القاهرة، مصر: دار طيبة للنشر والتوزيع.
- أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة. (2002 م). *البحر المديد* (الإصدار 2، المجلد 3). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- أحمد بن مصطفى المراغي. (1946 م). *تفسير المراغي* (المجلد 16). القاهرة، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي ابن كثير. (1999 م). *تفسير القرآن العظيم* (المجلد 3). (سامي بن محمد سلامة، المحرر) القاهرة، مصر: دار طيبة للنشر والتوزيع.
- إسماعيل حقي ابن مصطفى الحنفي الخلوئي الإستانبولي. (2002 م). *تفسير روح البيان* (المجلد 10). القاهرة، مصر: دار إحياء التراث العربي.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد إبراهيم. (2005 م). *الكشف والبيان في تفسير القرآن* (المجلد 6). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي أبو بكر. (1405 هـ). *أحكام القرآن* (المجلد 3). (قمحاوي، محمد الصادق، المحرر) بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- العاني، عبد القادر بن ملاً حويش السيد محمود آل غازي. (1965 م). *بيان المعاني* (المجلد 6). دمشق، سوريا: مطبعة الترقى.
- دروزة. محمد عزت. (1383 هـ). *التفسير الحديث* (المجلد 5). القاهرة، مصر: دار إحياء الكتب العربية.
- زياد الرواشدة. (2020). *الإنسان بين رؤية القرآن الكريم ورؤية المعاجم الإسلامية، صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية* (المجلد 1). (رائد عكاشة، عائشة الحضيرى، المحرر) هردن، فرجينيا، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- سيد قطب. (1987 م). *في ظلال القرآن* (المجلد 2). بيروت، لبنان: دار الشروق.
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي. (1423 هـ). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. (عبد الرحمن بن معلا اللويحق، المحرر) بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- عبد الكريم يونس الخطيب. (1970 م). *التفسير القرآني للقرآن* " ، ، (المجلد 3). القاهرة، مصر: دار الفكر العربي.
- عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام. (1996 م). *تفسير العز بن عبد السلام* (تفسير القرآن) (المجلد 3). بيروت، لبنان: دار ابن حزم.
- علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الخازن. (1415 هـ). *لباب التأويل في معاني التنزيل* (المجلد 4). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد أبو زهرة. (1980 م). *زهرة التفاسير* (المجلد 10). القاهرة، مصر: دار الفكر العربي.

- محمد بن جرير الطبري . (2000). *جامع البيان في تأويل القرآن* (المجلد 11). (شاکر، أحمد محمد، المحرر) بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- محمد بن محمد بن محمود الماتريدي. (2005 م). *تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)* (المجلد 9). (مجدي باسلوم، المحرر) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- محمد بن محمد العمادي أبو السعود . (بدون تاريخ). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم* (المجلد 6). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- محمد ثناء الله المظهري. (1412 هـ). *التفسير المظهري* (المجلد 6). (التونسي، غلام نبي، المحرر) باكستان: مكتبة الرشدية.
- محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله. (1992م). *فتح البيان في مقاصد القرآن* (المجلد 9). بيروت، صيدا، لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- محمد علي الصابوني. (1993م). *صفوة التفاسير* (المجلد 2). القاهرة، مصر: دار التراث العربي.
- محمد، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي. المحلي. (1997م). *تفسير الجلالين*. القاهرة، مصر: دار الحديث.
- وهبة بن مصطفى الزحيلي. (1422 هـ). *التفسير الوسيط* (المجلد 3). دمشق، سوريا: دار الفكر.



## KADIN DİN GÖREVLİLERİNİN KADIN YÖNETİCİLERE YÖNELİK TUTUMLARI: KIRIKKALE İL MÜFTÜLÜĞÜ ÖRNEĞİ\*

**Hidayet TUKSAL**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı

Assistant Professor, Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Kırıkkale, Turkey.

htuksal@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4864-2032

**Züleyha Meryem CAN**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Kırıkkale, Turkey.

meryem\_can@outlook.com

orcid.org/0000-0002-4521-7938

### Öz:

Kuruluşundan itibaren uzun bir süre erkeklerin hâkim olduğu bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığının kadınlara yönelik yaklaşım ve politikalarında son 20 yılda büyük bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm sonucunda kadınlara yönelik hizmetler önemli oranda artar ve çeşitlenirken, bu hizmetleri gerçekleştiren kadın din görevlilerinin istihdamında da büyük artışlar yaşanmıştır. Bu gelişmelerle birlikte, kadın görevlilerin çeşitli kademelerde yönetici konumuna gelmeye başladığı, her ile bir kadın müftü yardımcının atanmasının hedeflendiği ve ilk defa bir kadın akademisyenin DİB Başkan Yardımcısı makamına atandığı görülmüştür. İşte bu gelişmeler ışığında Kırıkkale İl Müftülüğüne bağlı olarak çalışan Kur'an kursu öğreticileri kapsamında yürütülen bir araştırmayla kadın Kur'an kursu öğreticilerinin bu değişim politikalarına karşı görüş ve tutumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Makalede kadın Kur'an kursu öğreticilerinin bu görüş ve tutumları ele alınmış; geleneksel/dinsel yaklaşımların yanı sıra, toplumsal cinsiyet kalıp yargıları açısından da analiz edilmiştir.

\* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Tuksal'ın danışmanlığında hazırlanan "Kırıkkale İl Müftülüğünde Çalışan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Diyanet İşleri Başkanlığının Değişen Kadın Politikalarına Yönelik Görüş ve Tutumları" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Kırıkkale, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kadın Politikaları, Kur'an Kursu Öğreticileri, Toplumsal Cinsiyet.

## **ATTITUDES of FEMALE RELIGIOUS OFFICIALS TOWARDS FEMALE ADMINISTRATORS: THE CASE of KIRIKKALE PROVINCIAL MUFTI**

### **Abstract:**

In the last 20 years, there has been a significant transformation in the approach and policies of the Presidency of Religious Affairs, which has been a male-dominated institution for a long time since its establishment. As a result of this transformation, while services for women have increased and diversified significantly, there has been a great increase in the employment of female religious officials who perform these services. Along with these developments, it has been observed that female officials have started to become managers at various levels, it is aimed to appoint a female deputy mufti in each province, and for the first time a female academician has been appointed to the position of vice-president of the DIB. In the light of these developments, it has been tried to determine the opinions and attitudes of female Qur'an course teachers towards these change policies with research carried out within the scope of the Qur'an course instructors working under the Kırıkkale Provincial Mufti. In the article, these views and attitudes of female Qur'an course teachers are discussed; In addition to traditional/religious approaches, it has also been analyzed in terms of gender stereotypes.

**Keywords:** Sociology of Religion, Kırıkkale, Presidency of Religious Affairs, Women's Policies, Qur'an Course Instructors, Gender.

### **GİRİŞ**

Faaliyet sahası ve yetki alanları, siyasetlere göre değişen Diyanet İşleri Başkanlığı, gittikçe daha geniş bir yetki alanına doğru ilerlemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı 2010 yılında, Başbakanlığa bağlı bir müsteşarlık olarak tanımlanarak daha bağımsız ve yüksek bir kurum hâline gelmiştir. Yurt Dışı Teşkilatının düzenlenmesi ile uluslararası alana çıkılmış, diğer kamu kurumlarıyla ortak faaliyetler yürütülerek cezaevleri, hastaneler, çocuk evleri, kadın sığınma evleri, gibi alanlarda hizmet vermeye başlanmıştır. Radyo ve televizyon kanallarının kurulmasına izin verilmiş, böylece cami ve Kur'an kursu ekseninden çıkılarak sosyal hayatın

pek çok alanına girilmiştir.<sup>1</sup> 2018 yılında ise Cumhurbaşkanlığı yönetim sistemine geçilmesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı da Cumhurbaşkanlığına bağlanmıştır.<sup>2</sup>

Günümüzde geniş bir yetki sahasına ulaşan Diyanet, bu hizmet sahasında cinsiyet, yaş gibi ayrımlar yapmadan talep eden bütün vatandaşlara yönelik hizmetler sunmakla yükümlüdür. Nitekim camiler, yetişkinlere ve çocuklara yönelik Kur'an kursları, Aile ve Dini Rehberlik Büroları ve daha birçok koldan din hizmeti sunan Diyanet'in muhatap olduğu kesim içerisinde kadınlar büyük yer tutmaktadır. Bu nedenle hem kadınlara yönelik hizmetlerin artması hem de kadın din görevlilerinin rehberlik ihtiyacının daha sağlıklı bir şekilde karşılanabilmesi açısından yönetim kadrolarında kadın personelin de yer alması büyük önem arz etmektedir.

### **1. Diyanet'in Cinsiyet Politikalarıyla İlgili Çalışmalar**

Diyanet ile ilgili pek çok çalışma yapılmış olsa da Diyanet'in gerek kadınlara yönelik hizmetlerini gerek kadın istihdamı konusundaki tutumunu ele alan fazla çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu alanda yapılan önemli çalışmalardan biri Sancar'ın editörlüğünü yaptığı *Din Hizmetlerine Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması* raporudur. Rapor ile Türkiye'de din ve inanç özgürlüğü ekseninde, kadınların din hizmetlerine ulaşımı toplumsal cinsiyet eşitliği açısından incelenmiştir. Bu bağlamda Diyanet'in hem kadınlara yönelik hizmetleri hem kadın istihdamı hakkında istatistiksel veriler sunulmuştur.<sup>3</sup> Alanda yapılan bir diğer çalışma Sebil Sultan Pak tarafından hazırlanan *Din Hizmeti Sunan Kadınların Çalışma Hayatındaki Konumu (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)* isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Pak, tezinde Diyanet'te istihdam edilen kadın personelin çalışma hayatlarındaki problemleri ele alarak toplumsal cinsiyet algılarının kadın din görevlilerinin çalışma yaşamlarına etkisini ortaya koymuştur.<sup>4</sup> Din görevlilerinin toplumsal cinsiyet tutumlarını inceleyen bir diğer çalışma ise Gülşah Tam tarafından hazırlanan *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerini İlgili Tutumları* isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Tam, 108

---

<sup>1</sup> D.İ.B. Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, *Resmî Gazete*, 13.07.2010, 27640 (13 Temmuz 2010), 6002. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/07/20100713-2.html>

<sup>2</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kurumsal Tarihçe, (Erişim 1 Eylül 2022). <https://www.diyamet.gov.tr/TR/Kurumsal/Detay//1/diyamet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi>

<sup>3</sup> Mine Yıldırım vd. *Din Hizmetlerine Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*, ed. Serpil Sancar, (Ankara: CEİD Yayınları, 2018).

<sup>4</sup> Sebil Sultan Pak, *Din Hizmeti Sunan Kadınların Çalışma Hayatındaki Konumu (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

Diyanet görevlisine yönelik anket tekniğiyle yaptığı çalışmasında Diyanet çalışanlarının toplumsal cinsiyet tutumlarını ölçmeyi amaçlamıştır.<sup>5</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din hizmetleri alanındaki yeri ve konumu düşünüldüğünde, daha pek çok çalışmaya ihtiyaç olduğu aşikardır. Özellikle Diyanet'in tarihsel süreci boyunca kadınlar konusunda geçirmiş olduğu değişimi, kadın çalışanların görünür olma serüvenini ve kadın yöneticileri ele alan çalışmalara daha çok ihtiyaç vardır. Çalışmamız bu ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır ve Kırıkkale İl Müftülüğü ekseninde değişen politikaların izini sürmeyi ve etkilerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

## 1.2. Dinle ilişkisi Bağlamında Ataerki ve Toplumsal Cinsiyet

Diyanet İşleri Başkanlığının kadınlar konusunda benimsemiş olduğu politikaları ele almadan önce konuyla yakından alakalı iki kavram olan toplumsal cinsiyet ve ataerki kavramlarını ele almak gerekmektedir. İki cins arasında anatomik ve fiziksel özelliklere odaklanan cinsiyet kavramının aksine toplumsal cinsiyet (gender) kavramı kültür, gelenek, din eğitim gibi sosyal unsurlarla şekillenen bir olgudur.<sup>6</sup> 1970'li yıllarla birlikte literatüre giren toplumsal cinsiyet kavramını Beauvoir'in "Kadın doğulmaz, kadın olunur." ifadesiyle özetlemek mümkündür.<sup>7</sup>

Biyolojik cinsiyetin geçirmiş olduğu çeşitli sosyolojik ve psikolojik süreçler sonucunda oluşan toplumsal cinsiyet, kadınlara ve erkeklere yüklenen görev, sorumluluk, statü ve rolleri ifade eden bir kavramsallaştırmadır. Sosyal bilimlerde, kültürden kültüre farklılık arz eden toplumsal cinsiyet rolleri dinle ilişkisi bağlamında gelenek ve modernite gerilimi üzerinden ele alınmaktadır. Pek çok sosyo-kültürel etmenin şekillendirdiği kadın ve erkek rol dağılımları, ataerkillik kavramını ve çoğunlukla kadınlar aleyhine sonuçlanan eşitsizlik problemlerini gün yüzüne çıkarmaktadır.

"Babanın hâkimiyeti" olarak tanımlanan ataerki ise ailenin en büyük erkek üyesinin otoritesiyle yönetilen toplumsal oluşumu ifade etmektedir.<sup>8</sup> Toplumsal iş bölümü ile yakından

---

<sup>5</sup> Gülşah Tam, *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlgili Tutumları*, (Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>6</sup> Zehra Y. Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010), 20.

<sup>7</sup> Mehmet Tayfun Amman, "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet: Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 2/16, 13-56.

<sup>8</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay & Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 47.

alakalı olan ataerki kavramı bazı feminist düşünörlere göre kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliğin temel sebebini oluşturmaktadır.<sup>9</sup>

Költür ve gelenek gibi toplumsal unsurlar ve ataerki sistem ile şekillenen toplumsal cinsiyet rolleri, din ile desteklendiğinde kutsal ve değışmez bir özellik kazanmaktadır. Bu durumda ise din olgusu, kadına ve aileye bakışı ve toplumsal cinsiyet rollerini belirleyen düşünce ve uygulamaları belirleyen en etkili unsurlardan biri hâline gelmektedir.<sup>10</sup>

### 1.3. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi

Araştırmanın dayanağını oluşturan tezde, Diyanet'in değışen kadın politikaları ve bu politikaların sebepleri incelenerek kadın Kur'an kursu öğreticilerinin bu değışim politikalarına karşı görüş ve tutumları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kırıkkale İl Müftölüğüne bağlı 20 Kur'an kursu öğreticisinin katılımcı olduğu araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığının kurumsal yapısını daha yakından bildikleri düşünölen kadrolu veya 4-B sözleşmeli olarak görev yapan Kur'an kursu öğreticileri seçilmiştir. Veri çeşitliliğini sağlayabilmek amacıyla tespit edilen her yaş grubundan öğreticiyle görüşölmüştür. Katılımcılar K1, K2, K3... şeklinde rumuzlandırılmıştır.

Kur'an kursu öğreticileri için düzenlenmiş yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle yapılan bu araştırmada 5 soruya yer verilmiştir.<sup>11</sup> Görüşmeler katılımcıların belirledikleri mekânlarda, kendi onaylarıyla kayıt altına alınmış daha sonra bilgisayar ortamında yazıya geçirilmiştir. Araştırmaya başlarken gerekli izinler ve "Valilik olur raporu" alınmıştır.

Araştırmada Kur'an kursu öğreticilerinin Diyanet'in değışen kadın politikaları hakkındaki görüşlerini anlayabilmek, öğreticilerin değışen politikalara karşı tutumlarında toplumsal cinsiyet algılarının ne denli etkili olduğunu çözümlmek amacıyla nitel araştırma modeli olan fenomenoloji yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada nitel araştırma deseni kullanıldığı için elde edilen sonuçların kesin yargılar olması beklenmemekle birlikte kadın Kur'an kursu öğreticilerinin Diyanet'in kadın politikalarına yönelik kanaatlerini yansıtmaları nedeniyle anlam taşıdığı düşünölmektedir. Makalede katılımcıların öncelikle kadınların Diyanet'te yönetici olarak çalışması konusunda ne düşündüklerine, nasıl bir tutuma sahip

---

<sup>9</sup> Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar ve Yurттаşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 119-145.

<sup>10</sup> Fatmağöl Berktaş, *Tek Tanrı Dinler Karışında Kadın Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 17.

<sup>11</sup> Tez araştırması kapsamında katılımcılara 25 soru yöneltilmiş, bu çalışmada 5 soruya yer verilmiştir.

olduklarına odaklanılmıştır. İkinci olarak da Diyanet'in yönetim kadrolarında yeterince kadın görevli olup olmadığı hakkındaki düşünceleri, görevli kadın amirler konusunda görüşleri gibi konular ele alınmıştır.

## **2. Araştırma Bulguları**

### **2.1. Demografik Veriler**

Araştırmaya katılan Kur'an kursu öğreticilerine ait demografik bilgiler şöyledir: Katılımcılardan 1 kişi 20-30 yaş grubunda, 11 kişi 31-40 yaş grubunda, 6 kişi 41-50 yaş grubunda, 3 kişinin ise 50 yaş üstü olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılardan üçü 4-B sözleşmeli statüde olup geri kalanlar kadrolu olarak görev yapmaktadır. Katılımcıların ikisi 30 seneden fazla zamandır Diyanet'te görevli olup geri kalanların çalışma süresi 4 yıl ile 19 yıl arası farklılık göstermektedir. Katılımcılardan 4 kişi ön lisans mezunu olup, diğerleri lisans mezunudur. 1 kişi yüksek lisans mezunu 4 kişi de yüksek lisans öğrencisidir.

### **2.2. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kadınlar**

Osmanlı modernleşme döneminde kadınlarla ilgili meseleler tartışılmaya başlanmış olsa da Cumhuriyet dönemiyle birlikte kadın meselesi farklı boyutlarda ilerlemiştir. Bu dönemde “batılılaşmanın mihenk taşı” olarak kabul edilen kadınlar, kamusal alanın her alanına yerleştirilerek ideal modern kadın örneği ile tüm topluma yayılmak istenmiştir.<sup>12</sup> Bu doğrultuda pek çok meslek alanında ve kurumda kadın çalışanlara yer vermeye başlanmıştır. Ancak kuruluş dönemlerinde hâkim olan bu politikanın Diyanet İşleri Başkanlığını kapsamadığı görülmektedir.<sup>13</sup> Nitekim uzun yıllar Diyanet İşleri Başkanlığı gerek hizmet sağlanan kesim olarak gerekse çalışan personel olarak erkeklerin hâkim olduğu bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür.

Merkez, Taşra ve Yurt Dışı Teşkilatı olmak üzere üç birimden oluşan Diyanet İşleri Başkanlığı'nda uzun bir süre parmakla sayılabilecek kadar az bir sayıda kadın görevli yer almıştır. Çiftçi'nin 1982 yılında yayımlanan *Kadın Sorunu ve Türkiye'de Kamu Görevlisi Kadınlar* isimli çalışmasında Diyanet, 1976-1980 yılları arasında kadın memurların %1'lik gibi bir oranla en az görüldüğü kurum olarak istatistikî verilere geçmiştir.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 49-50.

<sup>13</sup> İştah Gözaydın, *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 110.

<sup>14</sup> Oya Çiftçi, *Kadın Sorunu ve Türkiye'de Kamu Görevlisi Kadınlar*, (Ankara: TODAGE Yayınları, 1982), 110.

2000’li yıllara kadar kadın din görevlilerinin oranlarında göze çarpan değişimler olmasa da bu tarihten itibaren bir dönüşümün başladığı görülmektedir. Bu değişimin kadın ve çocuklara yönelik şiddeti önlemek adına tüm kamu kurum ve kuruluşlarıyla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığına da sorumluluklar yükleyen Temmuz 2006 tarihli “Çocuk ve Kadına Yönelik Şiddet Hareketleriyle Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesi İçin Alınacak Tedbirler” konulu Başbakanlık Genelgesi ile başladığı söylenebilir.<sup>15</sup> Bu doğrultuda 2008 yılından itibaren Diyanet’e de kız çocuklarının ve kadınların eğitim seviyelerin artırılması, kadına yönelik şiddetin önlenmesi, küçük yaşta evliliğin engellenmesi, kadın hakları ve ailenin korunması konusunda dini rehberlik sağlama, kadınlara destek ve dini rehberlik hizmeti sunma gibi sorumluluklar yüklenmiştir.<sup>16</sup>

Diyanet’in kadınlarla ilgili politika değişikliğinde bir diğer etmen, muhafazakâr kadınların kurduğu sivil toplum kuruluşlarının, kadın din görevlilerin sayısı çoğaltılarak kadınlara yönelik din hizmetlerinin artmasının sağlanması taleplerini Diyanet’e sunmaları olmuştur.<sup>17</sup>

Günümüzde din hizmetlerinin hiçbir sahasında kadınlara yönelik bir kısıtlama durumu olmasa da Diyanet’in kadınlara yönelik hizmetlerinin özellikle üç kanal üzerinden yürütüldüğü görülmektedir: Kur’an kursları, Aile ve Dini Rehberlik Büroları, hac ve umre hizmetleri.

Diyanet’in kadınlara doğrudan hitap ettiği bir kol olan Kur’an kursları, kadın din görevlilerinin Diyanet içerisinde görev almaya başladığı ilk kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk kadın Kur’an kursu öğreticisi Zehra Böyüker 1960 veya 1961 yılında yani Diyanet’in kuruluşundan yaklaşık 36 yıl sonra göreve başlamıştır.<sup>18</sup> Diyanet’in 2021 yılı itibarıyla yayımlanmış olduğu verilere göre Türkiye genelinde Kur’an kurslarına katılan 397.491

---

<sup>15</sup> Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleriyle Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesi İçin Alınacak Tedbirler, *Resmî Gazete* 26218 (4 Temmuz 2006), 2006/17.

<sup>16</sup> Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM) “*Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı 2008- 2013*” (Erişim 26.10.2022).

KSGM “*Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı 2016-2020*” (Erişim 26.10.2022).

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (ASPB), *Kadının Güçlenmesi Strateji Belgesi ve Eylem Planı 2018-2023*, (Erişim 26.10.2022).

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASHB), *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele IV. Ulusal Eylem Planı 2021-2025*, (Erişim 26.10.2022).

<sup>17</sup> Serpil Sancar, “Diyanet’in “Kadınlaşması: Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yeni Kadın ve Aile Politikası”, *Kadın Odaklı*, der. Çiğdem Kağıtçıbaşı vd. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016), 203-240.

<sup>18</sup> Aliye Özkul, *Din Adamlarının Toplum Hayatına Etkileri: Emet Örneği 1923 –1999*, (Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 132.

kursiyerin 302.020'si kadınlardan, 100.682'si ise erkeklerden oluşmaktadır.<sup>19</sup> Kadınların yoğun bir şekilde katıldıkları Kuran kursları, taşra teşkilatının en kalabalık birimlerden birisidir. Bu doğrultuda Diyanet'in kadın din görevlisi istihdamında en çok artışın olduğu alan Kur'an kursu öğreticiliği olmuştur. 2021 yılı itibarıyla Diyanet'te çalışan kadın Kur'an kursu öğreticisi sayısı 27.520 olarak kaydedilmiştir.<sup>20</sup>

Diyanet'in önemli hizmet birimlerinden olan Aile ve Dini Rehberlik Büroları, toplumu dini yönden ailevi konularda bilgilendirmek, aile yapısının korunmasına katkı sağlamak, AÇSHB ile yapılan düzenlemeler doğrultusunda ihtiyaç duyulan alanlarda dini rehberlik hizmetinde bulunmak, aile içerisindeki sorunların çözümüne yardımcı olmak, kadın, genç ve çocuklarla ilgili panel, konferans gibi etkinlikler organize etmekle görevlidir. 31.12.2021 tarihi itibarıyla 1.628 erkek ve 2.101 kadından oluşan 3.729 personel ile hizmet verilmektedir.<sup>21</sup>

Bürolara başvuru verilerine göre 2009 yılında ADRB'lere başvuran kişilerin (6042 kişi) %85 (5120 kişi) gibi büyük bir oranı kadınlardan, %15'i (903 kişi) ise erkeklerden oluşmaktadır.<sup>22</sup> Salih Aybey'in 2015 yılında sekiz ilde bulunan ADRB'lerde yapmış olduğu çalışmaya göre bürolara başvuruların %80.19'u (1809 kişi) kadınlar, %13.79'u (311 kişi) ise erkekler tarafından yapılmıştır.<sup>23</sup> Verilerden anlaşıldığı üzere bürolara büyük oranda kadınların başvurması kadın görevlilerin sayıca fazla olmasını beraberinde getirmiştir. Dini konularda toplumu aydınlatmak, vaaz programları düzenlemek, ADRB'lerde görev yapmak, cezaevi, huzurevi, sevgi evleri, öğrenci yurtları, sağlık kuruluşları gibi alanlarda vaaz hizmeti sağlamak gibi görevleri olan vaizler, Diyanet'te Kur'an kursu öğreticilerinden sonra kadın görevli sayısının en fazla olduğu meslek grubudur. AÇSHB ile ortak yürütülen faaliyetler kapsamında kadın ve aile alanında en fazla çalışma yapan din görevlilerinden olan vaizler, ADRB'ler aracılığıyla pek çok kadına hizmet sağlamaktadır. Geniş görev alanına rağmen kadın vaizlerin sayısının erkek vaizlere göre çok geride olduğu görülmektedir. Başkanlık genelinde müftülükler bünyesinde görev yapan 3.113 vaizden 1028'i kadındır.<sup>24</sup> Kadın vaizlerin sayısı

---

<sup>19</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) *İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflamasına Göre Kur'an Kursu, Kursiyer ve Bitiren Kursiyer Sayısı* (1 Haziran 2021).

<sup>20</sup> DİB *İstatistikler* (1 Haziran 2021).

<sup>21</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) *2021 Yılı Faaliyet Raporu*, Şubat 2022), 94.

<sup>22</sup> Canan Aydın Bıçak, *Kadın ve Aileye Yönelik Çalışmalar 2007-2009*, (Ankara: D.İ.B Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı, Ankara, 2010), 27.

<sup>23</sup> Salih Aybey, *Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Gelen Soruların Analiz ve Değerlendirilmesi (Ege Bölgesi Örneği)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 67.

<sup>24</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) *İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflamasına ve Kadrolarına Göre Personel*



erkek vaizlere göre geride olsa da son yıllarda kadın vaiz sayısında oransal olarak büyük bir artış gerçekleşmiştir. 2009 yılında Diyanet bünyesinde toplam 221 kadın vaiz görev yaparken<sup>25</sup> bu sayı 2021 yılında 1.028'e yükselmiştir.

Diyanet'te son yıllarda kadınlar konusundaki en büyük atılımlarından biri kadın yöneticilerin göreve başlaması olmuştur. İlk kez 2005 yılında iki kadın müftü yardımcısının atanması, Diyanet'in yönetim kadrolarında kadınlara yer verilmesinin ilk adımı olmuştur. Bu tarihten itibaren kadın müftü yardımcılarının sayısı giderek artmış, 2018 yılında bu sayı 20'ye yükselirken<sup>26</sup> aynı yıl her ilde bir kadın müftü yardımcısı hedefi duyurularak 61 ile kadın müftü yardımcısı atanması planlanmıştır.<sup>27</sup> En son 20.10.2021 tarihinde yayımlanan ilan ile 16 kadın il müftü yardımcısı alınacağı duyurulmuştur.<sup>28</sup>

Özellikle 2010'lu yıllarla birlikte yapılan atılımlardan bir diğeri de kadın daire başkanlarının atanmasıdır. Her ne kadar genel müdürlüklerin hiçbirisinde kadın genel müdür bulunmasa da 2022 yılı itibarıyla genel müdürlüklere bağlı otuz dört daire başkanlığından sekizinde kadın daire başkanları görev yapmaktadır.<sup>29</sup>

Diyanet'in kadınlar konusunda en çok ses getiren adımının ise kadın bir başkan yardımcısının göreve başlaması olduğu söylenebilir. 2017 yılında beş başkan yardımcılığından birine hâlen görevde olan Prof. Dr. Huriye Martı atanmıştır.

Diyanet'in 2000'li yıllardan itibaren benimsemiş olduğu bu politikalar neticesinde kadınlarla ilgili önemli adımlar atılmış hem hizmet sağlanan kesim hem bu hizmeti sunan kadın görevli istihdamında büyük bir artış gözlenmiştir. Özellikle yönetim kadrolarına kadın amirlerin atanması Diyanet'in tarihine bir ilk olarak geçmiştir.

### **2.3. Kadınların Diyanet'te Yönetici Olarak Çalışması Hakkında Görüşler**

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de kadınların yönetici olmasını yasaklayan bir ayet olmaması bilakis bir kadın yöneticiden övgüyle söz edilmesine rağmen<sup>30</sup> toplum nezdinde

---

*Sayısı (Müftülük)*, (1 Haziran 2021).

<sup>25</sup> Yıldırım vd. *Din Hizmetlerine Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*, 28

<sup>26</sup> Yıldırım vd. *Din Hizmetlerine Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*, 24.

<sup>27</sup> <https://www.haberturk.com/61-ile-kadin-muftu-yardimcisi-1897401> erişim: 01.10.2022

<sup>28</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı "2021 Yılı İl Müftü Yardımcılığı (Bayan) Sınavı Duyurusu" (Erişim 26 Kasım 2022).

<sup>29</sup> İlgili sayılar Diyanet İşleri Başkanlığı genel müdürlüklerinin internet sitelerinden bakılarak tespit edilmiştir.

<sup>30</sup> Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,

kadınların yönetici olması konusundaki olumsuz kanaatin sebeplerinden birinin dini kabuller olduğu görülmektedir. Her ne kadar İslam tarihinde kadınların kamusal alanda yöneticilik diyebileceğimiz mevkilerde görevlendirildiği hatta devlet yönetiminde önemli konumlarda buldukları örnekler bulunsa da<sup>31</sup> geleneksel İslam kültürü içerisinde kadının yönetici olmasının kabul edilen ve olumlu bir durum olarak karşılanmadığı görülmektedir.

Kur'an'ın örnek gösterdiği kıssaya rağmen, güvenilirliği tartışılrsa da<sup>32</sup> “Yönetimlerini kadına teslim eden bir toplum iflah olmaz.” rivayetinin, kadınların yöneticiliğinin caiz olmadığı görüşünün dayanağı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Diyanet'teki kadın din görevlilerinin çalışma hayatlarında karşılaştıkları sorunları ele alan Pak'ın, 2010 yılında gerçekleştirmiş olduğu nicel araştırmada katılımcıların %92,5'inin “DİB merkez ve taşra teşkilatlarında kadın yöneticilerin sayısı arttırılmalıdır.” yargısına katıldıkları ortaya çıkmıştır.

Gerçekleştirdiğimiz çalışmada ise katılımcılara “Sizce kadınlar din hizmetlerinde yönetici olarak çalışabilir mi? Dini açıdan bu durumun bir sakıncası var mı?” sorusu yöneltilerek, kadınların yönetici olmaları hakkındaki görüşleri ve bu görüşleri üzerinde geleneksel kabullerin etkisi incelenmeye çalışılmıştır. Katılımcıların 17'si Diyanet'te kadın yöneticilerin de olması gerektiğini görüşüne sahip olduklarını belirtirken, bu 17 katılımcının 15'i kadınların yönetici olmasının dinî açıdan bir sakıncası olmadığını düşündüklerini ifade etmişlerdir. 3 katılımcı kadınların yönetici olmalarının dini açıdan uygun olmadığını belirtirken, 2 katılımcı erkeklerin yönetici olmasını tercih edeceklerini bildirmişlerdir.

Örneğin K9 “Tabii ki çalışabilir, dini açılardan sakıncası yoktur.” sözleriyle görüşünü belirtirken, kadınların yönetici olmasını engelleyen rivayetleri güvenilir bulmadığını “Zaten bu hadis söylemlerinin, Peygamber Efendimize isnat edilen hadislerin çoğunluğundaki kadın karşıtı söylemlerde de bunların yanlı olduğunu görüyoruz veya bu hadislerin kesin kaynaklı olmadığını.” diyerek açıklamıştır.

---

2009), en-Neml 27/22-44.

<sup>31</sup> Aydın, Mehmet Akif. “Kadın”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Erişim 1 Eylül 2022).

<sup>32</sup> Şebnem Aslan vd.” İslam'ın Kadın Liderliğe Bakışı: Disiplinlerarası Nitel Araştırma”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8, Ekim (2015), 71-107.

<sup>33</sup> Aydın, “Kadın”. Nejlâ Hacıoğlu, *Kadının Siyasetteki Yeri -Âyet ve Hadisler Işığında-*, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2017).

K8 ise din hizmetlerinin kadın erkek ayrımı yapılmadan bütün vatandaşlara yönelik olması sebebiyle Diyanet'te kadın yöneticilerin de mutlaka olması gerektiği şeklinde yorumlanan şu ifadelerle görüşünü aktarmıştır:

Evet, şu an son yıllara yani önceye göre çok güzel yine, ama tabii yine daha fazla da olabilir diye düşünüyorum. Biraz önce de söylediğim gibi çoğu bayan... Sayılar hakkında bir bilgim yok ama tahminim erkekler daha fazladır. Ama %50-%50 olmasını gerektiğini düşünüyorum. Ben aslında beylerin de artık bu düşünceye açık olduğunu düşünüyorum ve gerçekten bu şekilde çalışıldığında daha çok nezaket ortamının olacağını ve saygı anlamında insanların çok daha dikkatli olacağını düşünüyorum.

35 yıllık bir Diyanet çalışanı olan K16'nın ifadeleri şöyledir:

“Güzel, çok hoşuma gidiyor görünce çok memnun oluyorum.” sözleriyle memnuniyetini dile getirirken, kadınların yönetici olmasına dini bir engelin olmadığını düşündüğünü şu sözleriyle belirtmiştir: “Hiçbir sakıncası yoktur yani. Gidip mesela Diyanet'te bir işim olduğunda kadın yönetici ile konuşmak daha çok hoşuma gider, daha rahat ederim diye düşünürüm. Kadınların o şekilde çoğalmasına daha memnun olurum kendi adıma.”

K11 ise Kur'an ve sünnette kadınların yönetici olmalarını yasaklayan bir delilin olmadığını düşündüğünü şu şekilde aktarmıştır:

Ben dini açıdan bir sakıncası var mı yok mu, neye bakarım ayet-i kerimelere, hadis-i şeriflere bakarım. Dini sahih bilgiyi aktarma dedik, burada sahabe efendilerimizin hayatına, sünnete bakıyorum... Şu örneği veririm ben kendime; bir savaşa çıkarken bayan sahabeler yaralıları tedavi etmek için, su taşımak için, yemek yapmak için geliyorlarsa, Allah Resulü buna rıza gösteriyorsa, savaşın en kızıştığı anda savaşın en orta yerine girip de Resulullah'ın etrafında dönebiliyorsa, bir kadının da helal yolda dini anlatması, yaşaması, yaşatması ya da öğretmesi açısından sosyal hayatın ortasında olması açısından bir sakınca görmüyorum.

3 katılımcı ise yönetici olma mevzusunda cinsiyetten ziyade liyakatin ehemmiyetli olduğunu düşündüklerini aktarmışlardır. K3 “Burada ben kadın olarak değil de insan olarak erkek kadın ayrımı yapmadan, erkek olsun kadın olsun liyakatli kişilerin göreve gelmesi taraftarıyım.” sözleriyle düşüncelerini aktarırken K2 ve K12 de benzer ifadelerle görüşlerin bildirmişlerdir.

Katılımcılardan 3'ü ise kadınların yönetici olarak çalışmalarını dini açıdan uygun bulmadıklarını aktarmışlardır. Örneğin K3 çekinceli olduğu düşünülen bir tavırla fikrini şöyle izah etmiştir:

Dinî açıdan yorumlayacak olursak tabii ki kadınların yönetici olmaları biraz düşündürüyor. Neden düşündürüyor? Mesela Peygamber Efendimiz zamanında, tamam, Hz. Aişe validemiz işte Hz. Hatice var, hanımlara yönelik şeylerde bulunuyorlardı ama yine sonuçta Peygamber Efendimize soruyorlardı bilmediklerini. Aslında kadınların yönetici olması... Bilmiyorum çok ihtiyaç dâhilinde mi?

K14 ise yöneticilik konumunda kadınların olmasının dinen uygun olmadığını düşündüğünü “Ya bence dediğim gibi hani Peygamber Efendimizin de bir hadisi vardı yanlış hatırlamıyorsam, başınıza kadın yöneticiler geldiği zaman akıbetinizden korkun. Öyle bir hadisi vardı, yanlışım varsa düzeltin...” diyerek yukarıda bahsedilen hadisi aktararak açıklamıştır.

Kadınların yönetici olarak çalışmasının dini açıdan uygun olmadığını ifade eden K3 ve K14 bu görüşlerine paralel olarak Diyanet’te de yönetim kadrolarında kadınlar yerine erkeklerin çalışması gerektiğini düşündüklerini aktarmışlardır. K3 “...Erkekler bu konuda daha şey... Nasıl desem daha duygusal değiller. Kadınlarda duygusallık olduğu için kadınların biraz yöneticilikte geri olması taraftarıyım kendi düşüncelerine göre söylüyorum...” sözleriyle kendini ifade ederken K14 ise “...yani kadın yönetici olmaz diye düşünüyorum o yüzden yani bence çok şey değil.” diyerek görüşünü aktarmıştır.

K4 ise “...Dinî referans anlamında baktığımız zaman tabii ki dediğim gibi tercih edilen bir durum değil kadınların rütbe olarak üst şeye gelmiş olmaları.” sözleriyle kadınların yönetici olarak çalışmasını dini açıdan uygun bulmadığını ifade etse de “Kur’an kursu öğreticileri olarak bizim en büyük sıkıntımız şuydu; erkek personele karşı rahatlıkla diyalog kuramamak, sıkıntımızı, derdimizi anlatırken. Ama hani alanda bununla ilgili bize yardımcı olacak bir amirin olması belki bizim işlerimizi çok kolaylaştırıyor...” diyerek kadın yöneticilerin varlığının büyük bir kolaylık oluşturduğunu aktarmıştır.

Görüşmelerden elde edilen mevcut tabloya göre katılımcıların büyük çoğunluğu Diyanet’in yönetim kadrolarında kadınlara da yer verilmesi gerektiğini belirterek, bu mevkilerde hemcinslerini görmekten memnuniyet duyduklarını belirtmişlerdir. Bu görüşe sahip olan katılımcıların hemen hepsi, kadınların yönetici olmasını dini açıdan bir sakınca olarak görmediklerini söylemişlerdir.

Katılımcıların çok azı kadınların yönetici olarak çalışmasının caiz olmadığını düşündüklerini aktarmışlardır. Bu görüşlerini asr-ı saadette kadınların bu şekilde

görevlendirilmediği, ya da kadın yönetici ile ilgili hadis rivayetine dayandırsalar da kadınların bu işe ehil olmadıkları yönündeki geleneksel algıyı benimsedikleri, kadının zayıflığı üzerinden mevcut toplumsal cinsiyet kalıplarını paylaştıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu katılımcılardan bazıları kadın yöneticilerle daha rahat iletişim kurmak bakımından bir avantaja sahip olduklarını da belirtmektedirler.

Genel geçer bir yargı olmasa da kadınların yönetici olarak çalışmalarının dinen uygun olmadığını ve bu mevkilerde erkeklerin çalışması gerektiğini düşünen katılımcıların yaş grubu arttıkça ve eğitim seviyeleri düştükçe, toplumsal cinsiyet algılarında daha geleneksel bir tutum izleyerek, Diyanet'te yönetim kadrolarında kadınların olmasını onaylamadıkları şeklinde bir sonuca varılabilir.

#### **2.4. Kadınların Yönetici Kadrolarında Az Olmasının Sebepleri**

Pak'ın 2010 yılında gerçekleştirdiği araştırma verilere göre “Diyanet'te yönetici pozisyonlarında kadın görevlilerin az olması geleneksel yargı ve ataerkil tutumlardan kaynaklanmaktadır.” yargısına katılımcıların %6,12'si katılırken, %25,32'si katılmamış, %7,52'si de kararsız kalmıştır. Kur'an kursu öğreticilerinin %54'ü Diyanet'te yönetici kadrolarında kadın personelin az olmasının sebebi olarak çalışan kadınların eğitimlerinin yetersiz olduğu görüşüne katılmadıklarını ifade ederken %38'inin bu görüşe katıldıkları ortaya çıkmıştır.<sup>34</sup>

Yaptığımız araştırmada da benzer şekilde kadınların yönetici kadrolarında az olmasının sebepleri hakkında Kur'an kursu öğreticilerine yöneltilen “D.İ.B.'de kadınların yönetici pozisyonlarında erkeklere göre az olmasının sebepleri neler olabilir?” sorusuna verilen cevaplarda aşağıdaki şıklar ortaya çıkmıştır:

Toplumsal ve ataerkil kabuller (7 kişi), kadınların tercih etmemeleri (6 kişi), kadınların daha az eğitilmiş olması (2 kişi), erkekler daha iyi yöneticidir (2 kişi), dini kabuller (2 kişi), kadınlarla ilgili değişimin yeni olması (1 kişi).

Katılımcılardan 7'si kadınların yönetici kadrolarında az olmasının **toplumsal ve ataerkil kabullerden** kaynaklandığını düşündüklerini ifade etmişlerdir. K1 “Daha herhâlde bu ataerkil toplumun devamı, izi olabilir bence, daha bunu tam aşamadığımızı düşünüyorum, zamanla daha

---

<sup>34</sup> Pak, *Din Hizmeti Sunan Kadınların Çalışma Hayatındaki Konumu*, 101-102.

çoğalacaklarını düşünüyorum.” sözleriyle görüşünü bildirirken, K12 Diyanet’te kadın yöneticilerin az olmasını sebebini “erkek egemen toplumda erkek kafasının daha buna izin vermemiş olması” diyerek açıklamıştır.

K13 ise cevabında erkeklerin olumsuz yaklaşımını öne sürerek toplumsal ve ataerkil kabullere işaret etmiştir: “Erkekler de kadınlar tarafından yönetilmek istemezler, bu da çok iyi çok güzel çalışmalar yapmaya çalışan bir bayan da olsa hep bir geri plana atılır yani -sen bilmezsin, sen bizi yönetemezsin şeklinde- bu noktada kadınların çok tercih etmediğini düşünüyorum.” Bu açıklamalarına rağmen K13, kadın görevlilerin sayısını yeterli gördüğünü “Dörtte bir gibi bir oran bence yeterli hocam ” sözleriyle ifade etmiştir.

Katılımcılardan 6’sı ise kadınların kendilerinin bu mevkilerde çalışmayı istemediklerini düşündüklerini aktarmışlardır. Örneğin “Kadınların istemeyişi de olabilir.” diyen K2’nin “...toplumun bakış açısı olabilir...” ifadeleri de ataerkil yapıya bir işaret olarak yorumlanmıştır. K4 ise yönetici mevkilerinde kadınların sayısının az olmasının ilk sebebini “...yani erkeklerin kendilerine eş düzeyde veya kendilerinden üst düzeyde bir kadınla bir arada bulunmak istememesi en büyük sebep...” cümleleriyle ifade etmiştir. K4’ün bu sözleri toplumda yerleşmiş olan ataerkil algıların kadınları yönetici pozisyonlarından alıkoyduğu şeklinde yorumlanmıştır. Tek sebebini bu algılar olmadığını ifade eden K4 “Yani evinde çocuğu var, eşi var, aile hayatı var, kadın birçok yerden çekiliyor yani kolları birçok yerden çekiştiriyor; bir yerden aile çekiştiriyor, bir yerden ona engel olan erkekler çekiştiriyor derken kadınlar çok kolaylıkla çıkamıyorlar oraları.” sözleriyle kadınların yönetici olması için pek çok engeli aşmaları gerektiğini belirtmiştir. K4’ün bu ifadelerinden, yönetici olmak isteyen kadınların hem aile içindeki geleneksel eş ve annelik rolleri, hem de iş ortamlarındaki “cam tavan” engeline işaret ettiği görülmektedir. K4’e göre bu kadar engelle karşılaşan kadınların kendilerini bu pozisyonlardan geri çektikleri anlaşılmaktadır.

K15 ve K16 ise kadınların yönetim kadrolarında az olmasının kadın personelin eğitim düzeylerinin düşük olmasından kaynaklandığını, bu durumun sebebini ise bir dönem uygulanan başörtüsü yasağı olduğunu dile getirmişlerdir. Örneğin K15, sitemli olduğu düşünülen bir üslupla “...bizleri okullardan uzaklaştırdılar, bir kesim uzaklaştırdı bizi “cahilsin” diye suçlayan kesim bizleri uzak tutmak istedi her türlü ortamdan... Bunun cevabı olarak başörtüsü problemini çıkartanlara sesleniyorum, onların yüzünden kadınların sayısı fazla değil bizim kurumumuzda da doğal olarak ilgi olmadı.” sözleriyle düşüncelerini aktarmıştır.

K19 ve K20 ise erkeklerin fitratının yöneticiliğe daha yatkın olması sebebiyle yöneticilik pozisyonlarında erkeklerin fazla olduğunu düşündüklerini ifade etmişlerdir. K19 "... Yani bayanlar biraz daha duygusal, hassas olduğu için yöneticilik pozisyonu aslında bayan için zor bir şey. Onun için hani genelde erkeklerin yürütmesi belki daha rahat oluyor..." sözleriyle kadınların yönetici pozisyonlarında az olmasını açıklarken, K20 "... Yani bayanların biraz daha geri durmaları ya belki yaradılış da olabilir. Erkekler daha biraz daha böyle hem de şahitlik konusunda da hani biliyoruz erkekte iki tane değil bir tane kadın iki tane olması gibi hani." diyerek, geleneksel kadın fitratı/erkek fitratı söylemlerinin etkisi altında konuya yaklaştıklarını ortaya koymuşlardır.

Bazı katılımcılar ise bu tutumların yanlış dini kabullerden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. K6 "Yani sanırım dinî olarak bayanların her yerde olmaması gerektiğini düşündüler ve ondan dolayı herhâlde alınmadığını düşünüyorum." sözleriyle görüşünü aktarırken, K9 Kur'an ve sünnetin yeterince bilinmemesinin bu yanlış dini kabullere yol açtığını şöyle anlatmıştır:

...Hanımların idareci olmayacağı yönündeki algılar. Mesela bunu düşündüğüm zaman gerçekten Kur'an'ın ve Rasulullah'ın hayatını tam bilmemekten kaynaklanan şeyler bunlar. Efendimizin hayatına baktığımız zaman Efendimiz kadınları yanında savaşa götürmüş ama bizim erkeklerimiz, dindar kesim özellikle kadınları sanki belli yerlerden kesintiye uğratacaklar... Bunu dindar erkeklerin nasıl öğrenmediğini veya nasıl göz ardı ettiğini de anlayabilmiş değilim...

Araştırma verilerinden ulaştığımız mevcut tabloya göre katılımcıların çoğu Diyanet'te kadın yöneticilerin az olmasını geleneksel ataerkil toplumsal kabullerle ilişkilendirmekte, bu durumun toplumda hâlen kadınların yönetici pozisyonuna layık görülmemesinden kaynaklandığını düşünmektedirler. Bu cevabı veren katılımcıların büyük çoğunluğu üniversite mezunu olup 30-50 yaş aralığında bulunmaktadır. Bazı katılımcıların ise, Diyanet'te kadın yöneticilerin az olmasının, erkeklerin fitratının yöneticiliğe daha meyilli olmasından kaynaklandığını düşündüklerini ifade etmeleri, geleneksel ataerkil kabullerin tesiriyle değerlendirmede buldukları şekilde yorumlanmıştır. Bu grubun arasında genç ve eğitim düzeyi yüksek öğreticilerin de bulunması dikkat çekmiştir.

İlgili konuda katılımcıların sundukları bir diğer sebep kadınların kendilerinin bu pozisyonları talep etmemeleri şeklindedir. Kadınların toplumsal baskılardan çekinerek bu görevleri talep etmediğini düşünen katılımcıların yanı sıra kadınların aile ve ev içi

sorumluluklarının fazla olması sebebiyle yöneticilik bağlamında ekstra sorumluluk üstlenmek istemediklerini düşünenler de vardır. Katılımcıların çok azı kadınların yönetici olmamalarının sebebini eğitim seviyelerinin düşüklüğüyle açıklarken, bu cevabı veren katılımcılar kadınların eğitimde geri kalmalarının sebebini de bir dönem uygulanan başörtüsü yasağı olarak açıklamışlardır.

## **2.5. Kadın Müftü Yardımcıları Hakkında Görüşler**

Katılımcıların son yıllarda her müftülükte olması hedeflenen kadın müftü yardımcıları konusunda düşüncelerini almak, bağlı oldukları müftülükte kadın bir amirle çalışmak hakkında tutumlarını yorumlayabilmek amacıyla “Bazı müftü yardımcılarının kadınlardan seçilmesi sizin için önemli mi? Kadın müftü yardımcıları kadınlara sunulan hizmetlerin iyileştirilmesinde herhangi bir role sahip mi sizce? Kadın idarecilerin kadın personel için daha anlayışlı ve kolaylaştırıcı bir yaklaşımları olduğunu düşünüyor musunuz?” soruları yöneltilmiştir.

Katılımcıların görüşleri şu şekilde gruplandırılmıştır:

Kadın müftü yardımcıları kadın personel için daha anlayışlıdır (18 kişi), kadın müftü yardımcıları kadın personel için daha anlayışlı değildir (2 kişi), kadın müftü yardımcıları kadınlara yönelik hizmetleri arttırmıştır (19 kişi), memnunum (19 kişi), memnun değilim (1 kişi).

Görüldüğü üzere katılımcılardan 19 kişi müftülüklerde kadın müftü yardımcılarının görev almasından memnuniyet duyduklarını belirtmişlerdir. K11, Diyanet’te kadın müftü yardımcılarının göreve başlamasından duyduğu memnuniyeti “Kesinlikle başarı olarak bakıyorum ben.” diyerek dile getirirken, K12 müftülükler bünyesinde bir kadın müftü yardımcısının görev yapmasını zaruri bir durum olarak gördüğünü “...Kesinlikle müftü yardımcılarında biri mutlaka kadın olmalıdır.” şeklinde ifade etmiştir.

33 yıldır görevde olan, kadın müftü yardımcılarının olmadığı dönemlerde de çalışmış olması sebebiyle iki dönemi daha iyi kıyaslayabileceği düşünülen K3 görüşlerini “Müftü yardımcısının kadın olması, hemcinsimiz olması tabii ki bizim için güzel bir şey. Yani her şeyimizi daha rahat konuşabiliriz, sıkıntımızı daha iyi anlatabiliriz...” sözleriyle dile getirirken, K16 da kadın müftü yardımcılarını başarılı bulduğunu “Tabii onların demek ki çalışmaları



gayreti daha güzel, daha çoğaldı, ilerlediler. Diyanet’te buna açılım verdi sayıları da çoğalır inşallah.” sözleriyle ifade etmiştir.

Kadın müftü yardımcılarının görevde olmasından memnun olduklarını ifade eden 19 katılımcının hepsi, gerçekleştirilen projelerde kadın müftü yardımcılarının, kadınların ihtiyaçlarına empatiyle yaklaşarak Diyanet’in kadınlara yönelik hizmetlerinin artmasını sağladıklarını ifade etmişlerdir.

K15 kadın müftü yardımcılarının görevde olmasının özellikle kadın din görevlileri için teşvik edici etkisinin olduğunu ve bundan duyduğu memnuniyeti “...Daha belki dinç, yeni başlaması sebebiyle heyecanından bilemiyorum, ama erkeğin pasifliği diye de bir gerçek var. Bazı mevzularda kadın biraz daha gelişmiş oluyor, o yüzden çok güzel. Bize de bir uyanışa sebep oldu yani onun o girişimci hâli.” diyerek aktarmıştır.

K17 ise “...Hani bayanların orada olması biraz daha bize kuvvet veriyor, güç veriyor... Bu dönemde kadınların da bir yerde olması hani dini kesim adına bizleri tabii ki mutlu ediyor, hoşumuza gidiyor, elhamdülillah diyoruz.” açıklamasıyla, kadın bir amirle çalışmaktan mutluluk duyduğunu ifade etmiştir.

Kadın müftü yardımcılarının görevde olmasından memnuniyet duyduğunu ifade eden 19 katılımcının hepsi kadın müftü yardımcılarının kadınlara yönelik hizmetlerin artmasına katkı sağladığını düşündüklerini belirtmişlerdir.

Örneğin K19, il müftü yardımcısının katkılarını, gerçekleştirilen projelerden örnekler vererek şöyle ifade etmiştir:

... İşte Kur'an kursu hocalarının Müftü Yardımcısı ile daha çok diyalogda olarak belli projeleri üretmelerine sebep aslında. Mesela burada bu “Hayata Başlarken” işte çeyiz projesi falan, müftü yardımcısı ile beraber bayanların yürütebildiği bir organizasyondur. Çünkü erkek müftümüzün belki yani çeyizden anlamayacak olması, belki söylesek destek verecek ama bayan hoca bunu daha güzel anlayarak, şekillendirebiliyor. İşte ortaya daha farklı şeyler çıkabiliyor, bu projeler üretilebiliyor.

K3 kadın müftü yardımcısının göreve gelmesiyle birlikte daha farklı projelerin hayata geçtiğini düşünmektedir: “Tabii ki, mesela bizim şimdi Müftü Yardımcımız bayan. Şimdi her alana girebiliyoruz onun teşvikiyle. Mesela projeler üretiyor işte daha önceden olmayan şeyleri şimdi yapıyoruz hep beraber.”

Araştırmadan elde edilen verilere göre 20 katılımcıdan sadece biri kadın müftü yardımcılarının kadınlara yönelik hizmetleri artırmada bir katkı sağlamadığını düşündüğünü belirtmiştir. Görüşme sırasında vermiş olduğu cevaplardan kadın müftü yardımcılarının görevde olmasından memnun olmadığı sonucuna ulaşılan tek katılımcı olan K14, kadın müftü yardımcılarının kadınlara yönelik hizmetleri artırmada göze çarpan bir fark oluşturmadığını - çekinceli olduğu düşünülen bir üslupla- “Yani çok da olmadı, önceden de çok farklı değildi hatta biraz daha nasıl söyleyeyim bilmiyorum artık ben genelde bilemem ama bizim burası için söylüyorum buraya baktığımızda... Mesela erkekler daha şeydi...” diyerek ifade etmiştir.

18 katılımcı kadın müftü yardımcılarının kadın personel için daha anlayışlı ve kolaylaştırıcı bir tutumları olduğunu düşündüklerini aktarmışlardır. Örneğin K11 kadın müftü yardımcılarını daha anlayışlı bulduğunu “Kadın idarecilerin kadın personel için daha anlayışlı ve kolaylaştırıcı bir tutumu olduğunu evet düşünüyorum.” diyerek ifade ederken, K16 kadın müftü yardımcılarının olmadığı dönemde daha katı bir tutumla karşılaştığını “Evet, kadın idareciler daha anlayışlı olurdu, daha kolaylaştırıcı tutumlar olurdu. Erkek idareciler mesela şey diyorlardı “çok zorsa çalışma o zaman” ama kadınlarda empati olabiliyor.” sözleriyle açıklamıştır.

K7 ise kadın idarecilerin, kadın personelin sıkıntılarını anlama ve yardımcı olma konusunda erkek idarecilere göre daha hoşgörülü olduğunu düşündüğünü “...mesela tıkanıdığımız zaman görev yapmakta zorlandığımız zaman ailevi sebeplerden dolayı ailevi sorunlar ağır basıp da bir şekilde görevimize ağır geldiği zaman daha rahat kendimize ifade edebiliyoruz bayan idareciye... O da gerekli desteği verebiliyor veya bizi motive edebiliyor...” diyerek bildirmiştir.

Katılımcılardan 2’si ise kadın müftü yardımcılarının kadın personel için daha anlayışlı bir davranış sergilemediklerini gözlemlediklerini aktarmışlardır. K14 “... çok şey yapmıştık biz; müftü yardımcımız bayan oldu, destek olur diye düşünmüştük ama gerçekten hiç ummadığımız şekilde oldu. Daha çok bizi zorlar hâle geldi iş yükü açısından ve sürekli daha çok arttırıyor daha çok bir şey bekliyor...” sözleriyle beklediği anlayışlı tavrın gerçekleşmediğini, bir ölçüde hayal kırıklığına uğradığını ifade etmiştir.

Kadın müftü yardımcılarının kadın personele daha anlayışlı bir tavır sergilemediğini düşünen bir diğer katılımcı olan K9 ise bu durumun kadın müftü yardımcılarının da yetkilerinin

sınırlı olmasından kaynaklandığını düşündüğünü “...İşte ‘Müftü Bey’in izni olmadan yapamıyorum.’ veya işte yani onun da yapacağı şeylerin belli noktalarda kesildiğini düşünüyorum...” cümleleriyle izah etmiştir. Bu konudaki beklentisini ise “...Ama eğitimde istenilen başarıya ulaşılması için de biraz daha toleranslı ve verimli ve daha kursların ihtiyacı ile ilgilenen bir şeyin gelmesini istiyorum.” açıklamasıyla ifade etmiştir.

Ulaşılan genel tabloya baktığımızda Kur’an kursu öğreticilerinin neredeyse hepsinin kadın müftü yardımcılılarıyla çalışmaktan memnuniyet duydukları anlaşılmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğunun kadın müftü yardımcılarının kadın personele daha anlayışlı ve hoşgörülü olduklarını düşündükleri görülmüştür. Ayrıca kadın müftü yardımcılarının, görevli kadın personeli koordine ettikleri ve kadın bakış açısıyla yaklaşarak projelerin çeşitlenmesine katkı sağladıkları anlaşılmaktadır.

Elde edilen verilere bakıldığında en dikkat çeken nokta, bir katılımcı dışında kadınların yönetici olmasının dinen tercih edilmeyen bir durum olduğunu belirten bütün katılımcıların kadın müftü yardımcılılarıyla çalışmaktan memnuniyet duyduklarını belirtmeleridir. Cinsiyet algıları konusunda daha gelenekçi oldukları düşünülen bu katılımcıların, kadın bir amirle çalışmaktan memnuniyet duyduklarını dile getirmesi, gündelik hayatla dini görüşlerin farklılaşabileceği gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır.

Diyanet bünyesinde kadın müftü yardımcılarının görev yapmasından memnun olmadığını ifade eden bir katılımcının, kadınların yönetici konumlarında bulunmasını dini açıdan da uygun görmediğini belirtmesi, bu cevabı vermesini anlaşılır kılmaktadır.

## **2.6. Kadın Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hakkındaki Görüşler**

Diyanet’in ilk kadın Diyanet İşleri Başkanı olan Prof. Dr. Huriye Martı 2017 yılından beri bu makamda görev yapmaktadır. Diyanet’te en yüksek mevkilerden biri olan bu makamda bir kadının görev yapması Diyanet’in kadın politikalarındaki en büyük değişimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmanın bu bölümünde, katılımcıların D.İ.B’de kadınların yükselebileceği en yüksek konum olarak Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı makamında bir kadın din görevlisinin yer alması hakkındaki tutumları ve bu konumda bir kadının bulunmasının Diyanet’in kadın politikalarına bir etkisi olup olmadığı ile ilgili görüşleri ele alınmıştır. Bu doğrultuda

katılımcılara “Diyanet İşleri Başkanının yardımcılarında birinin kadın olması sizi mutlu ediyor mu? Bu konumda bir kadının bulunması Diyanet’in kadın politikalarını olumlu anlamda etkiler mi?” sorusu yöneltilmiştir.

19 katılımcı Diyanet İşleri Başkan Yardımcılarından birinin kadın olmasından memnuniyet duyduklarını belirtirken, kadınların dini açıdan yönetici olmasının uygun olmadığını belirten K14 bu konuda görüş bildirmemiştir.

K11 kadın bir başkan yardımcısının bulunmasının Diyanet’in en büyük adımlarından bir olduğu ve bu durumun din hizmetlerine çok büyük katkı sağlayacağı şeklinde yorumlanan şu sözlerle görüşlerini aktarmıştır:

Elbette ki olumlu anlamda etkilemiştir. Az önce dedim ya Diyanet’in en büyük atılımlardan bir tanesi kadınların ciddi manada makamlarının, unvanlarının yükseltilmesiydi... Yani bir Diyanet İşleri Başkanının yardımcılarında birinin kadın olması, kadın elinin dünyaya dokunması demek. Sadece ülke içerisinde değil de Diyanet’i aslında ben şey olarak düşünüyorum bütün İslam toplumunun sahih dini anlatmada, öğretmede, yaşatmadaki görevi omzuna almış olan bir kurum olarak düşünüyorum. O yüzden bir kadının olması demek, bir kadının dünyaya değmesi demek...

K14 ise Diyanet İşleri Başkan Yardımcılarından birinin kadın olmasının, Diyanet’te kadın bakış açısını getirerek yapılan hizmetlerin çeşitlenmesini sağladığını düşünmektedir: “Kadın gözüyle bakmasını sağlıyordur, o kadın gözüyle bakar, o yönde çözüm üretir o yönden iyidir ya mutlaka politikaları değiştirmiştir. Çünkü neden kadın gözüyle bakıldıysa kadın gözüyle çözümler üretmeye de katkı sağlamıştır olmuştur evet.”

K16 kadın bir Diyanet Başkan Yardımcısının olmasından duyduğu mutluluğu “Çok güzel bir şey! Gurur duydum yani, çok hoşuma gidiyor...” sözleriyle dile getirirken, bu durumun Diyanet’in ilerlemesine katkı sağladığı yolundaki görüşlerini “...Tabii ki çok olumlu etkilemiştir, ilerlemeler olduğunu gösteriyor, çok güzel bir şey.” sözleriyle ifade etmiştir.

Katılımcılarla yapılan görüşmelerden elde edilen sonuçlara göre Diyanet İşleri Başkan Yardımcıları içerisinde bir kadının bulunması ile ilgili farklı yorumlar olmasına rağmen ortak bir kanaatle hemen hemen bütün katılımcıların bu durumdan memnuniyet duyduklarını ifade ettikleri, kadın bir başkan yardımcısının görevlendirilmesiyle Diyanet’in kadınlara yönelik hizmetlerini artırdığına inandıkları görülmüştür. Kadınların yönetici olmasının dinen uygun

olmadığını, bahsi geçen hadisi aktararak ifade eden katılımcının ise bu konuda olumlu bir cevap vermesi beklenmemektedir.

## 2.7. Verilerin Analizi ve Sonuçlar

Araştırmada Diyanet'in kadınlar konusunda attığı adımlara ve kadın politikasındaki değişimlere yönelik yaklaşımlarını öğrenmek amacıyla, bu kurumun personeli olan ve kadınlara yönelik hizmetlerde görev alan kadın Kur'an kursu öğreticileri ile görüşülerek, değişen kadın politikaları ile ilgili benimsemiş oldukları tutumların neler olduğu ve bunların toplumsal cinsiyet algıları ile ilişkileri incelenmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre kadın personelin genel olarak Diyanet'te kadın yöneticilerin varlığından memnuniyet duydukları görülmüştür. Yine katılımcıların ekseriyeti kadınların yönetici olarak çalışmalarının dini açıdan sakıncalı olmadığını düşündüklerini ifade ederken, az sayıda katılımcının kadınların yönetici olmasına sıcak bakmadıkları, dini açıdan sakıncalı buldukları anlaşılmıştır. Ancak kadınların yönetici olmasını dini olarak sakıncalı gören katılımcıların yarısından fazlasının, kadın bir amirle çalışmaktan memnuniyet duyduklarını belirtmeleri ve Diyanet'te yönetici olarak kadınların da çalışması gerektiğini söylemeleri, dini görüşlerin pratik yaşamla farklılaşmasının bir yansıması olarak yorumlanmıştır.

Katılımcıların büyük çoğunluğu Diyanet'te kadın yöneticilerin az olmasının sebebi olarak, bu konudaki geleneksel dini görüşe dayalı ataerkil toplumsal kabulleri göstermişlerdir. Bir diğer sebep olarak kadınların kendilerinin bu görevleri tercih etmemeleri gösterilmiştir. Kadınların toplumsal baskılardan çekinmelerini gerekçe olarak gösterenlerin yanı sıra, kadınların özel hayatlarında sorumluluklarının fazla olmasını ileri sürenler de vardır.

Kadın müftü yardımcılarının atanmasından memnuniyet duyan ve kendileriyle daha rahat iletişim kurduğunu ifade eden katılımcıların ekseriyeti kadın müftü yardımcılarının kadınlara karşı daha anlayışlı olduklarını düşünmektedir. Ayrıca kadın bakış açısıyla yaklaşabilen kadın müftü yardımcılarının, kadınlara yönelik projeler ürettiklerini, hizmetleri artırdıklarını ifade etmişlerdir. Geleneksel bakış açısına sahip oldukları düşünülen az sayıda katılımcının kadın müftü yardımcılıyla çalışmaktan memnuniyet duymadıkları da anlaşılmıştır. Doğrudan bir iletişim ve etkileşimleri olmasa da katılımcıların ekseriyetinin Diyanet İşleri Başkan Yardımcılarından birinin kadın olmasından oldukça memnuniyet duydukları, bunu kadınlar

lehine sembolik değeri çok yüksek bir açılım olarak gördükleri ve bu değişimin kadınlara yönelik hizmetleri artırdığını düşündükleri görülmüştür.

Genel olarak kadın personelin Diyanet'in özellikle yönetim kadrolarında kadınlarla ilgili benimsemiş olduğu bu değişim politikasından memnun oldukları, kadın yöneticilerin Diyanet'in kadınlara yönelik hizmetlerini artırdığını ifade ettikleri ve kadın yöneticilerin çoğaltılması gerektiğini düşündükleri tespit edilmiştir.

### KAYNAKÇA

- Amman, M. Tayfun. "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet -Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar-". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*. 2/13-55. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Aslan Şebnem. vd. "İslam'ın Kadın Liderliğe Bakışı: Disiplinlerarası Nitel Araştırma". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, (2015).
- ASHB, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele IV. Ulusal Eylem Planı 2021-2025*. Erişim 26 Ekim 2022. <https://www.aile.gov.tr/media/82082/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-iv-ulusal-eylem-planı-2021-2025.pdf>
- ASPB, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. *Kadının Güçlenmesi Strateji Belgesi ve Eylem Planı 2018-2023*. Erişim 26 Ekim 2022. <https://www.aile.gov.tr/media/6315/kad%C4%B1n%C4%B1n-gue%C3%A7lenmesi-strajesi-belgesi-ve-eylem-plan%C4%B1-2018-2023.pdf>
- Aybey, Salih. *Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Brrlarına Gelen Soruların Analiz ve Değerlendirilmesi (Ege Bölgesi rneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kadın", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadin#2-islamda-kadin>
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karışında Kadın Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Bıçak, Canan Aydın. *Kadın ve Aileye Yönelik alışmalar 2007-2009*. Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı, Ankara: 2010.
- Çiftçi, Oya. *Kadın Sorunu ve Türkiye'de Kamu Görevlisi Kadınlar*. Ankara: TODAGE Yayınları, 1982.
- D.İ.B, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kurumsal Tarihçe*. Erişim: 01 Eylül 2022.
- D.İ.B, Diyanet İleri Başkanlığı. *2021 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara:2022.
- D.İ.B, Diyanet İleri Başkanlığı. *İstatistik Bölge Birimleri Sınıflamasına Göre Kur'an Kursu, Kursiyer ve Bitiren Kursiyer Sayısı* (1 Haziran 2021). <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler> erişim 18.10.2022
- D.İ.B, Diyanet İleri Başkanlığı. *İstatistik Bölge Birimleri Sınıflamasına ve Kadrolarına Göre Personel Sayısı (Müftülük)*. (1 Haziran 2021). <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler> erişim. 01.10.2022
- D.İ.B, Diyanet İleri Başkanlığı. *İstatistikler*. (1 Haziran 2021).
- D.İ.B, Diyanet İşleri Başkanlığı, *2010 Yılı Faaliyet Raporu*. Erişim: 25 Kasım 2021. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2010%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>

- D.İ.B, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017 *Yılı Faaliyet Raporu*. Erişim 25 Kasım 2021.  
<https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2017%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- D.İ.B, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020 *Yılı Faaliyet Raporu*. Erişim 25 Kasım 2021  
<https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2020%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- DİBİKGM, Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü “2021 Yılı İl Müftü Yardımcılığı (Bayan) Sınavı Duyurusu” Erişim 26 Kasım 2022.
- Dökmen, Zehra Y. *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 6. Basım, 2010.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Gözaydın, İstar. *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2016.  
<https://insankaynaklari.diyamet.gov.tr/Detay/723/2021-y%C4%B1%C4%B1-il-m%C3%BCft%C3%BC-yard%C4%B1mc%C4%B1%C4%B1%20F%C4%B1-%28bayan%29-s%C4%B1nav%C4%B1-duyurusu>
- <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2021%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler> erişim 18.10.2022
- <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//1/diyamet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi>,
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar ve Yurттаşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. çev. Aksu Bora vd. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- KSGM Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı 2008-2013* Erişim 26. Kasım 2021.  
[http://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/502\\_1.pdf](http://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/502_1.pdf)
- KSGM, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı 2016-2020*. Erişim 26 Ekim 2022.  
<https://www.ika.org.tr/assets/upload/dosyalar/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-ulusal-eylem-planı2016-2020.pdf>
- Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2013.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, 2005.
- Özkul, Aliye. *Din Adamlarının Toplum Hayatına Etkileri: Emet Örneği 1923 – 1999*. Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Pak, Sebil Sultan. *Din Hizmeti Sunan Kadınların Çalışma Hayatındaki Konumu (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Sancar, Serpil. “Diyanet’in “Kadınlaşması”: Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yeni Kadın ve Aile Politikası”. *Kadın Odaklı*. der. Çiğdem Kağıtçıbaşı vd. 203-240. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.
- T.C *Resmî Gazete*, 04.07.2006, sayı 26218  
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/07/20060704-12.htm> erişim: 03.03.2022
- T.C *Resmî Gazete*, 13.07.2010, sayı 27640  
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/07/20100713-2.htm>
- Tam, Gülşah. *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerini İlgili Tutumları*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Yıldırım, Mine vd. *Din Hizmetlerine Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*, ed. Serpil Sancar. Ankara: CEİD Yayınları, 2018.



## SPİNOZA'DA TANRI'NİN VARLIĞININ ve TEKLİĞİNİN ARGÜMANLARI

**Fatih ÖZGÖKMAN**

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi  
Felsefe Bölümü

Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Philosophy

Department of Systematic Philosophy and Logic

Çanakkale, Turkey.

fatihozgokman@comu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6644-7177

### Öz:

Spinoza *Etika* adlı eserinde Tanrı'nın tekliliğine dair iki ve varlığına dair dört argüman ortaya koyar. Onun bu argümanları, kendi başına var olan veya kendi başına düşünülebilen bir varlık olarak töz tanımına dayanır. Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlardan üçüncüsü kozmolojik karakterde iken geri kalanları ise ontolojik bir karakter gösterir. Bununla birlikte argümanlara karşı çeşitli yorumcular tarafından bir kavramın gerçeklikte kendisine nesne gerektirmediği ve dahası "Her şeyin bir nedeni vardır." anlamına gelen ve doğruluğu şüpheli olan yeter sebep ilkesi üzerine kurulu olduğu itirazları yöneltilmiştir. Hâlbuki bu argümanlar zihnimizdeki Tanrı fikrinden Tanrı'nın varlığını çıkarsamaz aksine kendi kendisinin nedeni olan bir tözün yokluğunu düşünmenin yanlışlığını göstermeye odaklanır. Ayrıca bu argümanların kendi kendisinin nedeni olan bir tözün varlığını çıkarsaması, "Her şeyin bir nedeni vardır." anlamında yeter sebep ilkesine dayanmadığı anlamına gelir. Makale, Spinoza'nın argümanlarını kendilerine yönelen itirazlarıyla birlikte incelemekte ve bu itirazlara cevap taşıyacak bir güce sahip olduğunu savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Töz, Tanrı, Ontolojik Kanıt, Yeter Sebep İlkesi.

## THE ARGUMENTS OF GOD'S EXISTENCE and SINGLENES in SPINOZA

### Abstract:

In his *Ethics*, Spinoza puts forward two arguments for the oneness of God and four arguments for his existence. These arguments of his are based on the definition of substance as a self-existing or self-conceivable entity. While the third of the arguments about the existence of God

has a cosmological character, the rest show an ontological character. However, against the arguments, objections have been made by various commentators that a concept does not require an object in reality and that it is based on the principle of sufficient reason, which means "everything has a reason" and whose accuracy is doubtful. Whereas these arguments do not deduce the existence of God from the idea of God in our minds, on the contrary, they focus on showing the error of thinking that there is no self-caused substance. In addition, the fact that these arguments infer the existence of a self-caused substance means that they are not based on the principle of sufficient reason in the sense that "everything has a cause". The article analyzes Spinoza's arguments with his objections and argues that he has the power to answer these objections.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Substance, God, Ontological Evidence, The Principle of Sufficient Reason.

## GİRİŞ

Benedictus Spinoza, *Etika*'nın ilk bölümünü Tanrı hakkındaki düşüncelerine tahsis eder ve bu çerçevede Tanrı'nın tekliği ile ilgili iki argüman ve varlığı ile ilgili dört argüman ortaya koyar. Bu argümanlar ise temelde Tanrı'nın kendi başına var olan yani kendi kendisinin nedeni olan sonsuz bir töz olarak tanımını üzerine kuruludur. Tanrı'nın tekliğine dair ilk argüman Tanrı'nın tekliğini bir evrende aynı sıfatlara sahip birden fazla tözün ayırt edilemeyeceği ilkesi üzerine dayandırır. Bu konudaki ikinci argüman ise bir şeyin birden fazla olduğuna kanıt olmadıkça tek olmasının gerekliliğinden hareket eder.

Spinoza'nın Tanrı'nın varlığıyla ilgili önerdiği birinci argüman, kendi kendisinin nedeni olan bir töz olduğundan dolayı Tanrı'nın yokluğunun düşünülemediğini ileri sürer. İkinci argüman ise Tanrı'nın yokluğuna neden olabilecek kendi doğasında bir çelişki veya dışında bir engel bulunmadığını ortaya koyar. Dördüncü argüman da bir töz olarak Tanrı'nın sonsuz gerçekliğe sahip olduğundan dolayı sonsuz var olma gücüne sahip olduğu düşüncesi üzerine yükselir. Bu hâliyle söz konusu üç argüman da Tanrı'nın varlığını yine Tanrı'nın doğasına dayandırdığı için ontolojik kanıt türüne ait görülebilir. Öncekilerden farklı olarak üçüncü argüman bizim sonlu varlığımızı sonsuz bir varlık olan Tanrı için kanıt olarak sunar ve bu nedenle kozmolojik bir kanıt örneği sayılabilir.

Bununla birlikte Spinoza'nın argümanlarına karşı, bir töz olarak Tanrı fikrinin nesnesini gerektirmediği eleştirisi getirilmiştir. Bir diğer eleştiri noktası Spinoza'nın argümanlarının "her

şeyin bir nedeni vardır” anlamında doğruluğu şüpheli olan yeter sebep ilkesini kullandığı için zayıf oldukları iddiasıdır. Fakat söz konusu bu iki eleştiriye karşı Spinoza'nın argümanlarından hareketle böyle bir cevap vermek mümkündür.

Makale, Spinoza'nın Tanrı'nın tekliğine ve varlığına dair argümanlarını konu edinmekte, bu konuyu özellikle bu argümanları inceleyen veya eleştiren yorumcuların eserleriyle sınırlandırılmış olarak ele almakta ve bazı yorumcuların argümanlara yönelik eleştirilerini, onlara verilebilecek cevaplarla birlikte tartışmayı amaçlamaktadır.

### 1. Töz Metafiziği

Spinoza, *Etika* adlı eserinde kendi kendisinin nedeni olan bir varlık tanımına göre bir metafizik geliştirir ve bu, töz metafiziği olarak adlandırılır. Ona göre “kendi kendisinin nedeni olan” şey, “özü varoluşu gerektiren veya doğası var olmayan olarak düşünülemeyen” (T1)<sup>1</sup> ekinde tanımlanır. Takiben sonlu, töz, sıfat, mod ve Tanrı kavramları ile tanımları verilir. Bunlar arasında “töz”, “kendi başına var olan ve kendisi aracılığıyla düşünülebilen şey” (T3) olarak tanımlanır. Diğer bir deyişle “kavramı, başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen” şey tözü ifade eder. Bu doğrultuda tanımlanan diğer iki kavram sıfat ve moddur. Spinoza “sıfatı”, “akılın bir tözün özünü oluşturan olarak anladığı şey” (T4) olarak ve “modu” ise, “bir tözün etkileri veya başka bir şeyden dolayı olan ve de düşünülebilen şey” (T5) olarak tanımlar. Son olarak Tanrı deyince neyi anladığını Spinoza bize şu şekilde ifade eder: “Tanrı ile mutlak olarak sonsuz bir varlığı yani her biri ebedî ve sonsuz özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan oluşan bir tözü anlıyorum.” (T6)<sup>2</sup>

Spinoza bu tanımların yanında doğru olarak kabul ettiği ilkeler olarak yedi aksiyom daha verir. Bunlardan üçüncüsü bize şunu söyler: “Verili belirli bir nedenden sonuç zorunlu olarak çıkar ve tersine belirli bir neden yoksa bir sonucun çıkması imkânsızdır.” (A3) Bu aksiyoma göre nedenler sonuçları gerektirir fakat eğer bir neden yoksa sonuç da yoktur. Dolayısıyla nedenle sonuç arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu bakımdan “Bir sonucun bilgisi, nedeninin bilgisine bağlıdır ve onu içerir.” (A4) Öyle ki, bir şeyin bilgisi, eğer varsa nedeninin bilgisini de bize verir. Fakat bir bilgi veya fikir, kendisinden başka bir fikri gerektirmiyor veya

---

<sup>1</sup> *Etika*'nın birinci bölümüne ait olan tüm tanım, aksiyom ve önermeler, makalede baş harfleri ve numarası ile bu şekilde gösterilecektir.

<sup>2</sup> Benedict De Spinoza, *The Ethics and Other Work*, ed. ve çev. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1994), 85.

içermiyorsa iki şeyin arasında nedensel bir ilişki söz konusu değildir: “Birbirleriyle ortak hiçbir şeyi olmayan şeyler birbirleri aracılığıyla düşünülemez veya birinin kavramı diğerinin kavramını içermez.” (A5)<sup>3</sup>

Bu tanımlar ve aksiyomlar düşüncemizde var olan kavramları töz, sıfat ve mod olarak kategorize etmemize izin verir. Örneğin kırık ahşap bir masa kavramı düşünelim, yapıldığı malzemeyi ifade eden ahşabın masanın değişkenlik gösterebilen bir sıfatı olduğu açıktır. Çünkü bir masa ahşaptan olduğu kadar metalden ve başka bir şeyden de yapılabilir. Fakat bir de masanın şimdi boş, yeni, temiz, kırık veya boyalı olmak gibi zaman içinde değişebilen durumları bulunur. Bu durumlar ise bir şeyin masa olmasıyla hiçbir zaman doğrudan belirleyici olmasa da bir masayla geçici olarak ilişkilendirilebilir olan modlar sayılabilir. Sıfat ve modların tersine bir masa kavramı ise başka bir şeye bir sıfat veya mod gibi yüklenemez. Bu nedenle bir masa kavramı, sıfat ve modların taşıyıcısı töz olarak düşünölmeye aday görünür. Fakat bir masa kavramı da başka şeylerin kavramlarını çağırıştırır veya içerir. Örneğin bir masa, her zaman, yapıldığı malzeme olarak ağaç veya metal ya da şekil olarak yuvarlak veya dörtgen gibi başka fikirleri içerir ve bu örnek masanın amacından ustasına kadar başka fikirlere doğru genişletilebilir. Diğer bir deyişle bir masa kavramı hiçbir zaman kendi başına düşünölemez. Bundan dolayı bir masanın Spinoza'nın töz tanımının dışında kalacağı sonucu çıkar. Öyle ki, bu durum Tanrı'nın dışında düşünölebileceğimiz her şeyin kavramı için geçerlidir. Hâlbuki Tanrı kavramı, diğer şeylerin kavramları gibi bu şekilde kendinden başka kavramlara gerek duymaz. Çünkü Tanrı kavramını düşündüğümüzde maddesel, formel, ereksel ve fail nedeni olabilecek başka bir şeyin kavramını daha düşünemeyiz. Dolayısıyla tanımından hareketle töz ile kastedilenin Tanrı olduğu şüphe götürmez. Buna göre Spinoza'nın töz tanımı, Descartes'e dayanır.<sup>4</sup>

## 2. Tözün Tekliği

Töz'ün tanımıyla Tanrı'yı kastetse de Spinoza, 11. önermeye kadar tözün Tanrı olduğunu söylememekle birlikte tözün tekliğini kanıtlamaya çalışır. Spinoza'ya göre bir tözün “kendi başına var olan ve kendisi aracılığıyla düşünölebilen şey olması” (T3), eğer birden fazla töz varsa, “farklı sıfatlara sahip iki tözün birbiriyle ortak hiçbir şeye sahip olmadığı” (Ö2) anlamına gelir. Diğer bir deyişle, sadece kendisi aracılıyla düşünölebilen bir şey olarak töz, kendisi

<sup>3</sup> Spinoza, *The Ethics*, 86.

<sup>4</sup> Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, çev. Valentina Rodger Miller ve Reese P. Miller (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982), 23.

dışında başka hiçbir şeyin fikrini içermez ve bundan dolayı birden fazla töz olması durumunda hiçbirinde herhangi bir ortaklık veya benzerlik bulunmayacağı sonucu çıkar. Dolayısıyla “Eğer şeyler birbirleriyle ortak hiçbir şeye sahip değilseler onlardan biri diğerinin nedeni olamaz.” (Ö3) Yani tözler, sadece kendileri aracılığıyla düşünülebilir iseler ve birbirlerinden tamamen farklı sınıflara sahipler ve bu açıdan ortak bir sınıfları yoksa aralarında neden sonuç ilişkisi kurulamaz. Çünkü “Bir sonucun bilgisi, nedenin bilgisini içerir ve ona bağlıdır.” (A4) Diğer bir deyişle neden-sonuç ilişkisine sahip iki şeyden her birinin bilgisi diğerinin bilgisini de içerir. Öyle ki biz bir şeyi bildiğimizde onun bilgisi, eğer varsa nedeni veya sonucu olarak başka bir şeyin bilgisini de gerektirir. Fakat bunun tersine bir şey sadece kendi başına bilinebiliyor ve başka bir şeyin bilgisini içermiyorsa onun başka bir şeyle neden-sonuç ilişkisine sahip olması düşünülmez. Dolayısıyla eğer birbirinin nedeni olmayan birden çok töz varsa, “İki veya daha çok farklı şeyin birbirlerinden ya tözlerin sınıflarındaki bir farklılıktan ya da onların etkilerindeki bir farklılıktan dolayı ayırt edilebilir.” (Ö4) olmaları gerekir. Birbirleriyle ortak hiçbir sınıfa sahip olmayan ve dolayısıyla aralarında neden sonuç ilişkisi bulunmayan tözler birbirlerinden farklı bir sıfat veya etkileri ile ayırt edilirler. Bununla birlikte birbirlerinden sınıflarındaki veya etkilerindeki bir farklılıkla ayırt edilemeyeceklerinden dolayı Spinoza “evrende aynı doğa veya sınıfta iki veya daha çok töz olamayacağı” (Ö5) sonucunu çıkarır. Bu önerme Spinoza için tek tözün var olması gerektiğini ifade eder.<sup>5</sup>

Peki ama yukarıdaki verili hâliyle tözün tek olması gerektiği kanıtlanmış mıdır? Açık bir şekilde tözün tek olduğu kanıtlanmış görünmemektedir. Çünkü töz tanımına göre eğer birden fazla töz varsa her birisi kendi başına var olan ve kendi aracılığıyla düşünülebilen varlıklar olacaktır. Bu durumda kendi başına var olan her bir tözü diğerinden ayırt edecek şekilde sınıflarında veya etkilerinde birtakım farklılıklar bulmaya ihtiyaç vardır. Fakat Spinoza kendi başına var olan tözleri birbirinden ayırt edebilecek şekilde sınıflarında veya etkilerinde bir farklılık bulunacağına inanmaz. Dolayısıyla herhangi bir farklılıkla birbirlerinden ayırt edilemez oldukları için birden fazla töz olmadığı sonucuna bir anlamda atlama yapar. Hâlbuki bu sonuç, aslında Spinoza'nın zihnindeki gizli bir öncülü gerektirir.

Bu gizli öncül ise Spinoza'nın “Tanrı ile mutlak olarak sonsuz bir varlığı yani her biri ebedî ve sonsuz özünü ifade eden sonsuz sınıflardan oluşan bir tözü anlıyorum.” (T6) şeklinde yaptığı Tanrı tanımında saklıdır. Tanrı tanımında saklanan bu öncül kısaca “Sonsuz sınıflara

---

<sup>5</sup> Spinoza, *The Ethics*, 86-87.

sahip bir töz vardır.” şeklinde ifade edilebilir. Çünkü başka bir töz ile ortak sıfatlara sahip olduğu için birden fazla tözün var olmayacağı sonucunu çıkarabilmek için bir tözün var olan tüm sıfatlara sahip olduğunun kabul edilmesi gerekir. Buna göre eğer sonsuz sıfatlara sahip bir töz var ise diğer tözler de bu sonsuz sıfatların bazısına sahip olacaktır ki “Evrende aynı doğa veya sıfatta iki veya daha çok töz olamaz.” (Ö5) Çünkü ortak sıfatlara sahip tözler birbirlerinden ayırt edilemezler. O hâlde tek bir töz vardır.

Her ne kadar Spinoza Tanrı'nın var olduğunu ancak 11. önermede ilan etse de en başta verdiği 6. tanımda Tanrı'nın sonsuz sıfatlara sahip bir töz olduğunu söylemesinden var olan tek tözün Tanrı olduğu sonucu kendiliğinden çıkar. Bununla birlikte Spinoza var olan tek tözün Tanrı olduğu sonucunu ancak 14. önermede “Tanrı'dan başka bir töz ne var olabilir ne de düşünülebilir.” diyerek ifade eder ve kendisini bu sonuca götüren akıl yürütmeyi ortaya koyar: Tanrı'nın sonsuz sıfatlara sahip olduğu bir evrende “eğer Tanrı'dan başka bir töz varsa, Tanrı'nın bazı sıfatlarıyla açıklanabilmesi” yani ortak olması “gerekir ki, aynı sığata sahip iki tözün var olması, (5. önerme gereği) saçmadır. Ve dolayısıyla sonuç olarak Tanrı'dan başka hiçbir töz var olamaz veya düşünülemez.”<sup>6</sup> Buna göre Tanrı'nın tekliği için Spinoza'nın argümanı tam olarak şu şekilde ifade edilebilir:

1. Töz kendi başına var olan ve kendisi aracılığıyla düşünülebilen şeydir. (T3)
2. Farklı sıfatlara sahip iki töz birbiriyle ortak hiçbir şeye sahip değildir. (Ö2)
3. Tözler birbirleriyle ortak hiçbir şeye sahip değilseler onlardan biri diğerinin nedeni olamaz. (Ö3)
4. İki veya daha çok farklı töz birbirlerinden ya sıfatlarındaki ya da etkilerindeki bir farklılıktan dolayı ayırt edilebilir. (Ö4)
5. Sonsuz sıfatlara sahip bir töz vardır. (T6)
6. Eğer evrende birden fazla töz varsa bazı sıfatların ortak olması gerekir.
7. Fakat evrende aynı doğa veya sıfatta iki veya daha çok töz olamaz (Ö5)
8. O hâlde evrende birden fazla töz var olamaz.
9. Tanrı veya sonsuz sıfatlardan oluşan bir töz, zorunlu olarak vardır. (Ö11)
10. O hâlde Tanrı'dan başka ne bir töz vardır ne de düşünülebilir. (Ö14)

Bu argümanın gelişimi incelenirse kısaca bir tözün sonsuz sıfatlara sahip olması gerektiği için birden fazla töz olması durumunda her birinin ortak sıfatlara sahip olacaklarını fakat aynı

---

<sup>6</sup> Spinoza, *The Ethics*, 93.

sıfatlara sahip birden fazla töz olamayacağından dolayı tek bir tözün var olmasının zorunluluğunu çıkarırsar. Steven Nadler'e göre de Spinoza öncelikle *Etika*'nın 1. ve 5. önermeleri arasında aynı doğa veya sıfatlara sahip birden fazla töz olamayacağını ve ardından 6. ve 11. önermeleri arasında ise sonsuz sıfatlara sahip bir töz yani Tanrı'nın zorunlu olarak var olması gerektiğini ve bunlardan hareketle sonsuz bir tözün varlığının başka bir tözün var olmasını engellediği sonucunu çıkarır. Çünkü eğer Tanrı'dan başka ikinci bir töz var olursa, onun da sıfatları var olmalıdır. Fakat "Tanrı bütün mümkün sıfatlara sahip olduğundan dolayı bu ikinci tözün sahip olması gereken sıfat, aynı zamanda Tanrı tarafından sahip olunan sıfatlardan biri olacaktır." Fakat aynı sıfatı paylaşan iki töz var olmaz. O hâlde Tanrı'dan başka ikinci bir tözün varlığı söz konusu değildir. Nadler, bu argümanın temelini "evrende aynı doğa veya sıfatla iki veya daha çok töz olamayacağı" (Ö5) önermesi olduğunu savunur. Ona göre Spinoza'nın bu önermeyi kanıtlaması ise bizim şeyleri birbirinden nasıl ayırt edebileceğimizin yolları üzerine dayanır. Çünkü eğer birden fazla töz varsa bunları birbirinden ayırt etmenin birinci yolu onların sıfatları bakımından bir farklılık ya da ikinci yolu olarak bu sıfatların modları veya etkileri bakımından bir farklılık bulmakla mümkündür. Spinoza'ya göre sıfatlar etkilerinden önce geldiği için etkileri bakımından farklılıklar bir kenara bırakılır ve sıfatlarda farklılık bulmak gerekir.<sup>7</sup> Ancak iki veya daha fazla töz eğer ortak sıfatlara sahip ise birbirinden ayırt edilemez. Dolayısıyla tek töz vardır. Bu noktada çağdaşı olan Gottfried Wilhelm Leibniz'in Spinoza'ya önemli bir itirazı söz konusudur.<sup>8</sup>

Leibniz burada gizli bir hatanın bulunduğunu düşünür. "Çünkü" ona göre; "İki töz, kendilerine özel sıfatlara sahip olmaları şartıyla, birbirlerinden sıfatları bakımından ayırt edilebilirler ve hâlâ bazı ortak sıfatlara da sahip olabilirler. Örneğin *A*, *c* ve *d* sıfatlarına sahip olabilir ve *B* de *d* ve *e* sıfatlarına sahip olabilir."<sup>9</sup> Dolayısıyla eğer tözler birden fazla sıfata sahip iseler ortak olamayan diğer sıfatlarından dolayı birbirinden ayırt edilmeye devam eder fakat ayırt edilemez olacaksalar birden fazla sıfata sahip olmamaları gerekir.

Buna göre Leibniz'in eleştirisi, Spinoza'ya tek töz olduğu sonucunu çıkarmak için tözler birbirlerinden sıfatları bakımından ayırt edilemeyecekseler ortak olan en çok bir sıfata sahip olmaları gerektiğini söyler. Çünkü eğer tözler birden fazla sıfata sahip iseler ortak olmayan başka

---

<sup>7</sup> Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 60.

<sup>8</sup> Nadler, *Spinoza's Ethics*, 61.

<sup>9</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, "On The Ethics of Benedict De Spinoza", *Philosophical Papers and Letters*, ed. ve çev. Leroy E. Loemker (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 198-9.

sıfatlardan dolayı birbirlerinden ayırt edilebilirler ve dolayısıyla birden fazla töz olması gerekir. Nadler de bu eleştiride Leibniz'in haklı görüldüğünü düşünür. Fakat Spinoza bir tözün tek bir sıfata sahip olduğunu kabul etmez<sup>10</sup> aksine “bir şeyin ne kadar çok gerçekliği ve varlığı varsa o kadar çok sıfatın ona ait olduğunu” (Ö9) söyler<sup>11</sup> ve dahası tözü “sonsuz sıfatlardan oluşan” (Ö11) olarak niteler.<sup>12</sup>

Bununla birlikte Leibniz'in dediği gibi, tek töz olması için birbirinden ayırt edilemezliklerini sağlamak üzere ortak olması şartıyla tözlerin en çok bir sıfata sahip olmaları gerektiği makul görünse de tek seçenek değildir. Aksine Spinoza'nın düşündüğü gibi, tek töz olması için bir tözün sonsuz sıfatlara sahip olması yeterlidir. Çünkü bir töz sonsuz sıfatlara sahip olarak düşünüldüğünde ondan ayırt edilebilecek başka bir tözün var olması için öncekinden tamamen farklı sonsuz sıfatlara sahip olması gerekir. Fakat bir tözün sahip olduğu sıfatlar sonsuz ise başka bir tözün sahip olacağı farklı sonsuz sıfatlar söz konusu olmaz. Diğer bir deyişle sonsuz sayıda sıfat bir töze aitse ikinci bir töze ait farklı hiçbir sıfat ya yoktur ya da ikinciyeye ait olan sıfatlar birinci tözün sıfatlarıyla aynıdır. Dolayısıyla bir töz sonsuz sayıda sıfata sahip ise sonsuz sıfatlara sahip olan tek bir tözün var olması gerekir. Farklı sonsuz sayıda sıfat olmadığı için ona sahip başka bir töz daha yoktur. Ya da sonsuz sıfatlara sahip ikinci bir töz olduğu kabul edilse bile yine Spinoza'nın düşündüğü gibi her bir töz aynı sonsuz sıfatlara sahip olmaları bakımından birbirinden ayırt edilemezler ve ayırt edilemezlerin özdeşliği gereği tek töz olduğu sonucu çıkar.

Ancak Jonathan Bennett bir tözün sonsuz sıfatlara sahip olmasının var olan bütün sıfatlara sahip olduğu anlamına gelmediğini ileri sürer. Çünkü ona göre sonlu herhangi bir sayıdan örneğin “9 < sonsuz sayılar dizisi, tüm sayıları içine almaz.” Bu nedenle tözün tekliğine dair argüman, Tanrı'nın sahip olmadığı hiçbir sıfat bulunmadığını söyleyen bir öncülü içermedikçe geçersiz sayılır.<sup>13</sup> Bennett'e göre Spinoza, 9'dan büyük sonsuz sayı olduğunu reddeder. Çünkü eğer 9'dan büyük sonsuz sayı var ise, 7'den büyük sonsuz sayılar 9'dan büyük sonsuz sayılardan daha büyük (i) olur ve dolayısıyla sonsuz bir sayı diğer bir sonsuz sayıdan daha büyük olur (ii) ki Spinoza bu sonucu kabul etmez. Hâlbuki Bennett'e göre 19.yüzyılda matematikte Cantor'un öncülük ettiği gelişmeler bu (i) düşüncenin yanlışlığını göstermiştir.

---

<sup>10</sup> Nadler, *Spinoza's Ethics*, 62.

<sup>11</sup> Spinoza, *The Ethics*, 90.

<sup>12</sup> Spinoza, *The Ethics*, 91.

<sup>13</sup> Jonathan Bennet, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984), 75.



Buna göre 9'dan büyük sonsuz sayılar, tam olarak 7'den büyük sonsuz sayılar kadardır. Bennett'in bu itirazı, sonsuz bir sayıdan sonlu küçük bir sayı çıkarıldığında kalan sonsuzun, sonlu büyük bir sayı çıkarıldığında kalan sonsuzdan daha büyük olduğunu ifade eder. Bir sonsuz diğer bir sonsuzdan daha büyük ise Tanrı'nın sonsuz sıfatlara sahip olduğu iddiası var olan tüm sıfatlara sahip olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla argüman Bennett'e göre Tanrı'nın sonsuz sıfatlara sahip olduğunu söyleyen öncül Tanrı'nın var olan tüm sıfatlara sahip olduğu şeklindeki bir öncülle değiştirilmesi gerekir. Fakat Bennett'in de kabul ettiği gibi, Spinoza'nın sonsuz ile var olan her sıfatı kastettiği şüphe götürmez.<sup>14</sup>

Bununla birlikte Bennett'in itirazı şu şekilde cevaplanabilir: Sonsuz bir sayıdan hangi sonlu sayı çıkarılırsa çıkarılsın kalan sayı her zaman sonsuz olacağına göre bir sonsuzun diğerinden daha büyük ya da daha küçük olacağı söylenemez. Hâlbuki Bennett'e göre sonsuz bir sayı dizisinden çıkarılan iki farklı sonlu sayı kadar sonsuz niceliğin azaldığını düşünmektedir ki, bu düşünce, sonsuzdan sonlu çıkarıldığında kalanın sonlu olduğunu varsayar. Çünkü ancak sonlu nicelikler birbirinden büyük veya küçük olur. Sonsuz iki niceliğin ise birbirinden büyük veya küçük olması beklenmez. Çünkü sonsuz nicelikler ölçülemez.

*Etika*'da Spinoza birden fazla töz olmayacağına dair ikinci bir argüman daha ileri sürer. Ona göre; "Her şeyin doğru tanımı, tanımlanan şeyin dışında bir şeyi ne içerir ne de ifade eder." (1) Diğer bir deyişle doğru tanım, bize tanımlanan şeyin ne olduğunu söyler. Bundan hareketle "Hiçbir tanım, belirli bir birey sayısını içermez veya ifade etmez." (2) Çünkü bir şeyin ne olduğunu söylemek, onun sayısını ifade etmez. Örneğin bir üçgenin tanımı, kaç tane üçgen olduğunu belirtmez. "Her var olan şey için onun var olmasını açıklayan belirli bir neden bulunması gerekir." (3) Bununla birlikte "Bir şeyin var olmasını açıklamak üzere, bu neden ya var olan şeyin asıl doğası ve tanımında içermelidir ya da onun dışında olmalıdır." (4) Örneğin dünyada yaşayan sadece yirmi insan bulunduğunu varsayalım. Bu öncüllere göre, dünyada sadece yirmi insan bulunmasının nedeni, insanın doğasından veya tanımından çıkarılamaz. Bununla birlikte dünyada yaşayan sadece yirmi insan olduğunun bir nedeni olmalıdır. O hâlde yirmi insan bulunmasının bu nedeni insanın doğası ve tanımı dışındadır.<sup>15</sup> Aslında burada Spinoza tözün tek olduğunu kanıtlamaktan ziyade birden çok olduğuna kanıt bulunmadığını

---

<sup>14</sup> Bennett, *A Study*, 76.

<sup>15</sup> Spinoza, *The Ethics*, 89-90.

söylemek ister görünür ve ona göre tözün birden fazla olduğuna kanıt olmaması tözün tek olduğunun kanıtı sayılır.

### 3. Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Argümanlar

Spinoza'nın Tanrı'nın varlığı için kullandığı argümanlar, *Etika*'nın 11. önermesi ile devamındaki kanıtlamalarda ilk bakışta üç adet olarak görünür. Bununla birlikte Spinoza felsefesi uzmanı Harry Austryn Wolfson, *Etika*'da Tanrı'nın varlığı için Spinoza'nın 11. önerme ile kanıtlamalarında verdiği üç argümana ek olarak not içinde bir tane daha olmak üzere dört argüman kullandığını ileri sürer. Ona göre Spinoza'nın Tanrı argümanlarının kökenleri Descartes'a ve onun ontolojik kanıtına dayanır.<sup>16</sup> Wolfson'un Spinoza'nın Tanrı argümanlarının sayısı hakkındaki iddiası kendisinden sonraki batılı uzmanlarca da kabul görmekte fakat argümanların ontolojik olduğu hakkındaki iddiası tartışılmaktadır.

Genelde yorumcuların Spinoza'nın argümanlarının ontolojik kanıt olduğu noktasında birleştiklerini tespit eden Don Garrett, bunun bir yanılgı olduğunu ileri sürer. Ona göre bu argümanlar her ne kadar Tanrı tanımından *a priori* olarak çıkarsandığı için ontolojik kanıtla benzetilse de yeter sebep ilkesine dayanan kozmolojik kanıtlara benzer olarak daha iyi anlaşılabilir.<sup>17</sup> Bununla birlikte Garrett'in Spinoza'nın argümanlarının gizli veya açık yeter sebep ilkesini içerdiğini düşünmesinin başlıca nedeni *Etika*'nın 3. Aksiyomudur. Garrett'e göre, bu aksiyom, "X, Y'e neden olur." şeklinde anlaşılabilceği gibi, aksiyomdaki "sonuç" kelimesini "şeyler" olarak aldığımızda hiçbir şey nedensiz olmaz şeklinde de anlaşılabilir ki, buna göre her şeyin bir nedeninin olması gerektiği sonucu çıkar. Spinoza aksiyomlarda böyle bir anlamı ifade etmiş olmasa bile her şeyin bir nedeni olması gerektiğine inandığı düşünülebilir.<sup>18</sup>

Bu doğrultuda Martin Lin de Spinoza'nın argümanlarının genel olarak Descartes'in kullandığı ontolojik kanıtın tekrarı olarak görülmesine itiraz eder. Ona göre Tanrı hakkındaki bir argümanın ontolojik olarak nitelendirilmesinin temel özelliği ise kısaca öncüllerinin *a priori* olarak biliniyor sayılmasıdır. Spinoza gerçekten ontolojik kanıtla benzer bir argüman kullanır

---

<sup>16</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge: Harvard University Press, 1934), Cilt: 1, 176-8.

<sup>17</sup> Don Garrett, "Spinoza's 'Ontological' Argument", *Philosophical Review* LXXXVIII/2 (1979), 198.

<sup>18</sup> Garrett, "Spinoza's 'Ontological' Argument," 202.

fakat bu sadece biridir. Diğer üç argüman ise ontolojik argüman şeklinden tamamen farklılık gösterir ve açık ya da örtük yeter sebep ilkesi üzerine kuruludur.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Garrett ve Lin, Spinoza'nın argümanlarının *a priori* öncüller üzerine kurulu olmasından dolayı ontolojik kanıtla benzetmekle birlikte örtük veya açık yeter sebep ilkesini içerdiğini düşünmelerinden dolayı da kozmolojik delile daha yakın olduğunu ileri sürerler. Bunun nedeni ise onlara göre Spinoza'nın argümanlarının da kozmolojik argümanlarla aynı kusura sahip olduğunu göstermek amacıdır. Çünkü "Her şeyin bir nedeni vardır." anlamında yeter sebep ilkesinin doğruluğu sorunludur. Hâlbuki Spinoza'nın Tanrı'yı bir töz olarak tanımlama üzerine kurguladığı argümanlarının her şeyin bir nedeni olduğu anlamında yeter sebep ilkesine dayalı olduğunu söylemek itiraza açıktır. Öyle ki Spinoza'nın yeter sebep ilkesini kullandığına kanıt olarak gösterilen 3. Aksiyom bize her şeyin bir nedeni vardır anlamını vermekten çok uzaktır. Çünkü söz konusu aksiyom bize bir neden varsa sonucun da bulunması gerektiğini ve neden yoksa sonucun da bulunmayacağını söyler. Fakat bundan "her sonucun bir nedeni vardır" anlamı çıkarılsa bile bu, "her şeyin bir nedeni vardır" anlamına gelmez. Çünkü "sonuç" fikri, sonradan ortaya çıkan anlamında bir nedeni önceden varsayar. Hâlbuki "bir şey fikri, tanımsal olarak, neden olunmuş bir şey (yani sonuç) fikrini içermez."<sup>20</sup>

Musa Kazım Arıcan da eserinde ikisi ontolojik ve birisi kozmolojik olarak üç kanıt tespit eder. Öyle ki Arıcan, Spinoza'nın Tanrı'nın varlığına dair verdiği ikinci argümanı birinci argümanın devamı sayar ve ikisini birlikte tek bir ontolojik kanıt olarak ele alır. Spinoza'nın sonlu şeylerin varlığından sonsuz bir şeyin daha zorunlu olarak var olması gerektiğini çıkarsadığı ve *a posteriori* olarak nitelendirdiği üçüncü argümanı ise Arıcan hatalı biçimde ikinci ontolojik kanıt olarak sınıflandırır. Arıcan'ın kozmolojik kanıt olarak verdiği argüman ise aslında Spinoza'nın *a priori* olarak nitelendirdiği dördüncü argümanın açıklamasından türetilmiştir ve Spinoza'nın kozmolojik argümanı değildir. Bu nedenle Spinoza'nın dördüncü argümanı ise Arıcan tarafından tespit edilememiş görünmektedir.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Martin Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", *Philosophy and Phenomenological Research* 75/2, (2007), 269-270.

<sup>20</sup> William L. Rowe, "The Cosmological Argument and The Principle of Sufficient Reason", *Man and World* 2 (1968), 284.

<sup>21</sup> Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 97-102.

Kanaatimizce Spinoza'nın bize dört argüman verdiği şüphe götürmez. Ayrıca ontolojik kanıt, Tanrı'nın doğasından hareket eden kanıt ve kozmolojik kanıt da evrenden hareket eden kanıt şeklinde tanımlanırsa Spinoza'nın argümanlarının sadece üçüncüsü, sonlu varlıklardan hareket ettiği için kozmolojik delil sınıfına dâhil edilebilir ve ayrıca sonuçtan nedene doğru gittiğinden dolayı da *a posteriori* sayılır. Geriye kalan üç argüman ise Tanrı'nın doğasından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırlar ve bu nedenle *a priori* bir karakterdedirler. Dolayısıyla Spinoza'nın üçüncü argüman dışındaki argümanlarının karakterinin ontolojik olduğunu söylemek doğru olur.

### 3.1. Birinci Argüman

Peki, Tanrı olarak kabul edilen tek töz gerçeklikte var mıdır? Spinoza'ya göre “Tanrı veya sonsuz sıfatlardan oluşan bir töz, ki bu sıfatların her biri ebedi ve sonsuz özünü ifade eder, zorunlu olarak vardır.” (Ö11) Eğer birisi bu önermeye itiraz ederse Spinoza Tanrı'nın var olmayan olarak düşünülüp düşünülmeceğinin sorgulanmasını ister. Zira var olmadığı düşünülebilen bir şeyin özü, varlığını gerektirmez. (A7)<sup>22</sup> Bununla birlikte Spinoza tözün yokluğunu düşünmeyi saçma bulur.<sup>23</sup> Çünkü ona göre “Var olmak bir tözün doğasına aittir.” (Ö7)<sup>24</sup> Bunun nedeni ise “Bir tözün başka bir töz tarafından meydana getirilemez.” olmasıdır. (Ö6)<sup>25</sup> Dolayısıyla bir tözün kendi kendisinin nedeni olması gerekir. Spinoza için “kendi kendisinin nedeni olan” ise daha önce tanımlandığı üzere “özü varoluşu gerektiren veya doğası var olmayan olarak düşünülmemeyi” (T1) ifade eder. Buna göre argüman kısaca, şu şekli alır:

1. Tanrı vardır.
2. Tanrı'nın yokluğu düşünülemez.
3. Çünkü eğer bir şeyin yokluğu düşünülebilir ise özü varlığını gerektirmez.
4. O hâlde Tanrı bir töz değildir.
5. Fakat Tanrı bir tözdür.
6. Var olmak tözün doğasına aittir. (Tözün özü varlığını gerektirir.)
7. Çünkü töz bir başka töz tarafından meydana getirilemez.
8. Dolayısıyla töz kendi kendisinin nedenidir.
9. O hâlde töz vardır.

---

<sup>22</sup> Spinoza, *The Ethics*, 86.

<sup>23</sup> Spinoza, *The Ethics*, 91.

<sup>24</sup> Spinoza, *The Ethics*, 88.

<sup>25</sup> Spinoza, *The Ethics*, 87.

10. O hâlde Tanrı vardır.

Bu hâliyle argüman öncelikle Tanrı'nın yokluğunun düşünülememesini Tanrı'nın töz olmasına dayandırmakta ve tözün varlığını da kendi kendisinin nedeni olmasıyla kanıtlamaya odaklanmaktadır. Bennett'e göre de Spinoza burada töz olmayı Tanrı'nın varlığına kanıt olarak yeterli görmektedir. Çünkü argümanda her şeyin bir nedeni olması gerektiği, değilse varlığının açıklanamaz olduğunu varsayılır ve bundan hareketle tözün kendi varlığının nedeni olduğu sonucu çıkarılır. Bununla birlikte Bennett bir şeyin kendi kendisinin nedeni olmasını, bir şeyin kendisini varlığa getirdiği anlamında nedensellik fikriyle uyumlu bulmaz. Çünkü kendi kendisinin nedeni olmak, geriye doğru giden nedensellik zincirinde bir şeyin kendi varlığından önce varlığının nedeni olarak önce gelmesini varsayar. Fakat bir şeyin kendi varlığının nedeni olması, mantıksal olarak onun kendi varlığını gerektirdiği anlamına gelebilir. Çünkü bir şeyin mantıksal olarak kendi varlığını gerektirmesi ise onun doğasının var olmayı gerektirdiğini ifade eder. Dolayısıyla kendi kendisinin nedeni olmak, varlığı zorunlu olan bir doğaya sahip olmak anlamına gelebilir. Fakat Bennett kendi kendisinin nedeni olan bir şeyin yani zorunlu olarak var olan somut bir şeyin bulunduğu fikrini reddeder. Ona göre hiçbir somut şey zorunlu olarak var değilse, tüm gerçeklik de zorunlu olarak var değildir ki bu durumda da niçin var olduğuna hiçbir cevap aramaya gerek yoktur.<sup>26</sup>

Ancak Bennett'in düşündüğünün aksine, zorunlu olarak var olmayan şeyler bir açıklama gerektirir. Çünkü zorunlu olarak var olmayan şeyler kendilerinden dolayı var değil aksine kendilerinin dışında bir nedenden dolayı var olurlar. Bunun aksine zorunlu olarak var olan bir şey ise kendi kendisinin nedenidir ve varlığı bir açıklamaya gerektirmez. Buna göre kendi kendisinin nedeni olmak, hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymamayı ifade eder ve kendi kendisinin nedeni olmak, var olmak için kendinden önce gelmek gibi bir çelişki ortaya çıkarmaz.

Argümanın önerme formunda verdiğimiz 6. öncül yani *Etika*'nın 7. önermesi, Garrett'e göre, bu akıl yürütmenin kalbi sayılır ve bize “var olmanın bir tözün doğasına ait olduğunu” söyler. Çünkü bir töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez. O hâlde töz kendi kendisinin nedenidir. Kendi kendisinin nedeni ise Spinoza'nın 1. tanımında verdiği üzere “özü var oluşunu gerektiren” şeyi veya “doğası var olmayan olarak düşünülemeyen” şeyi ifade

---

<sup>26</sup> Bennett, *A Study*, 72-73.

eder.<sup>27</sup> Bu hâliyle argüman yeter sebep ilkesinin gereği, hiçbir şeyin nedensiz olarak var olamayacağını ileri sürer. Fakat yeter sebep ilkesinin bu sonucu kabul edilirse Garrett'e göre fiilen var olan her tözün kendi kendisinin nedeni olduğu ve dolayısıyla özünün varlığını gerektirdiği sonucu çıkar. Fiilen var olmayan fakat varlığı mümkün tözler ise ne kendilerinin dışında bir nedene sahip oldukları ne de kendi kendilerinin nedeni olabildikleri için hiçbir zaman var olamayacaklardır. Buna göre eğer 7. önermenin demek istediği şey bu ise, bu argümandan ancak Tanrı fiilen varsa, zorunlu olarak da vardır sonucu çıkar. Dolayısıyla Tanrı fiilen var olmadığı için varlığı gerekli olmayacaktır. Fakat Garrett bu argüman geçerli olacaksa, 7. önermenin tüm mümkün tözlerin özünün de varlıklarını gerektirdiğini ifade etmeli olduğunu ileri sürer. Yani 7. önerme bilfiil var olmayan mümkün tözleri kapsadığında ancak, argüman Tanrı'nın varlığını iddia edebilecektir. Ancak ona göre böyle bir sonuç, 7. önermeye dayalı argümanın bu hâlden çıkmaz.<sup>28</sup>

Bununla birlikte kendi kendisinin nedeni olan bir tözün yani Tanrı'nın bilfiil var olmadığı düşünülebilmesi çelişkili görünmektedir. Çünkü kendi kendisinin nedeni olan töz, zorunlu varlıktır ve bundan dolayı bilfiil vardır. Bu nedenle Garrett'in iddia ettiği gibi varlığı mümkün olan tözlerden veya bir tözün varlığının mümkün olmasından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu hâliyle tözün var olduğunu kanıtlamak için 7. önermenin mümkün tözleri de içermesi gerekmez. Fakat Garrett, buraya kadar henüz tözün tek olduğunu kanıtlanmış görmez. Hâlbuki Spinoza bu noktaya kadar tek bir tözün var olduğunu kanıtladığı için onun yokluğunun düşünülemeyeceğine dair bir argüman ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Birinci argüman hakkında Lin ise iki kusur bulur. Birincisi, Tanrı'nın bir töz olduğunu ileri süren önermeyle ilgilidir. Çünkü bu önermenin anlamı, tekil "Tanrı" teriminin doğru semantiğine yani anlamına bağlıdır. En bilindik anlamı, "Tanrı" teriminin bireysel bir varlığa göndermede bulunduğuudur. Buna göre eğer "Tanrı" terimi ile bir bireysel varlığı anlamamız gerekiyorsa böyle bir tekil varlık bize verili değildir. Bu nedenle "Tanrı" terimini içeren ifade, bir önerme değeri kazanmaz. İkincisi ise, "Tanrı" terimine tekil bir varlık anlamı vermek yerine evrensel bir niceleyici anlamı verildiğinde ortaya çıkar.<sup>29</sup> Buna göre Lin, "Tanrı" terimine evrensel bir niceleyici anlamı vererek argümanı yeniden kurguladığında, "Bir şey Tanrı ise özü varlığını gerektirmez." önermesini, "Bir şey Tanrı ise özü varlığını gerektirir." önermesiyle

<sup>27</sup> Garrett, "Spinoza's 'Ontological' Argument", 204.

<sup>28</sup> Garrett, "Spinoza's 'Ontological' Argument", 205.

<sup>29</sup> Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", 274.

saçmaya indirgeme yönteminin gereği olarak çelişkili bulmadığı için geçersiz sayar. Dolayısıyla birinci argüman, Lin'e göre, "Tanrı" teriminin evrensel bir niceleyici olarak anlaşılması durumunda geçersiz ve bireysel bir varlık olarak anlaşılması durumunda da tartışma gerektirir ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamakta başarısız olur.<sup>30</sup>

Bu eleştiride öncelikle "Tanrı" teriminin nasıl evrensel bir niceleyici olabileceği anlaşılmaz durmaktadır. Ancak "Tanrı" terimi evrensel bir niceleyici olarak alındığında da "Bir şey Tanrı ise özü varlığını gerektirmez." önermesi, "Bir şey Tanrı ise özü varlığını gerektirir." önermesiyle, saçmaya indirgeme yöntemine göre kurulan bir argümanda, çelişkiye neden olur ve önceki öncül saçma olduğu için ikincisi doğru olarak kabul edilir. Fakat verili iki önermenin Lin tarafından çelişik görülmeyle argümanın geçersiz sayılması oldukça şaşırtıcıdır. Yine "Tanrı" teriminin gösterdiği tekil bir varlık olmadığı eleştirisine gelince bu, bizim hiçbir zaman deneyde verili olmadıkça akıl ederek bir varlık iddiasında bulunamayacağımız anlamına gelir ki bu da başka bir tartışma gerektirir.

Peki bu hâliyle kabul edecek olursak Spinoza'nın birinci argümanı Tanrı'nın varlığını kanıtlamakta yeterince ikna edici sayılır mı? Richard Mason bu argümanı herhangi bir ateisti etkileyecek kadar ikna edici bulmaz. Çünkü ona göre Spinoza, muhatabına; "Eğer yapabilirsen Tanrı'nın var olmadığını düşün, düşünemezsin, o hâlde Tanrı vardır." demek ister.<sup>31</sup>

Buna göre Spinoza'dan Tanrı'nın yokluğunun niçin düşünülemez olduğuna bir cevap istemek yanlış olmasa gerekir. Bu soruya cevap olarak, Spinoza bir kimsenin açık ve seçik bir töz fikrine sahip olduğu hâlde böyle bir tözün var olup olmadığından şüphe duymasını yine aynı kimsenin bir fikrin doğru olduğunu düşündüğü hâlde yanlış olup olmadığından şüphe etmesine benzetir.<sup>32</sup> Dolayısıyla kanaatimizce de kendi kendisinin nedeni olan bir varlığın yok olduğunu düşünmek mantıken saçma sayılır. Çünkü kendi kendisinin nedeni olamayan şeyler var olmayı başarırken kendi kendisinin nedeni olan bir tözün var olmaması beklenmez. Eğer kendi kendinin nedeni bir varlık yoksa kendi kendilerinin nedeni olamayan şeylerin nasıl var oldukları cevaplanamaz. Bu bakımdan argüman, sadece Tanrı fikrinden nesnesinin varlığı

---

<sup>30</sup> Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", 275.

<sup>31</sup> Richard Mason, *The God of Spinoza* (Cambridge University Press, Cambridge,1999), 21-3.

<sup>32</sup> Spinoza, *The Ethics*, 89.

çıkarsamaz aksine kendi kendisinin nedeni olan bir tözün fikrine sahip iken nesnesinin yokluğunun düşünmenin yanlışlığını ortaya koyar.

### 3.2. İkinci Argüman

Spinoza 11. önermenin devamında bize sunduğu Tanrı'nın varlığıyla ilgili ikinci bir argümanda her düşünülebilen fikrin nesnesinin var olup olmadığına dair bir kriter getirir ve tözün fikrinin nesnesinin yokluğu için hiçbir gerekçe olmadığını gösterir. Ona göre bir şeyin varlığı veya yokluğu için bir neden bulunması gerekir. Eğer bir şeyin yokluğu için bir neden bulunmazsa, var olması gerekir. Bir şeyin yokluğu için neden ise ya o şeyin ya kendi doğasındaki bir çelişki ya da kendisi dışındaki bir engel olmalıdır. Kendi doğasındaki bir çelişki veya dışındaki bir engelden dolayı yokluğunu gerektirecek bir neden bulunamazsa o şeyin zorunlu olarak var olduğu sonucu çıkar. Bu kriter ise düşünülebilen her fikrin nesnesinin var olmayı gerektirmediğine bir cevap oluşturur. Örneğin kare bir daire fikri, kendi içinde bir çelişki içerir bu nedenle nesnesinin yokluğu gerekir. Yine kendi kendisinin nedeni olan bir töz fikri ise kare daire gibi kendinde bir çelişki içermez. Dolayısıyla tözün var olması gerektiği sonucu çıkar. Aynı şekilde bir üçgenin yokluğunu gerektiren kendisinin dışında bir engel söz konusu değildir ve dolayısıyla üçgenin var olması gerekir. Bu şekilde Tanrı fikrinin de yokluğunu gerektirecek kendi doğasında bir çelişki veya kendi dışında bir engel aramak gerekir. Buna göre öncelikle Tanrı'nın doğasını düşünürsek, mutlak olarak sonsuz ve en mükemmel bir varlık olarak bir çelişki içermez. Daha sonra Tanrı'nın yokluğunu gerektirecek kendi dışında bir engel olup olmadığını düşünürsek ve eğer Tanrı'nın yokluğunu gerektirecek böyle bir engel varsa, bu engelin ya Tanrı'yla aynı doğaya ya da farklı bir doğaya sahip olması gerekir. Bu engel Tanrı ile aynı doğaya sahip ise yine Tanrı'nın varlığını kanıtlar. Tanrı'dan farklı bir doğaya sahip ise Tanrı'nın yokluğunu gerektirmez. Çünkü birbirlerinden farklı doğadaki tözlerin birbirleriyle hiçbir ilişkileri bulunmaz. Dolayısıyla Tanrı fikri ne kendi doğasında bir çelişki ne de kendisi dışında bir engele sahip olmadığı için zorunlu olarak varlığını gerektirir.<sup>33</sup> Buna göre Tanrı, sadece fikri zihnimizde düşünülebildiği veya bulunduğu için değil aksine onun var olmasını önleyecek kendi doğasında bir çelişki ve kendi dışında bir engel bulunmadığı için zorunlu olarak vardır.

İkinci argüman da şu şekilde formüle edilebilir:

---

<sup>33</sup> Spinoza, *The Ethics*, 91.



1. Bir şeyin yokluğu için bir neden olması gerekir.
2. Eğer bir şeyin yokluğu için bir neden yoksa o şey zorunlu olarak vardır.
3. Bir şey ya kendi doğasında bir çelişki veya dışındaki bir engelden dolayı yoktur.
4. Tanrı fikri kendi doğasında bir çelişki içermez.
5. Tanrı'nın varlığı için kendi dışında bir engel bulunmaz.
6. O hâlde Tanrı zorunlu olarak vardır.

Spinoza'nın ilk iki argümanı, Garrett'e göre, amaçlanandan çok daha fazlasını kanıtlayabilir. Çünkü Spinoza Tanrı'yı sonsuz sıfatlardan oluşan bir töz olarak tanımlamakla birlikte tek sıfatı uzayda yer kaplama veya tek sıfatı düşünme olan töz gibi başka töz tanımları yapmak da mümkündür. Buna göre evrende birçok sıfat varsa, bu sıfatların her birine sahip birçok da töz var olacaktır. Dolayısıyla 7. önerme gereği var olmak her tözün doğasına ait olacağı için 11. önermenin şimdiye kadarki iki argümanı bize Tanrı'nın varlığı kadar mümkün başka tözlerin varlığına da kanıt sağlar.<sup>34</sup> Bu doğrultuda Garrett, Spinoza'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan önce tözün tek olduğunu kanıtladığını düşünenlere itiraz eder ve bunun için yeterli kanıt bulunmadığını savunur. Çünkü ona göre Spinoza 8. önermede "Her töz zorunlu olarak sonsuzdur." derken "her töz" ifadesiyle birçok tözün var olma imkanına izin vermekte ve 7. önermede ise her tözün zorunlu olarak var olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre Tanrı'dan başka bir tözün düşünülemeyeceğini ve var olmayacağını söyleyen 14. önermeye kadar birden fazla tözün var olma imkânı dışlanmış değildir. Yine aynı sıfatlara sahip birden fazla töz olamayacağını söyleyen 5. önermeye göre de başka bir tözün varlığı, Tanrı'nın varlığıyla uyuşmaz.<sup>35</sup>

Benzer şekilde Lin de örneğin ikinci argümandaki Tanrı kavramı yerine başka bir töz kavramı yerleştirilirse Tanrı'nın varlığı kadar yerine konan tözün varlığı da kanıtlanmış olacağını düşünür. Çünkü örneğin yer kaplama tözü de Tanrı gibi kendinde bir çelişki içermez ve var olmasını önleyecek bir engel bulunmaz. O hâlde yer kaplayan bir töz vardır. Dolayısıyla ikinci argüman, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere olduğu kadar başka bir tözün varlığını da kanıtlamak üzere kullanılabilir. Bu noktada ise iki sorun birden ortaya çıkar. Birinci sorun, bu durum Tanrı'dan başka bir töz olmadığı (Ö14) önermesi ile çelişir. İkinci sorun, argümanla varlığı kanıtlanabilen yer kaplayan bir tözün, ortak bir sığata sahip olmama varsayımı gereği,

---

<sup>34</sup> Garrett, "Spinoza's 'Ontological' Argument", 209.

<sup>35</sup> Garrett, "Spinoza's 'Ontological' Argument", 210.

Tanrı'nın varlığını engellemesidir. Diğer bir deyişle yer kaplayan tözün yer kaplama sıfatı, sonsuz sıfatlara sahip olan Tanrı tarafından da paylaşılmalıdır ve fakat “Evrende aynı doğa veya sıfatta iki veya daha çok töz olamaz.” (Ö5) önermesi gereği, aynı sıfatı paylaşan ikinci bir töz yani Tanrı var olamaz. Buna göre 11. önerme ile ilgili bazı kanıtlamalar Tanrı'nın yokluğunu ileri sürmek üzere de eşit derecede kullanılabilir görünmektedir.<sup>36</sup>

Fakat Lin'e göre, Tanrı'nın varlığına karşı böyle bir argümana şu şekilde bir cevap vermek de mümkündür. Birden fazla töz varsa, her töz belirli bir sıfata sahiptir. Var sayalım ki bir töz sadece bir sıfata sahiptir ve başka bir sıfata sahip değildir. Bu durumda bir töz yalnız bir sıfata sahip iken başka bir sıfata sahip olmamasının bir nedeni olmalıdır.<sup>37</sup> Fakat bir tözün bir sıfata sahip olması, başka bir sıfata sahip olmamasının nedeni olmaz. Bu nedenle bir tözün var olan herhangi bir sıfata sahip olmadığı düşünülemez. Dolayısıyla bir tözün bütün mümkün sıfatlara sahip olması gerekir. O hâlde bir töz bütün mümkün sıfatlardan daha azına sahip olamaz. Sonuçta ise sonsuz sıfatlara sahip Tanrı'dan başka bir töz var olmaz. Buna göre tek bir sıfata sahip tözlerin Tanrı'nın varlığına yönelik oluşturduğu engel bu şekilde ortadan kaldırılabilir.<sup>38</sup> Ancak Lin'in bu şekildeki çözümünü, zaten Spinoza Tanrı'yı sonsuz sıfatlara sahip bir varlık olarak tanımlamakla (T6) en başından vermiş bulunmaktadır.

Bununla birlikte ilk iki argümanın Tanrı'dan başka örneğin yer kaplayan bir tözün varlığını kanıtlamak için kullanılabileceği ve dahası bu durumda yer kaplayan bir tözün, Tanrı'nın varlığını iptal edeceği iddiası, Spinoza'nın 11. önermeye kadar Tanrı'nın tek töz olduğunu kanıtladığını düşünürsek geçersiz sayılır. Çünkü Michael Della Rocca'ya göre, Spinoza 11. önermeye çok rahat bir şekilde Tanrı'nın var olduğu iddiasıyla başlaması dikkat çekicidir. O hâlde yer kaplayan bir tözün var olduğunu değil de Tanrı'nın var olduğu iddiasıyla başlamasının bir nedeni olmalıdır. Bu neden Rocca'ya göre yer kaplayan bir tözün doğasının çelişik fakat Tanrı'nın doğasının tutarlı olmasıdır. Peki “Tanrı'nın doğası tutarlı mıdır?” Spinoza böyle bir soruya açık bir cevap vermiş değilse de bu soruya cevap olacak bir yol mevcuttur. Öyle ki her sıfatın ait olduğu bir töz var olduğunu kabul edelim. Örneğin yer kaplama sıfatının ait olduğu yer kaplayan bir töz var olsun. Ancak “Evrende aynı doğa veya sıfatta iki veya daha çok töz olamaz.” (Ö5) önermesi gereği yer kaplayan tözden başka bir töz

---

<sup>36</sup> Lin, “Spinoza's Arguments for the Existence of God”, 289.

<sup>37</sup> Lin, “Spinoza's Arguments for the Existence of God”, 292.

<sup>38</sup> Lin, “Spinoza's Arguments for the Existence of God”, 293.

bulunmaz.<sup>39</sup> Bununla birlikte yer kaplayan tözün yer kaplama sıfatından başka bir sıfatı yoktur. Buna göre yer kaplayan tözün örneğin düşünce sıfatına sahip olmaması için yeter sebep ilkesince bir neden gerekir. Bu neden ise düşünceyle ilgili hiçbir şeyin yer kaplamayla ilgili hiçbir şeye bağlı olmaması yani her sıfatın de kendi başına düşünülebilmesi olarak görülebilir. Fakat Spinoza için 10. önermenin kanıtlanmasında söylediği üzere iki sıfat birbirinden tamamen ayrı olarak kavranabilse de bu onların iki ayrı varlık veya iki töz olduğu anlamına gelmez. Buna göre bir tözün bir sıfata sahip olması başka bir sıfata sahip olmamasının nedeni değildir. Dolayısıyla yer kaplayan tözün düşünce sıfatına sahip olmamasının hiçbir nedeni yoktur ve bu durum yeter sebep ilkesini ihlal eder.<sup>40</sup> Bu durumda her sıfat sadece var olmakla kalmaz dahası yeter sebep olmadan kendi başına birer töz sayılmayı gerektirir. Dolayısıyla sadece yer kaplama sıfatına sahip bir töz yeter sebep ilkesine aykırı olduğu için çelişiktir. Rocca burada Spinoza'nın tek bir tözün bütün sıfatlara sahip olduğunu kabul etmek için iyi bir nedeni olduğu kadar sadece yer kaplama sıfatına sahip bir tözün var olduğunu reddetmek için de iyi bir nedeni olduğunu savunur. Çünkü sadece yer kaplama sıfatına sahip bir tözün doğası çelişkili ve bunun aksine bütün sıfatlara sahip bir töz olarak Tanrı'nın doğası ise tutarlıdır.<sup>41</sup>

Söz konusu eleştiriler bize aslında öne sürülen kanıtlamalarda töz olarak Tanrı'nın varlığı ile birliğin birbirine ne denli bağlı olduğunu hatırlatır. Buna göre tek bir töz olduğunu kabul etmeden onun varlığını engelleyecek hiçbir neden olmadığı için var olduğunu çıkarsamak yeterli değildir. Çünkü herhangi başka bir töz için de varlığını engelleyecek bir neden bulunmadığı gerekçesiyle varlığını kanıtlamak mümkündür. Bu nedenle böyle bir kanıtlama için önce tözün tek olduğunun kabul edilmesi gerekir, ki kanaatimizce Spinoza da zaten tözün tekliğini kanıtlamayı, varlığını kanıtlamanın önüne almıştır.

### 3.3. Üçüncü Argüman

Tanrı'nın varlığı için Spinoza'nın kullandığı üçüncü bir argüman ise var olmanın bir güce sahip olmak ve var olmamanın ise bu güçten yoksun olmak olarak tanımlanması üzerine kuruludur. Ona göre; “Şimdi eğer zorunlu olarak var olan şeyler sadece sonlu varlıklar var ise o hâlde sonlu varlıklar mutlak olarak sonsuz bir varlıktan daha güçlü olacaklardır. Fakat bu saçmadır.” Yani sonlu varlıkların sonsuz bir varlıktan daha güçlü olmaları kabul edilir değildir. “O hâlde ya hiçbir şey yoktur ya da mutlak olarak sonsuz varlık da vardır. Fakat biz kendimizde

---

<sup>39</sup> Michael Della Rocca, *Spinoza* (London: Routledge, 2008), 53.

<sup>40</sup> Rocca, *Spinoza*, 54.

<sup>41</sup> Rocca, *Spinoza*, 55.

veya başka bir şeyde zorunlu olarak varız. O hâlde sonsuz bir varlık yani Tanrı da zorunlu olarak vardır.”<sup>42</sup> Bu argümana göre kısaca sonlu varlıklar var ise sonsuz bir varlığın yokluğu düşünülemez. Çünkü sonsuz bir varlık sonlu varlıklardan daha güçsüz değildir. Diğer bir deyişle sonlu varlıkların var olduklarının kabul edildiği bir yerde sonsuz bir varlığın yok olması kabul edilemez.

Üçüncü argüman önermesel olarak şu şekilde gösterilebilir:

1. Var olmak, bir güçtür ve var olmamak ise güçsüzlüktür.
2. Eğer sonlu şeyler varsa ve sonsuz bir şey yoksa sonlu şeyler, sonsuz bir şeyden daha güçlüdür.
3. Fakat sonlu şeyler sonsuz bir şeyden daha güçlü olamaz.
4. O hâlde ya hiçbir şey yoktur ya da sonsuz bir şey vardır.
5. Fakat biz zorunlu olarak varız.
6. O hâlde sonsuz bir şey de zorunlu olarak vardır.

Görüleceği üzere üçüncü argüman ilk iki argümandan daha farklıdır. Çünkü bu argüman bizzat var olan şeylerden hareket eder ve bundan dolayı *a posteriori* olarak nitelendirir. Buna göre argüman var olan sonlu gerçeklikten hareketle sonsuz bir Tanrı'nın var olduğunu çıkarır.<sup>43</sup> Dolayısıyla üçüncü argüman diğerlerinin tersine kozmolojik kanıt olarak kabul edilebilir.

Bu argümanda Garrett, Spinoza'nın var olmayı ve güç sahibi olmayı zorunlu varlıklara ait olarak varsaydığını ileri sürer ve bunu ifade etmek için bir öncül daha ekler: “Her mümkün şey, zorunlu olarak vardır.” Çünkü argüman sonlu şeyler varsa ve sonsuz bir şey yoksa sonlu şeylerin sonsuz bir şeyden daha güçlü olacaklarını düşünmenin saçmalığı üzerine kuruludur. Bu ise sonlu şeylerin var olduğunu zorunlu olarak kabul etmeyi gerektirir ki, bundan da sonsuz bir şeyin daha var olmasının zorunlu olduğu çıkarılabilir. Dolayısıyla Spinoza “sonlu bir şey varsa zorunlu olarak vardır” diye düşünmektedir.<sup>44</sup> Kısacası Garrett, Spinoza'nın sonsuz bir şeyin zorunlu olarak varlığını çıkarsamak için önce sonlu şeylerin zorunlu olarak var olmasını gerekli gördüğünü söylemekte ve bunda da haklı görünmektedir.

---

<sup>42</sup> Spinoza, *The Ethics*, 92.

<sup>43</sup> Nadler, *Spinoza's Ethics*, 71-2.

<sup>44</sup> Garrett, “Spinoza's ‘Ontological’ Argument”, 212.

Bu argüman hakkında Lin ise bir takım sorunlu noktalar bulunduğunu ileri sürer. Ona göre Spinoza'nın eğer sonlu şeyler var ve sonsuz bir şey yok ise sonlu şeylerin sonsuz bir şeyden daha güçlü olacaklarına dair düşüncesi sorunludur. Çünkü var olmayan bir şeyin var olan bir şeyle ilişkisi kurulmaz. Örneğin bu durum, "Ben x'ten daha uzunum çünkü x yoktur." demeye benzer. Bunun dışında Lin'e göre var olmanın güce sahip olmakla ve var olmamanın güçsüz olmakla tanımlanması anlaşılabilir durumdur. Dahası sonlu şeylerin sonsuz bir şeyden daha güçlü olamayacağı kendinden açık bir doğru değildir. Bu öncül kabul edilse bile bundan Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu çıkmaz, "Çünkü hiçbir şeyin var olmaması mümkündür." Buna göre sonlu hiçbir şey var değilse sonsuz bir şeyin zorunlu olarak var olması da gerekmez. Lin'e göre bu sorunlarına rağmen yine de üçüncü argüman oldukça inatçı görünür.<sup>45</sup>

Ancak bu eleştirilerin de bir takım yanlış anlamalara dayalı olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki burada var olmayan ile var olan arasında bir ilişki kuruluyor değil, yokluğu varsayılan ile var olan arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Ayrıca yokluğu varsayıldığında sonsuz bir şeyin, var olan sonlu bir şeyden daha güçsüz olacağı da anlaşılabilir değildir. Bu karşılaştırma sonlu şeyler varken sonsuz bir şeyin yokluğunu düşünmenin yaratacağı sorunu ortaya koyar. Çünkü sonlu şeylerin sonsuz bir şeyden daha güçlü yani var olmaya daha layık oldukları kabul edilemez. Dahası sonlu şeylerin var olmaması imkansızdır. Buna göre Lin'in sonsuz bir şeyin var olduğu sonucunun çıkmaması uğruna sonlu şeyleri ve kendi varlığını reddetmek mecburiyetinde kalması da Spinoza'nın argümanının gücünü onaylar. Çünkü bu argümanı reddetmenin tek yolu, sonlu şeylerin ve kendi varlığımızın reddedilmesinden geçer. Hâlbuki Descartes'in ileri sürdüğü gibi duyulur şeylerin varlığı şüpheli olsa bile kendimizi var olarak düşünüşümüzün reddedilmesi imkansızdır. Spinoza da bu bakımdan bizim varlığımızı zorunlu olmakla nitelendirir. Dolayısıyla kendi varlığımızı yok olarak kabul etmek ne kadar imkansızsa sonsuz bir şeyin yokluğunu kabul etmek de o kadar imkânsız görülmeyi içerir. Bu nedenle Spinoza bu argümanı, "Biz zorunlu olarak varız o hâlde sonsuz bir şey daha zorunlu olarak vardır." şeklinde bitirir. Sonuç olarak kendi varlığınız dâhil sonlu her şeyin varlığını reddetmeden sonsuz bir Tanrı'nın varlığını reddedemezsiniz.

### 3.4. Dördüncü Argüman

Spinoza üçüncü argümanı anlamayanlar için yaptığı açıklamayla Tanrı'nın varlığı için dördüncü bir kanıt daha sunar. Ona göre var olmak, bir güce sahip olmak anlamına gelir. Buna

---

<sup>45</sup> Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", 280.

göre bir şey ne kadar çok gerçekliğe sahipse, o kadar çok var olma gücüne sahip olur. Tanrı ise sonsuz gerçekliğe sahip olduğu için sonsuz var olma gücüne de sahiptir. O hâlde Tanrı mutlak olarak vardır. Bununla birlikte Spinoza insanların bu argümanın ne kadar açık olduğunu anlamaktan yoksun olduğunu düşünür. Çünkü ona göre insanlar genelde dünyadaki sonlu şeylerin dış nedenlerden dolayı meydana geldiğini görürler ve buna göre düşünürler. Bu nedenle Tanrı'nın hiçbir dış neden olmadan var olması gerektiğini anlamaktan mahrum kalırlar. Hâlbuki Tanrı, herhangi bir dış neden tarafından meydana getirilmeyen tözdür. Buna göre, dünyadaki sonlu şeyler dış nedenlerden dolayı meydana geldikleri için gerçekliklerini söz konusu dış nedene borçludur. Bunun tersine sonsuz bir töz varlığını hiçbir dış nedene borçlu değildir. Dolayısıyla töz kendi özünden dolayı vardır. O hâlde hiçbir şeyin varlığı, sonsuz bir varlık olarak Tanrı'dan daha kesin olamaz.<sup>46</sup>

Spinoza'nın dördüncü argümanda kullandığı önermeler:

1. Var olmak, bir güce sahip olmaktır.
2. Bir şey ne kadar gerçekse o kadar çok var olma gücüne sahiptir.
3. Mutlak olarak sonsuz bir varlık sonsuz var olma gücüne sahiptir.
4. O hâlde mutlak olarak sonsuz bir varlık yani Tanrı vardır.

Bu argüman da önceki gibi var olmakla bir güce sahip olmak ilişkisinden yola çıkar fakat öncekinden farklı olarak gerçeklik ile var olma gücüne sahip olmak arasında bir oran kurgulayarak sonuca gider. Buna göre argümanın temeli, bir şey ne kadar çok gerçek ise o kadar çok var olma gücüne sahip olacağını söyleyen önerme olarak görünür. Bu temelden hareketle sonsuz bir gerçekliğe sahip varlığın yani Tanrı'nın sonsuz var olma gücüne sahip olacağından dolayı var olması gerektiği sonucunu çıkarır.

Lin ise Spinoza'nın verdiği hâliyle argümanın geçersiz olacağını ve geçerli olması için iki öncülün daha eklenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre dördüncü argüman, şu şekilde yeniden şu şekilde ifade edilebilir:

1. Var olmak, bir güçtür.
2. Bir şey ne kadar çok gerçekliğe sahip ise o kadar çok var olma gücüne sahip olur.
3. Mutlak olarak sonsuz bir varlık sonsuz gerçekliğe sahiptir.
4. O hâlde mutlak olarak sonsuz bir varlık, sonsuz var olma gücüne sahiptir

---

<sup>46</sup> Spinoza, *The Ethics*, 92.

5. Eğer bir şey mutlak olarak sonsuz var olma gücüne sahipse, vardır.
6. O hâlde mutlak olarak sonsuz bir varlık (Tanrı) vardır.<sup>47</sup>

Lin tarafından eklenen öncüllerle birlikte dördüncü argüman daha da anlaşılır gelir. Bununla birlikte Lin, 2-5 arasındaki önermelerin anlaşılabilmesi için gerçeklik ile güç ve yine gerçeklik ile sonsuzluk arasındaki ilişkilerin de ortaya konulmasının gerekliliğine inanır. Ona göre 2 numaralı önermenin de ifade ettiği gibi gerçeklik, değişken bir niceliği gösterir ve bu gerçeklik tasavvuru Descartes'e dayanır. Descartes da tözün ilineklere göre ve Tanrı'nın da sonlu varlıklara daha fazla gerçeklik taşıdığını düşünmektedir.<sup>48</sup> Bu gerçeklik tasavvuruna göre, bir şey, varlığı kendisine bağlı olan başka bir şeyden daha gerçek olarak düşünülebilir. Buna göre Tanrı'nın dışındaki şeyler, varlıkları Tanrı'ya bağlı olduğu için Tanrı'dan daha az gerçekliğe sahip iken Tanrı ise varlığı hiçbir şeye bağlı olmadığı için en gerçek olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu noktada açıklığa kavuşturulması gereken diğer kavram sonsuzluktur ve sonsuzluğun tasavvuru ise Spinoza'nın sonluluk tanımına bağlıdır. Spinoza bir şeyin kendi türünde başka bir şey ile örneğin bir uzamın başka bir uzamla sınırlandırılabilmesi için sonlu olduğunu söyler. Buna göre sonlu olmak bir dış nedenden dolayı ortaya çıkar. Hâlbuki töz kendi türünde tektir ve hiçbir dış nedene bağlı değildir. Bundan dolayı da töz sonsuz olarak nitelendirilir. Sonuçta ise Spinoza'nın 7. önermede ileri sürdüğü gibi, töz olarak dış nedenlerden bağımsız olduğu için mutlak olarak sonsuz olan bir varlık, aynı zamanda varlığı hiçbir şeye bağlı olmadığı için de sonsuz gerçekliğe sahip olur. Lin, gerçeklik ve sonsuzluk ilişkisini belirledikten sonra güç ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi de ele alır. Ona göre eğer bir şeyin varlığı hiçbir şeye bağlı değilse hiçbir dış nedenin eksikliği onun var olmasını engelleyemez. Çünkü varlığı kendi dışındaki başka bir nedene bağlı olan bir şey, ancak söz konusu dış nedenin eksikliğiyle var olmaktan engellenir. Gördüğümüz üzere mutlak olarak sonsuz gerçek bir varlık ise hiçbir dış nedene bağlı değildir. Dolayısıyla hiçbir şey, hiçbir dış nedene bağlı olmayan mutlak olarak sonsuz bir gerçekliğin var olmasını engelleyemez.<sup>49</sup>

Lin'e göre ayrıca eğer mutlak olarak sonsuz gerçek bir varlık yoksa, onun yokluğu yeter sebep ilkesini ihlal eder. Bundan dolayı mutlak olarak sonsuz gerçek bir varlığın bulunmadığı hiçbir mümkün durum yoktur. Eğer bir şeyin içinde var olmadığı hiçbir mümkün durum yok

---

<sup>47</sup> Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", 281.

<sup>48</sup> Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, çev. ve ed. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 28.

<sup>49</sup> Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", 281-2.

ise, o şey mutlak olarak sonsuz var olma gücüne sahip olarak tanımlanabilir. Lin bu duruma şu örneği verir: eğer benim yüz kilo ağırlık kaldırabildiğim mümkün durumlar varsa ben yüz kilo ağırlığı kaldırma gücüne sahibimdir. Bununla birlikte benim yüz kilo ağırlığı kaldırabildiğim mümkün durumlar daha az ise, ben yüz kiloyu kaldırabildiğim birçok durumdan daha az yüz kiloyu kaldırma gücüne sahip olurum ve hatta yüz kiloyu kaldırabildiğim mümkün durumlar hiç yoksa, ben yüz kiloyu kaldırma gücüne hiç sahip sayılamam. Buna göre Tanrı'nın da içinde var olmadığı hiçbir mümkün durum yoksa Tanrı'nın sonsuz var olma gücüne sahip olduğu sonucu çıkar. Lin'e göre bu sonuç, bir şeyin mutlak olarak sonsuz var olma gücüne sahip ise var olduğu önermesi için bir doğrulama sağlar.<sup>50</sup>

#### 4. Argümanlara İki İtiraz ve Cevapları

Öncelikle Spinoza'nın argümanlarındaki töz olarak bir fikrin nesnesini gerektirdiğini söyleyen gizli öncül her zaman eleştiriye konu olmaktadır. Roger Scruton Spinoza'nın bu argümanlarının temelinde gerçek ile kavramın örtüştüğü ve dolayısıyla kavramlar arası mantıksal ilişkilerin gerçeklikteki ilişkilere tekabül ettiğine dair bir gizli varsayımın yattığını düşünür ve bu gizli varsayıma itiraz eder. Çünkü bu varsayım hiçbir şekilde varsayım olmanın ötesine geçecek bir kanıtla sahip değildir.<sup>51</sup> Bir ampirist örneğin, Spinoza'nın nedensellik ilişkisini dünyanın deneyiminden çıkarsayıp kavramlar dünyasına yüklediğini ileri sürerek itiraz edebilir. Fakat Spinoza bir şeyin açıklamasını, deneydeki düzenliliklerden çıkarsamak yerine kavramlar arası ilişkilerden türetmek ister. Öyle ki Spinoza'ya göre nedensel bir ilişki sadece kavramlar arası ilişki ile ortaya çıkarılabilir. Hâlbuki bizim kavramlarla ulaştığımız düşüncenin, dünyaya uygun olduğunun hiçbir garantisi yoktur.<sup>52</sup>

Bu eleştiriye Lin şu örnekle ifade eder ve cevap verir: Örneğin buzlanma araba kazasına neden olur fakat araba kazası fikri buzlanma fikrini içermez. Yine sigara içmek kansere neden olur fakat, kanser fikri, sigara fikrini içermez. Dolayısıyla buzlanma ile trafik kazası ve sigara ile kanser ilişkisini sadece kavramlar arası ilişkiler yoluyla bilemeyiz. Bununla birlikte kavram ile nedenselliğin eşitlenmesi Spinoza'nın felsefesi açısından önemlidir. Bu nedenle kavram ile nedensellik arasındaki ilişkinin eşitlenmesi, Lin'e göre, yeter sebep ilkesinden hareketle desteklenebilir. Buna göre nedensellik, iki şey arasında var olan sadece bir olgu değildir. Aksine nedensellik iki şeyin arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavramdır. Bu bakımdan bir şeyin başka

<sup>50</sup> Lin, "Spinoza's Arguments for the Existence of God", 283.

<sup>51</sup> Roger Scruton, *Spinoza, A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 39.

<sup>52</sup> Scruton, *Spinoza*, 40.



bir şeyle arasındaki nedensellik, onların kavramlarının bir parçasıdır.<sup>53</sup> Buna göre araba kazası fikrinin buzlanma fikrini içerdiğini söylemek mümkün olur. Araba kazası fikrinin buzlanma fikrini içerdiğini düşünmemek ise ancak bu kavramların içeriğinin tam anlamıyla kavranmamasının bir sonucu sayılabilir. Spinoza adına böyle bir cevap vermek ise saçma sayılmaz. Ancak insanların hepsi değilse de çoğu, tüm fikirlerin içeriklerini tam anlamıyla kavrayamaz. Hatta buna göre sonlu insan zihinleri fikirlerin tüm içeriklerini kavrayabilmekten acizdir ve bu nedenle kavramsal analiz yoluyla nesnelere arasındaki ilişkileri ortaya çıkarabilmek insan zihninin gücü dışında kalır.<sup>54</sup>

Bu doğrultuda Spinoza'nın Tanrı'nın varlığına dair argümanlarının kendisine dayandığı iddia edilen yeter sebep ilkesinin geçerliliğine dair itirazlar da söz konusudur. Garrett'e göre eğer Spinoza'nın yeter sebep ilkesini kabul edersek fiilen var olan şeylerin fiilî nedenleri olduğunu da kabul etmemiz gerekir ki, bu şekilde nedenler sonsuza gider. Bu nedenle ona göre Spinoza'nın argümanlarındaki genel mantık geçerlidir, fakat güçlü değildir.<sup>55</sup>

Lin ise Spinoza'nın birincisi dışındaki tüm argümanlarının yeter sebep ilkesine dayandığını ve onun doğruluğunu varsaydığını söyler. Fakat ona göre yeter sebep ilkesinin doğru olduğu ortada bir gerçek değildir. Yeter sebep ilkesinin doğruluğu ortada bir gerçek olsa kendisini iptal eder. Diğer bir deyişle yine kendisinin doğruluğu için bir yeter sebep gerektirir ki, artık doğruluğu kendisine dayanmaz. Ancak yine de yeter sebep ilkesinin doğruluğunun kendinden açık olduğu ileri sürülebilir. Fakat yeter sebep ilkesi bir mantık ilkesi veya teorisi değildir. Çünkü yeter sebep ilkesine aykırı olarak, hiçbir nedeni olmayan bir şeylerin var olup olmadığını sormak mümkündür. Dolayısıyla doğruluğuna dair hiçbir açıklama bulunmazsa yeter sebep ilkesinin şüpheli olduğu kabul edilebilir.<sup>56</sup>

Hâlbuki kanaatimizce Spinoza'nın argümanları “her şeyin bir nedeni vardır” anlamında yeter sebep ilkesini içerir görünmemektedir. Öyle ki Spinoza argümanlarında nedensellik ilkesini kullansa da bununla her şeyin bir nedeni olduğunu kastettiğini söylemek doğru sayılmaz. Çünkü her şeyin bir nedeni varsa Tanrı'nın nedensiz var olduğu düşünülemez. Hâlbuki Spinoza'nın bir tözü kendi kendisinin nedeni olarak tanımlaması, her şeyi bir nedeni

---

<sup>53</sup> Lin, “Spinoza’s Arguments for the Existence of God”, 294.

<sup>54</sup> Lin, “Spinoza’s Arguments for the Existence of God”, 295.

<sup>55</sup> Garrett, “Spinoza’s ‘Ontological’ Argument”, 223.

<sup>56</sup> Lin, “Spinoza’s Arguments for the Existence of God”, 296.

olduğunu ilkesinin reddini gerektirir. Dolayısıyla Spinoza'nın kullandığı nedensellik ilkesi, töz olmayan yani "Kendi kendisinin nedeni olmayan her şeyin bir nedeni vardır." şeklinde düşünülebilir.

## SONUÇ

Görüldüğü üzere Spinoza'nın Tanrı tekliği ve varlığı ile ilgili argümanları öncelikle onun töz metafiziğine bağlıdır. Spinoza insan düşüncesindeki kavramları, kendi başına düşünülebilen olarak töz, tözün doğasına ait olan olarak sıfat ve bir tözün etkisi veya mod olmak üzere üç kategoriye yerleştirir. Buna göre töz kategorisi içinde yer alabilecek kavram sadece Tanrı kavramı olarak kendinden ortaya çıkar. Çünkü sadece Tanrı kavramı kendi başına düşünülebilir ve kendi kendisinin nedenidir. Bu tespit tözün tekliği için yeterli görülebilir. Fakat Tanrı'dan başka bir tözün var olmadığı için Spinoza'nın bir argümanı bulunur. Bu argüman da Tanrı'nın doğasının analizine dayanır. Şöyle ki Tanrı sonsuz sıfatlara sahip bir tözdür. Eğer Tanrı'dan başka bir töz varsa Tanrı ile ortak sıfatlara sahip olur ki, bir evrende ortak sıfatlara sahip birden fazla töz olmaz. Çünkü ortak sıfatlara sahip birden fazla töz birbirinden ayırt edilemez ve ayırt edilemez şeyler özdeştir. O hâlde tek bir töz vardır. Ayrıca Spinoza'ya göre bir tözün tanımı aynı zamanda onun tekliği için ikinci bir argüman oluşturur. Çünkü bir şeyin tanımı onun sayısını içermez ve tözün birden çok olması için bir neden de verili değildir. O hâlde tek töz vardır.

Bu doğrultuda Spinoza'nın Tanrı'nın varlığıyla ilgili birinci argümanı bir töz olarak Tanrı'nın yokluğunun düşünülmemeyeceğinden dolayı bize var olması gerektiğini söyler. Çünkü Tanrı'nın yok olduğunu düşünmek onun bir töz olduğunu reddetmek anlamına gelir ki, bu kabul edilemez. Çünkü tözün varlığının kendisi dışında bir nedeni yoktur ve dolayısıyla bir töz kendi kendisinin nedenidir. Diğer bir deyişle töz var olmak için kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. O hâlde bir tözün, kendi kendisinin nedeni olmasından dolayı var olması gerekir. Hâlbuki varlığı kendisi dışında bir nedene bağlı olan şeylerin var olması gerekli değildir. Çünkü kendi nedenleri bulunmadıkça varlık kazanmaları beklenmez. Nedenli şeylerin tersine kendi kendisinin nedeni olan bir tözün var olması için ise hiçbir şey gerekmez. Bundan dolayı kendi kendisinin nedeni olan Tanrı'nın yokluğunu düşünmek için hiçbir gerekçe gösterilemez. Bununla birlikte bir töz olarak düşünülen kavramın gerçeklikte bir karşılığının bulunduğu itiraz edilebilir. Diğer bir deyişle Tanrı fikri neden Tanrı'nın varlığını gerektirsin denebilir.

Buna cevap olarak Spinoza ikinci argümanda bir kavramın gerçeklikte bir karşılığının yok olması için hangi şartların bulunması gerektiğini belirler. Ona göre eğer bir kavram, kendi içinde çelişik ise gerçeklikte yokluğu pekâlâ düşünülebilir. Örneğin yuvarlak bir kare kavramı düşünelim. Yuvarlaklık başka bir şey, karelik ise başka bir şeydir ki, ikisinin bir araya getirilmesi her ikisinin de doğasına aykırıdır. Öyle ki birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Dolayısıyla her ikisinin de bir arada bulunması imkansızdır. Buna göre yuvarlak bir karenin gerçekte bulunmadığından emin olabiliriz. Yine bir kavramın gerçeklikte karşılığının bulunmaması için onun var olmasını engelleyen başka bir şeyin varlığı gerekli görülebilir. Eğer Tanrı kavramının gerçeklikte karşılığının bulunmasını engelleyecek başka bir şey varsa onun da Tanrı'nın doğasına sahip olması beklenir ki, bu durumda yine Tanrı'nın var olduğu çıkar. Değilse doğası bakımından Tanrı'dan daha aşağı olan bir şeyin Tanrı'nın var olmasını engelleyebilmesi ise mümkün görülmez. O hâlde Tanrı kavramının gerçeklikte karşılığının var olması için ne kendi doğasında bir çelişki ne de kendisi dışında bir engel söz konusu değildir. Buna göre kendi kendisinin nedeni olan bir töz olarak Tanrı'nın yok olması için hiçbir neden gösterilemedikçe yokluğunun düşünülmemeyeceği sonucu çıkar.

Üçüncü argümanda ise Spinoza var olmayı bir güce sahip olmak ve var olmamayı bir güçten mahrum olmakla tanımlayarak yola çıkar. Buna göre sonlu şeyler var ve sonsuz bir şey yoksa sonlu şeyler sonsuz bir şeyden daha güçlü yani daha çok var olma imkanına sahip olurlar. Hâlbuki sonlu şeylerin sonsuz bir şeyden daha çok var olma imkanına sahip olmaları düşünülemez. Çünkü sonsuz bir şeyin var olma imkanından yoksun olduğu düşünülebilir ise sonlu şeyler var olma imkanından daha çok yoksun olmalıdır. Dolayısıyla hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Fakat sonlu şeyler yani biz zorunlu olarak varız. O hâlde sonsuz bir şey de zorunlu olarak vardır. Bu argüman sonlu şeylerin varlığını sonsuz bir şeyin varlığı için bir kanıt olarak kullanmasından dolayı kozmolojik argümanlar sınıfına dâhil edilebilir. Fakat burada sonlu şeyler ile Spinoza'nın evrenden daha çok insan varlıklarını ve zihinlerini kastettiği açıktır.

Dördüncü argümanda ise Spinoza, gerçeklik ile var olma gücüne sahip olma arasında bir oran kurarak hareket eder. Ona göre bir şey ne kadar çok gerçek ise o kadar çok var olma gücüne sahiptir. Sonsuz gerçek bir varlık ise sonsuz var olma gücüne sahip olduğundan dolayı vardır. Bununla birlikte argümanın kullandığı gerçeklik kavramı, bir töz olarak hiçbir şeye bağımlı olmamak ve sonsuzluk kavramı ise hiçbir dış nedenle sınırlanmamak şeklinde anlaşılabilir. Buna göre Tanrı ise bir töz olarak hiçbir şeye bağımlı olmadığı için en gerçek varlıktır ve aynı

zamanda tek töz olarak kendi doğasında hiçbir şeyle sınırlanmadığı için de sonsuz gerçek varlıktır. Argüman sonsuz gerçek bir varlığın sonsuz var olma gücüne sahip olduğunu kabul eder ki, bundan hareketle sonsuz gerçek bir varlığın var olduğu sonucunu çıkarır.

Buraya kadar kısaca özetlediğimiz Spinoza'nın argümanları, kendilerine yönelik iki temel eleştirinin cevaplarını da içerir. Birinci eleştiri, Tanrı'nın töz olarak sadece bir kavram olduğu ve bunun ötesinde gerçeklikte bir karşılık gerektirmediğini ileri sürer. Spinoza'nın birinci argümanı, Descartes'inki gibi Tanrı'nın varlığını zihnimizdeki Tanrı fikrinin uydurma olamayacağından çıkarsamaz aksine kendi kendisinin nedeni olan bir tözün yokluğunu düşünmenin yanlışlığından çıkarsar. Bu bakımdan Spinoza bu eleştiriye bir şeyin doğru olduğunu bildiği hâlde yanlış olup olmadığından şüphe etmeye benzeterek cevaplar. Dahası Spinoza'nın ikinci argümanı da bu eleştiriye net bir cevap oluşturur. Buna göre Tanrı'nın sadece bir kavram olup varlığının gerekli olmadığını söyleyenlere bir anlamda Spinoza kendi kendisinin nedeni olan bir tözün varlığını önleyecek ne kendi doğasında bir çelişki ne de kendi dışında bir engel bulunmadığı şeklinde cevap verir. Ayrıca Lin tarafından ileri sürüldüğü üzere kavramsal ilişkilerin gerçeklikte karşılığının bilinmemesi sonlu insan zekasının bir sorunu olarak da düşünülebilir.

İkinci eleştiri, bu argümanların her şeyin bir nedeni vardır şeklinde yeter sebep ilkesini içerdiği ve yeter sebep ilkesi doğru olarak bilinmediğinden dolayı, argümanların ileri sürdüğü bir Tanrı'nın da var olup olmadığına bilinmeyeceğidir. Fakat Spinoza'nın argümanları, her ne kadar bir nedensellik ilkesi içeriyor olsa da “her şeyin bir nedeni vardır” şeklinde bir yeter sebep ilkesi içeriyor olarak görünmez. Çünkü bu argümanlarda -ve özellikle birincisinde- açık bir şekilde görülebileceği gibi tözün kendi kendisinin nedeni olarak tanımlanması her şeyin bir nedeni olduğunu reddeder ve bu anlamdaki yeter sebep ilkesinden farklı bir nedenselliği kabul eder. Bu tür bir nedensellik ise “Kendi kendisinin nedeni olmayan her şeyin bir nedeni vardır.” şeklinde düşünülebilir.

Sonuç olarak Spinoza'nın argümanları, kendilerine yönelik eleştirilere karşı koyacak güce sahip ve insan aklının Tanrı'nın tekliği ile varlığı hakkındaki sonu gelmez merakına her zaman bir cevap olarak görülmeye değerdir.

## KAYNAKÇA

- Arıcan, Musa Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Bennet, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. çev. ve ed. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Descartes, Rene. *Principles of Philosophy*. çev. Valentina Rodger Miller ve Reese P. Miller. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.
- Garrett, Don. "Spinoza's 'Ontological' Argument". *Philosophical Review* 88/2 (1979), 198-223.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "On The Ethics of Benedict De Spinoza". *Philosophical Papers and Letters*. çev. ve ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Lin, Martin. "Spinoza's Arguments for the Existence of God". *Philosophy and Phenomenological Research* 75/2 (2007), 269-297.
- Mason, Richard. *The God of Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Nadler, Steven. *Spinoza's Ethics, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Rocca, Michael Della. *Spinoza*. London: Routledge, 2008.
- Rowe, William L. "The Cosmological Argument and The Principle of Sufficient Reason". *Man and World* 2 (1968), 278-292.
- Scruton, Roger. *Spinoza, A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Spinoza, Benedict De. *The Ethics and Other Work*. ed. ve çev. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

## HZ. ALİ'NİN MANEVİ VASIFLARINI AÇIKLAYAN BİR RİSALENİN TAHLİL ve NEŞRİ

**İsmail YILDIRIM**

Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr, University of Kayseri Faculty of Islamic Sciences

Department of Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature

Kayseri, Turkey.

ismailyildirim@kayseri.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5426-224X

### Öz:

İslami Türk edebiyatında vasıfları itibari ile mühim bir yer teşkil eden Hz. Ali, pek çok edebî eserin konusu olmuştur. Bu eserlerde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in damadı oluşu, ilmî ve tasavvufî yönü, cömertliği, zekâsı, yüksek ahlakı ve savaşlarda gösterdiği olağanüstü kahramanlıkları dile getirilmiştir. Diğer yandan Hz. Ali hakkında nazil olduğu iddia edilen Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin şahsında söylediği hadisleri de söz konusu eserlerin arasına serpiştirilmiştir. Hz. Ali'yi tavsif ve tazim eden eserler, manzum veya mensur tarzda kaleme alınmakla birlikte manzum-mensur karışık da olabilmektedir. Muhammed Şemseddin tarafından 1326 (1908) yılında telif edilen ve risale hüviyeti taşıyan *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî* bu minvalde meydana getirilmiş manzum-mensur karışık eserlerden biridir. Üç bölüm hâlinde teşekkül eden eserin birinci kısmı, tevhid ve münacat manzumelerini ihtiva ederken ikinci kısım, Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile ilgili hadislerini üçüncü ve son bölüm ise Hz. Ali hakkında indiği iddia edilen ayetleri içermektedir. Yer yer Hz. Ali ile ilgili menkıbelerin söz konusu edildiği risalede Hz. Ali'yi tasvir eden manzum parçalar da önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Bu yazının giriş kısmında kısaca Hz. Ali'nin Türk İslâm edebiyatındaki yeri ve öneminden bahsedilmiş, devamında eserin müellifine ilişkin bazı tespitlerde bulunulmuştur. Yazının asıl kısmında ise risalenin muhteva unsurlarına değinilerek *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'nin çeviri yazılı metni sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslami Türk Edebiyatı, Hz. Ali, Muhammed Şemseddin, Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî, Ayet, Hadis.

## ANALYSIS and PUBLICATION of A TREATISE DEFINING HAZRAT ALI'S SPIRITUAL QUALITIES

### **Abstract:**

Due to his qualities, Hazrat Ali holds a significant place in Islamic Turkish literature and has been the subject of many literary works. In these works, Hazrat Ali's being the son-in-law of Hazrat Prophet (pbuh), his scientific and sufistic aspects, generosity, intelligence, high morals, and extraordinary heroism in wars are reported. On the other hand, the verses of the Qur'an claimed to have been revealed about Hazrat Ali and the hadiths of the Hazrat Prophet in the person of Hazrat Ali are also interspersed among the works in question. Although the works that describe and honor Hazrat Ali are written in verse or prose, they can also be mixed in verse and prose. *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*, which was compiled by Muhammed Şemseddîn in 1326 (1908) and had the identity of a treatise, was one of the verse-prose mixed works authored in this way. The first part of the work, which consists of three parts, includes the verses of tawhid and munajat, while the second part includes Hazrat Prophet's hadiths about Hazrat Ali, the third and the final part contains the verses allegedly revealed about Hazrat Ali. In the pamphlet in which the legends about Hazrat Ali are mentioned from time to time, the verse pieces depicting Hazrat Ali also constitute a significant sum. In the introduction of this study, Hazrat Ali's position and significance in Turkish-Islamic literature are briefly stated. Following this, certain conclusions are drawn about the author of the work. In the main part of the article, the translated text of *Menâkıb-ı Murtazavî* or *Vasiyy-i Nebî* is presented by referring to the content elements of the treatise.

**Keywords:** Islamic Turkish Literature, Hazrat Ali, Muhammed Şemseddîn, *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*, Verse, Hadith.

### **GİRİŞ**

Hız. Ali, İslamiyet'i kabul eden Türk topluluklar arasında Hız. Peygamber'den sonra adına pek çok eser düzenlenen şahsiyet konumundadır. Şahsına münhasır üstün meziyetleri, fazilet ve hasletleri, aşere-i mübeşşereden sayılması; Hız. Peygamber'in asil ve şerefli soyunun başlamasına vesile olması; onu, Müslüman Türk toplumunda bir adım öne çıkarmıştır. Bu

yönüyle Hz. Ali, Türk kültür ve medeniyet tarihinde millî bir kahraman gibi sevilmiş; güzel ahlâkı, ilmi, parlak zekâsı ve kahraman kişiliğiyle örnek bir şahsiyet hâline gelmiştir. Bahsi geçen vasıflarından ötürü ona “Şâh-ı Evliyâ”, destanî kişiliğinden dolayı “Şâh-ı Merdân, Şîr-i Yezdân” lakapları verilmiştir. Hz. Peygamber’in, “Ben ilim şehriyim, Ali ise kapısıdır.” şeklinde rivayet edilen hadisine mazhar olmuş; tüm müşkülleri feraseti ile çözdüğü için Hz. Ömer’in, “Ali olmasaydı, Ömer helâk olurdu.” minvalinde dile getirdiği övgüsünü kazanmıştır. “Hz. Ali, Klasik Türk edebiyatı sahasında hakkında fazlaca eser kaleme alınmış dinî bir şahsiyet olarak temayüz etmektedir. Bu eserlerde genel olarak onun doğumu, savaşları, savaş esnasında gösterdiği kahramanlıkları, keramet ve meziyetleri, hitabet, emirnâme, mektup, vecize ve şiirleri ele alınmıştır.”<sup>1</sup>

“Türk-İslâm edebiyatında Hz. Peygamber’in ilk Dört Halifesi’nin, bilhassa Hz. Ali’nin hayatı, şahsiyeti ve sözleri etrafında başlangıçtan zamanımıza kadar gelişimini sürdürmüş olan birtakım edebî türler teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber’in dört seçkin dostuyla ilgili hadisleri derlenmiş, onların faziletlerini anlatan deliller, rivayetler toplanmış; haklarında pek çok methiye yazılmış, kelimelerle portreleri çizilerek bedenî ve ahlâkî hususiyetleri tasvir edilmiş; vecizeleri tespit, tercüme ve şerh edilmiş, kahramanlıkları anlatılmalıdır.”<sup>2</sup>

“Hz. Ali, Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber gibi bütün gazâlarda bulunarak olağanüstü gayret göstermiştir. Gazâların çoğunda Hz. Peygamber’in bayrağını taşımıştır. Savaş esnasında Hz. Peygamber’in hediye ettiği Zülfikâr adlı kılıcı büyük bir maharetle kullanmış, Hz. Peygamber’in, onun hakkında ‘Ali’den başka yiğit, Zülfikâr’dan başka kılıç yok.’ sözünü söylediği rivayet edilmiştir.”<sup>3</sup> “Hz. Ali edebiyatımızda, kültür ve inanç dünyamızda oldukça önemli etkileri bulunmuş bir şahsiyettir. O, bir Türk kahramanı olmasının yanı sıra sözlü geleneğimizde yaşayan Kesikbaş Hikâyesi, Yemame Cengi ve Hayber Kalesi’nin fethi ile bilinir. Hz. Ali, tıpkı Geyikli Baba gibi Anadolu’da mühür olmuştur. Hikâyelerimizde kahramanlarımıza Hz. Ali yardım etmiş; padişahlar, aslan pençeli olmakla Hz. Ali’ye benzetilmiştir. Hz. Ali bizim kültürümüzdür, Türk millî kültürü içinde bir şubedir.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İlyas Kayaokay, *Hz. Ali Cenk-nâmeleri* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 19-20.

<sup>2</sup> Âdem Ceyhan, *Türk Edebiyatı’nda Hz. Ali Vecizeleri* (Ankara: Öncü Kitap, 2006), 17.

<sup>3</sup> Ceyhan, *Türk Edebiyatı’nda Hz. Ali Vecizeleri*, 49.

<sup>4</sup> Mahmut Kaplan-Hüseyin Özcan, “Edebiyatımızda Hz. Ali Sevgisi Bağlamında Caferî’nin Mevlûd-ı Haydar’ı”, *Turkish Studies* 10/12 (2015), 592.



“Hz. Ali, İslâmiyet’i kabul eden ilk çocuktur. Hayatta iken cennetle müjdelenen on sahâbiden biri, yüksek insanî ve ahlaki vasıflara sahip örnek bir İslâm büyüğü hem de savaş tekniğini iyi bilen bir kahramandır. Kur’an ve sünnete bağlı, yiğitlik, cömertlik, irfan ve velâyet timsali gibi özellikleriyle klâsik şiirimizde birçok şair tarafından telmih edilmiştir.”<sup>5</sup> “Hz. Ali başta Alevî-Bektaşî şiiri olmak üzere Türk edebiyatında kendine atıf yapılan başlıca şahsiyetlerdendir. Kur’an’da peygamberin ümmetinden ehl-i beytine karşı sevgi beslenmesinin emredilişi, buna mukabil Hz. Peygamber’in, ‘Nimetleriyle sizi beslediği için Allah’ı sevin, beni de Allah sevgisi için sevin, ehl-i beytimi de benim sevgim için sevin.’ şeklindeki hadisiyle başta Hz. Ali olmak üzere ehl-i beyte karşı duyulan muhabbet kudsîlik kazanmıştır.”<sup>6</sup>

Hz. Ali’nin Kur’an’a ve ilmî konulara olan vukûfiyeti konusunda Kandemir şu sözleri sarf etmektedir: “Hz. Ali, Kur’an-ı Kerim konusundaki derin bilgisinden yararlanmak isteyenleri, kendisine soru sormaya teşvik eder, ayetlerin nerede ve ne zaman nazil olduğunu çok iyi bildiğini söylerdi. Hz. Ali, Yemen’de kadılık yapmıştır. Onun hukuk bilgisi ve hüküm vermedeki başarısı Hz. Ömer tarafından, ‘En isabetli hüküm verenimiz Ali idi.’ şeklinde ortaya konulmuştur. Bu sebeple ilk üç halife önemli meselelerde onun fikrini almayı ihmal etmemişlerdir. Fesahati ve üstün hitabeti ile de tanınan Hz. Ali’nin güzel ve hikmetli sözleri kaynaklarda nakledilegelmiştir.”<sup>7</sup> Hz. Ali’nin bahsi geçen fazilet ve meziyetleri, şair ve yazarlarımız tarafından edebî bir üslûpla işlenmiş, akabinde Hz. Ali Külliyyatı<sup>8</sup> denilecek bir literatür meydana getirilmiştir.<sup>9</sup>

Hz. Ali’nin sahip olduğu fazilet, ahlâkî meziyet ve manevî vasıflarını dile getiren müelliflerden biri de 19. asrın sonları ile 20. asrın başlarında yaşayan Muhammed Şemseddîn’dir. Yazarın manzum-mensur tarzda kaleme aldığı *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd*

<sup>5</sup> Hüseyin Güfta, “Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsali Hz. Ali”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 24 (2002), 69.

<sup>6</sup> Kaplan-Özcan, “Edebiyatımızda Hz. Ali Sevgisi Bağlamında Caferî’nin Mevlûd-ı Haydar’ı”, 592.

<sup>7</sup> M. Yaşar Kandemir, “Hz. Ali (İlmî Şahsiyeti)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/375.

<sup>8</sup> Hz. Ali’nin tarihî, ilmî, destânî ve menkıbevî şahsiyeti etrafında neşredilen eserler için bk. Hakan Yekbaş, *Türk Edebiyatında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma Mevlidleri* (Ankara: Asitan Kitap, 2012); Derviş Muhammed Yeminî, *Faziletname*, nşr. Yusuf Tepeli (Ankara: TDK Yayınları, 2002); Âdem Ceyhan, *Türk Edebiyatı’nda Hz. Ali Vecizeleri* (Ankara: Öncü Kitap, 2006); İsmet Çetin, *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997); N. Ahmet Özalp, *Hz. Ali Cenklere* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017); İlyas Kayaokay, *Hz. Ali Cenknâmeleri* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021); Ali Nihânî-i Yozgadî, *Menâkıb-ı Murtazaviyye*, nşr. İsmail Yıldırım (İstanbul: DBY Yayınları, 2021).

<sup>9</sup> Hz. Ali’nin İslâmî Türk edebiyatındaki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Meliha Yıldırım Sarıkaya, *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

*Vasiyy-i Nebî* adlı risalesi, Hz. Ali hakkında nâzil olduğu iddia edilen âyetler; Hz. Peygamber tarafından irad edildiği rivayet edilen hadisler ve Hz. Ali'ye ilişkin bazı menkıbe ve manzumelerden müteşekkildir.

### 1. Muhammed Şemseddîn ve *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî'si*

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'nin kapak sayfasında eserin muharriri Hüseyin Sa'âdet; müellifi kısmında ise Muhammed<sup>10</sup> Şemseddîn kayıtlıdır. Hicrî 1326 (1908) senesinde İstanbul'da Terakkî Kütüphanesi'nde<sup>11</sup> matbu hâlde basılan risale; yazarın, 19. asrın sonları ile 20. asrın başlarında hayatta olduğunu göstermektedir. Ancak anılan şairin hayatı ve şahsiyetine dair bugün elimizde bir bilgi yoktur. Bununla birlikte yazarın Hz. Ali ve Ehl-i beyt muhibbi olduğu da aşikârdır. Hem eserin muharriri (Hüseyin) hem de yazarın (Muhammed Şemseddîn) dinî ve fikrî meyli, o sırada yaşayan Muhammed Şemseddîn Yeşil Efendi'yi (1905-1968) hatırlatmaktadır. Hüseyin, Muhammed Şemseddîn'in babası olmakla beraber eser neşredildiğinde Muhammed Şemseddîn üç yaşındadır. Dolayısıyla Muhammed Şemseddîn Yeşil'in, *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'nin yazarı olma ihtimali yoktur. Zira yazarın biyografisinde anılan eserin ismi de zikredilmektedir.<sup>12</sup> Bursa'da doğup yine burada vefat eden bir diğer isim Mehmed Şemseddîn Ulusoy'dur. Mehmed Şemseddîn Ulusoy (1867-1936) da tıpkı Şemseddîn Yeşil gibi Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e muhabbet besleyen, onlara âşık bir zattır. *Eş'âr-ı Şemsî* isimli dîvânının muhtevasında Hz. Ali, hânedân-ı Ehl-i beyt, Oniki İmam ve Âl-i abâ kavramlarının önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir.<sup>13</sup> Ancak Şemseddîn Ulusoy ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda da *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî* adıyla kayıtlı herhangi bir eser ismi yer almamaktadır.

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî* atıl kalmış bir eser görünümündedir. Eser üzerine ilmî bir çalışmanın yapılmamış olması, muhtemelen eserin müellifinin tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Eserle ilgili ilk bilgileri veren Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925), *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'yi "isimleri muhtelif fasıllarda zikrolunmayan terâcim-i ahvâl kitapları" başlığı altında Şemseddîn Bey'e izafe ederek takdim

<sup>10</sup> Müellifin alıntılıdığı şiirlerde aruz veznine uyum sağlaması maksadıyla mahlasını "Muhammed" şeklinde zikretmesi, isminin "Mehmed" yerine "Muhammed" şeklinde telaffuz edildiğini göstermektedir.

<sup>11</sup> Risalenin dijital ortama aktarılmış nüshası için bk. Muhammed Şemseddîn, *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî* (PDF: Terakkî Kütüphanesi, 1326).

<sup>12</sup> Semih Ceyhan, "Yeşil, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/491-492.

<sup>13</sup> Mustafa Efe, *Mehmed Şemseddin Ulusoy'un Eş'âr-ı Şemsî Adlı Divanı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 92.

etmiştir. Bunun dışında eserle ilgili başka bir bilgi yoktur.<sup>14</sup> Mısır’da bir Bektaşî dergâhı kütüphanesine dair kaleme alınan yazıda *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*’nin bir nüshası Mısır’da bir kütüphanede gösterilmiş; risalenin 1326 yılında İstanbul’da Şemseddîn adına biri tarafından telif edildiği ifade edilmiştir.<sup>15</sup> Diğer taraftan na’t ve na’t mecmûaları üzerine yapılan bir çalışmada<sup>16</sup> *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*’nin ismi “Vasiyet-i Nebî” türünde yazılan eserler arasında gösterilmiş, ancak eserin yazarı ve içeriği hakkında herhangi bir malumat verilmemiştir. Şu durumda eserin müellifi Muhammed Şemseddîn’in biyografisine dair bilinenler muğlak durumdadır. Dolayısıyla *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*’den hareketle müellifin edebî hüviyetine dair birtakım tespitlerde bulunmak yerinde olacaktır. Buna göre yazar; Hz. Ali ve Ehl-i beyt’e sevgi besleyen bir portreye sahiptir. “Ali Murtaza’nın menkıbeleri ve Nebî’nin vasîsi” anlamına gelen eserin ismi de bu hususu teyit etmektedir. Çünkü yazar, Hz. Ali’nin fazilet ve kerametlerinden; Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’in vasîsisi konumunda olduğundan haber vermekte; yer yer Ehl-i beyt’in manevî yanlarına vurgu yapmaktadır. Yazar bunu yaparken de ayet ve hadislere müracaat etmektedir.

Eserde yer alan manzum parçaların -birkaçı hariç- hepsi farklı şairlerden iktibas edilmiştir. İktibas esnasında şair, alıntılacağı şiirlere müdahalelerde bulunmuştur. Alıntılacağı şiirlerin arasına ya bazı ilâvelerde bulunmuş ya da şairin mahlasını değiştirerek kendi ismini yazmıştır. Örneğin, şair hanımlarımızdan Şeref Hanım’ın (ö. 1861) bir dizesindeki mahlasını (miskîn-i siyeh-rû *Şeref’i* etmede tahkîr), Muhammed Şemseddîn (miskîn-i siyeh-rû *nâzımı* etmede tahkîr) şeklinde değiştirerek manzumeyi kendisine mâl etmektedir. Yine Şeref Hanım’a ait on iki bendlik bir murabbâ parça parça alıntılayan şair, murabbân arasına bir bend eklemiştir. Vezne (müfte‘ilün fâ‘ilün) uygun hâle getirebilmek için de ismi üzerinde birtakım tasarruflarda (محمد و شمس دین) bulunmuştur:

Muhamed ü Şems-i dîn  
Çâker-i her seyyidîn  
Eyle kerem yâ Hüseyin  
Câm-ı güher kevseri

Muhammed Şemseddîn, 17. asır divan şairlerinden “Yahûdî” mahlaslı Hâkî Mehmed Çelebi’den (ö. 1667-68) bir beyit alıntılamış, son mısra (Ey Yahûdî âşık-ı mahbûb-ı Hak

<sup>14</sup> M. A. Yekta Saraç, *Bursalı Mehmed Tahir-Osmanlı Müellifleri C. III* (Ankara: Tüba Yayınları, 2016), 1135.

<sup>15</sup> Salih Çift, “Mısır’da Bir Bektaşî Dergâhı Kütüphanesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28 (2011), 36.

<sup>16</sup> Murat Ak, *Na’tilerin Tasavvufî Temelleri ve Na’t Mecmuaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 16.

manzûr olur), kendi ismini eklemek suretiyle mahlası değiştirmiştir. Bu durum aynı zamanda veznin aksamasına da yol açmıştır:

Her kim onu sevse cürmü ‘afv olur mağfûr olur  
Ey Muhammed Şems-i dîn hem körler ma‘mûr olur

Müellifin mensur kısımlarda gösterdiği başarı, manzum kısımlarda müşahede edilememektedir. Mezkûr şairlerin yanı sıra Nâbî, Sinan Paşa, Fıtnat Hanım, Şinâsî gibi bazı diğer şairlerden de iktibaslarda bulunan yazarın, şairlik yönünün kuvvetli olmadığı ifade edilmelidir. Bununla birlikte Muhammed Şemseddîn’in, başkasına ait şiirlere kendi mahlasını eklemesi veya mahlasıyla yer değiştirmesi; onun, aynı zamanda intihale meyilli bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. “Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı mı Çalıntı mı?” başlıklı makalesinde konuya değinen Kaplan;<sup>17</sup> şairlerin, şiirde mahlasını değiştirmek suretiyle şiiri kısmen veya tamamen çalması hususunda Canım’dan<sup>18</sup> nakille şu ifadelere yer vermektedir: “Bu işi yapanlar şiir söyleme yeteneği olmayıp bu alanda eksik oldukları için ya bir şairin mahlasını değiştirir ya da içinden kendi işine yarayan ve kendi şiirine benzeyen birkaç beyti çarlarlar. Bu uygulama, şairler arasında hatta bütün insanlar yanında bir kabahat ve alçaklık olup sonunda bu kişilerin çaldığı ya bilinir ya da başkasının cöngünde, divanında bulunur. Bunların ayıbı ortaya çıkar ve herkese rezil olurlar.” Aynı uygulamaya Muhammed Şemseddîn de dâhil olmuş, eserine ilave ettiği bazı şiirleri kendisine mal etmiştir. Dolayısıyla şairin edebî kimliğine dair yapılacak en uygun tespit, onun intihalci şairler arasında yer aldığıdır.

## 2. Risalenin Muhtevasına İlişkin Bilgiler

### 2.1. Hz. Ali Hakkında Rivayet Edildiği İddia Edilen Hadisler

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî* kısa bir mukaddime kısmından sonra Hz. Ali ile ilgili olduğu rivayet edilen hadislere geçmektedir. 13 adet hadisin yer aldığı bu bölümde ilgili hadislere geçmeden önce Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’nin şanında söylediği hadislerde bir ihtilaf bulunduğunu ifade etmek gerekir. Zira Hz. Peygamber’in, Hz. Ali ile ilgisi olmadığı hâlde Hz. Ali hakkında rivayet ettiği iddia edilen pek çok hadis zikredilmektedir. “Bazı ilim adamlarına göre, Hz. Ali’ye muhalefet eden Emevi yöneticilerden bir kısmının onun faziletleri hakkında rivayette bulunanları tehdit etmeleri, buna karşılık sahâbilerin onunla ilgili olarak Hz. Peygamber’den duydukları her sözü, gördükleri her hâdiseyi özellikle tespit etmeye gayret etmeleri bu rivayetlerin çoğalmasına neden olmuştur. Ayrıca Şiîlerle onu bâtil davaları adına

<sup>17</sup> Hasan Kaplan, “Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı mı Çalıntı mı?”, *Asos Journal* 40 (2016), 73-77.

<sup>18</sup> Latîfî, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsiratü’n-Nuzamâ*, nşr. Rıdvan Canım (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 102.

istismar eden fırkalar, fazileti konusundaki sahih haberlerle yetinmemişler, daha onun sağlığında, diğer halifelerden üstünlüğüne dair kendisini bile rencide eden hadisler uydurmuşlardır. Nitekim Şîî âlimlerden İbn Ebü'l-Hadîd, fezâil ile ilgili uydurma hadislerin ilk defa Şîîler tarafından ortaya konduğunu ve Hz. Ali hakkında pek çok yalan hadis uydurulduğunu söylemektedir.<sup>19</sup> Şîî yazar Ali Rıza Sâbirî *1001 Hadis Işığında İmam Ali*<sup>20</sup> adlı kitabında Hz. Ali ile ilgili bin bir adet hadise yer vermektedir. Bu kitapta zikredilen hadislerin kaynakları ile *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'de zikredilen kaynakların müşterek olması hadislerin sıhhatine hâlel getirmektedir. Dolayısıyla risalede yer alan hadislerin sağlamlığı muteber hadis kitaplarından hareketle tashihe muhtaç hâldedir. Bu husus ehline havale edilmekle birlikte maksadımızın eserin neşri ve üzerine değerlendirmeler olduğunu da burada ifade etmek gerekir.

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'de hadislerin bazılarında doğrudan işaret edilmiş, bazıları dolaylı olarak -tercüme vasıtasıyla- okuyucuya iletilmiştir. Bu hadisler genel olarak Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'le müşterek bir nurdan zuhur ettiği; Hz. Peygamber'in ilim şehri, Hz. Ali'nin ise bu şehrin kapısı olduğu; Hz. Ali'nin, ümmetin efendisi ve en hayırlısı kabul edildiği; Hz. Ali'nin meşruiyetini inkâr edenlerin kâfir olacağı; Hz. Ali'nin savaşlarda büyük bir kahramanlık örneği sergilediği; Allah'a ibadet edenlerin Hz. Peygamber'e dolayısıyla Hz. Peygamber'e itaat edenlerin de Hz. Ali'ye itaat etmeleri gerektiği gibi konuları ihtiva etmektedir. İlgili hadisleri müzakere eden pasajın metindeki sûreti şu şekildedir: “Buyurmuşlar: “*عنه على من نور الواحد*” Ya'nî benlen 'Alî ikimiz bir nûrdanız. Ben 'ilmin şehristânıyam, 'Alî onun kapısıdır. Her kimsenin ki ben onun büyüğü ve efendisiyim, 'Alî onun büyüğü ve efendisidir. “*على خير البشر من شكه فقد كفر*” Ya'nî 'Alî beşerlerin iyisi ve hayırlısıdır. Her kimse şekk eder ise kâfir olur. 'Alî'nin velâyeti bir kal'adır. Her kimse o kal'ada olur ise cehennemden emîn olsun. 'Alî'nin Zülfikâr vermesi Hendek Muhârebesi'nden efdaldır, cinn ü insan 'ibâdetinden. Diğer buyurmuşlar: “Her kimse, Cenâb-ı Allâh'a 'ibâdet ederse bana etmişdir; bana itâ'at eden 'Alî'ye itâ'at etmiş olur.” 'Alî ol kimsedir ki peygamberimizin omuzlarına çıkıp Mekke-i Mükerrreme'den putları toplamışlardır.”

## 2.2. Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu İddia Edilen Ayetler

<sup>19</sup> Kandemir, “Hz. Ali (İlmî Şahsiyeti)”, 2/376.

<sup>20</sup> Ali Rıza Sâbirî, *1001 Hadis Işığında İmam Ali* (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2020).

Sünnî kaynaklarda Hz. Ali ile ilişkilendirilen ayetler çok olmamakla birlikte, Şîî kaynaklarda seksenle üç yüz kadar âyetin onunla alâkalı olduğu dile getirilmiştir. Hatta son dönemde yazılan *Aliyyün fi'l-Kur'an*<sup>21</sup> adlı iki ciltlik eserde yedi yüz civarı ayet, Hz. Ali ve Ehl-i beyt ile ilişkilendirilmiştir. Eser, bu bilgiyi ehl-i sünnetin muteber kaynaklarına dayandırma iddiasında olmakla birlikte böyle bir iddianın ilmî gerçeklere uygun düşmediği de ifade edilmelidir. Zira bu kitapta İbn Abbas'a nispet edilen bir hadisten hareket edilmekte; onun, Kur'an'da Hz. Ali'yi metheden üç yüzden fazla ayetin nazil olduğu rivayeti esas alınmaktadır. Oysa eklemeler yapıldığı anlaşılan bu hadisi tahrîc eden Zehebî; onu, mevzû hadisler arasında saymaktadır. Şevkânî ve İbnü'l-Cevzî de bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmektedirler.<sup>22</sup>

Hz. Ali hakkında inen ayetlerle ilgili değerlendirmelerde bulunan Mehmet Seyid Geçit, ayetlerin nüzul sebeplerinin bilinmesi hâlinde konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindedir. Bu mevzuda şöyle demektedir: “Sebeb-i nüzûlün akılla bilinmez olmasından mütevellid, sahabenin ve onlardan sonraki neslin nakilleri çok önemlidir. Bu konuda diğer sahabeler gibi Hz. Ali de mümtaz bir yere sahiptir. Hz. Ali'nin sebeb-i nüzûl hakkında ne derece bir bilgiye sahip olduğunu şu sözlerinden anlamaktayız: Bana Allah'ın kitabından sorun. Vallahi hiçbir ayet yoktur ki gece mi gündüz mü, ovada mı dağda mı nazil oldu bilmiş olmayayım. Allah'a yemin olsun, hiçbir ayet yoktur ki ne hakkında, nerede nazil olduğunu bilmemiş olayım. Şurası gerçektir ki Rabbim, bana idrak edici bir kalp ve çok sorgulayıcı bir dil bahşetmiştir.” Geçit, Hz. Ali ile ilgili muteber tefsir kitaplarında geçen ve onunla ilgili nazil olduğu iddia edilen on beş ayet zikretmiştir.<sup>23</sup>

Kur'an-ı Kerîm'in Âl-i İmrân Sûresi'nde yer alan bazı ifadeler, Ehl-i beyt'in kapsamını belirleyen delil ayeti olarak yorumlanmıştır. Hicretin 9. senesinde Medine'ye gelen Necranlı Hristiyanlarla, Müslüman olmaları ya da cizye ödemeleri konusundaki görüşmeler çıkmaza girince Âl-i İmrân Sûresi'nin, “De ki: Geliniz, sizler ve bizler dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz kendi çocuklarımızı; siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.”<sup>24</sup> mealindeki âyeti

<sup>21</sup> Seyyid Sâdık Şîrâzî, *Aliyyün fi'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-Ulûm, 2006).

<sup>22</sup> Veysel Akkaya, “Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti”, *Usul İslam Araştırmaları* 23 (2019), 72.

<sup>23</sup> M. Seyid Geçit, “Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 77-78.

<sup>24</sup> Bk. *kuranmeali* (Erişim 20 Eylül 2022), el-Âl-i İmrân, 3/61.

nazil olmuştur. Mübahele ayeti olarak bilinen bu ayetin gereğini yerine getirmek üzere Resûlullah'ın Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'i yanına alarak, "Allah'ım! Benim ailem bunlardır." buyurduğu nakledilmektedir.<sup>25</sup> Ehl-i beyt ile ilgili olduğu ifade edilen Ahzâb Suresi'ndeki ayet<sup>26</sup> ise Hz. Peygamber, Ümmü Seleme'nin evindeyken nazil olmuştur. Hz. Peygamber o esnada orada bulunan Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'i abâsının altına alarak onları korumuş, korunmasını istemiş, İslâm tarihi boyunca da bu topluluğa dua edilmesini istemiştir.<sup>27</sup>

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'de Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nazil olduğu ifade edilen 6 ayete yer verilmiştir. Bu ayetler şunlardır: Mâide Suresi 5/55; Şûrâ Suresi, 42/23; Hicr Suresi, 15/47-48; Mücâdele Suresi, 58/12; Câsiye Suresi, 45/21 ve Ahzâb Suresi, 33/33. Hem Sünnî hem Şîî kaynaklarca Hz. Ali ile ilgili olduğu kabul edilen bazı ayetlerin ve üzerine yapılan değerlendirmelerin *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'deki yankıları şöyledir: "Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd hazretleri buyurur: "28 *أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءَ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ* Bu ayet-i kerime, Hazret-i 'Alî *kerremallâhu vechehu* şân-ı şerîfinde nâzil olmuştur ki îmânı doğru idi ve cümle işleri lâıyk ve beğenilmiş ve bî-riyâ ve bî-süm'a ve ber-güzîde idi. Cenâb-ı Bârî te'âlâ hazretleri yine buyurur: "29 *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا*"<sup>29</sup> Resûlullâh Efendimiz hazretlerinin Ehl-i beyt'i, ezvâc-ı tâhirât ve karâbet ve 'aşîret ve 'Alî ve Fâtıma ve Hasan ve Hüseyin efendilerimizdirler. *Radiyallâhu te'âlâ 'anhum.*"

### 2.3. Risalede Kayıtlı Menkıbeler

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'nin kaynakları arasında başta ayet ve hadisler olmak üzere Hz. Ali ile ilgili menkıbeler de önemli bir yer teşkil etmektedir. Menkıbeler daha çok sözlü hayatta vücut bulmuş, zamanla yazılı hâle getirilmiş metinlerdir. Dinî ve mitolojik konular, gaza ve cihat anlayışı ile yapılan mücadeleler, belirli şahsiyetlerin toplumda ön plana çıkmasını sağlamış, bu şahsiyetlerin hayatı etrafında menkıbeler anlatılagelmiştir. Anadolu'da halk arasında anlatılan Hz. Hamza, Battal Gazi, Sarı Saltuk menkıbeleri bunlardan birkaçıdır.

<sup>25</sup> Yıldırım Sarıkaya, *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali*, 91-92.

<sup>26</sup> "Ey Ehl-i beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. *kuranmeali* (20 Eylül 2022), el-Ahzâb, 33/33.

<sup>27</sup> İdris Söylemez, "Edebiyatımızda Ehl-i Beyt Sevgisi Çerçevesinde Seyfullah Nizamoğlu Divanı", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 85.

<sup>28</sup> "Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp salih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar? Ne kötü hüküm veriyorlar!" *kuranmeali* (20 Eylül 2022), el-Câsiye, 45/21.

<sup>29</sup> "Ey Ehl-i beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." *kuranmeali* (20 Eylül 2022), el-Ahzâb 33/33.

Hız. Ali'nin dinî-destanî kimliği de sözlü deyiş ve anlatılarda yer almış, manzum ve mensur cenknâmeler vasıtasıyla çeşitli mahfillerde okunmuştur. “Tasavvufun ilk dönemlerinde büyük bir zâhid olarak ön plana çıkan Hz. Ali'nin daha sonraki dönemlerde gerçek kimliğinden kısmen uzaklaşarak hayalî bir hüviyet kazandığı ifade edilmektedir. Bu hususta hatırlatılması gereken konu, tasavvuftaki Hz. Ali telakkîlerinde Şîa etkisinin bulunduğuna dair ileri sürülen görüşlerdir.”<sup>30</sup>

“Günümüzde Şîa'nın önemli temsilcilerinden İmâmiyye Şîası III./IX. asırdan itibaren ideolojik bir bakış açısıyla tarih sayfalarını yeniden açarak kendisi için imamet nazariyesi ekseninde bir tarih meydana getirmişlerdir. Şîi müellifler ise bu dönemde imamet nazariyesinin ispatı için pek çok eser yazmışlardır. Hz. Ali hakkında yazılan efsane ve menkıbeler de bu eserler arasında serpiştirilmiş hâlde yer alırken, ilerleyen süreçte Hz. Ali mucizelerine dair ayrı başlıklar açılmaya başlanmış ve nihayetinde müstakil eserler bile hazırlanmıştır. Mesele sadece teoride kalmayıp pratiğe de yansımış, Büveyhîler döneminden itibaren Şîi nüfusun hâkim olduğu bölgelerde İnşâdü'l-Menâkıb merasimleri düzenlenerek Şîi ileri gelenleri sokak sokak dolaşıp Hz. Ali'nin olağanüstü vasıflarını içeren menkıbeleri halka anlatmışlardır.”<sup>31</sup> *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'de de Sünnî itikada uymayan ve Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den bir adım ön plana çıkaran menkıbeler mevcuttur. Meselâ aşağıda yer alan menkıbede Hz. Peygamber, mi'râc gecesi göğe yükselmiş, gökte Hz. Ali'yi görmüştür. Dolayısıyla Hz. Ali, Hz. Peygamber'den önce gelmiştir. Cebrail ise onun Hz. Ali olmadığını, Hz. Ali'nin suretinden yaratılan bir melek olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber ve Cebrail arasında geçen diyalog şöyledir:

'Abdullâh bin 'Abbâs rivâyet eder ki, bir gün Resûlullâh efendimiz ile öğle namâzını kıldıktan sonra mübârek arkasın mihrâba edip buyurdu: “Yâ ma'sere'n-nâs, yâ ma'sere'l-muhâcirin ve'l-ensâr! Size haber vereyim mi 'Alî ibn Ebî Tâlib'in fezâ'iliyle?” 'Arz ettik: “Evet yâ Resûlallâh.” [Ol hazret] *sallallâhu 'aleyhi ve sellem* buyurdular: “O gece ki benim habîbim Cebrâ'îl '*aleyhi's-selâm* beni mi'râca getirdi. Dördüncü gökde gördüm bir şahıs bir taht üzerinde oturmuş 'Alî ibn Ebî Tâlib şahsı gibi ben durdum, ona bakdım. Cebrâ'îl '*aleyhi's-selâm* bana söyledi. 'Neden durdun?' Dedim: 'Yâ habîbim Cebrâ'îl! Bu 'Alî ibn Ebî Tâlib'dir ki benden mukaddem gelip bu mekânda oturmuştur.' Cebrâ'îl dedi: 'Bu Hazret-i 'Alî değil, fakat semâvâtın melekleri Hazret-i 'Alî'nin didârına ve ziyâretine meşğûl ve müştâk oldukları için Hak *celle ve 'alâ*, Hazret-i 'Alî

<sup>30</sup> Akkaya, “Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti”, 72.

<sup>31</sup> Kamile Ünlüsoy, “Şîi Kültürdeki Hz. Ali Mucizeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 358-359.



sûretinde bir melek halk etdi. Pes bu göklerin melekleri bu melek önüne gelip bunu ziyâret ederler ve bu melek üzerine selâm ederler ve ben de ‘Alî’nin râyihasını ondan şemm eyledim.<sup>32</sup>

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*’ye iktibas edilen bazı menkıbeler, Şemseddîn Sivasî’nin (ö. 1597) kaleme aldığı *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn* adlı eserde de kayıtlıdır. Eseri neşre hazırlayan Mehmet Arslan,<sup>33</sup> *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn*’in kaynakları arasında Zemahşerî, Beyzavî, Râzî ve Nesefî’nin tefsillerini; Begavî’nin Mesâbîhu’s-Sünne adlı hadis kitabını; Tenbîhü’l-Gâfilîn, Sefînetü’l-Evliyâ, Rebî’u’l-Ebrâr, Lübâbü’l-Elbâb, Hadîkatü’s-Sü’edâ, Şevâhidü’n-Nübüvve vs. eserleri zikretmektedir. Dolayısıyla hem *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn*’in hem de *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*’nin kaynakları müşterek durumdadır. Müşterek menkıbelerden biri *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*’de şu şekilde yer almaktadır:

Bir şahıs, sahâbe-i Resûlullâh *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* efendimizden rivâyet eder. Fahr-i Âlem efendimiz benim haymemde bir gece istirâhat edip uyurdu. Çün uyandı, su istedi. Mübârek ellerini yudu ve mazmaza edip yere dökdü. Çün sabâh oldu. Gördüm ol yerden bir ağac bitmiş ve büyük yemişler vermiş. Râyihası ‘anber gibi ve ta‘mı bal gibi. Aç bir kimse yese idi doyardı ve hasta yese idi sihhat bulurdu ve gamgîn mesrûr [olurdu.] Ve her koyun ki onun yaprağını yedi, bî-hadd kıyâs süd verirdi. Ve biz onun ismini ‘şecere-i mübâreke’ komuşduk. Etrâfdan hastalar şifâ için gelirler idi. Bir gün sabâh vaktinde gördüm. Meyveleri dökülmüş ve yaprakları küçük olmuş. Çok feryâd etdim sonra Resûlullâh efendimizin vefât haberi geldi. Çün ol vâkı‘adan otuz yıl geçdi. Bir gün yine sabâh vaktinde taşra çıkdım. Gördüm ki ol ağac kökünden budaklarına dek cümle diken olup yemişleri dahi dökülmüş. Nâgâh ‘Alî el-Murtazâ *kerremallâhu vechehunun* şehâdetini işitdim. Artık meyve vermedi ammâ yapraklarından menfa‘at tutardık. Bir gün yine gördüm onun dikenlerinden hâlis kan akar ve yaprakları dahi solmuş mehmûm u mağmûm olup oturduk. Nâgâh Hazret-i Hüseyin efendimizin şehâdet haberini getirdiler. Ondan sonra ol ağac dibinden kuruyup bitdi. İşbu menâkıb, *Şevâhidü’n-Nübüvve*’den yazılmışdır.<sup>34</sup>

<sup>32</sup>Muhammed b. Yûsuf-ı Gencî-i Şâfî’î’nin *Kifâyetü’t-tâlib* adlı kitabından tahrir edilen bu menkıbenin diğeri bir varyantı da şöyledir: *Kifâyetü’t-tâlib*’de Enes ibn Mâlik’den mervîdir ki eyitdi, Hazret-i Resûl buyurdu: “Mî‘râc gecesi turuk-ı semâvâtı geçdim, bir firişte gördüm. Nûrdan bir minber üzere câlis olmuş ve etrâfında firişter dâire kılmışlar. Rûhü’l-Emîn’e dedim: “Bu kimdir?” Eyitdi: “Yâ Muhammed nezdine varıp selâm et.” Çünki vardım, gördüm ki Alî ibn Ebî Tâlib’dir. Dedim. “Yâ Cebrâîl, Alî benden mukaddem gelmişdir.” Cebrâîl eyitdi: “Öyle degildir, Hudâ te‘âlâ nûr-ı Alî’den bu firişteyi halk etmişdir ki melekler her şeb-i cum‘a ve [her] rûz yetmiş bin nevbet ziyâret ederler.” Bk. Ali Nihânî-i Yozgadi, *Menâkıb-ı Murtazaviyye*, nşr. İsmail Yıldırım (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 364.

<sup>33</sup> Mehmet Arslan, *Şemseddîn Sivasî, Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn*. (PDF: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017), 9.

<sup>34</sup> Bu menkıbenin *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn*’deki rivayeti şöyledir: “Zemahşerî, *Rebî’u’l-Ebrâr* adlı kitâbda rivâyet etmişlerdir. Ümmü Ma‘bed’in kız karındaşı oğlu Henûd’dan ve ol rivâyet eyler Ümmü Ma‘bed’den ki

*Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'nin kaynaklarından bir diğeri İmâm Fahrreddîn er-Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'idir. Menkıbeye göre Hz. Ali, hırsızlık yapan birinin elini kestirmiştir. Hırsız, elinin kesilmesine rağmen Hz. Ali'yi methetmekten geri kalmamış; bunun üzerine Hz. Ali, hırsızın elini yeniden sağlığına kavuşturmuştur:

Emîrû'l-mü'minîn 'Alî ibn Ebî Tâlib hazretlerinin muhiblerinden birisini hırsızlıkta tutup Hazret-i 'Alî'ye getirdiler. Hazret-i Emîrû'l-mü'minîn su'âl buyurdu: "Sen mi hırsızlık etdin?" Evet, dedi. Esedullâhi'l-gâlib hemân elini kesdirdi. Muhibb, Hazret-i Emîr'in meclisinden çıkıp gitdi. Yolda Selmân-ı Fârisî ve İbn Zekvân *radiyallâhu 'anhumâya* uğradı. Su'âl etdiler ki, "Elini kim kesdi?" Dedi: "Şîr-i Hudâ ve Halife-i Resûlullâh *sallallâhu 'aleyhi ve sellem* 'Alî ibn Ebî Tâlib hazretleri kesdirdi." İbn Zekvân eyitdi: "Ol senin elini kesdirdi, sen onu medh edersin?" Dedi: "Nasıl medh etmeyem ki tahkîk elimi hak üzerine kesdirdi ve beni cehennem âteşinden halâs etdi." Selmân *radiyallâhu te'âlâ 'anh* bu sözü işidip Hazret-i Emîr'e haber getirdi. Haydar-ı Kerrâr hazretleri o muhibbi istedi. Ol kesilen elini yerine koyup du'â etdi. Hemân sâ'at eli evvelki gibi oldu.

## SONUÇ

Muhammed Şemseddîn tarafından 1326 (1908) yılında telif edilen *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî* adlı risale, Hz. Ali'nin manevî yanlarını vasfeden nadir eserlerden biridir. Genel olarak eser, üç bölüm hâlinde teşkil edilmiştir. Manzum bir mukaddimenin akabinde gelen ikinci bölüm Hz. Ali konulu hadisleri, üçüncü bölüm ise ayetleri müzakere etmektedir. Risale sadece ayet ve hadisleri değil aynı zamanda menkıbe ve manzum parçaları da ihtiva eden bir kitap hüviyetindedir. Söz konusu menkıbeler, Hz. Ali'nin dinî-tasavvufî boyutunu ve olağanüstü hikâyelerini dile getirmektedir. Mensur kısımların arasına serpiştirilen manzumeler ise eseri manzum-mensur tarzda kaleme alınan eserler sınıfına dâhil etmiş, konuyu yer yer monotonluğa sevk eden hususları bertaraf etmiştir. Dili ve üslûbu yönüyle son derece sade bir

---

dedi: Fahr-i Âlem *sallallâhu te'âlâ aleyhi ve sellem* hazretleri benim haymemde bir gece istirâhat edip uyurdu. Çünkü uyandı, su istedi, mübârek ellerin yudu ve mazmaza eyledi. Ve ol suyu ol diken dibine dökdü ki haymenin bir tarafında idi. Çün sabâh oldu gördüm ki ol yerden bir ağaç bitmiş ve büyük büyük yemişler vermiş, râyihası gûyâ bûy-ı anber ve ta'âmı ta'âm-ı şekkerdir. Aç kimse yese doyardı ve susuz yese kanardı ve hasta yese sıhhat bulurdu ve gamgîn yese mesrûr olurdu ve her deve ve koyun ki onun yaprağın yerdî, bî-had ve kıyâs sūd verirdi. Ve biz ol ağacın adın şecere-i mübâreke komuşduk. Etrâfdan hastalar şifâ için meyvesinden isteyip gelirler idi. Bir gün seher vaktinde gördüm meyveleri dökülmüş ve yaprakları küçük olmuş. Çok feza' kıldım ve gussalandım. Nâgâh Resûlullâh *sallallâhu te'âlâ aleyhi ve sellem* hazretlerinin vefâtı haberi geldi. Çün ol vâkı'adan otuz yıl geçdi. Bir gün yine subh vaktinde taşra çıkdım, baktım ki ol ağaç kökünden budaklarına dek cümle diken olup yemişleri dahi dökülmüş. Nâgâh Aliyyü'l-Murtazâ *radiyallâ te'âlâ anh* hazretlerinin şehâdeti ve dâr-ı bekâya rihletleri haberi erişdi. Artık meyve vermedi ammâ yapraklarından menfa'at tutardık. Bir gün yine gördüm ol dikenden hâlis kan akar ve yaprakları dahi solmuş. Mehmûm ve mağmûm olup oturduk. Nâgâh İmâm Hüseyin *radiyallâhu te'âlâ anh* hazretlerinin şehâdeti haberin getirdiler. Ondan sonra ol ağaç dibinden kuruyup belirsiz oldu. *Şevâhidü'n-Nübüvve*'den ihrâc olunmuşdur." Bk. Arslan, *Şemseddîn Sivasî, Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn*, 568-569.

görünüm arz eden *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*, manzum kısımlarda yerini süslü bir üslûba bırakmaktadır. Ekseriyeti klâsik şairlerin eserlerinden alıntılanan şiirler, söz konusu üslûbu izhar eder mahiyettedir. Eserin müellifi Muhammed Şemseddîn'in, anılan manzumeler üzerinde uyguladığı birtakım tasarruflar da dikkat çekmektedir. Nitekim Şemseddîn'in, iktibas ettiği bazı şiirlerin mahlasını değiştirerek kendi ismini yazması; alıntılacağı şiirlerin mısralarında değişikliğe gitmesi düşüncelerimizi destekler niteliktedir. Eserin dikkat çeken bir diğer yanı ise menkıbeler kısmında Hz. Ali ile ilgili olduğu ifade edilen ve Hz. Peygamber'den rivayet edildiği iddia edilen hadislerdir. Metinde mevzubahis edilen hadisler, Şîî düşünce dünyasının Hz. Ali algısını yansıtmaktadır. Hz. Ali ve Ehl-i beyt muhibbi olduğu anlaşılan Muhammed Şemseddîn'in, bahse konu edilen menkıbeleri eserine ilave etmesi, şüphesiz Hz. Ali'ye olan muhabbetinin gereği onları tarif, tasvir ve tazim etmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Muhammed Şemseddîn'in *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*'si; konusu, üslûbu ve kaynakları itibari ile Hz. Ali konulu literatüre katkı sağlayacak bir risaledir.

### **Çeviri Yazı ile İlgili Birkaç Not**

Metinde yer alan ayet, hadis, dua cümleleri ile Farsça manzum kısımlar Arap harfleri ile yazıldı, tercümeleri dipnotta gösterildi. Yazarın, tercümesini yaptığı hadislerin çevirisi yeniden yapılmadı. Ancak yazarın dolaylı olarak dile getirdiği hadislerin orijinal suretlerine dipnot vasıtasıyla işaret edildi.

Muhammed Şemseddîn, muhtelif şair ve eserlerden şiir iktibaslarında bulunmuştur. Şiirleri ve eserleri tespit edilen şair ve kaynaklar aparatta gösterildi. Eksik alıntılanan beyit ve bendler, tarafımızca köşeli parantez ([ ]) yardımı ile tamamlandı. Yine sayfa numaraları ve tarafımızca ilave edilen bazı kısımlarda köşeli parantezden faydalanıldı.

### **[METİN]**

#### **Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî**

#### **[1] Der-Tevhîd**

Hamd ü senâ ol mübdi‘-i bedâyi‘-i kâ’inâta sezâdır ki insân nazîrini her ne cihete ‘atf edecek olsa masnû‘ât-ı celîlesinden bir bedî‘a-i hayret-fezâ-yı müsâdif olur ki lisân-ı vicdân, “ففى كل شئ له آية تدل على انه واحد”<sup>35</sup> tevhîd ü temcîdini tezekkür etmemesi mümkün olamaz.

هر گیاهی که از زمین روید

<sup>35</sup> “Her şeyde O’nun bir olduğuna işaret eden bir delil vardır.”

وحده لا شريك له كويد<sup>36</sup>

‘İbret gözüyle berg-i dırahtân-ı sebze bak  
Hüşyâr olana her varakı bir cerîdedir<sup>37</sup>

### **Tazarru‘**

Ey güşâyende-i hazâ’in-i cûd  
Nakş-ı peyvend-i kârgâh-ı vücûd

[2] Kevkeb-ârâ-yı âsumân-ı bülend  
Hem zemîn-sâz u hem felek peyvend

‘Alem-efrâz-ı ‘âlem-i melekût  
Meş‘al-efrûz-ı târem-i ceberut

Şehidallâh<sup>38</sup> güvâh-ı ma‘rifetin  
Vahdehu lâ şerîke leh<sup>39</sup> sıfatın<sup>40</sup>



Hak te‘âlâ ‘azamet ‘âleminin pâdişehi  
Lâ-mekândır olamaz devletinin tahtgehi

Hâsdır zât-ı İlâhîsine mülk-i ezeli  
Bî-hudûd onda olan kevkebe-i lem-yezeli

Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı  
Dolu boş cümle yed-i kudretin îcâdı<sup>41</sup>

### **Na‘t-ı Hazret-i Nebevî**

<sup>36</sup> “Yerden biten her bitki: ‘O (Allah) tektir, ortağı yoktur.’ der.”

<sup>37</sup> Kaynaklar [M. Atâ Çatıkkaş, *Şiirimizin Beyitler ve Mısralar Sözlüğü I* (İstanbul: Sütun Yayınları, 2009), 231; Nuran Balta, *Türk Edebiyatı Tarihi Nazariyesi Geleneğinde Mizânü’l-Edeb’in Yeri* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 149] söz konusu beyti Bâkî’ye (ö. 1600) ait gösterse de şairin divanında bu beyte rastlanılmamıştır.

<sup>38</sup> “Allah şahittir ki!” *kuranmealî* (21 Eylül 2022), el-Âl-i İmrân 3/18.

<sup>39</sup> “O (Allah) tektir, ortağı yoktur.”

<sup>40</sup> Bu kısım, Sinan Paşa’nın *Tazarrunâme*’sinden iktibas edilmiştir. Bk. Sinan Paşa, *Tazarrunâme*, nşr. Mertol Tulum (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 277.

<sup>41</sup> Şinâsî’nin münâcâtından alınan söz konusu beyitler için bk. Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), 31.

Ey şâhid-i bezm-i leyl-i esrâ  
[3] Na‘leynine ferş [ü] ‘arş-ı a‘lâ

Hüsnünle müzeyyen ehl-i sûret  
Hulkunla müşerref ehl-i ma‘nâ

Vasfında ‘ukûl-i halk ‘âciz  
‘İlminde cühûl kalb-i dânâ

### **Dîğەر**

Mahbûbusun Cenâb-ı Hudâ-yı mu‘azzamın  
Halk eyledikde nûrunu sen şâh-ı ekremin  
Yoğ idi nâmı levh ü kalem ‘arş-ı a‘zamın  
Ey pâdişâh-ı kişver-i *levlâk*<sup>42</sup> ‘âlemin  
[Zât-ı şerîfin oldu çü bâdî-i hilkatı]<sup>43</sup>

### **Der-Menkıbe-i Hazret-i ‘Alî Kerremallâhu Vechehu**

Ey vâris-i ‘ilm-i nebevî Şâh-ı Velâyet  
Ey vâkıf-ı esrâr-ı Hudâ kân-ı kerâmet

‘İrfânına ihsânına hayrân olur ‘âlem  
Eyler sana ta‘zîm ile takdîm-i tahıyyat

### **[Şân-ı Şerîflerinde Naklolunan Ehâdis-i Şerîfeler Beyânındadır]**

Cenâb-ı Vâcibü’l-Vücûd hazretleri dünyâ vü âhireti halk etdi, Muhammed ve âl-i Muhammed sebebine. [4] Ve Resûl-i Ekrem Efendimiz hazretlerine nâzil olan Kur’an-ı ‘azîm-i şâna itâ‘at edenler mümtâz-ı İslâm’dandırlar. Cenâb-ı Hak *sübhânehu ve te‘âlâ* ve peygamberimiz efendimiz hazretlerini bilmek için bizlere bir vâsıta elzemdir. Onu da Efendimiz *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* hazretleri buyurmuşlar. Peygamberimizin kardaşı ve dâmâdı ve amuca zâdesi olan Hazret-i ‘Alî ibn Ebî Tâlib *kerremallâhu vecchudur*.

<sup>42</sup> “Sen olmasaydın” anlamına gelen bu ibare “Sen olmasaydın, sen olmasaydın (ey Muhammed), felekleri yaratmazdım.” şeklinde rivayet edilen kudsî hadisten alıntılanmıştır. Bk. Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 456.

<sup>43</sup> Manzume, Şeyhülislâm Es‘ad Efendi’nin (ö. 1753) na‘tını tahmis eden Fıtnat Hanım’a (ö. 1780) aittir. Tahminin tamamı için bk. Halil Çeçen, *Fıtnat Hanım, Hayatı-Sanatu ve Divanı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996) 209-216.

Buyurmuşlar: “عنه على من نور الواحد” Ya‘nî benlen ‘Alî ikimiz bir nûrdanız. Ben ‘ilmin şehristânıyam, ‘Alî onun kapısıdır.<sup>44</sup> Her kimsenin ki ben onun büyüğü ve efendisiyim, ‘Alî onun büyüğü ve efendisidir.<sup>45</sup> “على خير البشر من شكه فقد كفر” Ya‘nî ‘Alî beşerlerin iyisi ve hayırlısıdır. Her kimse şekk eder ise kâfir olur. [5] ‘Alî’nin velâyeti bir kal‘adır. Her kimse o kal‘ada olur ise cehennemın ‘azâbından emîn olsun. ‘Alî’nin Zülfikâr vermesi Hendek Muhârebesi’nde efdaldır, cinn ü insanın ‘ibâdetinden.<sup>46</sup> Diğer buyurmuşlar: “Her kimse Cenâb-ı Allah’a ‘ibâdet ederse bana etmişdir, bana itâ‘at eden ‘Alî’ye itâ‘at etmiş olur.”<sup>47</sup> ‘Alî ol kimsedir ki peygamberimizin omuzlarına çıkıp Mekke-i Mükerrreme’den putları toplamışlardır.

Câbir ibn ‘Abdullâh rivâyet eder ki Resûl-i Ekrem Efendimiz hazretleri buyurmuşdur ki Hak *sübhânehu ve te‘âlâ* hazretleri gökleri ve yerleri halk etmeden iki bin sene mukaddem cennet kapısı üzere yazılmışdır: [6] “لا اله الا الله محمد رسول الله على ناصر رسول الله صلى الله عليه وسلم”<sup>48</sup> Rivâyet olunur [ki] Nebiyy-i Mürsel Efendimiz buyurdular: “من فارقتني فارق الله و من فارقك يا علي” Ya‘nî her kimse benden ayrıldı, Hak *celle ve ‘alâ* hazretlerinden ayrıldı ve her kimse senden ayrıldı, yâ ‘Alî benden ayrılmış olur. Câbir ibn ‘Abdullâh rivâyet eder. Resûl-i zî-şân Efendimiz buyurdular: “حقّ علي ابن ابي طالب على هذه الامة حقّ الوالد على الولد” Ya‘nî Hazret-i ‘Alî’nin hakkı bu ümmet üzerine baba hakkı gibidir evlâd üzerine. Rivâyet olunur ki Resûl-i Sakaleyn Efendimiz buyurdular: “حبّ عليّ ابن ابي طالب يأكل الدّئوب كما تأكل النّار الحطب” Ya‘nî Hazret-i ‘Alî’nin muhabbeti, günâhları yer, mahveder; nasıl ki âteş odunu yeyip mahveder. [7] ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs rivâyet eder ki Seyyid-i Kevneyn Efendimiz hazretleri bir gün taşra geldi. Hazret-i ‘Alî’nin elini kendi eliyle tutduğu hâlde buyurdu: “ألا من ابغض هذا فقد ابغض الله و رسوله، ومن احبّ هذا” Ya‘nî âgâh olun her kimse buna buğz ede, tahkîk Cenâb-ı Vâcibü’l-Vücûd’a ve Resûl’üne buğz eder. Ve her kimse buna muhabbet ede, tahkîk Cenâb-ı Hâlik-ı kevn ü mekâna ve Resûl-i ber-güzîdelerine muhabbet etmiş olur.

اوصاف<sup>49</sup> على بگفتگو ممکن نیست ای اهل کتاب

<sup>44</sup> Yazarın işaret ettiği hadis şöyledir: “انا مدينة العلم و على بابها” Ben ilim şehriyim, Ali kapısıdır. Bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 128.

<sup>45</sup> Yazarın işaret ettiği hadis şöyledir: “من كنت مولاه فعلى مولاه” Ben kimin efendisi isem Ali de onun efendisidir. Bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 517.

<sup>46</sup> Yazarın işaret ettiği hadis şöyledir: “لمبارزة على يوم الخندق افضل من اعمال امتي الى يوم القيامة” Hendek günü Ali’nin mübârezesi (teke tek çarpışma), kıyamet günü ümmetimin amellerinden daha üstündür. Bk. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr Cilt: XXXIX* (Beyrut: Müessesetü’l-Vefâ, 1983), 342.

<sup>47</sup> Yazarın işaret ettiği hadis şöyledir: “من اطاعني فقد اطاع الله و من اطاع عليًا فقد اطاعني” Her kim bana itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur, bana itaat eden Ali’ye itaat etmiş olur. Bk. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, 117.

<sup>48</sup> “Allah’tan başka İlâh yoktur ve Ali, Allah Resûlü’nün yardımcısıdır.”

<sup>49</sup> Metinde “امثال” şeklinde yer alan kelime, bağlam gereği “اوصاف” olarak alındı.

گنجایش بحر در سبو نیست دریا بحجاب<sup>50</sup>

‘Abdullâh bin ‘Abbâs rivâyet eder ki Resûlullâh Efendimiz buyurdular: “لو اجتمع الناس على ‘حبّ علي ابن ابي طالب لما خلق الله تعالى النار” Ya’nî eğer cümle halk cem‘ olsalar idi ‘Alî’nin muhabbeti üzerine Allâhu tekaddes hazretleri cehennemi yaratmaz idi. Rivâyet olunur ki Nebiyy-i Mürsel *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* hazretleri [8] buyurdular: “Bâdincâmı yiyiniz ki ol bir ağacdır, ben onu Cennetü’l-Me’vâ’da gördüm, şehâdet etdi Allâhu *tebâreke ve te’âlâ* hazretlerine vahdâniyetiyle ve bana nebîliğe ve ‘Alî’ye velîliğe. Her kimse bâdincâmı yiye, her bir marazın şifâsı için o marazı def‘ olup gider.” Rivâyet olunur ki Peygamber-i âhir-zamân Efendimiz buyurdular: “Cenâb-ı Vâcibü’l-Vücûd hazretleri benden yine ‘ahd etdi ve bana birkaç kere buyurdu ki, ‘Benden bu ‘ahd-i hâsı kabûl etdin mi?’ Ben ‘arz etdim: ‘Yâ Rabbim! Bu ‘ahd-i hâsı senden kabûl etdim ve bana buyurdunuz ol ‘ahd nedir?’ Cenâb-ı Allâh bilâ-vâsıta buyurdu ki, ‘Ol ‘ahd budur ki sen bilesin ve benden cümle halka diyesin ki, ‘‘Alî hidâyet râyetidir, doğru yolun âyetidir ve mutî‘lerin ve muvahhidlerin nûr-ı çeşmleridir. Müslümân ve mü’minlerin serverleridir. Ben ki Hudâvend’im, nasıl ki kullarıma benim birliğimi ve tevhîdimi lâzım kılmışam ve nasıl ki cümle ümmetine senin risâletine ikrârı lâzım kılmışam ve cümle-i mü’minlere ‘Alî’nin muhabbetin ve meveddetin lâzım kılmışam. Her kimse ‘Alî’yi dost tuta, ben ki Hudâ’yım ve sen ki Muhammed’sin [bizi] dost tutmuş olur ve tahkîk ol kimse dost-ı hakîkî olur.”

İşâret-i ehl-i zühd ü vefâ ‘Alî’dir ve ehl-i sıdk [u] safâ ve ehl-i [9] cûd [u] sehâ ‘Alî’dir. Ehl-i rızık u rızâ, mahrem-i ravziyye-i asfiyâ ‘Alî’dir ve mahrem-i fazl-ı na‘mâ, müstevcib-i fezâ’il ‘Alî’dir.

Şâh-ı iklîm-i velâyet yâ ‘Alî

Dâver-i şâh-ı risâlet yâ ‘Alî

Zât-ı pâkinden ziyâde var mıdır hîc kimsenin

Fahr-i ‘Âlem’le karâbet yâ ‘Alî

*Lahmüke lahmî*<sup>51</sup> dedi hakkında Sultân-ı Rüsül

<sup>50</sup> “Ey kitap ehli! Ali’nin özellikleri söze gelmez. Denizin testiye sığması mümkün değildir.”

<sup>51</sup> “Etin etimdir.” anlamına gelen bu ibare, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye hitaben söylediği “Etin etimdir, cismin cismimdir, kanın kanımdır, ruhun ruhumdur.” hadisinden alıntıdır. Bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 407.

Mazhar-ı sırr-ı fesâhat yâ ‘Alî

Cûd [u] ihsânın için nâzil olupdur *hel etâ*<sup>52</sup>

Dendi hakkında bu âyet yâ ‘Alî

*Lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ Zülfikâr*<sup>53</sup>

Nâ’il-i medh-i belâgat yâ ‘Alî

Şehr-i ‘ilmin bâbı sensin bilirem bî-iştibâh<sup>54</sup>

Kimsede yok bu şerâfet yâ ‘Alî

Rûz [u] şeb bu ‘âlemi ıslâh etmekdi işin

Sâhib-i nutk-ı nezâket yâ ‘Alî<sup>55</sup>

‘Abdullâh bin Cevzî rivâyet eder. Şâm’da bir kişi gördüm ki yüzünün bir tarafı simsiyâh idi ve onu dâ’imâ bir mendil ile [10] örterdi, ondan sordum. Eyitdi: “Hudâ-yı te‘âlâ hazretleri ile ‘ahd eylemişem ki kim ki bu hâli benden sora, ben ona hikâyet edem. Ben ‘Alî *radiyallâhu ‘anh* hazretlerine buğz ederdim ve hakkında yaramaz sözler söyledim. Bir gece uyumda gördüm bir kişi geldi. Sen benim hakkımda yaramaz [sözler] söylersin dedi ve yüzümün bir tarafına bir şey urdu. Çün sabâh gördüm ki yüzümün ol cânibi siyâh olmuş.”

Hazret-i Resûl-i Ekrem *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* mi‘râc-ı şerîfe ‘urûc etdiği zamanda dördüncü gökde bir arslan gördü, diller ile şerh olunmaz. Hazret-i Resûlullâh *sallallâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem* Cembrâ’îl ‘*aleyhi*’s-*selâm* hazretlerine su’âl buyurdu ki, ‘Yâ ahî Cembrâ’îl! Bu arslan nedir?’ Hazret-i Cembrâ’îl cevâb verdi ki, “Yâ Resûlullâh, başka yabancı değildir. Hazret-i ‘Alî *kerremallâhu vecchunun* rûhânîleridir. Yâ Habîballâh, mübârek parmağınızdan hâteminizi çıkarıp ağzına atın.’ dedi. Hazret-i Fahr-i ‘Âlem *sallallâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem* hâtemin arslanın üzerine atdığı gibi niçe tevâzu‘ ve temelluklar ile hâtem-i şerîfi ağzı ile aldı.

<sup>52</sup> “Gerçekte geldi.” *kuranmeali* (21 Eylül 2022), el-İnsan 76/1).

<sup>53</sup> Hadis-i Şerîf, “Ali’den başka yiğit, Zülfikâr’dan başka kılıç yoktur.” Bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 403-404.

<sup>54</sup> Bu mısradaki, “Ben ilim şehriyim, Ali kapısıdır.” şeklinde rivayet edilen hadis-i şerîfe telmih vardır. Bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 128.

<sup>55</sup> Bu şiir, Cavit Sunar’ın hazırladığı *Melâmîlik ve Bektâşîlik* kitabında geçmekle birlikte şairi zikredilmemektedir. Bk. Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975), 40.



Ondan sonra Sultân-ı Kevneyn Efendimiz ‘urûc edip ertesi günü ashâb-ı güzîne mi‘râcından haber verdikde dördüncü gökde müşâhede [11] buyurdıkları arslanın vasfın şerh buyurdıkları gibi Hazret-i ‘Alî *kerremallâhu vechehu* mübârek ağzından hâtem-i şerîfi çıkarıp Hazret-i Resûl Efendimizin huzûr-ı sa‘âdetlerine kodular. Cümle ashâb-ı güzîn, Hazret-i ‘Alî’nin ve menzilesin ve bu kerâmâtın görücek hayrân oldular. Ve ne derece mertebesi ‘âlî olduğun bilip meyl ü muhabbetleri ziyâde oldu. *Rıdvânullâhi ‘aleyhim ecma ‘în.*

Nûr-ı vechinle dü ‘âlem pür-ziyâdır yâ ‘Alî  
Rûy-i pâkinde berk eden nûr-ı Hudâ’dır yâ ‘Alî

Doğduğun sâ‘at dü çeşmin ibtidâ<sup>56</sup>  
Gördüğün rûy-i Muhammed Mustafâ’dır yâ ‘Alî

Ol mübârek ağzına aldın zebân-ı Ahmed’i  
Ancak ol zevke senin ağzın sezâdır yâ ‘Alî

Hak seni etdi bu ni‘metle müzeyyen şübhesiz  
Vâris-i ‘ilm-i Resûl-i Kibriyâ’dır yâ ‘Alî

‘Abdullâh bin ‘Abbâs rivâyet eder ki, bir gün Resûlullâh Efendimiz ile öğle namâzını kıldıktan sonra mübârek arkasın mihrâba edip buyurdu: “Yâ ma‘şere’n-nâs, yâ ma‘şere’l-muhâcirîn ve’l-ensâr! Size haber [12] vereyim mi ‘Alî ibn Ebî Tâlib’in fezâ’iliyle?” ‘Arz ettik: “Evet yâ Resûlallâh.” [Ol hazret] *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* buyurdular: “O gece ki benim habîbim Cebrâ’îl ‘*aleyhi’s-selâm* beni mi‘râca getirdi. Dördüncü gökde gördüm bir şahıs bir taht üzerinde oturmuş ‘Alî ibn Ebî Tâlib şahsı gibi ben durdum, ona bakdım. Cebrâ’îl ‘*aleyhi’s-selâm* bana söyledi. ‘Neden durdun?’ Dedim: ‘Yâ habîbim Cebrâ’îl! Bu ‘Alî ibn Ebî Tâlib’dir ki benden mukaddem gelip bu mekânda oturmuşdur.’ Cebrâ’îl dedi: ‘Bu Hazret-i ‘Alî değil, fakat semâvâtın melekleri Hazret-i ‘Alî’nin dîdârına ve ziyâretine meşgûl ve müştâk oldukları için Hak *celle ve ‘alâ*, Hazret-i ‘Alî sûretinde bir melek halk etdi. Pes bu göklerin melekleri bu melek önüne gelip bunu ziyâret ederler ve bu melek üzerine selâm ederler ve ben de ‘Alî’nin râyihasını ondan şemm eyledim.’

Hâk-i pâyin ‘arş u kürsî olsa revâdır yâ ‘Alî

<sup>56</sup> Bu mısradaki vezin aksamaktadır.

Yoluna bu cân ile başım fedâdır yâ ‘Alî

Cismine başındaki destârı sardı çün Resûl  
Mâsivâlar öyle destâra bahâdır yâ ‘Alî

Kimse nâ’il olmadı bu devlet-i ‘uzmâya hîc  
Zât-ı pâkin tâc-ı re’s-i enbiyâdır yâ ‘Alî

İsm-i pâkin ism-i haktır hem dahi hak her işin  
Her kelâmın mültecâ-yı evliyâdır yâ ‘Alî

[13] Rûz-ı mahşer âb-ı kevserden sikâyet kıl bizi  
Her dü ‘âlemde bu söz ancak recâdır yâ ‘Alî<sup>57</sup>

### Şân-ı Şerîflerinde [Nâzil Olan] Âyât-ı ‘Îzâm Beyânındadır

Bir âyet-i kerîme oldur ki ba‘zı ‘ulemâ derler ki Emîrû’l-mü’minîn Hazret-i ‘Alî *kerremallâhu vechehu* câmi ‘-i şerîfde namâza şürû‘ etmişdi. Bir sâ’il du‘â etdi ve bir şey istedi. Hazret-i ‘Alî rûkû‘a varmışdı. Yüzüğünü parmağından ol sâ’ile verdi. [Bu hâdise] Hak *sübhânehu ve te‘âlâ* hazretlerine makbûl gelip bu âyet-i kerîmeyi inzâl buyurdular. “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ”<sup>58</sup> “وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ”<sup>59</sup> Âyet-i dîğەر, bu âyet dahi oldur ki Hak *celle ve ‘alâ* hazretleri buyurdu, Emîrû’l-mü’minîn ‘Alî ibn Ebî Tâlib ve Fâtıma ve Hasan ve Hüseyin *rıdvânullâhi ‘aleyhim ecma‘în* hakkında: [14] “قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ”<sup>59</sup> Bir âyet dahi oldur ki Allâhu *tebâreke ve te‘âlâ* hazretleri buyurdular: “وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ”<sup>60</sup> Âyet-i dîğەر, bu âyet dahi oldur. Allâhu *tebârek* hazretleri buyurdu ki,

<sup>57</sup> Bu şiir, Cavit Sunar’ın hazırladığı *Melâmîlik ve Bektâşîlik* kitabında geçmekle birlikte şairi zikredilmemektedir. Bk. Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, 41.

<sup>58</sup> “Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Resûl’üdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.” *kuranmeali* (22 Eylül 2022), el-Mâide 5/55.

<sup>59</sup> “De ki: Ben buna karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başha bir ücret istemiyorum. Kim güzel bir iş yaparsa onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir.” *kuranmeali* (23 Eylül 2022), eş-Şûrâ 42/23.

<sup>60</sup> “Biz, onların kalplerindeki kini söküp attık. Artık onlar sedirler üzerinde kardeşler olarak karşılıklı otururlar. Onlara orada hiçbir yorgunluk dokunmaz, onlar oradan çıkarılacak da değillerdir.” *kuranmeali* (23 Eylül 2022), el-Hicr 15/47-48.

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَبْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطَهَّرَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>61</sup> Mücâhid buyurdular: “Hicbir kimse bu âyet-i kerîme ile ‘amel etmek ittifâk düşmedi. Meğer Hazret-i ‘Alî ibn Ebî Tâlib’e ol vakit ki bu fermân nâzil oldu. Ne zamân ki Resûlullâh *sallallâhu te‘âlâ* ‘aleyhi ve sellem hazretleriyle münâcât etmek isteseydi bir sadaka takdîm ederdi.”

‘Alî sultân-ı sırrımdır ‘Alî hem râz-ı Ahmed’dir

‘Alî cân-ı Muhammed’dir ‘Alî mısdâk-ı mâ evhâ<sup>62</sup>

[15] ‘Alî medhin edip Ahmed tamâm-ı cinn ve’l-inse

‘Alî’yi sor Muhammed’den ki o cân-ı Muhammed’dir

‘Alî’yi sorma ‘âlemde habîs İbn-i Mülcem’den

Cenâb-ı Vâcibü’l-Vücûd hazretleri buyurur: Bu <sup>63</sup>”أم حسب الذين اجترأوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون

âyet-i kerîme, Hazret-i ‘Alî *kerremallâhu vechehu* şân-ı şerîfnde nâzil olmuştur ki îmânı doğru idi ve cümle işleri lâyük ve beğenilmiş ve bî-riyâ ve bî-süm‘a ve ber-güzîde idi. Cenâb-ı Bârî te‘âlâ hazretleri yine buyurur: <sup>64</sup>”إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“

Resûlullâh Efendimiz hazretlerinin Ehl-i beyt’i, ezvâc-ı tâhirât [16] ve karâbet ve ‘aşîret ve ‘Alî ve Fâtıma ve Hasan ve Hüseyin efendilerimizdirler. *Radiyallâhu te‘âlâ ‘anhum*.

Resûl’ün cümle fi‘li sünnet oldu ehl-i îmâna

İtâ‘at farz u vâcibdir Resûl’ün olma düşmanı

Bizim ser-çeşmemizdir ol İmâm-ı Haydar-ı Kerrâr

Velâyet mülkünün işte budur sâhib-keremkânı

Eğer bin yıl çalışsan ‘ilm ü a‘mâle değil nâfi‘

Tutup bu hazretin destin fedâ eyle ser ü cânı

Eğer ikrâr edersen Haydar-ı Kerrâr’ı cân ile

<sup>61</sup> “Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağımız zaman baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet (sadaka verecek bir şey) bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edicidir.” *kuranmeali* (23 Eylül 2022), el-Mücâdele 58/12.

<sup>62</sup> “Sonra vahyetti.” *kuranmeali* (23 Eylül 2022), en-Necm 53/10.

<sup>63</sup> “Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp sâlih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar? Ne kötü hüküm veriyorlar!” *kuranmeali* (23 Eylül 2022), el-Câsiye 45/21.

<sup>64</sup> “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” *kuranmeali* (23 Eylül 2022), el-Ahzâb 33/33.

Olur mahşerde şâfi‘ sen fakîre lutf [u] ihsânı<sup>65</sup>

Rivâyet olunur ki Resûl-i Kibriyâ Efendimiz hazretleri bir gün Hazret-i ‘Alî *kerremallâhu vechehu* hazretlerine buyurdu: “Yâ ‘Alî! Müjde olsun ki sana kıyâmet gününde Hak *sübhânehu ve te‘âlâ* cennet hazînedârına emr eyleye ki, ‘Her kim cennete girerse yâ ‘Alî senden fermân almayınca cennete komayasın. Yâ ‘Alî kimden râzî isen fermân [17] verip cennete girer ve kimden ki râzî değilsin fermân vermezsin, cennete giremezler.’ buyurmuşlardır.”

Rivâyet olunur. Bir gün sabâh namâzında Hazret-i ‘Alî *kerremallâhu vechehu câmi‘-i şerîfe* giderken yolda bir ihtiyâra rastgeldi. Önüne geçmeden ve beyâz sakalına hürmet edip yavaş yavaş ardınca giderdi. Câmi‘-i şerîf kapısında geride durup Hazret-i ‘Alî câmi‘-i şerîfe dâhil oldu. Resûl-i Hudâ Efendimiz rükû‘da idi. ‘Acele ile cemâ‘ata dâhil olup namâzı edâ etdikden sonra cemâ‘atden su‘âl etdiler ki, “Yâ Resûlallâh, son rükû‘da ‘âdet-i şerîfenizden ziyâde vakf etdiniz. Hâlbuki tulû‘-i âfitâb yakın idi. Lutfen sebebini beyân buyurunuz.” dediler. Server-i Enbiyâ hazretleri buyurdular: “Kâ‘ide-i kadîm üzere rükû‘ tesbîhini edâ etdikden sonra Cebrâ‘îl ‘*aleyhi’s-selâm*, Sidretü’l-müntehâ‘dan sür‘atle gelip kanadıyla arkamı basıp kıyâma kavî vermedi. Bunda hikmet nedir bilmem, buyurdıkları gibi Cenâb-ı Rabbü’l-‘âlemîn hazretleri, Hazret-i Cebrâ‘îl’e emretti ki, ‘Var habîbime netîce-i hâli [18] i‘lâm eyle. Tâ ashâbına bu sırrı ifşâ eylesin.’ Cebrâ‘îl ‘*aleyhi’s-selâm* ol sâ‘at Habîbullâh huzûruna gelip haber verdi ki, ‘Yâ Resûlallâh, o zamân ki mübârek başınızı rükû‘dan kaldırmak murâd etdiniz. Hazret-i Rabbü’l-‘izzet hazretleri bana emr eyledi ki, var habîbimin arkasını tut, rükû‘dan kalkmasın ki benim kulum ‘Alî yolda bir pîrin beyâz sakalına hürmet edip âheste yürümekle cemâ‘at sevâbından mahrûm kalıyor, kalmasın habîbime yetişsin, tekbîr-i iftitâh sevâbına nâ‘il olsun. Ben dahi geldim, sultânımı rükû‘da tuttum, tâ Hazret-i ‘Alî geldi. Ve ol vakit ki Hak *sübhânehu ve te‘âlâ* hazretleri beni gönderdi. Sizi rükû‘da tutmaya karındaşım İsrâfil’i dahi gönderdi günü tutmaya tâ ki tîz doğmaya. İşte hikmeti budur dedi. Ba‘d Resûlullâh *sallallâhu te‘âlâ aleyhi ve sellem* hazretleri bu vahyi ashâb-ı kirâm hazarâtına nakl buyurdular. Cümleten vâkıf oldular ki Hazret-i ‘Alî’nin, Rabbü’l-‘âlemîn dergâhında hürmeti ve ‘izzeti ne mertebede imiş ve bundan hissedâr oldular.

### **Münâcât**

Ümmîdimi kat‘ eyleyemem dâd-ı ‘Alî’den

<sup>65</sup> Bu şiir, Cavit Sunar’ın hazırladığı *Melâmîlik ve Bektâşîlik* kitabında geçmekle birlikte şairi zikredilmemektedir. Bk. Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, 45.

[19] Mücrimlere lutf [u] kerem imdâd-ı ‘Alî’den  
[Haşr et bile ayrılmayam ecdâd-ı ‘Alî’den  
Kim ola karîn Ahmed’e şeh-zâd-ı ‘Alî’den  
Yâ Rab beni dûr eyleme evlâd-ı ‘Alî’den]

Terfî‘-i kemâlâtına yetmez mi bu şöhret  
Dâmâd-ı Nebî Şîr-i Hudâ Şâh-ı Velâyet  
[Ednâ kulu olmak dü cihânda ulu devlet  
Kurbîyyete bir yol ararım rûz u şeb elbet]  
Yâ Rab beni dûr eyleme evlâd-ı ‘Alî’den

Miskîn-i siyeh-rû *nâzımı*<sup>66</sup> etmede tahkîr  
Şâyân-ı hakâretse de kıl lutf ile tevkîr  
[Âgâhsın ahvâle ne hâct sana takrîr  
Bu nutk-ı şerîf oldu gönül levhine tahrîr]  
Yâ Rab beni dûr eyleme evlâd-ı ‘Alî’den<sup>67</sup>

Bir şahıs, sahâbe-i Resûlullâh *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* Efendimizden rivâyet eder. Fahr-i ‘Âlem Efendimiz benim haymemde bir gece istirâhat edip uyurdu. Çün uyandı, su istedi. Mübârek ellerini yudu ve mazmaza edip yere dökdü. Çün sabâh oldu. Gördüm ol yerden bir ağac bitmiş ve büyük yemişler vermiş. Râyıhası ‘anber gibi ve ta‘mı bal gibi. Aç bir kimse yese idi doyardı ve hasta yese idi sıhhat bulurdu ve gamgîn mesrûr [olurdu.] Ve her koyun ki onun yaprağını yerdi, bî-hadd kıyâs sūd verirdi. Ve biz onun ismini “şecere-i mübâreke” komuşduk. Etrâfdan hastalar şifâ için gelirler idi. Bir gün sabâh vaktinde gördüm. Meyveleri dökülmüş ve yaprakları [20] küçük olmuş. Çok feryâd etdim sonra Resûlullâh Efendimizin vefât haberi geldi. Çün ol vâkı‘adan otuz yıl geçdi. Bir gün yine sabâh vaktinde taşra çıkdım. Gördüm ki ol ağac kökünden budaklarına dek cümle diken olup yemişleri dahi dökülmüş. Nâgâh ‘Alî el-Murtazâ *kerremallâhu vechehunun* şehâdetini işitdim. Artık meyve vermedi ammâ yapraklarından menfa‘at tutardık. Bir gün yine gördüm onun dikenlerinden hâlis kan akar ve yaprakları dahi solmuş mehmûm u mağmûm olup oturduk. Nâgâh Hazret-i Hüseyin efendimizin şehâdet

<sup>66</sup> Muhammed Şemseddin, şairin mahlasını teşkil eden mısraı (miskîn-i siyeh-rû Şeref’i etmede tahkîr), “miskîn-i siyeh-rû nâzımı etmede tahkîr” şeklinde değiştirmiştir.

<sup>67</sup> Manzume, Şeref Hanım’ın (ö. 1861) beş bendlik bir muhammesinden parça parça alıntılanmıştır. Bk. Mehmet Arslan, *Şeref Hanım Divanı* (PDF: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 136.

haberini getirdiler. Ondan sonra ol ağac, dibinden kuruyup bitdi. İşbu menâkıb, *Şevâhidü'n-nübüvve*'den yazılmışdır.

[Düşmez yere dâmân-ı 'inâyetleri elden  
Bu zerreye nevbet mi değer meh gibi rûşen]  
Cedd-i Haseneyn 'aşkına feryâd ederim ben  
Bir lahza cüdâ olmayayım Âl-i 'Abâ'dan  
Yâ Rab beni dûr eyleme evlâd-ı 'Alîden<sup>68</sup>

[21] İmâm Fahreddîn er-Râzî *rahmetullâh*, *Tefsîr-i Kebîr*'inde nakl etmiştir. Emîrû'l-mü'minîn 'Alî ibn Ebî Tâlib hazretlerinin muhiblerinden birisini hırsızlıkta tutup Hazret-i 'Alî'ye getirdiler. Hazret-i Emîrû'l-mü'minîn su'âl buyurdu: “Sen mi hırsızlık etdin?” Evet, dedi. Esedullâhi'l-gâlib hemân elini kesdirdi. Muhibb, Hazret-i Emîr'in meclisinden çıkıp gitdi. Yolda Selmân-ı Fârisî ve İbn Zekvân *radiyallâhu 'anhumâya* uğradı. Su'âl etdiler ki, “Elini kim kesdi?” Dedi: “Şîr-i Hudâ ve Halife-i Resûlullâh *sallallâhu 'aleyhi ve sellem* 'Alî ibn Ebî Tâlib hazretleri kesdirdi.” İbn Zekvân eyitdi: “Ol senin elini kesdirdi, sen onu medh edersin?” Dedi: “Nasıl medh etmeyem ki tahkîk elimi hak üzerine kesdirdi ve beni cehennem âteşinden halâs etdi.” Selmân *radiyallâhu te'âlâ 'anh* bu sözü işidip Hazret-i Emîr'e haber getirdi. Haydar-ı Kerrâr hazretleri o muhibbi istedi. Ol kesilen elini yerine koyup du'â etdi. Hemân sâ'at eli evvelki gibi oldu. Bi-iznillâhi te'âlâ.

Şîr-i Cenâb-ı Hudâ  
Pâdişeh-i evliyâ  
[22] Server-i Âl-i 'Abâ  
Seyyid-i ins [ü] perî

Vâkıf-ı her hayr [u] şerr  
Mazhar-ı fevz ü zafer  
İstese alırdı ger  
Zabtına her kişveri

Hasma o 'âlî-tebâr  
Saldığı dem Zülfikâr

<sup>68</sup> Manzume, Şeref Hanım'ın (ö. 1861) bahsi geçen muhammesinden alıntılanmıştır. Bk. Arslan, *Şeref Hanım Divanı*, 136.

Etdirir idi firâr

Terk ile cân u seri<sup>69</sup>

Rivâyet olunur. Hazret-i ‘Alî efendimiz Sıffın Muhârebesi’nden ‘avdetle birçok ahâlîden su bulunamadığı için Hazret-i Haydar-ı Kerrâr efendimize mürâca‘at etdiler. Hazret-i Emîr, mübârek yüzünü bir daşa taraf dutdu ve buyurdu: “Su[yun] nerede olduğunu yine haber ver.” Dâniş-i zebân-ı hâl ile, “es-Selâmü ‘aleyk yâ vâris-i ‘ilmü’n-nübüvvet veyâ vasiyy-i Resûlullâh *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem!*” [dedi.] Efendimiz daşı kaldırdıkda ahâlî ve hayvânları sebîl oldular, bi-iznillâhi te‘âlâ. Sonra daş kendi kendine gelip yerinde oturdu.

[23] Asbağ’dan<sup>70</sup> rivâyet olunur ki bir gün Hazret-i ‘Alî hizmetinde idim. Bir mezârlıktan geçerdik. Ben Hazret-i Emîr’dan bir mezârın sâhibini istedim. Haydar-ı Kerrâr efendimiz du‘â edip ba‘d buyurdu: “قم باذن الله تعالى”<sup>71</sup> Mezârdan bir ihtiyâr kalkdı. Yüzünü Hazret-i ‘Alî’nin ayaklarına koyup dedi. “es-Selâmü ‘aleyk yâ Emîre’l-mü’minîn veyâ halîfe-i Resûl-i Rabbü’l-‘âlemîn!” Hazret-i ‘Alî efendimiz buyurdu. “Sen kimsin?” ‘Arz eyledi. “Benim adım Dînâr el-Hemedânî’dir. Beni Cemel vak‘asında şehîd etdiler.” Haydar-ı Kerrâr efendimiz buyurdu. “Kalk evlâdlarının yanına git ve ne gördünse onlara söyle. Bi-iznillâhi te‘âlâ.”

Cümle beşerden yoh idi bir nişân

Gayr-i Hudâ-yı ehad-i lâ-mekân

Nüh feleğin tarh-ı binâsın koyan

Hüccet-i Cebbâr ‘Alî’dir ‘Alî

Kâtil-i küffâr ‘Alî’dir ‘Alî

Nüh’a ‘alemdâr ‘Alî’dir ‘Alî

Ben ne eydem medh kılayım Haydar’ı

Ka‘be evinden götürün putları

[24] ‘Âlem-ârâ ‘izzet-i peygamberi

Eyleyen izhâr ‘Alî’dir ‘Alî<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Manzume, Şeref Hanım’ın (ö. 1861) on iki bendlik bir murabbaından alıntılanmıştır. Bk. Arslan, *Şeref Hanım Divanı*, 124-126.

<sup>70</sup> Metinde “اصبع” şeklinde yazılan bu isim Asbağ “اصبع” olmalıdır. Asbağ bin Nebâte için bk. Geçit, “Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi”, 97.

<sup>71</sup> “Yüce Allah’ın izniyle ayağa kalk!”

<sup>72</sup> Manzume, Cavit Sunar’ın hazırladığı *Melâmîlik ve Bektâşîlik* kitabında geçmekle birlikte şairi zikredilmemektedir. Bk. Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, 44.

Câbir ibn ‘Abdullâh rivâyet eder ki Resûlullâh Efendimiz hazretleri buyurdular. Vakt-i mi‘râda Cembrâ’îl ‘*aleyhi*’-s-*selâm* bana söyledi. “الأب ابوك ابراهيم و نعم الأخ اخوك علي ابن ابي طالب “ فاستوزبه خيراً” Ya‘nî yâ Muhammed! Ne güzel babadır sana İbrâhîm ve ne güzel kardaşdır sana ‘Alî ibn Ebî Tâlib. Server-i Kâ’inât Efendimiz hazretleri buyurdular: “ذكر عليّ ابن ابي طالب عبادة”<sup>73</sup>

Câbir ibn ‘Abdullâh rivâyet eder. Mescide vardım, Resûlullâh hizmetinde efendimiz mübârek yüzünü Hazret-i ‘Alî’ye tutup buyurdu: “Cenâb-ı Hak *sübhânehu ve te‘âlâ* hazretleri dört şeyde seni benden mükerrerem ve muhterem kıldı. Hazret-i ‘Alî efendimiz söyledi. ‘Nasıl olabilir? [25] Vasiyy-i Nebî’den ziyâde olsun.’ Efendimiz buyurdu. “Biri Fâtıma’nın zevcisin, biri Hüseyin’in babası ve biri de peygamberin dâmâdısın.”

Câbir ibn ‘Abdullâh rivâyet eder ki Resûl-i Kibriyâ Efendimiz *sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* ‘Arafât’da idi ve Hazret-i ‘Alî efendimiz karşılarında idi. Buyurdu: “Yâ ‘Alî! Bana karîb ol ve bedenini bedenime kavuşdur ki beni ve seni halk etdiler bir ağacdan ki ben ola ağacın aslıyam, sen fer‘isin ve Hasan ve Hüseyin ol ağacın budaklarıdır. Her kim ol ağacdan bir budağını duta Allâhu te‘âlâ hazretleri ol kimseyi cennete dâhil eder. Yâ ‘Alî benim ümmetim sana buğz ederlerse Allâhu *tebâreke ve te‘âlâ* hazretleri ‘azâb meleklerine buyura. Tâ onları burunları ve yüzleri üste çeke çeke cehenneme atarlar.” ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs rivâyet eder ki Habîb-i Ekrem Efendimiz hazretlerinden ki buyurdular: “Ben ‘ilmin mîzânıyam ve ‘Alî ol mîzânın kefelelidir ve Hazret-i Hasan ve Hüseyin ipleridir ve Fâtıma gülâfesidir. [26] Ve benden sonra olan imâmlar, ol mîzânın ‘amûdudur. Ol terâzî ile bizim dostlarımızın ‘amelin tartarlar.”

Nâm-ı şerîfî ‘Alî  
Rehber-i hayl-i velî  
Şânına derler belî  
Oldu cihân çâkeri

Şîr-i Cenâb-ı Hudâ  
Pâdişâh-ı evliyâ  
Server-i Âl-i ‘Abâ  
Seyyid-i ins [ü] perî

Elde kalem lâl olur

<sup>73</sup> Hadîs-i Şerîf, “Alî’nin yüzüne bakmak ibadettir.” Bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, 565.



Hayretime dâl olur  
[Medhini icmâl olur  
Gayri kapa defteri]

Kendisi meh encümen  
Oldu Hüseyin ü Hasan  
‘Âlemi rûşen eden  
[Zât-ı ziyâ-güsteri]

Muhammed ü Şems-i dîn  
Çâker-i her seyyidîn  
Eyle kerem yâ Hüseyin  
Câm-ı güher kevseri<sup>74</sup>

Rûz-ı cezâ âh âh  
Hâl-i garîbem tebâh  
Görmeyeyim ol penâh  
Tehlike-i mahşeri<sup>75</sup>

### **Dîğەر**

Yâd eden ism-i şerîfin şevk ile pür-nûr olur  
[27] Mu‘cizâtın gûş eden mahzûn gönül mesrûr olur  
Her kim onu sevse cürmü ‘afv olur mağfûr olur  
Ey Muhammed Şems-i dîn hem körler ma‘mûr olur<sup>76</sup>

### **Fârisî**

من علی را دوست دارم خلق گوید رافضیست  
پس خدا و جبریل و هم محمد رافضیست<sup>77</sup>

\*  
\*\*

<sup>74</sup> Bu bend, şair tarafından eklenmiştir.

<sup>75</sup> Manzume, Şeref Hanım’ın (ö. 1861) on iki bendlik bir murabbaından iktibas edilmiştir. Murabbaın tamamı için bk. Bk. Arslan, *Şeref Hanım Divanı*, 124-126.

<sup>76</sup> Yahûdî (ö. 1667-58) mahlaslı bir şairden alıntılanan bu şiirin son mısraı, Şemseddîn tarafından değiştirilmekle birlikte vezin yönünden de aksamaktadır. Yahûdî için bk. İsmail Hakkı Aksoyak, “Hâkî, Yahudî, Hâkî Mehmed Çelebi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 28 Eylül 2022).

<sup>77</sup> “Ben Ali’yi seviyorum. Halk (benim için) Râfizi’dir diyor. O hâlde Allah, Cebrâil ve Muhammed de Râfizi’dir.”

در مذهب ماكلام حق ناد عليست  
طاعت كه قبول حق بود ياد عليست  
از جمله آفرينش كون و مكان  
مقصود خدا علي و اولاد عليست<sup>78</sup>

## [28] Münâcât

Yâ İlâhî hürmetiçün ol Habîb-i ekremin  
Müstecâb eyle du‘â eyler Muhammed Şems-i dîn

Âsitânın bekleyip eyler nidâ savt-ı hazîn  
*Rabbenâ fağfirlenâ ve ente hayrû'l-gâfirîn*<sup>79</sup>

\*\*\*

Değil zâtı ‘Alî el-Murtazâ’nın kâbil-i inkâr  
Meğer inkâr eden Mecnûn ola yâ tıfl yâ a‘mâ<sup>80</sup>

\*\*\*

Var ise şübhen eğer ur mehek-i tecrübeye  
İşte levh işte kalem işte kütüb işte ‘ukûl<sup>81</sup>

## KAYNAKÇA

- Ak, Murat. *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Akkaya, Veysel. “Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali’nin Şahsiyeti”. *Usul İslam Araştırmaları* 23, (2019), 69-90.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. “Hâkî, Yahudî, Hâkî Mehmed Çelebi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 28 Eylül 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/haki-haki-mehmed-celebi>
- Ali Nihânî-i Yozgadî. *Menâkıb-ı Murtazaviyye*. nşr. İsmail Yıldırım. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Ali Rıza Sâbiri. *1001 Hadis Işığında İmam Ali*. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2020.
- Arslan, Mehmet. *Şemseddîn Sivasî, Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn*. PDF: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017, <http://sivas.bel.tr/Files/PDF/ekitap/%C5%9EEMSEDD%C4%B0N%20S%C4%B0VAS>

<sup>78</sup> “Bizim mezhebimizde gerçek söz, Ali’nin sadâsıdır. Allah’ın kabul ettiği ibadet, Ali’yi anmaktır. Bütün varlıkların yaratılmasından Allah’ın maksadı, Ali ve Ali’nin çocuklarıdır.”

<sup>79</sup> “Allah’ım! Bizi bağışla, sen bağışlayanların en hayırlısısın.” Dua cümlesi şeklinde zikredilen bu ifadeler, A‘râf Sûresi’nin 155. âyetini de hatırlatmaktadır.

<sup>80</sup> Nâbî’ye (ö. 1712) ait tevhid manzumesinden alıntılanan beytin aslı şöyledir: “Değil lutfu hudâvend-i kerimin kâbil-i inkâr/Meğer inkâr eden Mecnûn ola yâ tıfl yâ a‘mâ” Bk. Nâbî, *Divan*, nşr. Ali Fuat Bilkan (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 8.

<sup>81</sup> Beyit, Hâmî-i Âmedî’ye (ö. 1747) ait olmakla birlikte son kelimesi (fuhûl), Muhammed Şemseddîn tarafından “ukûl” olarak değiştirilmiştir. Bk. Kadri Hüsnü Yılmaz, “Hâmî, Ahmed”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 28 Eylül 2022).

- %C3%8E%20K%C3%9CLL%C4%B0YATI%20MENSUR%20ESERLER/Menak%C4%B1b%C4%B1-Cehar-Yari-Guzin.pdf
- Arslan, Mehmet. *Şeref Hanım Divanı*. PDF: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-215362/seref-hanim-divani.html>
- Balta, Nuran. *Türk Edebiyatı Tarihi Nazariyesi Geleneğinde Mizânü'l-Edeb'in Yeri*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ceyhan, Âdem. *Türk Edebiyatı'nda Hz. Ali Vecizeleri*. Ankara: Öncü Kitap, 2006.
- Ceyhan, Semih. "Yeşil, Şemseddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çatıkkaş, M. Atâ. *Şiirimizin Beyitler ve Mısralar Sözlüğü I*. İstanbul: Sütun Yayınları, 2009.
- Çeçen, Halil. *Fitnat Hanım, Hayatı-Sanatı ve Divanı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Çetin, İsmet. *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Çift, Salih. "Mısır'da Bir Bektaşî Dergâhı Kütüphanesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28, (2011), 13-39.
- Derviş Muhammed Yemînî. *Fazîletnâme*. nşr. Yusuf Tepeli. Ankara: TDK Yayınları, 2002.
- Efe, Mustafa. *Mehmed Şemseddin Ulusoy'un Eş'âr-ı Şemsî Adlı Divanı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Geçit, M. Seyid. "Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, (2018), 75-108.
- Güfta, Hüseyin. "Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsali Hz. Ali". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 24, (2002), 69-102.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hz. Ali (İlmî Şahsiyeti)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kaplan, Hasan. "Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı mı Çalıntı mı?". *Asos Journal* 40, (2016), 39-98.
- Kaplan, Mahmut-Özcan, Hüseyin. "Edebiyatımızda Hz. Ali Sevgisi Bağlamında Caferî'nin Mevlûd-ı Haydar'ı". *Turkish Studies* 10/12, (2015), 587-616.
- Kaplan, Mehmet. *Şiir Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Kayaokay, İlyas. *Hz. Ali Cenknâmeleri*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Kuranmeali*. Erişim 29 Eylül 2022. <https://www.kuranmeali.com/>
- Latîfî. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. nşr. Rıdvan Canım. Ankara: AKM Yayınları, 2000.
- Muhammed Bâkır el-Meclisî. *Bihâru'l-Envâr Cilt: XXXIX*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.
- Muhammed Şemseddîn. *Menâkıb-ı Murtazavî yâhûd Vasiyy-i Nebî*. PDF: Terakkî Kütüphânesi, 1326. <http://isamveri.org/pdfrisaleosm/R093882.pdf>
- Nâbî. *Divan*. nşr. Ali Fuat Bilkan. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Özalp, N. Ahmet. *Hz. Ali Cenklere*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Saraç, M. A. Yekta. *Bursalı Mehmed Tahir-Osmanlı Müellifleri C. III*. Ankara: Tüba Yayınları, 2016.
- Seyyid Sâdık Şîrâzî. *Aliyyün fi'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Ulûm, 2006.
- Sinan Paşa. *Tazarrunâme*. nşr. Mertol Tulum. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Söylemez, İdris. "Edebiyatımızda Ehl-i Beyt Sevgisi Çerçevesinde Seyfullah Nizamoğlu Divanı". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (2015), 83-96.
- Sunar, Cavit. *Melâmîlik ve Bektâşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.

- Şemseddîn Sivasî. *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn*. nşr. Mehmet Arslan. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Ünlüsoy, Kamile. “Şiî Kültürdeki Hz. Ali Mucizeleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35, (2014), 358-382.
- Yekbaş, Hakan. *Türk Edebiyatında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma Mevlidleri*. Ankara: Asitan Kitap, 2012.
- Yıldıran Sarıkaya, Meliha. *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Yılmaz, Kadri Hüsnü. “Hâmî, Ahmed”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 28 Eylül 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hami-ahmed%20>
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

## EBÛ HAYYÂN el-ENDELÛSÎ'NİN İRTİŞÂFU'D-DARAB MİN LİSÂNİ'L-ARAB ADLI ESERİNDE TEVÂBİ OLGUSU\*

**Hüseyin DURSUN**

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assist. Prof., İzmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

İzmir, Turkey.

hdursun769@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3125-791X

### Öz:

Bu çalışmada önemli Arap dil bilimci Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) nahiv ilmine (Tevâbi) dair görüşleri “İrtişâfu'd-Darab Min Lisâni'l-Arab” adlı eseri bağlamında ele alınmıştır. Ebû Hayyân sadece Arap diline değil, Türk diline dair katkılar sunan önemli bir âlimdir. Dile dair görüşlerini sunarken kendinden önceki dilcilerin söylediklerini olduğu gibi aktarmayıp gerektiğinde kendi görüşlerini ortaya koymaktan geri durmamıştır. Onun Arap dili sentaksı yani söz dizimine dair görüşleri özgündür. Ebû Hayyân bu özgün eserinde Arap dilinin cümle yapısına dair hazf, takdim, tehir ve benzeri dil olgularını Arap dil ekollerinin görüşlerini de dikkate alarak ve bunları istişadlarla tartışarak ortaya koymaktadır. Bu eserinde en çok Kur'an-ı Kerim, Arap şiiri ve Arap kelimeleri istiştatta bulunmaktadır. Bazı durumlarda Türkçe ve Farsça gibi dillere aşina olması nedeniyle eserinde tüm diller için geçerli olabilecek görüşler dile getirmektedir. Ayrıca o, bu eserinde dil incelemelerine daha önceki Arap dilcilerin çalışmalarından farklı olarak öncelikle morfolojiyle başlamaktadır. Daha sonra sentaks konularına değinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Endülüs, Basra, Kufe, Nahiv, Masdar.

## THE PHENOMENON of REPENTANCE in ABU HAYYÂN al-ANDALUSI'S WORK TITLED İRTİŞÂFU'D-DARAB MİN LISANI'L-ARAB

### Abstract:

In this study, the views of the important Arabic linguist Ebu Hayyan al-Endelusi (d. 745/1344) on the science of nahw are discussed in the context of his work “İrtishaf ad-Darab min Lisan

\*Bu makale 2021 yılında İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında savunulan "Ebû Hayyân El-Endelüsî'nin "İrtişâfu'd-darab Min Lisâni'l Arab adlı eserinde nahiv ilmine ait görüşleri" isimli doktora tezinden türetilmiştir."

al-Arab”. Abu Hayyan is an important scholar who contributed not only to the Arabic language but also to the Turkish language. While presenting his views on language, he did not refrain from conveying what the linguists before him said as they were, and putting forth his own views when necessary, he did not hesitate to put forward his own views on the syntax of Arabic language which are unique and original. In this original work, Abu Hayyan reveals the linguistic phenomena of the sentence structure of the Arabic language, such as hedonism, presentation, postponement, and similar language concepts, taking into account the views of Arabic language schools and discussing them with istishats. In this work, he mostly uses the Qur'an, Arabic poetry and Arabic theology. In some cases, he expresses opinions that can be valid for all languages, due to his familiarity with languages such as Turkish and Persian. Also, in this work, he starts his language studies primarily with morphology, unlike the works of previous Arab linguists.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Andalusia, Basra, Kufa, Nahw, Masdar.

## GİRİŞ

Arap grameri, dil bilimcileri tarafından Nahiv ve Sarf olmak üzere iki ayrı dalda ele alınmıştır. Sarf, cümlelerde kelime yapılarını, çekim vb. inceleyen ilim dalıdır. Nahiv ise cümle içerisindeki kelimelerin dizim kuralları yani sözdizimini ele alan ilim dalıdır. Arap gramerinin bu iki dalı başlangıçta bir iken daha sonraki yıllarda birbirlerinden tamamen ayrı bağımsız iki ilim dalı olmuşlardır.<sup>1</sup>

Nahiv, lügatte “bir şeye yaklaşmak, eğilim göstermek ve izinden gitmek” gibi manalarında kullanılan نَحَا fiilinin mastarı olmaktadır. İsim olarak ise, “taraf, yol, yön” anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Terimsel manada ise “Arap dili gramerin sözdizimi/sentaks bölümünü Kapsamaktadır. Bu konuda filolojik bilimcileri tarafından birden fazla nahiv tanımı yapılmıştır. Bu tarifi yapanlardan birisi de Arap gramerinde oldukça tanınan İbn Cinnî'dir (ö. 392/1001).

---

<sup>1</sup> Fuâd Hannâ Terzî, *Fi usûli'l-luga ve'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Kutub, ts.), 92; Ayrıca bkz. Soner Gündüzöz, “Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 283-300.

<sup>2</sup> İbn Fâris-İbn Zekeriyya Ahmed, *Mekâyisu'l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/403; Muhammed b. Mukerrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir-Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 6/4371-4374; Ayrıca bkz. Mehmet Cevat Ergin, “Arap Nahvinin Doğuşu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 111-141.

Onun görüşüne göre nahiv “Tesniye, cemi, ismi tasğir, izâfet, nisbet, terkiib vb. durumlarda i'râbı kullanarak Arap kelamının bir kısmına yönelmek şeklinde yapmıştır. Bunu yapmanın amacı, Arap olmayanların bunu öğrenerek, her ne kadar aslen Arap olmasalar da fasih bir dille Araplara katılmalarını sağlamaktır.”<sup>3</sup> Bir diğer nahiv âlimi es-Şekâki (ö. 626/1229) ise nahvi “Arap dilinde cümlenin öğelerinin birleşmeleri hakkında bilgi sahibi olmaktır.” şeklinde tanımlamaktadır.

Bu gramer bilgisine nahiv isminin verildiği zaman hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte zamanımıza kadar ulaşan az da olsa birtakım rivayetler vardır. Bunlardan en çok kabul göreni ise şu rivayettir:

Hiz. Ali (ö. 40/661), kendi zamanında gramer alanında inceleme yapan Ebu'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) hitaben söylediği “أُنْحُ هذا النحو – Bu yönde ilerle.” cümlesinde nahiv kelimesini kullanmış; böylece bu ilim, nahiv adıyla tanınmaya başlanmıştır.<sup>4</sup>

Dil, insanlar arasında cümlelerin doğru olarak kurulması ve birbirleriyle anlaşabilmelerinin yegâne vasıtasıdır. Öneme binaen dil bilimcileri bu alanda yoğun bir çaba içine girmişlerdir.<sup>5</sup> Bunların başında Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) gelmektedir. Ferâhîdî, araştırma yaptığı konuların hudutlarını belli etmiş ve ıstilahî kavramlarını da hazırlayarak hepsini sistematik bir hâle getirmiştir. Bu sahada bilim dünyasına *Kitâbu'l-'Ayn* isimli kamusuyla *Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv* isimli kitabını kaleme almıştır. Daha sonraki yıllarda ise onu *el-Muktedab* adlı kitabı ile el-Müberred (ö. 285/897) izlemiştir.<sup>6</sup>

## 1. Nahiv Ekolleri

Arap dilinin kurallarının inşa edilmesi ve bu alandaki lügat çalışmaları, Arap ve Acem coğrafyası arasında bir sınır konumundaki Basra'da ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki çalışmalar ise Kufe'de başlayarak üç asra yakın bir zaman diliminde devam etmiştir.<sup>7</sup> Bundan sonraki

<sup>3</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1952), 1/34. ez-Zeccâci, *el-İdah fi İleli'n-Nahv*, thk. Mazin el-Mubarek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 89.

<sup>4</sup> Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftahu'l-ülüm*, thk. Naim Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 75; Abdulazîz Abduh Ebû Abdillâh, *el-Ma'na ve'l-i'râb 'inde'n-nahviyyîn ve Nazariyyetu'l-'Âmil* (Trablus: Menşurâtu'l-Kitab, 1982), 1/22.

<sup>5</sup> İbrahim Abdullah Refîde, *en-Nahv ve Kutubu't-Tefsir* (Trablus: Dâru'l-Cemahirîyye, 1990), 1/52.

<sup>6</sup> Zafer Akyüz, “Nahiv İlminin Akıl İşlevselliğine Katkısı”, Akıl Kitabı 7-Mantık, Metafizik, Ahlak, Din, İnanç ve Dilde Akıl, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 313-336. Sayfa 329

<sup>7</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1968), 20. Ahmet Şen, Ebü'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

zamanlarda Basra ve Kufe ekolleri esas alınarak iki ekolün ortak fikir ve görüşleri doğrultusunda Bağdat ekolüyle nahiv çalışmaları devam etmiştir.

Diğer yandan dil âlimlerinin her birisi kendi başlarına da ayrı ayrı çalışmalar yapmışlardır. Bu ilmi çalışmaların bir kısmı birbirine benzerken bir kısmı ise farklılık arz etmiştir. Bunun sonucu olarak da ekoller ortaya çıkmıştır. Aşağıda her bir ekol ayrı ayrı ele alınacaktır.

### 1.1. Basra Ekolü

Basra Arap dilinin beşiğidir. Dil çalışmalarının ilk olarak bu şehirde başlamasının en önemli sebepleri; buranın yabancı kültürlerle bir arada olması ve burada Yunan felsefi akımlarının bilinmesidir.

Basra ekolünün ilmi çalışmaları genel olarak sema‘ ve kıyas yöntemlerine dayanmaktadır. Bedevilerin buralara yakın çölde oturmaları ve Arapça dilini açık ve düzgün bir şekilde konuşmaları bu ekolü zirveye taşıyan sebeplerin başında gelmektedir. Basralı dil bilimcileri çok hassas bir şekilde bedevilerden duydukları bu bozulmamış kelimeleri kurallarına uygulamışlardır. Onların dilsel kullanımlarını merkeze alarak Arap dilinin kurallarını oluşturmuşlardır.<sup>8</sup>

Basra’daki bu dil çalışmasının ilk kurucusu ve sentaksın esas kurallarını belirlemiş olan Ebu’l-Esved ed-Düeli’dir.<sup>9</sup> O, bu çalışmanın öncüsü olarak bu alan da birçok talebenin yetişmesine vesile olmuştur. Burada yetişen talebelerin en bilinenleri, Anbese b. Ma’dân ve Yahyâ b. Ma’mer’dir (ö. 129/746).

Ebü’l-Esved ed-Düeli’nin (ö. 69/688) talebeleri de üstatları gibi bilgi ve sahalarında uzman talebelerin yetişmesi için gayret sarf etmişlerdir. Anbese b. Ma’dân’ın öğrencilerinden Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî (ö.127/745) ile Ebû Amr Zebân b. el-Alâ dil eğitiminde ilk temayüz eden âlimler arasında sayılır.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Hulusi Kılıç, “Basriyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/118.

<sup>9</sup> Bkz. İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/304.

<sup>10</sup> Abdurrahman Fehmi, *Medresetu’l-Arab* (İstanbul: yy., 1868), 34.



Ebü'l-Esved'in ve öğrencilerinin yoğun çabaları sonucunda sarf ve nahiv alanında birbirinden değerli eserler yazılmıştır. Ne acıdır ki ilk yazılan eserlerin birçoğu zamanımıza ulaşamamış ya da henüz gün yüzüne çıkmamıştır.

Nahiv sahasında yazılmış ilk eserin müellifi Abdullah b. Ebî İshak olarak bilinir. İsmi ve içeriği hakkında bilgi olmayan bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>11</sup>

Ancak nahiv alanında kaleme alınmış ve isimleri belirlenmiş, zamanımıza ulaşamamış iki önemli eser, Abdullah b. Ebû İshak'ın öğrencisi İsa b. Ömer es-Sekafi'ye (ö.194/811) ait olduğu bilinmektedir. Bu dil bilimcisinin zamanımıza kadar ulaşmış olan *Kitabu'l-Câmi'* ve *Kitabu'l-Mükemmel* sayesinde nahiv ilmi adım adım olgunluğa ulaşmıştır.<sup>12</sup>

İsa b. Ömer es-Sekafi'nin öğrencisi Halil b. Ahmed (ö. 175/791), lügat, nahiv, sarf alanındaki ilmi çalışmalara yön vermiş, Arap dilindeki ilk kamus olan *Kitabu'l-Ayn'*ı telif etmiştir. Onun bu çalışmalarıyla Arap dili bilimine yaklaşık bir asırlık zaman kazandırdığı bilinmektedir.<sup>13</sup>

Basra'da öne çıkan diğer bir ilim adamı da Yunus b. Habîb'tir. Bu ilim insanı nahve önemli ölçüde katkı sağlamış olup *Kitâbu'l-Emsâl* ve *Kitâbu'l-Lugat* gibi değerli eserler yazmıştır.<sup>14</sup>

Diğer yandan müellifimizin de ders halkalarında Sîbeveyhi künyesiyle bilinen, Ebû Bişr Amr b. Osman hakkında bilgi vermekte yarar olduğunu düşünmekteyiz. Halil b. Ahmed'in de talebesi olan Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı kitabı zamanımıza kadar ulaşmış alanındaki önemli bir gramer eseridir.<sup>15</sup>

Sîbeveyh'in talebelerinden olan ve Ahfeş künyesiyle bilinen Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade (ö.215/830-831), hocasından sonra Basra nahiv ekolünün tanınan simalarından birisi olmuştur.

---

<sup>11</sup> Nihad M. Çetin, "Arap (Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/296.

<sup>12</sup> Çetin, "Arap", 3/296.

<sup>13</sup> Çetin, "Arap", 3/296.

<sup>14</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: yy., 1398/1978), 64.

<sup>15</sup> Durmuş, "Nahiv", 32/ 301.

Onun *Kitâbu'l-Mekâyis fi'n-Nahv* ve *Kitâbu'l-İştikâk* adlı iki eserinin olduğu malum olup bu eserler henüz gün yüzüne çıkmamıştır. <sup>16</sup>

Yukarıda değindiğimiz üzere, Arapların nahiv alanındaki en kadim medresesi Basrada kurulmuştur.<sup>17</sup> Basralı dil bilimcilerin titiz çalışmaları ile bu ekol oluşmuştur. Onlar, çalışmalarında özellikle sahrada bu dilin orijinal hâlini yaşatan bedevilerden duyduklarını kayda geçirmişlerdir. Böylece Arap dilinin kurallarını sağlam temeller üzerine inşa etmişlerdir.

Basra ekolüne mensup âlimlerin dil alanındaki katkıları takdir edilmiştir. Özellikle onların çöldeki bedevilerin bir kısmını şehirlere getirerek öğrencilere bozulmamış orjinal lisanı öğretmeleri Arap dil bilimine önemli katkılar sağlamıştır.<sup>18</sup>

Bu dil bilimcileri bilgi aldıkları bedeviler konusunda da seçmeci davranmışlardır. Onları belli bir süzgeçten geçirdikten sonra itibara almak suretiyle dildeki fesahatin korunması konusunda büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu gayretler neticesinde dil ile ilgili sistematik eserler kaleme alınmıştır. Bu yönde önemli çabaları olan âlimler arasında Abdullah b. Ebî İshâk Zeyd b. Hâris ez-Ziyâdî el-Hadramî (ö. 117/735), Abdurrahman b. Hürmüz (173/789) ve İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/765) gelmektedir.<sup>19</sup>

## 1.2. Kûfe Ekolü

Başlangıçta Basralı dil âlimlerinden ders almış öğrenciler daha sonraki yıllarda müstakil bir ekol oluşturmuşlardır. Nahivle ilgili çalışmaları ilk olarak Basra ekolü başlatsa da onu belirli bir sistematik yapıya Kufeli âlimler kavuşturmuşlardır.

Arap diline ilişkin gayret ve çabalar, Basra'da başlatılmasından yaklaşık bir yüz yıl sonra Kûfe'de gelişip ve yayılmıştır. Nahiv ve sarf alanındaki incelemeler başlamadan önce Kûfe'de filoloik alanda çalışmalar yapılıyordu. Bunun için bu iki merkezde sürekli olarak bir iletişim söz konusu olmuştur. Bu durumun bir göstergesi olarak Mu'âz el-Herrâ (ö. 187/803) ve Ruâsi

---

<sup>16</sup> Ebu'l-Berekat Kemaluddin Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Enbarî, *Nüzhetü'l-Elibbâ' fi Tabakati'l-Üdebâ'* (Bağdad: yy., 1959), 133.

<sup>17</sup> Nahiv ilminin kuruluşu ve gerekli mMalzemenin derlenmesi hicri birinci yüzyılda Basra'da başlamış ikinci yüzyılda Kûfe'ye taşınmıştır. İlk nahiv medresesi Basra Medresesi'dir. Burası sağlam temellerin atıldığı ve en büyük nahiv âlimlerinin yetiştiği yerdir.

<sup>18</sup> Mehmet Cevat Ergin, *el-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-binâ'i ve'l- i'râb'ı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 9.

<sup>19</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Usra, 1997), 314-316.

gibi Basralı hocalar Kûfe'ye, Kisâî (189/804) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi Kûfelilerin ise Basra'ya seyahat yaptıkları bilinmektedir.<sup>20</sup>

Bu ekolün âlimleri başlangıçta çok fazla seslerini duyuramamışlar ise de zamanla burada da eser veren dil âlimleri ortaya çıkmıştır. Bu ekolde ilk akla gelen isim Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ebi Sare er-Ru'asi'dir (ö.175/791). Bu dil âlimiyle birlikte Kufe dil ekolü filolojik alanda merkez konumunda olma yolunda bir hayli mesafe kat etmiştir. Adı geçen âlimin öğrencisi olan el- Kisâî (ö.189/804) Kufe medresesinin ilk öncülerindendir.

Daha sonraki zaman diliminde bu dayanışmanın yerini rekabet almıştır. Başlangıçta her iki ekolün âlimleri arasında fikir mübadelesi olmuş; iki ekolün görüş ve düşüncelerinde net bir duruş ortaya çıkmıştır. Basralılar işitmeye (*semâ'a*) öncelik verirken Kûfeliler kıyasa önem vermişlerdir. Ebü'l-Berekât el-Enbârî (ö. 577/1181) de bir eser kaleme alarak her iki ekolün fikir ayrılıklarının yüzün üstünde olduğunu ortaya koymuştur.

Kûfe dil medresesinin öğrencilerinden olup bu alanda öne çıkan dilbilimcilerden birisi de Sa'leb'dir (ö. 291/904). Zamanla her iki ekol arasında devam eden fikri ayrılıkların yerini uzlaşma ve dayanışma almış ve daha sonra ise bu iki ekole Bağdat ekolü de eklenmiştir.

### 1.3. Bağdat Ekolü

Bağdat ekolünün oluşmasında Abbasi devletinin önemli bir etkisi vardır. Çünkü devletin başkentini Bağdat olarak belirlemesinden sonra şehir tam bir ilim merkezi olma yönünde hızlı bir mesafe katetmiştir. Diğer yandan yukarıdaki diğer iki ekol etki ve tesirini de yitirince nahiv ve ilim alanında bu yeni ekol söz sahibi olmuştur. Diğer iki ekolde ilmi çalışmalarını sürdüren âlimlerin önemli bir kısmı bu yeni merkeze geldiklerinde aralarında süren fikri ayrılıklar bir süre sonra ortadan kaybolmuştur. Basra ve Kûfe ekolünün öncü âlimlerinden olan el-Müberred (ö. 285/897) ve Sa'leb de ilmi çalışmalarını bu yeni merkeze taşımışlardır. Ancak her iki âlim de kendi mekteplerine son derece bağlı oldukları için aralarındaki taassup ölçüsüne varabilecek derecedeki düşünceler devam etmiştir.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Mehdî el-Mahzumî, *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti'n-Nahvi Ve'l-Luga* (Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1958), 21.

<sup>21</sup> Mahmud Muhammed Huseyni, *el-Medresetu'l-Bağdadiye fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabî* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, Daru Ammâr, 1986), 112.

Bağdat ekolünün öncüleri fikir olarak daha çok Kûfe ekolüne yakın olmalarıyla bilinmişlerdir. Bu âlimler arasında İbn Keysân (ö. 337/912), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve ez-Zeccâc (ö. 337/948) gelmektedir.

#### 1.4. Endülüs Ekolü

Emevilerin 711 yılında fethettikleri Endülüs, hızlı bir gelişim göstermiştir. Bu bölge doğuya uzak olduğu için buradan ilim için doğuya çok sayıda talebe hicret etmiştir. Özellikle ilim tahsili için doğudaki ilim merkezlerine giden öğrencilerin Endülüs'e dönmeleriyle bölge bir zenginlik kazanmıştır.<sup>22</sup> Buraya dönen ilim talebelerine her türlü imkânı sağlanması, Endülüs'ün ilim merkezi olmasını kolaylaştırmıştır.

Endülüs'te ilk nahiv çalışmaları Kur'an-ı Kerim'i hatasız tilavet etmek amacıyla başlamıştır. Bu bağlamda buraya mensup dil âlimleri talebelerine farklı kıraat uygulamalarını gösteriyor ve onlara hatasız okuyabilmeleri için ellerinden gelen gayreti gösteriyorlardı<sup>23</sup>. Bunun yanında her biri alanında yetişmiş âlimlerin de dünyanın değişik yerlerinden bölgeye hicretleri de bilimsel çalışmaları üst seviyeye taşımış ve Endülüs ekolünün gelişmesine katkı yapmıştır.<sup>24</sup>

Buradaki ilim medreselerinde Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı eseri çok önemli bir yere sahiptir. İbn Harûf en-Nahvî (ö. 609/1212) ve İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) bu ekolün öncülerindendir. Ebû Hayyân burada göze çarpan âlimlerden olsa da Mısır'a hicretiyle Mısır ekolüne hizmet etmiştir.

Diğer yandan bir kısım kaynaklarda ismi Efuşnîk (ö. 307/920)<sup>25</sup> olarak da yer alan İfşîn'in Endülüs'e hicret etmesiyle bu ekolün başlayıp yaklaşık olarak hicri dördüncü yüzyılın sonuna kadar devam ettiği bilinmektedir. Endülüs'te Basra dil ekolünün etkisi bu âlimle başlamıştır.

Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî (ö. 1041/1632) ise Endülüs nahvinin zirve yaptığı, buradaki gramer hocalarının doğudaki dil bilimcilerin önüne geçtiği yedinci asrın ilk dönemini Endülüs nahvinin diğer ekollerden ayrı bir çalışma yaptığı bilinmektedir. Hicri beşinci asırda ortaya çıkmış, altıncı asırda gelişmiş ve yedinci asırda ise diğer ekollerden farklı

<sup>22</sup> Mahmut Üstün, *Endülüs Edebiyatı (Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021), 67.

<sup>23</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 288.

<sup>24</sup> Halid Abdurrahim Abdullah, *el-Fikru'n-nahvî inde Nuhâti'l-Endelus* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2014), 23.

<sup>25</sup> Muhammed et-Tantâvî, *Neşetu'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 226.

hâle gelmiş Endülüs dil ekolünün ne zaman ve hangi dönemde meydana çıktığı ve müstakil bir ekol hâline geldiği hususunda araştırma yapanlar arasında tam olarak görüş birliği olmayıp aksine fikir ayrılıkları söz konusudur. Muhammed Hüseyin Tantavi'ye (1935-2021) göre buradaki bağımsız çalışmaların meydana çıkışı hicri beşinci asır olarak nahiv tarihinde yerini almıştır.<sup>26</sup>

### 1.5. Mısır Ekolü

Mısır'ın Araplarca fethedilmesinden sonra bu alandaki ilk ilmi çalışmalar Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 43/666) ile başladığı bilinmektedir. Mısırlıların, bu bilim insanına daha çok dini alanda karşılaştıkları problemlerini söyleyerek ondan istedikleri konularda fetva vermesini talep etmişlerdir. Hadis alanında kendisini yetiştiren Abdullah b. Amr'a (ö. 43/666) karşı halkın yoğun bu ilgisi artınca, Mısır'da onun etrafında halkalanmış bir talebe birliği meydana gelmiştir.

Bu çalışmalar, dini bilimlerde Mısır'daki ilk faaliyetler olarak görülmektedir.<sup>27</sup> İlk dönemlerde, Mısır'daki filolojik çalışmalarda Basra ve Kûfe ekollerine yönelik bir merakın ve meylin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Basra ekolü Kûfe ekolüne nazaran daha fazla taraftar bulmuştur. Bu durumun ana sebebi ise Basralıların telif ettikleri kitapların hem çok olması hem de yaygınlığıdır. Çünkü sözünü ettiğimiz asırda Kûfelilerin görüşleri sema yoluyla yayılmakta ve nakiller arasında ihtilaflar oluşmakta idi.<sup>28</sup>

## 2. Tevâbiler

Tevâbi', bir ismin peşinden gelerek onun i'rabına tabi olan kelimelerdir. Bunlar *na't*, *atf-ı beyân*, *te'kîd*, *bedel* ve *atf-ı nesaktır*.

### 2.1. Sıfat (nât) mevsûf (men'ut)

Sıfat, varlıkların nasıllığını, niceliği hakkında bilgi veren ve onları niteleyen kelimelere sıfat, nitelediği kelimeye ise mevsuf denir. Bir başka ifade ile Sıfat'a na't, nitelediği kelimeye de men'ut denir. Arapça mevsuf önce sıfat ise sonra gelir. Sıfatın mevsufun önüne geçmesi

<sup>26</sup> Abdulkadir Rahim el-Heytî, *Hasâisu'l-Mezhebi'l-Endelusî En-Nahvî Hilâle'l-Karni's-Sâbi'î'l-Hicrî* (Bingazi: Menşûrâtu câmiati Karyunis, 1993), 55-57.

<sup>27</sup> *Hasâisu'l-Mezhebi'l-Endelusî En-Nahvî Hilâle'l-Karni's-Sâbi'î'l-Hicrî*

<sup>28</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakatu'n-Nahviyye ve'l-Lugaviyyin*, thk. Muhammed Ebul-Fadl İbrahim (Kahire: Matba'atu's-Se'ade, 1954), 233.

doğru değildir. Sıfat mevsufa dört yerde uyar. Marifede, nekrede, müzekkerlik ve müenneslikde ve hareke (i'râb) ve sayıda.<sup>29</sup>

Ebû Hayyân, diğer nahiv âlimlerinin görüşlerini açıklamadan önce Arapçadaki cümle oluşumundan bahsetmekte fayda bulunmaktadır. Arapçada cümle oluşumu iki şekilde olup bunlar cümlelerin ana unsurlarını teşkil etmektedir. Cümle isim cümlesi ve fiil cümlesi olmak üzere iki kısma ayrılır. İsim veya fiil cümlelerinden birisiyle cümleye başlanır. İsimle başlayan cümleye isim cümlesi. Fiil ile başlayan cümleye ise fiil cümlesi denmektedir.<sup>30</sup>

Cümle içerisinde cümle öğelerinin müstakil i'râblarının olduğu bilinmektedir. Tabii olanlarda ise bunlar gibi müstakil bir i'râb söz konusu değildir. Genelde bu unsurlar ise i'râb konusunda tabii olunana bağlıdırlar.

Bu bilgilerden sonra birinci maddemiz olan (النَّعْتِ) iki kısma ayrılır: Hakiki na't, sebebi na't. Hakiki na't, cümlede her konuda kendinden önceki isme müzekker, müennes müfred, tesniye, cemi vs. tabii olur. Bunları şu şekilde belirtmek mümkündür: Örnek, “تَجَحَّ الطَّالِبُ الْمُجْتَهِدُ” “Çalışkan öğrenci başarılı oldu.” Bu cümlede na't olan çalışkan kelimesi (المُجْتَهِدُ) kendinden önceki men'ut isim olan Öğrenci kelimesine (الطَّالِبُ) tam uyumlu hâldedir. İkisi de marife, ikisinde müfrettir.

Müfred ve müenneslik bakımından “تَجَحَّتِ الطَّالِبَةُ الْمُجْتَهِدَةُ” “Kız öğrenci başarılı oldu.” na't olan (المُجْتَهِدَةُ) çalışkan kelimesi ile men'ut olan (الطَّالِبَةُ) öğrenci kelimesi birbirleriyle i'râb bakımından tam bir uyumluluk içerisindedirler. Her iki kelimedede müfred ve müennestirler. Bunlara ek olarak şunları da söyleyebiliriz. Şart olarak sülasi bir fiil olması nedeniyle cümle içerisinde ara sıra na't mastar olarak da gelebilir. Bu durumda o men'uta bazı bakımdan uyabileceği gibi uymaması da mümkündür. Örnek, “هَذَا حَاكِمٌ عَدْلٌ” “Bu, adil bir hâkimdir.” cümlesinde Na't konumunda ve mastar olan (عَدْلٌ) adildir kelimesi ile kendinden önce men'ut konumunda olan (حَاكِمٌ) Hâkim kelimesi i'râb bakımından uyumlu hâldeyken şu örnekte ise aynı uyum bulunmamaktadır. “هُوَ لَأَمٍّ حُكَّامٌ عَدْلٌ” birinci cümlede na't men'uta i'râb bakımında uyarken ikinci cümlede tekillik ve çoğulluk bakımından uymamıştır.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Lügavî bir üslup gereği sıfatın mevsufa uymadığı durumlar da söz konusudur. Konuyla ilgili bk. İzzet Marangozoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Kat' Üslubu: Lügavî Bir Üslup Olarak Tabii'-Metbû' Uyumsuzluğu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 50 (Aralık 2019): 155-186.

<sup>30</sup> Ebu Hayyan, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l- Arab*, 1792

<sup>31</sup> Sajed Alkhlf Alsah ve Tahsin yıldırım, *العدل والخروج عن الأصل* (Türkiye Din Eğitimi

Cümlede men'ut gayri akil bir çoğul ise na'tın cümlede müfred, müennes gelmesi de mümkündür. “هَذِهِ بُيُوتٌ عَالِيَةٌ - Bu evler yüksektir.” derken men'ut olan (بُيُوتٌ) evler kelimesi gayri akil bir çoğul iken na't konumundaki (عَالِيَةٌ) kelimesi ise müfred ve müennes olarak gelmiştir. “هَذِهِ بُيُوتٌ عَالِيَاتٌ” cümlesinde na't olan (عَالِيَاتٌ) yükseklik bildiren kelime ise cemi müennes salim olarak yerini almıştır. Her iki durumla caizdir.

“هَذِهِ بُيُوتٌ عَوَالٌ” cümlesinde de na't konumunda olan (عَوَالٌ) kelimesi cemi teksir olmuştur. Örneklerin her birisi yukarıdaki tarife uygun olarak gelmektedir. Bu noktada şu hususu da hatırlatmakta fayda bulunmaktadır; eğer men'ut sayılardan sonra temyiz konumunda ise 11-99 arası na'tın müfred ve mansûb olarak gelmesi uygun olur. Bu durum cemi olsa bile herhangi bir zararı yoktur.

“تَجَحَّ أَرْبَعَةٌ عَشَرَ طَالِبًا مُجْتَهِدًا” “On dört öğrenci başarılı oldu.” cümlesinde sayıdan sonra temyiz konumunda gelen men'ut “طَالِبًا” kelimesinden sonra na't konumundaki “مُجْتَهِدًا” kelimesi müfred ve mansûb olarak gelmiştir. Bu cümlede ise na't olan “مُجْتَهِدِينَ” kelimesi cemi olarak gelmiştir.

“تَجَحَّ أَرْبَعَةٌ عَشَرَ طَالِبًا مُجْتَهِدِينَ” On dört çalışkan öğrenci başarılı oldu.”

Sebebi na't ise, hakiki gibi kendisinden önceki isme tabi olmaz. Kendinden sonraki açık bir isme bağımlı durumda olur. Ancak merfû olarak zamiri kendinden önceki isme dönmüş olur. Öncekine ulaştığı için sonundaki isim sebebi olur.

“هَذَا رَجُلٌ مُجْتَهِدٌ ابْنُهُ – oğlu çalışkan bir adamdır.” cümlesinde (مُجْتَهِدٌ) kelimesi na't konumundadır. Önceki isim olan (رَجُلٌ) ise men'uttur. Zamirle birlikte men'uta döner. İ'râbı da şu şekilde olur:

ها tenbih harfidir. Sükûn üzere mebni olup i'rabda mahalli yoktur.

ذا ismi işarettir. Sükûn üzere mebni olup mahallen merfûdur ve mübtedadır.

رَجُلٌ haberdür. مُجْتَهِدٌ na'ttır. merfûdur.

ابْنُ Fâil konumunda olup merfûdur.

• harfî muttasıl zamir olup mebnidir. Mahallen cer konumunda olup muzâfun ileyhtir.<sup>32</sup>

Ebû Hayyâna göre na't bir cümle içerisinde ancak şu durumlarda gelebilmesi mümkündür.<sup>33</sup>

Araştırmaları Dergisi, 10, 279-298.), 282.

<sup>32</sup> Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku 'n-nahvî* (Beyrut, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1972), 372-374.

<sup>33</sup> *İrtişâfu 'd-Darab min Lisâni 'l-Arab*, s,1907.

a-Taahsis için gelir; ( وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى ) لِلتَّخْصِيسِ )<sup>34</sup> “Orta namaz” derken burada bir tahsis olduğu görölmektedir.

b-Genelleştirme için; ( يَحْسُرُ اللَّهُ الْأُولَيْنِ وَالْآخِرِينَ ) لِلتَّعْمِيمِ )<sup>35</sup> “Allah öncekileri ve sonrakileri haşreder.” Burada da bir genelleme olduğu açıktır.

c-Tafsilat için; ( مَرَرْتُ بِرَجُلٍ عَرَبِيٍّ وَعَجَمِيٍّ ) لِلتَّفْصِيلِ ) “Arap ve acem olan adamlara uğradım.” Bu cümlede uğrama işini detaylandırarak Arap ve Arap olmayan diye birbirinden ayırmıştır.

d-Övgü için; ( سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ ) ( لَمَدْحٍ ) “Yüce azamet sahibi Allah’ı tenzih ederim.” Yine cümlede bir övgü ve yüceltme vardır.

e-Yerme için; ( مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ) ( لِلذَّمِّ ) “Kovulmuş Şeytanın şerrinden.”

f-Merhamet için; ( بَرِيْدٍ الْمَسْكِينِ ) ( لِلتَّرْحَمِ ) Cümlede bir acıma ve merhamet duygusu hâkimdir.

g) Te’kîd için; ( فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً ) ( لِلتَّوَكِيدِ ) “Sûra bir defa üflendiğinde.”<sup>36</sup> ayetinde görüldüğü gibi na’t pekiştirme için gelmiştir.

Ebû Hayyân, na’t’ın müştak bir sözcük olarak gelebildiği gibi, te’vil yoluyla Câmid bir sözcük şeklinde na’t olabileceğini vurgular. Örneğin: مررتُ برجلٍ كريمٍ cümlesinde na’t olan “كريم” sözcüğü müştak bir isimdir. Ama مررتُ برجلٍ اسدي cümlesinde na’t olan “اسد” sözcüğü ise “شجاع” şeklinde müştak bir isme tevil edilen câmid bir sözcüktür.<sup>37</sup>

Cümle içerisinde na’t ve men’ut’un marife ve nekre olması bakımından birbirine uyması gerekmektedir. Yeri gelmişken burada bir istisnâî durumu açıklamamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu ikisinin arasına bir kopukluk yani ikisi arasında başka sözcükler yer alırsa yukarıda açıkladığımız marife ve nekre uyumluluğu şart olarak aranmaz.

Örnek; لَقَدْ حَمَلْتُ فَيْسُ بْنَ عِيْلَانَ حَرْبَهَا عَلَى مُسْتَوَلٍ لِلنَّوَابِ وَالْحَرْبِ إِذَا كَانَتْ غَضَابًا

<sup>34</sup> Bakara 2/238.

<sup>35</sup> Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsa b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Abdülhamîd es-Seyyid M. Abdülhamîd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1/163.

<sup>36</sup> Hakka 69/13.

<sup>37</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 1907.



*Muhakkakki, Kays İbn Aylan savaşını savaşmak ve başa gelen bela ve savaşmaya hazır olan kardeşine yükledi.* ” Şiirde geçen (مُسْتَقِل) nekredir. Sıfatı ondan ayrıdır o da (أَخَاهَا) marifedir. Müellif bu iki unsurun aralarında herhangi bir kopukluk yoksa marife ve nekrede uyum içinde olurlar görüşündedir.

Ahfeş;<sup>38</sup> ise, şu cümledeki “ مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ أَفْضَلَ مِنْكَ ” “senden daha erdemli bir adama uğradım.” cümlesindeki ( بِالرَّجُلِ ) adam kelimesindeki ( ال ) fazlalıktır. Ona göre burada nekrenin nekre ile Sıfat terkiibi oluşturması ya da nitelenmesi söz konusudur. Kûfelilerden bazıları<sup>39</sup>na't -men'ut uyumunun eğer övme ve yerme durumunda bozulabileceğini iddia eder.

Örnek; ( وَبِئْسَ لِلْخَلِّ هُمْزَةٌ لَمْرَةٌ ) ( الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ )<sup>40</sup> “Arkadan çekiştiren, ayıp kusur arayan, servet toplamış ve onu sayıp durmuş olan herkesin vay hâline!” Bu ayette الَّذِي yani marife bir sıfat vardır. Mevsuf ise nekre olan ( هُمْزَةٌ ) kelimesidir. Zira ayette onlar yerilmektedir.

Ahfeş'e;<sup>41</sup> göre nekre sözcük cümle içerisinde bir sıfat aldıysa yani tahsis edildiyse o marife ile sıfatlanabileceğinin doğru olacağı görüşündedir.

Örnek; “ فَآخِرَانِ يَفُومَانِ -Başka iki adam, kalkarlar...”<sup>42</sup>

Ahfeş daha sonra bu durumu şöyle açıklamaktadır. ( الْأَوْلِيَانِ ) bu kelime, ( آخِرَانِ ) kelimesinin sıfatıdır. “ الْأَوْلِيَانِ ” kelimesi marife, “ آخِرَانِ ” kelimesi ise nekredir.

Ferrâ,<sup>43</sup> genel bir durumun özel bir nesne ile târif edileceği görüşündedir. Bu görüşünü de şu örnekle delillendirmektedir. “ مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ أَخِيكَ - kardeşin olan adama uğradım.” Burada genel bir nesne olan ( بِالرَّجُلِ ) özel nesne konumundaki ( أَخِيكَ ) kelimesi ile târif edildiğini söyler. İbn Haruf (ö. 609/1213),<sup>44</sup> Cümle içerisinde nekre bir kelimenin başka bir nekre konumunda olan kelime ile nitelenebileceğini, marife olan bir kelimenin de başka marife ile nitelenmesinin doğru olacağı görüşündedir. İbn Haruf, bu konuda özel ve genel ayrımı yapmamaktadır.

<sup>38</sup> Ebü'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî el- Belhî el-Evsat el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Fâiz Fâris, nşr. Abdülemîr Muhammed Emîn el-Verd (Küveyt: y.y., 1400/1979 / Beyrut: y.y., 1985), 2/16-17.

<sup>39</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâ'id* (Dımaşk: y.y., 1400-1402/1980-1982), 2/406

<sup>40</sup> Hümeze 104/1-2.

<sup>41</sup> el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik*, 3/60.

<sup>42</sup> Maide 5/107.

<sup>43</sup> Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman Seyyid -Muhammed Bedevî el-Mehtûn (b.y.: Dâr-u Hicr, 1990), 3/308.

<sup>44</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, 2/403.

Bu konuda sırası gelmişken şu hususlara da yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Na't-ı müfred ve cümle olarak ikiye ayırmak mümkündür. Müfred olan na'tları şu başlıklar altında açıklanabilir:

a-İşaret ismi ( اسْمُ الإِشَارَةِ ): Örnek; “كُوفِيَ الطَّالِبُ هَذَا” - Bu öğrenci ödüllendirildi.” Görüldüğü gibi bu cümlede na't olan ( هذا ) -“İşaret ismi” müfred olarak gelmiştir.

b-İsm-i mevsûl ( اسْمٌ مَوْصُولٌ ): Örnek; “تَجَحَّ الطَّالِبُ الَّذِي اجْتَهَدَ” “Çalışan öğrenci başarılı oldu.” Bu cümlede de na't olan ism-i mevsûl ( الَّذِي ) müfred olarak gelmiştir.

c-Sayılar: Gerek “كُوفِيَ طُلَّابٌ خَمْسَةٌ” “beş öğrenci ödüllendirildi” örneğinde gerekse yukarıdaki iki cümlede na'tın müfred konumunda geldiği görülmektedir. O da (خَمْسَةٌ) sayısıdır.

Bütün bunlara ilave olarak şu bilgiye de vermenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Cümlede bir kısım kelimeler na't konumunda olmalarına rağmen mana olarak men'ut özelliği durumundadır. Buradaki amaç na't'a ulaşmaktır. Ayrıca her ikisinde cümlede muzâfun ileyh manasındadır.

Söz konusu cümle durumunda olan na't ise ve cümle haberiye nekreden sonra da gelse na't i'râbında olur. Ancak bu durumda zamirin men'uta mutlaka dönmesi gerekmektedir. “مُعْنِيًّا” - سَمِعْتُ صَوْتَهُ جَمِيلٌ - Sesi güzel olan bir şarkıcıyı dinledim.” örneğinde “صَوْتَهُ جَمِيلٌ” - onun sesi güzeldir.” isim cümlesi olup na'ttır. Cümlede men'ut “مُعْنِيًّا” sözcüğüne raci bir (o) zamiri vardır.

Fiil cümlesine örnek, “سَمِعْتُ طَالِبًا يَقْرَأُ” - Okuyan öğrenciyi dinledim.” ( يَقْرَأُ ) fiil cümlesidir. na'ttır. Men'ut olan “طَالِبًا” sözcüğüne raci gizli bir “هو” zamiri vardır.<sup>45</sup>

Rami Alkhalafalabdulla'ya göre ise, Arapçada sıfatın mevsufun önüne geçmesi doğru değildir. Çünkü bu konuda asıl olan sıfatın mevsuftan sonra gelmesidir. Şayet sıfat, mevsufun önüne geçerse, sıfatın irabı, cümledeki konumuna göre değişir.<sup>46</sup>

## 2.2. Bedel

<sup>45</sup> er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-nahvî*, 374.

<sup>46</sup> Rami Alkhalafalabdulla, *Arapça ve Türkçede Sıfat Konusu (Mukayeseli Çalışma)*, *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, Sayı 8, (2019), s.193.

Bedel cümle içinde kendinden önceki bir isme tabi olur. Kendinden önceki sözcük ya da cümleye mübdelün minh denir. Nahivcilere göre bedel, niyet olarak cümlede amilin tekrarıdır.

Örnek; “كَانَ الْخَلِيفَةُ عُمَرُ عَادِلًا” Halife Ömer adil bir kişi idi.” Tariften de anlaşılacağı üzere bu cümlenin aslı şu şekildedir; “كَانَ الْخَلِيفَةُ كَانَ عُمَرُ عَادِلًا” - Halife Ömer adil bir kişi idi.” genel olarak bilinen bir gerçek cümlede bu amilin tekrarının kesinlikle görülmemesidir.<sup>47</sup>

Bedel, cümlede kendisinden önce yer alan kelimenin i'râbına tabi olan lafızdır. Önceki lafzın manasının açıklanması ve pekiştirilmesi amaçlanır. Nahivde bir kelime veya cümlenin peşinden, bazen onunla farklı olmayan, arada bir bölümünü, bazen de o ifadeye has bir durumu açıklayan diğer bir cümle ya da cümle birlikte kullanılır. İşte bu kullanımlara nahivde yukarıda da değinildiği üzere bedel adı verilmektedir.

Örnek; “أَكَلْتُ التُّفَاحَةَ” (Elmayı yedim.) şeklinde ifade edilebilir. Cümleyi gören ve okuyan bir kişi şu şekilde bir anlayış içinde olur. Elmanın hepsinin yenildiğidir. Bu durum elma hakkındaki tereddüdü ortadan kaldırmaz.

Eğer tam bu sırada التُّفَاحَةَ kelimesinin ardından نِصْفَهَا sözü getirilirse “أَكَلْتُ التُّفَاحَةَ نِصْفَهَا” “Elmanın yarısını yedim.” ilave edilen lafız mananın daha net olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Başka olasılıklar hükmünü yitirecek ve cümlede tam olarak neyin ifade edilmek istendiği rahat bir şekilde anlaşılacaktır. Bu ilave edilen unsura nahivde bedel ismi verilmektedir. “انْكَسَرَتِ الطَّائِلَةُ رِجْلُهَا” “Masanın ayağı kırıldı.” örneğinde de masayı bir bütün olarak algılasak, onun dört ayağının olduğunu bir ayağının kırıldığını anlarız.

Nahivcilerin çoğu bedeldeki amil'in mukadder olduğunu söylerler. Bedelin cümle içerisinde birinci kısım yani cümlenin başında değil ikinci kısmında geleceği görüşündedirler.<sup>48</sup> Sibeveyhi bu görüşü tasdik ederek bedelin cümlede ikinci kısımda geleceği görüşündedir. Ona göre genellikle amilin görünmesi harfî cere bağlıdır<sup>49</sup>. ( قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا )<sup>50</sup>. “Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf gördükleri kesimden inananlara dediler ki: “Siz Sâlih'in, rabbi tarafından gönderildiğine gerçekten inanıyor musunuz?” Onlar

<sup>47</sup> er-Râcihi, *et-Tatbiku 'n-nahvi*, 380.

<sup>48</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd - Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1961.

<sup>49</sup> Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetül Hâncî, 1988), 2/331.

<sup>50</sup> Araf 7/75.

da “Şüphesiz biz onunla ne gönderilmişse ona inanırız, dediler.” ayetinin “لَمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ” “onlardan iman edenlere” kısmında amilin ortaya çıkma ve görülme durumu “من” harf-i cerrine bağlı olmuştur.

Cümlede âmil harf-i cerr ise “مَرَرْتُ بِرَيْدٍ بِهِ” “Ona Zeyde uğradım” şeklinde olduğu gibi bu durumda âmil zikredilir. Bu cümlede amil, yine (ب) harf-i cer ile görünür durumda olmuştur. Cümlede bedel konumundaki kelimeyi nasb ve ref eden unsurun görünmesinin doğru olup olmadığı hususunda nahivciler arasında tam bir fikir birliği söz konusu değildir.<sup>51</sup>

Bir kısım nahivciler bu duruma “قَامَ زَيْدٌ أَخُوكَ” “Kardeşin Zeyd ayağa kalktı.” örneğini verirler. Bir kısım nahivciler ise cümlenin “قَامَ زَيْدٌ قَامَ أَخُوكَ” “Zeyd de ayağa kalktı kardeşi de ayağa kalktı.” şeklinde söylenilmesini doğru olarak kabul ederler. Bir kısım nahivciler cümlenin bu şekilde kurulmasını yanlış olarak değerlendirerek ( اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ ) (Bu elçilere uyun. Sizden bir ücret istemeyen o kimselere tâbi olun; onlar doğru yoldadırlar. ’’<sup>52</sup> ayetini örnek olarak gösterirler.

Her iki ayetteki ( اتَّبِعُوا ) ” tâbi olun” kelimesi cümlenin tekrarı şeklinde olmuştur. Müberred’e göre,<sup>53</sup> buradaki amil hem bedel hem de mubdelun minh için âmildir. Yani âmilin tekrarı için değil mübdelün minh olduğu görüşündedir.

Ebû Hayyân, cümlede bedel ile mubdelün minh’in marife ve nekrenin dışında i’râb bakımından uyum içerisinde olduğu görüşündedir. Yani bedel nekre mubdelun minh marife olabilir. Ya da tam tersi de mümkündür.

Marifedeki uyumuna “إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ” “Güçlü ve övgüye lâyık olan Allah’ın yoluna,”<sup>54</sup> ayetini örnek vermektedir.<sup>55</sup>

Görüldüğü gibi bu âyette hem bedel ( الْحَمِيدِ ) hem de mubdelun minh olan ( الْعَزِيزِ ) kelimeleri marife olarak gelmiş ve i’râb bakımından uyum içerisinde dirler.

<sup>51</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu’ d-Darab min Lisâni’l- ‘Arab*, 1961.

<sup>52</sup> Yasin 36/20-21.

<sup>53</sup> Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed ‘Abdulhâlik ‘Udayme (Beyrut: y.y., ts.), 4/295, 399.

<sup>54</sup> İbrahim 14/1.

<sup>55</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu’ d-Darab min Lisâni’l- ‘Arab*, 1962.

Nekreye örnek, ”حَدَائِقُ مَفَازٍ“<sup>56</sup> ayetinde her iki unsur da nekre olarak gelmiştir.

(إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ)<sup>57</sup>.<sup>58</sup> ”لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ“<sup>58</sup> ”Perçeminden yakalayıp sürükleriz! Perçeminden!“ örneğindeki birinci ayette bedel marife mubdelün minh ise nekre olarak gelmişlerdir. İkinci ayette ise tam tersi bir durum olmuş bedel nekre mubdelün minh ise marife olarak gelmiştir.

Müellif, bedelin bazen ilk lafızda nekre olabileceğine bazen de olmayacağını söyler.<sup>59</sup> Kûfeliler, Bağdatlılar ve es-Süheyli el-Mâlekî (ö. 581/1185)<sup>60</sup>; marifeden iptal edilen nekrenin özelliğini şart koşarlar. İbn Mâlik (ö. 672/1274),<sup>61</sup> ancak birinci lafızda olursa marifeden nekreye dönüşmesini doğru olarak değerlendirir.

Müellif, cümlede bedel ile mübdelün minh’in aynı doğrultuda olduğunu beyan eder. ”رَأَيْتَكَ إِيَّاكَ“ ”ben seni gördüm.“ örneğinde de görüldüğü üzere, cinsler tam bir uyum içerisindedir. Burada zamir, zamirden bedel gelmiştir.

Müellif, bedelül ba'd minel kül konusunda bedelin mübdelün minhin bir parçası olduğu görüşündedir. Örnek, ”تَلْتُ التَّقَاةَ أَكَلْتُهَا إِيَّاهُ“<sup>62</sup> ”Elmanın üçte birini yedim.“ cümlesinde bedeli ba'd ve ”حُسْنُ الْجَارِيَةِ أَعْجَبْتَنِي هُوَ“ O iyi cariyeye hayran kaldım.“ örneğinde ise bedeli iştimâl mevcuttur. Nahivciler arasında bu terkinin dizilişi hususunda tam bir fikir birliği yoktur. Bazı nahivciler bedel, bedeli minhden bir parça değil ancak ona dönen bir özelliğe sahip olduğunu söylerler.

Müellif, yukarıda da fikrini açıkladığı üzere bu son görüşe katılmamakta ve bedeli kül min külde zahirde zamirin değiştirilmesi durumunda ”رَأَيْتُ زَيْدًا إِيَّاهُ“ Zeyd’in kendisini gördüm.“ denilmesinin daha uygun olacağı kanaatindedir.<sup>63</sup>

İbn Mâlik ise; bu görüşe karşı çıkan nahivcilerden birisidir. Ona göre, Arapların nazmında ve nesrinde bu söz sadece te'kid için kullanılabileceği görüşündedir.

<sup>56</sup> Nebe 78/31-32.

<sup>57</sup> Şura 42/ 52-53.

<sup>58</sup> Alak 96/15-16.

<sup>59</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1962.

<sup>60</sup> Mustafa b. Hamza, *Netaicil Fikr* (b.y.: y.y., ts.), 298.

<sup>61</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, 2/428-428.

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1963.

<sup>63</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1963.

*en-Nihaye*'de; “إِيَّا” zamiri ile bunu değiştirmenin doğru bir yaklaşım olacağı söylenmektedir. O yer değiştirme için “رَأَيْتَنِي إِيَّاي” “Sen beni gördün.” ve “رَأَيْتَ زَيْدًا إِيَّاهُ” “Ben sadece Zeyd’in kendisini gördüm.” örnekleri verilmiştir. Onlardan bazıları, “إِنَّكَ أَنْتَ إِيَّاكَ خَيْرٌ مِنْ زَيْدٍ” “şüphesizki sen Zeyd’den daha iyisin.” Bir kısım nahivciler burada (أَنْتَ) yi (لِلْكَافِ) için te’kid yapılabileceğini (إِيَّاكَ) kelimesinin ise (لِلْكَافِ) harfinden bedel olduğu görüşündedirler.<sup>64</sup>

Ebû Hayyân, konuya bakarken görünürde bir problemin olduğunu söyleyerek şu misallerle durumu açıklamaya çalışmaktadır. “زَيْدٌ هُنْدٌ أَكْرَمْتَنِي أَنَا وَإِيَّاكَ هُوَ وَهِيَ” Bu cümlede (زَيْدٌ) birinci mübteda, (هُنْدٌ) ise ikinci mübtedadır. “أَكْرَمْتَنِي أَنَا وَإِيَّاكَ هُوَ وَهِيَ” Bu ise (هُنْدٌ)’in haberidir. Yine “هُنْدٌ أَكْرَمْتَنِي أَنَا وَإِيَّاكَ هُوَ وَهِيَ” bu cümle ise, (زَيْدِ)’in haberidir. (أَكْرَمْتَنِي) bu kelimedeki zamir ise (هُنْدٌ) de döner. (أَنَا) ise (أَكْرَمْتَنِي) kelimesindeki (لِلْيَاءِ) için te’kiddir. Onun ancak te’kidden sonra atfedileceği görüşündedir.<sup>65</sup>

Ebû Hayyân bedel’i kendi içerisinde birkaç kısma ayırarak şu bilgileri vermektedir.

**Birinci kısım;** bedeli mutâbık aynı zamanda bedeli kül min kül olarak da adlandırmaktadır. Bazı arkadaşlarının bunu bedeli şey min şey olarak da isimlendirdikleri bilgisini verir. Müellif bedel konusundaki tanımlaması cumhurla uyumludur.

O “Biz cumhurun dediği gibi bedeli kül min kül olarak tanımlarız.” sözü ile cumhurla aynı görüşü paylaştığını vurgulamaktadır.

“العَزِيزُ الْحَمِيدُ” örneğinde de bedel müzekker ve müenneste tam bir uyumluluk içerisinde.

*Müfred* için örnek; “مَرَرْتُ بِأَخِيكَ زَيْدٍ وَبِأَخْتِكَ هِنْدٍ” Kız kardeşin Hind’e ve Kardeşin Zeyd’e uğradım.”

*Tesniye* için örnek; “عَرَفْتُ ابْنَيْكَ الْمُحَمَّدَيْنِ” İki oğlun olan Muhammdleri tanıdım.”

*Cemi* için örnek; “عَرَفْتُ أَصْحَابَكَ الرَّزِيدِينَ” “Arkadaşların olan Zeydleri tanıdım”. Müellif bu noktada tafsil kastedildiğinde ise, tesniye ve cemide uyum durumu aranmayacağı şerhini düşmektedir. Örnek; “مَرَرْتُ بِأَخْوَتِكَ زَيْدٍ وَبَكْرٍ وَحَالِدٍ” Kardeşlerin Zeyd, Bekr ve Halid’e uğradım.”

<sup>64</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-Darab min Lisâni’l-‘Arab*, 1963.

<sup>65</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-Darab min Lisâni’l-‘Arab*, 1964.

Bedel açıklamada ziyade durumunda olduğunda lafızda birleşebilir. Örnek; ( وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ )  
جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا<sup>66</sup> “Bütün toplulukları diz çöküp boyun eğmiş olarak göreceksin. Her  
topluluk kendine ait defterin başına çağrılacak.”

Müellif, bazılarının bunu nasb olarak okuduğunu belirtir. Gaib durumdaki bir zamir için  
cümlede açık bir şekilde gelen bir ismin bedel olabileceği görüşündedir. Örnek; “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ أَخَاكَ”.  
Bu cümledeki bir önceki kısmın daha iyi anlaşılabilmesi için (٥) gaib zamiri için أَخَاكَ bedel  
olmuştur. Yani أَخَاكَ bedeli “o” zamiri ise mübdelün minh’tir.<sup>67</sup>

Muhatab ya da mütekellim zamiri içinde bu durum söz konusudur. <sup>68</sup> Örnek; ( تَكُونُ لَنَا عِيدًا )  
لَاَوْلَانَا وَعَاخِرَنَا وَعَايَةَ مِنْكَ<sup>69</sup> “Önce gelenlerimize (zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan  
geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun.” bu âyette yukarıda müellifin  
açıkladığı manayı kapsadığı açıkça görülmektedir.

Eğer “أَكْرَمْتُكُمْ صَغِيرَكُمْ وَكَبِيرَكُمْ” “sizlerin küçüklerinize de büyüklerinize de ikramda  
bulundum.” Misalde de görüldüğü üzere “صَغِيرَكُمْ” ve “كَبِيرَكُمْ” bedel, “كُمْ” ise mübdelün minh’tir.  
Ancak ihata cümleden anlaşılmazsa bu durum meydana geldiği zaman nahivciler arasında farklı  
görüşler ortaya çıkmaktadır.

**Birincisi;** bu konuda Kûfeliler ve Ahfeş böyle bir durumda yani ihata olmasa bile bunun  
doğru olduğunu söylerler.

**İkincisi;** Kutrub (ö. 210/825 civarı) durumun sadece istisnada doğru bulur. Örnek; “مَا  
ضَرَبْتُكُمْ إِلَّا زَيْدًا” “Ben sizi değil sadece Zeyd’i dövdüm.” Bu cümlede “زَيْدًا” bedel “كُمْ” ise  
mübdelün minh’tir.

**Üçüncüsü;** cumhur Basralılara göre bu durum doğru değildir.

**İkinci kısım;** Ebû Hıyyân Bedelül ba'd minel kül, “مَرَرْتُ بِقَوْمِكَ نَاسٍ مِنْهُمْ” “Senin  
kavminden bir kısım insanlara uğradım.” Bu bedeldeki şart meselenin aslına dönmesidir.  
Amilin ise bedelde ortaya çıkıp zahiri olması gerekir.

<sup>66</sup> Casiye 45/28.

<sup>67</sup> Ebû Hıyyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1965.

<sup>68</sup> Ebû Hıyyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1965.

<sup>69</sup> Maide 5/114.

**Üçüncü kısım;** Müellif bedeli iştimâl konusunda da çeşitli tanımların yapıldığını söyleyerek “ وَأَعْجَبْتَنِي الْجَارِيَةَ ظُرْفُهَا” - Zeyd’in ilmi benim hoşuma gitti.” ve “عَجَبْتَنِي زَيْدٌ عِلْمُهُ” - Cariyenin şık olması hoşuma gitti.” örneğini vermektedir. Bunu sadece manevi niteliklerde mümkün görür.

Ebû Hayyân, iştimâlde, mübdel minhe ait bir özellik olduğunu belirtir.<sup>70</sup> Bazı Basra ve Kûfeliler, bu bedeli bedel ba'd gibi görürler ve şu örneği verirler: “مَرَرْتُ بِزَيْدِ أَبِيهِ” “Zeydin babasına uğradım.” Cümlesinde bedelin, bedel iştimâl kabul ederler. Zira onlara göre “سَلِبَ زَيْدٌ” “Zeyd’in elbisesi gasp edildi” örneğinde de bedel iştimâl kabul edilirse diğer cümle de aynı hükmü alır.

Müellif, bu iki bedeldeki şart zamirinin ya mukadder olarak ya da melfuzu bih olarak mübdel minhe dönebileceği kanaatini taşımaktadır.

“عَجَبْتَنِي الْجَارِيَةَ حُسْنُهَا” - Cariyenin güzelliği hoşuma gitti.” ve “ضَرَبْتُ زَيْدًا رَأْسَهُ” “Zeydin başına vurdum.” örneklerinde görüldüğü üzere bedeldeki zamir mübdilün minhe dönmektedir.<sup>71</sup>

(النَّاسِ) sözcüğünü (مَنْ) sözcüğünden bedel olarak kabul etmişler ve zamiri onun önüne getirmişlerdir. Örnek; “النَّارُ قَتَلَ أَصْحَابَ الْأَخْدُودِ”<sup>72</sup> İttifak edilen (النَّارِ)’ın bedel olduğudur. Fârisî, bedeli iştimâl olarak görmektedir. Ferrâ bedeli kül min kül olarak kabul eder. İbn Haruf;<sup>73</sup> ise bedeli idrab olarak değerlendirmektedir. İbn Hişâm ise, muzafın hazf edildiği görüşündedir. Yani şu şekilde; (أَخْدُودُ النَّارِ). Müellif ise, gaib zamirinden bedel getirildiği gibi her iki bedel türünde de mütekellim ve muhatab zamirlerinden bedel getirmenin doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindedir.<sup>74</sup> Örnek, “ضَرَبْتَنِي رَجُلِي زَيْدٌ” - Zeyd ayaklarıma vurdu.” Bu cümlede “رَجُلِي” bedel “ي” ise mübdelün minh’tir.

Üzerinde ittifak edilen üç bedel türü bunlar olmasına rağmen es-Süheyli aynı görüşte değildir. Ona göre Bedelül ba'd minel kül ve Bedeli iştimâl bedel kül olduğu görüşündedir. Her

<sup>70</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1966.

<sup>71</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1966.

<sup>72</sup> Buruc 85/4-5.

<sup>73</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, 2/436.

<sup>74</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1967.



ne kadar Arap geneli kastetse de söyleyen özeli kasteder. Müellif, muzâfın hazf edilebileceğini söyleyerek şu örneği verir;

“أَكَلْتُ بَعْضَ الرَّغِيفِ” - Somunun bir kısmını yedim.” “أَكَلْتُ الرَّغِيفَ ثَلَاثَةً” - Somunun üçte birini yedim.” örneklerinde kast edilenin somunun bir kısmını yemek olduğu görüşündedir. Daha sonra ise bütünden bir kısmını açıklayarak somunun üçte birinin yenildiği anlaşılmıştır. Yani ona göre bedel ba'd, bedel kül'dür.

Müellif, “الْجَارِيَةُ أَعْجَبْتَنِي” şeklinde denildiğinde ise hoşça gitme beğenme sıfatlardan bir sıfat olduğu kanaatindedir.<sup>75</sup> Muzaf hazf edilerek o mahzuf olan nesne zikredilerek şöyle denilmiş olunur. (حُسْنُهَا) onun güzelliği.

Nahivciler, “bedel-i kül min ba'd” ve bedel idrab'ta ihtilaf etmişlerdir. Birincisi; “لَقَيْتُهُ”<sup>76</sup> “Onunla Cuma günü sabahleyin karşılaştım”. Cumhur, bedel-i kül min ba'd” kabul etmez. Sibeveyhi ise idrab bedel'inin varlığını kabul eder.<sup>77</sup> Ebû Hayyân, Cümlede mübdelün minh ile onun kısmına birbirine bağlı olmadığı görüşündedir. Bilakis o ikisi de lafız ve mana yönünden birbirlerine zıt olduğu düşüncesindedir. Bu görüşünü şu örnek ile açıklamaya çalışmaktadır. “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ لِمْرَأَةٍ” İlk önce bir adama uğradığını haber vermektedir. Daha sonra ise bir kadına uğradığını haber verir. Buradaki önemli olan husus şudur; adama uğramayı iptal etmeden bu sözü söylemektedir. Sanki o ikisini de haber vermiş olmaktadır. Müellif, uğramayı ayrı ayrı zikrederek cümlenin “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ لِمْرَأَةٍ”<sup>78</sup> şeklinde ifade edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindedir. Ebü'l-Abbâs'a (ö. 136/754)<sup>79</sup> göre ise buradaki bedel yanlıştır çünkü ona göre böyle bir durum Arabın nazmında da nesrinde de bulunmamaktadır.

Nahivcilerden bir kısmı mübdelün minh'in cümlede olup olmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Müberred<sup>80</sup> zamirin birinciye dönmesiyle iptal edilebileceği görüşündedir. Eğer çıkarılırsa ona dönen bir zamir olmaz.

<sup>75</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1967.

<sup>76</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1969.

<sup>77</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/439.

<sup>78</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1970.

<sup>79</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/166; 4/297.

<sup>80</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/211.

Müellif bunu “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ أَبَا بَكْرٍ” örneğiyle açıklamaktadır. Eğer zamir cümleden çıkartılırsa cümleyi mübtedaya bağlayacak bir şey kalmaz. Mübdelün minh lafzında sıla bedele ihtiyaç duymayabilir.<sup>81</sup>

Müellif, cümle içerisinde istifham ya da şarttan bedel gelirse istifham tekrar edilir. “كَيْفَ (إِنْ) veya (هَلْ) - Zeyd sıhhatli midir hasta mıdır?” cümlesi buna örnektir. Cümle (هَلْ) veya (إِنْ) ile kullanılmak istenilirse “وَإِنْ تَضْرِبُ أَحَدًا أَرْجُلًا أَوْ امْرَأَةً أَضْرِبُهُ” - Adamı veya kadını döversen döverim.” ve “هَلْ جَاءَ أَحَدٌ رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً” - Adam mı veya kadın mı geldi?” şeklinde denilebileceğini belirtmektedir.

Müellif, bu cümlede bedele edat dâhil edilmediği görüşündedir. Aynı zamanda fiilin fiille bedelinde ittifak olduğunu, bedeli şey'in min şey olacağını ve bedel-i ba'd min kül olamayacağını belirtmektedir.<sup>82</sup>

Zemahşerî<sup>83</sup> ve İbn Mâlik<sup>84</sup> ise, cümlenin müfreden bedel yapılabileceği görüşündedirler. Müellif, Kitâbü'l-Bedî' de de söylendiği gibi, manada ittifak olabilmesi durumunda cümlenin cümle ile de bedel yapılabileceği kanaatindedir. Cümlenin cümle ile bedeline en-Nihâye adlı eserde “أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ” - Onlar hakikaten muratlarına ermişlerdir.”<sup>85</sup> ayeti delil olarak getirilmiştir.

Ayetin öncesiyle bedel yapılmıştır; yani (إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ) “Bugün de ben onlara karşılığını veriyorum.” cümlesinde ist'inaf yapmak da doğrudur. Diğer yandan müellif “مَنْى نَأْتِنَا نَلْمَمُ بِنَا فِي” “Bizim beldemize ne zaman gelsen bizi toplu bir şekilde bulursun”. Örneğini vererek fiilin fiil ile bedel yapılabileceğini de belirtmektedir.

Ebû Hayyân, el-Basît adlı eserde nahivcilerin hemen hemen hepsinin fiilin fiille bedeli konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Bu durumda bedel-i ba'd min kül olamayacağını söylerler. Yine Müellif, Bedel-i iştîmâl konusunda ise nahivciler arasında ihtilaf olduğunu söyler. Örneğin; (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ) “Ve onlar ki, Allah ile beraber başka bir tanrıya dua etmezler ve Allah'ın haram kıldığı

<sup>81</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1971.

<sup>82</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1972.

<sup>83</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal* (Beyrut: y.y., 1993), 121-122.

<sup>84</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/339-340.

<sup>85</sup> Müminun 23/111.

<sup>86</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1972.

nefsi öldürmezler bihakkin olan müstesna ve zinada bulunmazlar ve her kim bunu yaparsa büyük bir cezaya uğrar. (يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا) Onun için Kıyamet gününde azap kat kat olur ve orada enva-ı mezellete tutulmuş olarak aleddevam kalır.”<sup>87</sup>

Müellif, başka bir görüş olarak da cümlede bedeli muvafikin mübdelun minhin önüne geçmesinin doğru olmadığı düşüncesindedir. Örnek; “أَكَلْتُ ثَلَاثَ الرَّغِيفِ -Somunun üçte birini yedim.” ve “وَأَعْجَبَنِي حُسْنُهُ زَيْدٌ” - Zeyd’in güzelliği hoşuma gitti.” En doğru ve güzel olanın bedelle mübdelün minhin arasının açılmaması olduğunu belirtmektedir. Zarf, sıfat ve mamul fiil de aralarının açılabilceğini söyler. Örnek: “أَكَلْتُ الرَّغِيفَ فِي الْيَوْمِ ثَلَاثَةً” “Bir günde somunun üçte birini yedim.” Ya da şu ayetteki gibi de olabilir; (قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا).<sup>88</sup> “Az bir kısmı hariç olmak üzere, geceleyin kalk.”

### 2.3. Atf-1 Beyân

Çalışmamızın bu aşamasında bedelden sonra atf-1 beyânı incelememiz yerinde olacağı kanaatindeyiz. Atf-1 beyân genellikle camid bir isim olduğu bilinir ve kendinden önceki isme uyar. Şu hususu açıklamakta da yarar görmekteyiz. Lafız olarak ona muhalif, mana bakımından ise onunla uyum içerisindedir. Atf-1 beyân cümle içerisinde kendisinden önceki kelimenin durumunu açıklığa kavuşturması için getirilir. Her bakımdan kendinden önceki kelimeyle uyum içerisindedir.

Örnek, “جَاءَ صَدِيقُكَ حُسَيْنٌ” - Arkadaşın Hüseyin geldi.” Cümlede görüldüğü gibi atf-1 beyân olan Hüseyin kendinden önceki arkadaş kelimesini açıklamaktadır. Başka bir örnek olarak şu cümleye bakıldığında durumu daha iyi analiz etmek mümkündür. “قَرَأْتُ مَدَائِحَ الشَّاعِرِ الْمُتَنَبِّيِّ لِلْأَمِيرِ” “قُرِئَ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا” cümlesinde المتنبِّي kelimesi şairden atf-1 beyân olmaktadır. (الأمير) ise سيف الدولة kelimesinden atf-1 beyân olur. Atf-1 beyân, tabi olduğuna i’rab bakımından uyar.<sup>89</sup>

Ebû Hayyân, onunla sıfat ve bedel arasındaki farkları tek tek analiz eder.<sup>90</sup> Basralılar<sup>91</sup> onun ancak marife olarak gelebileceğini nekre gelemeyeceğini belirtirlerken bazıları ise onu özel isme, künyeye ve lakaba has kırlarlar.

<sup>87</sup> Furkan 25/68-69.

<sup>88</sup> Müzzemmil 73/2.

<sup>89</sup> er-Racihi, *et-Tatbiku'n-nahvi*, 383.

<sup>90</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1943.

<sup>91</sup> ez-Zemahşeri', *el-Mufasssal*, 2/423.

ez-Zemahşerî,<sup>92</sup> onun nekre olması durumunda başka bir nekreye tabi olabileceği görüşündedir. İbn Uşfûr<sup>93</sup> ve İbn Mâlik bu konu da ez-Zemahşerî ile aynı görüştedirler. Bir kısım nahivciler bu konuda iu örneği vermektedirler:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru şöyle bir misalle anlatılabilir: İçinde lamba bulunan bir fanus. Bu lamba kristal bir cam içindedir. Bu kristal cam da inci gibi parlayan bir yıldızla benzer. Lamba doğuya da batıya da ait olmayan mübarek bir zeytin ağacının yağından tutuşturulur. O yağ, neredeyse kendisine ateş değmese bile kendiliğinden ışık verecek hâldedir. Bu durum, nur üstüne nurdur! Allah dilediği kimseyi kendi nuruna eriştirir. Allah, gerçeği anlamaları için insanlara böyle misaller verir. Allah her şeyi hakkiyle bilmektedir.<sup>94</sup>

Zemahşeri ise, bu konuda Basralılarla ve Kufelilerle aynı düşünce içerisinde değildir. Örnek; (فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ)<sup>95</sup> “Orada apaçık deliller, İbrahim’in makamı vardır.” Şuna atf-1 beyandır (آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ). Sibeveyhi<sup>96</sup> kendi görüşlerini şu örnekle ortaya koymaktadır; (يَا هَذَا ذَا الْجُمَةِ). Burada (الجمعة) atf-1 beyân olur. Ebû Hayyân diğer nahivcilerin görüşlerini açıkladıktan sonra kendisinin atf-1 beyân hakkındaki düşüncesini şöyle belirterek atf-1 beyânın marife veya nekre olmasının şart olmadığı gibi müfred, tesniye ve cemide uyumlu olmayabilir.

Müellif, atf-1 beyanın geldiği durumları on başlıkta açıklamaktadır:

**Birincisi;** (ال) takısı atfı beyanın gelip – Ey bekçi kardeşimiz.” örneğindeki gibi münada mansuba veya “يا رَجُلُ الْخَارِثِ” – Ey! Bekçi adam” örneğindeki gibi mazmuma tabi olması. Müellif mazmum olarak gelen (الْخَارِثِ) kelimesinin mansub olarak gelebileceğini de belirtmektedir.

**İkincisi;** mecrur konumundaki bir kelimeye tabi olabileceği gibi bir karine ile teyit edilen sıfata da tabi olabilir. “أَنَا إِبْنُ التَّارِكِ الْبَكْرِيِّ بَشِيرٍ” örneğinde belirtildiği şekilde ifade edilmesinin doğru olacağını belirtir.<sup>97</sup> Müberred<sup>98</sup> (بَشِيرٍ) ancak bu kelimenin nasb olması durumunda ona

<sup>92</sup> ez-Zemahşerî', *el-Mufasssal*, 121-122.

<sup>93</sup> İbn Uşfûr, *el-İşbîlî Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî en-Nahvî, el-Mukarreb*, nşr. Ahmed Abdüssettâr el-Cevârî – Abdullah el-Cübûrî (b.y.: y.y., 1391/1971), 244.

<sup>94</sup> Nur 24/35.

<sup>95</sup> Ali İmran 3/97.

<sup>96</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/189-190.

<sup>97</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1945.

<sup>98</sup> Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî

tabi olabileceği görüşündedir. el-Fârisî; bedel olduğunu söylemektedir. Müellif, el-Fârisî'nin bu görüşü doğru olsa bile “الصَّارِبُ الرَّجُلُ غُلَامٌ الْقَوْمَ” “topluluktaki bir çocuğa vuran adam” örneğinde olduğu gibi onun tahsis edilmediğini söyler.

**Üçüncüsü;** kelamın bir bağlayıcıya muhtaç olması gerektiğini ve bu bağın ise ancak peşi sıra gelen atf-1 beyan olduğunu belirtir. Örnek; “هَذَا ضَرَبْتُ الرَّجُلَ أَخَاهَا” “Hind’in kardeşi olan bir adama vurdum.”

**Dördüncüsü;** Efâlü tafdîlin genele izafe (edilmesi) gerektiğini, bu kısmın ise genele tabi olması gerektiğini, tercih edilenin ise bu genelden bir kısım olmasının gerektiğini açıklamaktadır. Örnek; “زَيْدٌ أَفْضَلُ النَّاسِ الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ أَوْ النَّسَاءِ وَالرِّجَالِ” Burada النَّسَاءِ ve الرَّجَالِ sözcükleri atf-1 beyandır. Cümlede ism-i tafdil genel anlamlı bir sözcük olan النَّاسِ sözcüğüne izafe edilmiştir.<sup>99</sup>

**Beşincisi;** Mevsufun herhangi bir muzafa tabi olması (onu takip) etmesi. Örnek; “يَا أَيُّهَا زَيْدُ - الرَّجُلُ غُلَامٌ زَيْدٌ - Ey! Zeyd’in çocuğu adam.”

**Altıncısı;** (أي) edatının mecrurunun ayrılması. Örnek; أَيُّ الرَّجُلَيْنِ زَيْدٌ وَعَمْرٌو أَفْضَلُ - Bu iki adamdan hangisi Zeyd mi? Amr mı? Erdemlidir.”

**Yedincisi;** Mecrurun (كِلَا kila)’dan ayrılması. Örnek; “كِلَا أَخَوَيْكَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو” “Zeyd ve Amr ikisi de kardeşindir.”

**Sekizincisi;** Mazmum olan münadinin “يَا زَيْدُ هَذَا” örneğindeki gibi ismi işarete tabi olması ve onu takip etmesi.<sup>100</sup>

**Dokuzuncusu;** Muzaf münadinin, muzaf ve müfrede tabii olması. Örnek; “يَا أَخَوَيْنَا عَبْدٌ - Ey Abd Şems ve Nevfel kardeşlerimiz.”

**Onuncusu;** “يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ زَيْدٌ”<sup>101</sup> örneğindeki gibi mevsufun (أي)’deki nidaya tabi olması.

## 2.4. Âtf-ı Nesak

(Bağdad: y.y., 1973; Beyrut: y.y., 1985), 1/135.

<sup>99</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1945.

<sup>100</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1945.

<sup>101</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1945.

Âtf-1 nesak, cümlede atıf harflerinden herhangi birisini yazarak iki kelime veya cümleyi birbirine bağlamaya denilir. Cümlede tekrarı önlemek ve gereksiz uzatmaların önüne geçmek amacıyla yapılır.<sup>102</sup> “ ذَهَبَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو - Zeyd ve Amr gitti.” örneğinde de görüldüğü gibi atıf harfi olan (و) iki kelime yani iki ismi birbirine bağlamıştır.

Ebû Hayyân, cümle içerisinde atıf harflerinden herhangi birisinin gelmesini ve bu harfin iki kelime veya iki cümleyi birbirine bağlamasına atf-1 nesak olarak isimlendirmektedir. Müellif, bu harflerin atf-1 nesak konusunda kendi içerisinde iki kısma ayrılabilceğini belirtmekte olup nahivciler arasında haklarında ittifak edilenler ve ihtilaf edilenler şeklinde bir ayrıştırma yapıldığı kanaatindedir.

Atıf harfleri oldukları konusunda görüş birliği olunan harfler şunlardır: “ – بل – أو – ثم – ف – ”  
“و – لا”

Atıf harfi olup olmadıkları konusunda ihtilâf (görüş ayrılığı) olunan harfler ise şunlardır:  
<sup>103</sup>“لَئِنْ، إِمَّا، لَيْسَ، حَتَّى، إِلَّا، أَيْ، أَمْ، لَوْلَا، هَلَّا، كَيْفَ، مَتَى، أَيْنَ”

(لَئِنْ): Müellif “لَئِنْ” konusunda beş farklı görüş zikretmektedir:

Birincisi; Yûnus b. Habîb ed-Dabbî ve ekolü.<sup>104</sup> Onun tek başına bir atıf harfi olmadığını ve onun (vav) harfi ile birlikte olduğu zaman yanlış düzeltme ve o zaman atıf harfi olabileceği kanaatindedirler. “ مَا قَامَ سَعْدٌ وَلَئِنْ سَعِيدٌ ” Kalkanın Sa'd değil Said olduğunu belirten bu cümlede edat (و) harfi ile birlikte gelerek hem yanlış düzeltilmiş ve hem de atıf harfi konumunda olmuştur.

İkincisi; nahivcilerin çoğu el-Fârisî de,<sup>105</sup> bunlardan birisi olarak onun tek başına bir atıf harfi olduğu ve bu noktada و harfine herhangi bir ihtiyacı bulunmayacağı görüşündedirler. “ ما (لكن) Zeyd değil de Amr ayağa kalktı.” örneğinde de açıkça görüldüğü üzere (لكن) ile birlikte (vav) harfi gelmemiştir.

<sup>102</sup> Hâil İbrahim Kaçar, *Arapça* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 3/234.

<sup>103</sup> Ebû Hayyân, *İrtiâfu'd - Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1975.

<sup>104</sup> Ebû Muhammed er-Rebî' b. Süleymân b. Abdilcebbâr b. Kâmil el-Misrî el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi Hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedîm Fâzıl (Halep: y.y., 1973; Beyrut: y.y., 1983), 588.

<sup>105</sup> el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik*, 3/91.

Üçüncüsü; İbn Usfûr <sup>106</sup> Onun haddi zatında bir atıf harfi olduğunu, atıfta ise kendisinden önce و harfinin olması gerektiğini, atfedildiği zaman ise و harfinin zaid olacağını belirtmektedir.

Dördüncüsü; İbn Keysân, <sup>107</sup> bu harfin bir atıf harfi olduğunu, bunun önüne (vav) harfinin getirilip getirilmeyeceğinin bir tercihe bağlı olduğu görüşündedir.

Beşincisi; Müellif bu noktada onun atıf olarak tekil olan unsurlara değil de bir cümleye atfedileceği görüşünde olup (vav) harfinin ise kendi başına atıf harfi olduğunu söyleyerek şu örnekle bu görüşünü açıklamaktadır; “ما قام سَعْدٌ وَلَكِنْ سَعِيدٌ” Takdiri ise “وَلَكِنْ قَامَ سَعِيدٌ” cümlesidir. Müellif, iki atıf harfinin yan yana gelmesini doğru bir yaklaşım olarak kabul etmediğinden “ما - قَامَ زَيْدٌ وَلَكِنْ عَمْرُو - Zeyd değil de Amr kalktı.” örneğindeki şekliyle ifade edilmesinin yanlış olduğunu yorumlamaktadır. <sup>108</sup>

(إِمَّا): İbn Mâlik “قام إمَّا زَيْدٌ وَإِمَّا عَمْرُو” - Ya Amr ya da Zeyd kalktı.” örneğindeki gibi “و”va bitişen “إِمَّا”nin atıf harfi olmadığını; Yûnus b. Habîb, <sup>109</sup> İbn Keysân <sup>110</sup> ve el-Fârisî’ye göre <sup>111</sup> buradaki atfın “إِمَّا” ile değil de “و” ile gerçekleştiğini söylemektedir. <sup>112</sup> İbn Usfûr da nahivcilerin ittifakıyla her iki “إِمَّا”nin atıf harfi olmadığını belirtmektedir. Sibeveyhi ise onu atıf harflerinden olduğunu kabul etmektedir. <sup>113</sup>

(إِلَّا): Ahfeş (ö. 215/830 [?]) <sup>114</sup> ve el-Ferrâya <sup>115</sup> göre atıf harfi olabilir. Ahfeş iddiasına <sup>116</sup> (لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَاحْسِنُوا) “... -haksızlığa saplanmış olanları dışında- İnsanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın. Onlardan korkmayın, benden korkun.” ayetini delil getirirken; Ferrâ (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ) <sup>117</sup>

<sup>106</sup> Cemaleddin Abdullah b. Yusuf el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-E'ârib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991, 1/293.

<sup>107</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/293.

<sup>108</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd - Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1976.

<sup>109</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/59.

<sup>110</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/59.

<sup>111</sup> el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni, fî Hurûfi'l-me'âni*, 529.

<sup>112</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/244.

<sup>113</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/435.

<sup>114</sup> el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/126.

<sup>115</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr – Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Beyrut: y.y., 1980), 1/298.

<sup>116</sup> Bakara 2/150.

<sup>117</sup> Hud 11/107.

“Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır.” ayetini delil olarak göstermektedir. Cumhura göre, (لا) atıf harfi değildir.<sup>118</sup>

(لَيْسَ): en-Nahhâs (ö.338/950)<sup>119</sup> ve Kûfelilere göre atıf harfidir. Basralılara göre ise atıf harfi değildir. Çünkü onlar “قام زيدٌ لَيْسَ عَمْرُو” örneğindeki gibi haberi cümlede gizlediler. İsmi de nasb ve cer durumunda meçhul zamire dönüştürdüler. (ليس)’den sonraki fiili de gizleyerek onu (ليس)’nin haberi yaptılar.<sup>120</sup>

(أَيُّ): Kûfelilere ve onlara tabi olan bir grup nahivciye göre atıf harfidir.<sup>121</sup> Ancak müellif “رَأَيْتُ الْعَصْنَفَرَ أَيُّ الْأَسَدِ - Gazanfer’i yani Aslan’ı gördüm” örneğinden hareketle bu edatın atıf harfi olmadığını aksine cümlede kapalılığı gideren bir tefsir harfi sayılmasının daha doğru olacağını belirtmektedir.<sup>122</sup>

(حَتَّى): Kûfelilere göre bu bir atıf harfi değildir.

(أَمْ): Ebû Ca‘fer en-Nehhâs (ö. 338/950) Ebu Ubeyde’ye dayanarak bu edatın atıf harfi olmadığını aksine soru hemzesi manasında kullanıldığını, “أَقَامَ زَيْدٌ أَمْ عَمْرُو” - Amr mı yoksa Zeyd mi kalktı?” denildiğinde de “أَعْمَرُو قَامٌ” şeklinde bir mana oluştuğunu belirtmektedir.<sup>123</sup>

(لَوْلَا): Ahmed b. Yahyâ, Kisâî’nin “مَرَرْتُ بِزَيْدٍ فَلَوْلَا عَمْرُو - Amr olmasaydı (Amr’a uğramasaydım) Zeyde uğrardım.” cümlesindeki “عَمْرُو”ın başından (ب) harfini hafzetmeye cevaz verdiğini, Ferrâ’nın ise bunun kabul etmediğini belirtmektedir.<sup>124</sup> Müellife göre “لَوْلَا” harfi taḥdîd yâni teşvik içindir.<sup>125</sup>

(هَلَّا): Kûfelilere göre “جاء زيدٌ فهَلَّا عَمْرُو - Zeyd geldi Amr da gelseydi ya!” örneğindeki gibi bir atıf harfidir. Ebû Ḥayyân bu harf konusunda Kûfelilerle aynı fikirde değildir. O bu harfi atıf harfi olarak kabul etmemektedir.<sup>126</sup>

<sup>118</sup> Ebû Hayyân, *İrtiṣâfu’-d-Darab min Lisâni’l- ‘Arab*, 1977.

<sup>119</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ‘id ‘alâ Teshîli’l-Fevâ‘id*, 2/443.

<sup>120</sup> Ebû Hayyân, *İrtiṣâfu’-d-Darab min Lisâni’l- ‘Arab*, 1978.

<sup>121</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ‘id ‘alâ Teshîli’l-Fevâ‘id*, 2/443; İbn Mâlik, *Şerḥu’-t-Teshîl*, 3/347.

<sup>122</sup> Ebû Hayyân, *İrtiṣâfu’-d-Darab min Lisâni’l- ‘Arab*, 1978.

<sup>123</sup> Ma‘mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur‘ân*, nşr. Fuat Sezgin (Kahire: y.y., 1373/1954), 1/59.

<sup>124</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ‘id ‘alâ Teshîli’l-Fevâ‘id*, 2/443.

<sup>125</sup> Ebû Hayyân, *İrtiṣâfu’-d-Darab min Lisâni’l- ‘Arab*, 1979.

<sup>126</sup> Ebû Hayyân, *İrtiṣâfu’-d-Darab min Lisâni’l- ‘Arab*, 1979.



(كَيْف): İbn Usfûr, bu edatla yapılan atfı Kufelilere nisbet etmektedir. İbn Bâbeşâz (ö. 469/1077) ise Hişâm dışında “كَيْف” ile atıf yapan başka bir nahivci bulunmadığını belirtmektedir.

(مَتَى): Sa‘leb (ö. 291/904) el-Kisâi’den bunun atıf harfi olduğunu nakletmektedir. Basralılara ve Ferrâ’ya göre ise atıf harfi değildir.

(أَيْنَ): Kûfelilere göre atıf harflerindedir.<sup>127</sup>

## 2.5. Te'kîd

Te'kîd, Arapçada tef'îl babından gelen bir mastardır. Sözlük anlamı, sağlamlaştırmak ve pekiştirmektir.<sup>128</sup> Nahivciler, te'kîdi; “metbû’un isnadını veya kapsamını pekiştiren tâbi”<sup>129</sup> olarak tarif ederler. Bu tarife başka bilgileri de ekleyebiliriz. Zira kişi, duygularını ve düşüncelerini muhatabına karşı kurduğu cümlelerle ifade eder. Muhatap bu sözlere bazen inanır bazen de inanmaz. Muhatabın sözü söyleyeni tanıyıp tanımamasından da etkilenir. Ara sıra sözler bir mana ifade etmez. İşte karşıdaki muhatabın söylenen söze inanması için bazen yemin edilir bazen de bir kelimeyi iki defa kullanılır. Cümlede bir kelimenin iki defa kullanılmasına te'kîd adı verilir. “ذَهَبَ ذَهَبٌ حُسَيْنٌ - Hüseyin gitti gitti” cümlesinde fiil iki defa tekrarlanmaktadır. İsim de “ذَهَبَ حُسَيْنٌ حُسَيْنٌ - Hüseyin Hüseyin gitti” örneğindeki gibi cümlenin pekişmesi açısından dolayı iki defa tekrarlanmıştır.

Yukarıda tanımlamaya çalıştığımız ve örnek verdiğimiz te'kîd çeşidine lafzi te'kîd olarak isimlendirilir. Bir diğeri ise manevî te'kîddir. Manevî te'kîd ise cümlede te'kîd edilmek istenilen isimden sonra bir kısım kelimelerin getirilmesine denilir.

“ذَهَبَ أَحَدُ الطُّلَّابِ إِلَى الْجَامِعَةِ” “Öğrencilerden birisi üniversiteye gitti.” Bu cümleyi işiten şahısın zihnine bir kısım ihtimaller gelebilir. Üniversiteye giden öğrenci Üniversitenin bahçesine mi gitti yoksa bizzat kendisine mi? İşte burada cümleden tam olarak ne kastedildiği açık değildir. Cümleyi şu şekilde söylediğimizde ise muhatap ne denilmek istenildiğini daha açık ve kolay anlayacaktır.

<sup>127</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd - Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1980.

<sup>128</sup> Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sıhah* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2/7.

<sup>129</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifat*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (İstanbul: y.y., 1253 / Kahire: y.y., 1403), 219.

“ذَهَبَ أَحَدُ الطُّلَّابِ إِلَى الْجَامِعَةِ نَفْسِهَا” “Öğrencilerden birisi bizzat Üniversitenin kendisine gitti.”  
Cümlede ifade edilen (نَفْسِهَا) te'kîdi manevîdir.

Ebû Hâyyân; tevkîdi manevi ve lafz-i olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Manevi tevkidin sınırlandırılmış lafızlara tabii olduğu görüşündedir. O lafızlardan birkaçını şöyle zikretmektedir; (نَفْسٌ، عَيْنٌ). Bunların müfred, tensiye ve cemilerinin de kullanılabileceğini vurgular. Müekked bir zamir için Muzâaf olduğunu belirtmektedir. Örnek; “وَقَامَتِ الْهِنْدَاتُ أَنْفُسَهُنَّ”  
“Hintlerin bizzat kendileri kalktılar.”

“وَقَامَ الزَّيْدَانُ أَنْفُسَهُمَا” “Zeydlerin bizzat kendileri kalktılar.” İki “وَقَامَ الزَّيْدُونَ أَنْفُسَهُمْ”  
bizzat ikisi kalktılar.”

“وَقَامَتْ هِنْدٌ نَفْسُهَا” “Hind'in bizzat kendisi kalktı.” “وَقَامَ زَيْدٌ نَفْسُهُ”  
Örneklerde de görüldüğü üzere cümle içerisinde gibi bu iki kelime birer zamire bitişir ve bu zamir, müfred, tensiye, cemi, müzekker ve müennes olma yönünden kendisinden önceki isimle uyum hâlinde olur.

Müellif; (نَفْسٌ، عَيْنٌ) kelimelerinin bitişik merfu bir zamirle pekiştirildiğinde mansubunun da ayrı merfu bir zamirle pekiştirilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>130</sup> Örnek; “قُمْ أَنْتَ نَفْسُكَ”  
“Bizzat kendin kalk.” “وَقَامُوا هُمْ أَنْفُسَهُمْ” “onların bizzat kendileri kalktılar.”<sup>131</sup> “وَقُمْتَ أَنْتَ نَفْسُكَ”  
“Bizzat sen kalktın.”

Ebû Hâyyân; bu konuya biraz daha detaylı olarak bakarak şu açıklamayı yapmaktadır; “هَلُمُّ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ”<sup>132</sup> Burada (لكم) fasıl için te'kîdsiz caiz olabileceği görüşündedir. Bununla birlikte bu noktada kesinlikle ne bir tereddüte ne de şüphe ye yer olmadığını çünkü onun o te'kidden olduğunu özellikle vurgulamaktadır.<sup>133</sup>

“وَجَاءَ زَيْدٌ بِعَيْنِهِ” “Zeyd'in kendisi geldi.” “جَاءَ زَيْدٌ بِنَفْسِهِ”  
aynıdır.

“جَاءُوا بِأَجْمَعِهِمْ” “toplu bir şekilde geldiler.” örneğinde (م) min zamme ve fethada olabileceğini söyleyerek bunun te'kîd manasında olduğu düşüncesindedir. Bu yukarıda bahsi

<sup>130</sup> Ebû Hâyyân, *İrtişâfu'd - Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1947.

<sup>131</sup> İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâ'id*, 2/385.

<sup>132</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/248;

<sup>133</sup> Ebû Hâyyân, *İrtişâfu'd - Darab min Lisâni'l- 'Arab*, 1948.

geçen lafızlardan değildir. Te'kid lafızlardan bir diğer olan (كَلَا) ise cümlede müzekker için gelebileceği görüşündedir. Yine bu lafızlardan birisi olan (كُنَّا) ise müennes için olduğunu söylemektedir.

Örnek; "قَامَتِ الْمَرْأَتَانِ كِلْتَاهُمَا" "Zeydlerin her ikisi de kalktı." "قَامَ زَيْدَانِ كِلَاهُمَا" her iki kadın da kalktı. "Bu müzekker ve müennes lafızların cümle içerisinde bölünmüşlerse örnekteki şekilde kullanılabileceğini ve tekrar parçalanmasına gerek olmadığı kanaatindeyim.

Buna göre yukarıdaki örneklerdeki durum şu örneklerdeki durumla tamamen farklıdır; "رَأَيْتُ أَحَدَ الرَّجُلَيْنِ كِلَيْهِمَا" "وَالْمَالُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ كِلَيْهِمَا" "واخْتَصَمَ الرَّجُلَانِ كِلَاهُمَا" Bu cümlelerde ise lafızlar bölünmüş bir hâlde gelmişlerdir. İşte bu gibi durumda olanlara nahivcilerden Müberred<sup>135</sup> ve cumhur doğru olarak bakmaktadırlar.

Müellif, te'kid lafızlarından (عَامَةً) (جَمِيع) edatlarının, (كُلُّ) manasında olduğunu ve bunun faydasının ise, kendinden önceki mahsus iradede şüpheliyi kaldırmak olduğunu söylemektedir. Bu lafzın müfred ve cem'e izafe edebileceği görüşündedir. "قُبِضَ الْمَالُ كُلُّهُ" "Malın hepsine el konuldu." "قَامَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ" Topluluğun hepsi de kalktı." "وقَامَتِ هِنْدَاتُ كُلُّهُنَّ" "Hindlerin hepside kalktı." <sup>136</sup> "كُنْتُهُنَّ" şeklinde de denebileceğini de vurgulamaktadır.

Müellif bu konu hakkında birçok nahivcinin ihmalkâr davrandığını; Sibeveyh'in de kendisinin düşünceleriyle örtüşen görüşler zikrettiğini belirtmektedir.<sup>137</sup> Ancak nahivcilerden el-Müberred yukarıdaki görüşlerle aynı fikirde değildir. Zira o; (عَامَتُهُمْ) kelimesinin manasının (أَكْتَرُهُمْ) olduğunu iddia etmektedir.<sup>138</sup> Nahivciler te'kid lafızlarının marife oldukları hususunda ittifak etmişlerdir.

Müellif (ثُمَّ مَا أَدْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا أَدْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ) <sup>139</sup> "Ceza günü nedir bilir misin? Evet, ceza günü nedir bilir misin?" örneğindeki gibi kapalı bir cümlenin bir başka cümle ile teyid ve te'kid edilmesi durumunda iki cümlenin arasını (ثُمَّ) edatı ile ayırmanın doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyim.<sup>140</sup>

<sup>134</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1948.

<sup>135</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/242-243.

<sup>136</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1949.

<sup>137</sup> Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/11-12.

<sup>138</sup> el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/380.

<sup>139</sup> *İnfitar* 82/17-18.

<sup>140</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1959.

Yukarıdaki ayette de görüldüğü üzere kapalı cümlelerin teyidi (تَمْ) edatı ile ayrılmıştır. Müellif, cümlede kapalı bir durumun olduğuna inanılmıyorsa o zaman (تَمْ)'yi cümle arasına ilave etmenin zaruri olmayacağını belirtmektedir.

Örnek; “ضَرَبْتُ زَيْدًا ضَرَبْتُ زَيْدًا” “Zeyde vurdum Zeyde vurdum.” Eğer (تَمْ) dâhil edilir ve iki defa vurmak vehmi olursa, munfasıl merfu zamirle tekellüm ve hitapta müfred ve gaibte, tesniye ve cemide müzekker ve müenneste onunla uyumlu hâlde muttasıl bir zamirle te'kid edilmesi doğru olan bir durumdur.

Müellif, munfasıl ve muttasıl zamirleri i'rabda tabi kılındığı zaman (أَنْتَ) zamirinin te'kid ve bedel olabileceği görüşündedir. Ancak “فُئِمْتَ أَنْتَ وَأَكْرَمْتُكَ إِيَّاكَ”<sup>141</sup> bu cümlede (أَنْتَ) zamiri tevkid konumunda ve bedel olur. Fakat (إِيَّاكَ) ise Basralılara göre muttasıl zamir olarak bedeldir. Kûfeliler ise onu bedel değil te'kid olarak söylerler. İbn Mâlik Kûfeliler ile aynı görüştedir.<sup>142</sup> Örnek; “فُئِمْتَ أَنْتَ” “فُئِمْتَ أَنْتَ” el-Ferrâ' ise bu durumu isim için fiilin ispatı olarak değerlendirir.

## SONUÇ

Arapların nahiv alanındaki en kadim medresesi Basra'da kurulmuştur. Basralı dil bilimcilerin titiz çalışmaları ile bu ekol oluşmuştur. Onlar, çalışmalarında özellikle sahrada bu dilin orijinal hâlini yaşatan bedevilerden duyduklarını kayda geçirmişlerdir. Böylece Arap dilinin kurallarını sağlam temeller üzerine inşa etmişlerdir.

Nahivle ilgili çalışmaları ilk olarak Basra ekolü başlatsa da onu belirli bir sistematik yapıya Kufeli âlimler kavuşturmuşlardır. Arap diline ilişkin gayret ve çabalar, Basra'da başlatılmasından yaklaşık bir yüz yıl sonra Kûfe'de gelişip ve yayılmıştır.

Zamanla her iki ekol arasında devam eden fikri ayrılıkların yerini uzlaşma ve dayanışma almış ve daha sonra ise Basra ve Kûfe ekolüne Bağdat ekolü de eklenmiştir. Basra ve Kûfe ekolünün öncü âlimlerinden olan Müberred ve Sa'leb de ilmi çalışmalarını bu yeni merkeze taşımışlardır.

İslam fetihleriyle birlikte Endülüs'e doğru yayılım gösteren Arap dil çalışmaları, doğu İslam dünyasındaki dil çalışmalarını örnek almıştır. Basra ve Kufe dil ekollerinin görüşlerinin

<sup>141</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, 1960.

<sup>142</sup> et-Teshil, 166.

bir araya getirilmesiyle Endülüs'te eklektik bir yapı ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda Endülüs dil ekolü kendini göstermeye başlamıştır.

Endülüs'te ilk nahiv çalışmaları Kur'an-ı Kerim'i hatasız okunması amacıyla başlamıştır. Bu bağlamda her biri alanında yetişmiş âlimlerin de dünyanın değişik yerlerinden bölgeye hicretleri de bilimsel çalışmaları üst seviyeye taşımış ve Endülüs dil ekolünün gelişmesine katkı sunmuştur. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ının Endülüs'e girmesiyle Endülüs nahvi, Kûfe ve Basra nahiv ekolleri olarak iki yönlü bir seyir izlemiştir. Bu durum Endülüs'te nahiv çalışmalarında en büyük etkiye sahip olan Bağdat nahiv ekolünün hicrî beşinci asrın başlarında Endülüs'e ulaşmasına kadar devam etmiştir.

Ebû Hayyân kendisinden önceki Arap dili çalışmalarından önemli oranda istifade etmiştir. Onun *İrtişâf* adlı eserinde Sibeveyhi'den sonra en çok İbn Mâlik ve İbn Usfûr gibi dilcileri referans almıştır. Ebû Hayyân her ne kadar Basralı dilcilere meyletse de eserinde Kufeli dilcilerin görüşlerini de benimsediği görülmüştür.

Ebû Hayyân *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsiri ile tanınsa da bize göre onun bir dil ansiklopedisi mesabesinde bulunan *İrtişâfu'd-Darab* adlı eseri en az onun tefsiri kadar önemlidir. Zira o, bu eserinde sarf ve nahiv meseleleri yanında kıraat ilmine dair önemli hususlara değinmiştir. Tevâbileri incelediğimiz bu eserde Ebû Hayyân, zaman zaman kendinden önceki dil bilginlerinin görüşleri arasında bir tercihe yönelmiş; yer yer kendi fikirlerine yer vererek dil araştırmalarındaki yetkinliği açıkça ortaya koymuştur.

Tevâbileri; *na't*, *atf-ı beyân*, *te'kid*, *bedel* ve *atf-ı nesak* başlıkları altında inceleyen Ebû Hayyân, *na't*'in cümle içerisinde ancak tahsis, genelleştirme, tafsîl, övme, yeme, terahhüm ve tekid için gelebilmesi yönünde kanaat göstermiştir. Ebû Hayyân bedel konusunda da âlimlerin muhtelif görüşlerine yer vermekle birlikte cumhurla uyumlu bir tutum izlemiştir. *Atf-ı beyan*, sıfat ve bedel arasındaki farkları tek tek analiz eden Ebû Hayyân, *atf-ı beyan*ın gelebileceği durumları on başlıkta açıklamıştır. Ebû Hayyân, *atf-ı nesak*'ın kendi içerisinde iki kısma ayrılabilceğini belirttiikten sonra nahivciler arasında atf harfleri oldukları konusunda görüş birliği olan harflerle haklarında görüş ayrılığı olan harfleri dil âlimlerini referans göstererek örneklerle açıklamıştır. Ebû Hayyân tekid konusunda da birçok nahivcinin ihmalkâr davrandığını belirterek bu konuda Sibeveyh'in görüşleriyle örtüşen bir tutum ortaya koymuştur.

## KAYNAKÇA

- Abdullah, Halid Abdurrahim. el-Fikru'n-nahvî inde Nuhâti'l-Endelus. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2014.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el- Belhî el-Evsat. Me'âni'l-Ḳur'ân. thk. Fâiz Fâris. Küveyt: y.y., 1400/1979 / Beyrut: y.y., 1985.
- Alkhalafalabdulla, Rami, Arapça ve Türkçede Sıfat Konusu (Mukayeseli Çalışma), Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, İzmir, Sayı 8, (2019)
- Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. es-Sihah. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, Kitabu't-Ta'rifat, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. İstanbul: y.y., 1253 / Kahire: y.y., 1403.
- Çetin, Nihad M. "Arap (Edebiyat)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/296. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dayf, Şevki. el-Medârisü'n-Nahviyye. Kahire: Daru'l-Maarif, 1968.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelûsî. İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-Arab. thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳur'ân. nşr. Fuat Sezgin. Kahire: y.y., 1373/1954.
- Emîn, Ahmed. Duha'l-İslâm. Kahire: Mektebetü'l-Ustra, 1997.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Nahvinin Doğuşu". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2005), 111-141.
- Ferra, Yahyâ b. Ziyâd. Me'âni'l-Ḳur'ân. nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr- Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Beyrut 1980.
- Gündüzöz, Soner. "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (1997), 283-300.
- Heytî, Abdülkâdir Rahîm Ciddî. Hasâisu'l-Mezhebi'l-Endelusî en-Nahvî Hilâle'l-Karni's-Sâbi'i'l-Hicrî. 2. Baskı. Bingazi: Menşûrâtu Câmîati Karyunis, 1993.
- İbn Akîl, el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-Fevâ'id. Dımaşk: y.y., 1400-1402 / 1980-1982.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth. el-Hasâ'is. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1952.
- İbn Fâris-İbn Zekeriyya Ahmed. Mekâyisu'l-Luga. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Cemaleddin Abdullah b. Yusuf el-Ensârî. Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-E'ârîb. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh Cemâluddîn. Şerhu't-Teshîl. thk. Abdurrahman Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mehtûn. b.y.: Dâr-u Hicr, 1990.
- İbn Usfûr, el-İşbîlî Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî en-Nahvî. el-Mukarreb. nşr. Ahmed Abdüssettâr el-Cevârî – Abdullah el-Cübûrî. b.y.: y.y., 1391/1971.
- İbnü'l-Enbarî, Ebu'l-Berekat Kemaluddîn Abdurrahman b. Muhammed. Nüzhetü'l-Elibbâ' fi Tabakati'l-Üdebâ'. Bağdad: yy., 1959.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. el-Uşûl, nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî. Bağdad: y.y., 1973; Beyrut: y.y., 1985.
- Kaçar, Hâil İbrahim. Arapça. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mahmud, Mahmud Huseyni. el-Medresetü'l-Bağdadiye fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabî. Beyrut: Müessesetü'r-risale, Daru Ammâr, 1986.
- Mahzumî, Mehdî. Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti'n-Nahvi Ve'l-Luga. Kahire:

- Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958.
- Marangozoğlu, İzzet. "Kur'an-ı Kerim'de Kat' Üslubu: Lügavî Bir Üslup Olarak Tâbi'-Metbû' Uyumsuzluğu". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 50 (Aralık 2019): 155-186.
- Murâdî, Ebû Muhammed er-Rebî' b. Süleymân b. Abdilcebbâr b. Kâmil el-Mısırî. el-Cene'd-dânî fî Hurûfi'l-me'ânî, thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedîm Fâzıl, Halep: y.y., 1973; Beyrut, y.y., 1983.
- Mustafa b. Hamza. Netaicil Fikr. b.y.: y.y., ts.
- Müberred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. el-Muktedab. thk. Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme. Beyrut: y.y., ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. İ'râbu'l-Kur'an. thk. Beyrut: Menşurâtu Muhammed Ali. Beyrut: Daru'l-Kütübî İlmiye, 1421/2000.
- Râcihî, Abduh. et-Tatbîku'n-nahvî. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1972.
- Refîde, İbrahim Abdullah. en-Nahv ve Kutubu't-Tefsir. Trablus: Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990.
- Sajed ALKhlîf ALSalh ve Tahsin yıldırım, العدل في العربية بين العدل والخروج عن الأصل (Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 10, 279-298.)
- Sekkâkî, Muhammed b. Ali. Miftâhu'l-Ulûm. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber. el-Kitâb. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetül Hâncî, 1988.
- Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Adilvehhab b. Ali b. Abdilkafî. Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l Kubra. thk. Mahmud Muhammed et- Tanâhî- Abdulfettah Muhammed. Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1918.
- Tantâvî, Muhammed. Neş'etu'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhât. 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Terzî, Fuâd Hannâ, Fî usûli'l-luga ve'n-nahv. Beyrut: Dâru'l-Kutub, ts.
- Üşmûnî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf, Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik. nşr. Abdülhamîd es-Seyyid M. Abdülhamîd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu. thk. Abdülcelil Abduh Şiblî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf 'an Hâkâ'ıķı Ğavâmidi't-Tenzîl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zeydan, Corci. el-Elfazu'l-Arabiyye ve'l-felsefetu'l-lugaviyye. Beyrut: Matbaatu'l-Kiddîs Georgios, 1886.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. Tabakatu'n-Nahviyye ve'l-Lugaviyyin. thk. Muhammed Ebul-Fadl İbrahim. Kahire: Matba'atu's-Se'ade, 1954.

## ROUSSEAU'NUN ETKİLEDİĞİ DÜŞÜNÜR: I. KANT\*

**Aysel DEMİR**

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Felsefe Bölümü  
Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Kırıkkale University Faculty of Science and Literature  
Department of Philosophy  
Kırıkkale, Turkey.  
ayselmus1@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-7283-1565

**Mihriban KOTLUK**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Bölümü  
Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı  
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences  
Department of Philosophy  
Kırıkkale, Turkey.  
kotlukmihriban@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-2866-6499

### Öz:

J. J. Rousseau ve I. Kant 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı'na damgasını vuran iki düşünür olarak karşımıza çıkar. Aydınlanma Çağı'na ışık tutan bu iki düşünür, eleştiri bağlamında çağa damgasını vurmuş, Aydınlanma'yı Aydınlanma Çağı içerisinde eleştirme cesaretini gösterebilmişlerdir. Her ikisi de usunu kullanabilen insanın duygusal yönüne de vurgu yaparak insanın kültürel, ahlaki, dinî ve siyasi yönünü ele almışlardır. Bu düşünürlerin görüşlerine baktığımızda, genel olarak irade kavramından hareketle ahlaki gelişim çerçevesinde aklını kullanabilen insana yöneldikleri görülür. Bu bağlamda, Rousseau'nun eğitim aracılığıyla kültürlü bir toplum yaratma gayesi, Kant'ta ahlaki bir gelişim olarak görülmektedir. Buna göre bu çalışmada, özellikle Kant'ın Rousseau'dan ahlaki ve siyasi bağlamda nasıl etkilendiğini gözler önüne sermek temel amacımızdır. Rousseau, birçok düşünür için bir dönüm noktası olmuştur ki aynı Aydınlanma Çağı'nı paylaşan Kant bunlardan en önemlisi olarak karşımıza çıkar. Kant için nasıl David Hume onu uyuduğu uykudan uyandırdıysa bir anlam da Rousseau da duygusal bağlamda Kant üzerinde aynı etkiyi yapmış denilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Vicdan, Ahlak, 18.Yüzyıl, J. J. Rousseau, I. Kant.

\* Doç. Dr. Aysel DEMİR danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



## THE PHILOSOPHER EFFECTED by ROUSSEAU: I. KANT

### Abstract:

J. J. Rousseau and I. Kant appear as two thinkers who left their mark on the Enlightenment Age of the 18th century. These two thinkers, who shed light on the Age of Enlightenment, left their mark on the age in the context of criticism and showed the courage to criticize the Enlightenment within the Age of Enlightenment. Both of them have discussed the cultural, moral, religious and political aspects of the human being by emphasizing the emotional aspect of the human being who can use his reason. When we look at the views of these thinkers, it is seen that they turn to people who can use their minds within the framework of moral development, generally based on the concept of will. In this context, Rousseau's goal of creating a cultured society through education is seen as a moral development in Kant. Accordingly, in this study, our main aim is to reveal how Kant was influenced by Rousseau in a moral and political context. Rousseau has been a turning point for many thinkers, and Kant, who shared the same Age of Enlightenment, is the most important of them. In a sense, Rousseau had the same effect on Kant emotionally, just as David Hume woke him up for Kant.

**Keywords:** Conscience, Ethic, 18. Century, J. J. Rousseau, I. Kant.

### GİRİŞ

Jean Jacques Rousseau (ö. 1778) ve Immanuel Kant (ö.1804) iki önemli Aydınlanma düşünürüdür. Her ikisi de Aydınlanma çağını kendi içerisinde eleştirmiştir. Onlara göre, kendi usunu kullanabilen bir varlık olan insanı her yönüyle ele almam bir gerekliliktir. Çünkü insan us varlığı olduğu gibi aynı zamanda bir ahlaki varlık, siyasi varlık ve bir kültür varlığıdır. Rousseau ve Kant'ı birbirine bağlayan ortak nokta; genel olarak irade kavramından hareketle ahlaki gelişim çerçevesinde aklını kullanabilen insana yönelmeleridir. Bu noktada özellikle Rousseau'nun eğitim aracılığıyla kültürlü bir toplum ortaya koyma isteği, Kant'ta ahlaki bir yapılanma olarak yansır. Bu ifade edilenler ışığında bu makalede, özellikle Kant'ın Rousseau'dan ahlaki ve siyasi bağlamda nasıl etkilendiği ve bunu kendi felsefesine nasıl aktardığı kısaca gözler önüne serilecektir.

Rousseau, karşımıza bir dönüm noktası olarak çıkar. Kendinden sonraki düşünürleri her anlamda düşünceleriyle fazlasıyla etkilemiştir ki aynı çağı paylaşan Kant bunlardan en önemlisi olarak karşımıza çıkar. Kant, David Hume'nin (ö.1776) kendisini uyuduğu uykudan

uyandırdığını ifade eder. Bir anlam da Rousseau'nun da duygusal bağlamda Kant üzerinde aynı etkiyi yapmış olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Bilindiği üzere ahlak, insanın toplumsallaşmasıyla ortaya çıkan bir yapılanmadır. Bu anlamda tarihi oldukça eskidir. Sokrates ile en yüksek seviyeye çıkan ahlaki yaşam tarzının özünde *ahlak duygusu* bulunur. O hâlde, bu ahlak duygusunun sorgulanmasına yarayan doğal ayırt edicilerin neler olduğu bizim için önemli bir belirleyicidir. Bu noktada Rousseau da bu belirleyici vicdan olarak karşımıza çıkarken Kant'ta ahlaki yasa olarak karşımıza çıkar. Her iki düşünür için belirleme yapmaya girmeden önce insanın doğa durumundan itibaren ne şekilde adım adım yönlendiğini ortaya koymak bu düşünürlerin ahlaki bakış açılarını anlamak için bir gerekliliktir.

### **1. J. J. Rousseau**

Genel olarak baktığımızda, varoluş temelinde insanın bir doğa durumunda olma biçimi vardır ve bu doğa durumu genelde insanın en saf hâlini bize verir. Bu süreci her bir düşünür olumlu veya olumsuz bağlamda eşitlik, özgürlük ve adalet temelinde kendine göre betimler. Rousseau'ya göre insan doğa durumunda tüm ihtiyaçlarını kendisi karşıladığı için özgürdür, duygularına göre hareket ettiği için de mutludur. Rousseau için bu doğa durumu özgürlükler alanıdır. Bununla birlikte yine ona göre “İnsan özgür doğmuştur ama her yerde zincire vurulmuştur.” (Rousseau, 1994, 14). Dolayısıyla, Rousseau için doğa durumundan uygarlık durumuna geçiş istenen bir şey değil gibi gözükmektedir. Çünkü uygarlık denen şey, insanı ve insanlığı bozmakta, onu doğa durumundan uzaklaşarak gerçekte özgürlüklerinden alıkoymaktadır.

Doğa durumunda ne özel mülkiyet ne de çatışma vardır. Buna göre, eşitsizlik ve adaletsizlik sorunu da söz konusu değildir. Oysa mülkiyete sahip olma, bilim ve teknikteki ilerlemeler ve kültürel gelişme insanı kendi özünden uzaklaştırmış, böylece mutsuz olmuş ve bu da hem eşitsizliği hem de adaletsizliği beraberinde getirmiştir. Bunu *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Nutuk* adlı makalesinde açıkça ortaya koymuştur.

Özgür olmayı birey olmayla bir tutan Rousseau, toplum içinde var olan eşitsizlik ile adaletsizliği ortadan kaldırmak ve özgürlüğü sağlamak için toplum sözleşmesinin bir ihtiyaç olduğuna ikna olmuştur. Bu sözleşmeyle birlikte insan, genel irade çerçevesinde hem yasaya hem de kendisine saygıyı kaybetmeyecek ve böylece, eski doğa durumundaki hâline ulaşmaya

çalışacaktır. Bu anlamda toplum sözleşmesiyle genel geçer bir irade temelinde özgürlük anlayışının ortaya çıkacaktır. Rousseau için bu noktada genel irade kavramı önem kazanır. Genel istençle bir araya gelen toplumlar doğa durumundan koparak bir sözleşme ile yasalara bağlanırlar (Demir, 2018). Doğa durumunda özgür ve eşit bireyler toplum sözleşmesiyle birlikte doğal olmayan duruma geçerler (Coşkun, 2014). Bu geçişten sonra da Rousseau'ya göre, doğa durumuna dönüş artık olanaksızdır. Ona göre bundan böyle yapılacak olan şey; içine özgürlüğü, eşitliği ve adalet temelinde kardeşliği alan bir toplumsal sözleşmesi düzeninde ilerleyerek ahlaki mutluluğu gerçekleştirmektir. Peki, bu ahlaki mutluluk nasıl olacaktır? Elbette öncelikle eğitimle.

Rousseau, özünde masum olan insanın doğuştan bakıma muhtaç olan bir varlık olması bakımından hayvandan ayrıldığını ve yaşaması için gerekli olan her şeyi eğitim aracılığıyla öğrendiğini düşünür (Rousseau, 2005). “Rousseau, insan doğasının eğitim ve sosyal reformlar yoluyla istenildiği gibi şekillendirilip sınırsızca geliştirilebileceğini, hatta yetkinleşebileceğine inanır” (Cevizci, 2002, 163). Kendi gerçekliğine ulaşmak için eğitime ihtiyaç duyan tek varlık olan insanoğlu, aynı zamanda toplumsal yapı ve eğitim aracılığıyla da uygarlığın esiri olup doğallığını ve ahlaklılığını kaybedendir. Buna göre yaşam, daima çelişkileri içinde barındırır. Rousseau'ya göre, uygarlıkla elde edinilen bilgiler hakikati gözler önüne sermekten ziyade onu gizlemek için vardır (Cevizci, 2002). O hâlde uygarlık nedeniyle ahlaklılığı kaybedip kaybetmeme konusunda Rousseau, vicdan kavramıyla çıkış yolu arar.

Ahlak felsefesinin de temel kavramlarından biri olan vicdan, bir eylemin ahlaki değerinin sorgulanmasında ortaya çıkar. Bir anlamda ahlaki bilince işaret eden vicdan, bireyin kendi iç sesiyle dış dünyada yaptığı eylemlerin içsel yargı ve sorgulamalarıdır. Buna göre vicdan, ahlaki ayırtlamayı gerçekleştiren şeydir. Vicdan bizde, öteki aracılığıyla kendini belli eder ve ötekine karşı yapılan eylem konusundaki yargılamadır. İçsel bir duygu ve tanrısal bir ses olarak *ahlak duygusu* nitelemesiyle karşımıza gelen vicdan, insanın ahlaki değeri yönünde oldukça değerli bir kavramdır.

Rousseau için vicdanla merhamet gerçekte iç içedir ve hatta her ikisi de aynı öze bağlıdır. İnsanda merhamet duygusunu uyandıran şey, iç ses olan vicdandır. Rousseau bu konuda şunları ifade eder: “Vicdan, yaratılıştaki bir duygudan ileri gelir. Bilgin olmaksızın bizi insan yapan, ahlaki incelemeler içinde yaşamımızı bitirmeden insan düşüncelerinin o geniş denizinde güven ve inançla yönlendiren, yanılmayan ve yanılmayan şeydir o!” (Rousseau, 2002, 186). Vicdan

yaratılışla ortaya çıkan bir duygu olup ahlaki eylemlerinde insana bir bakıma yol göstericilik yapar. Vicdan, iyilikle kötülüğü ayırt etmemize yarayan ve bizi sürüklediğimiz karmaşadan kurtaran şeyin ta kendisidir! Buna göre, Rousseau için vicdan ile ahlak duygusu özünde aynı şeyi ifade etmektedir.

O hâlde vicdan ve ahlak duygusu, insan için doğru yolu gösterendir. Buna ek olarak vicdan, bir anlamda bireyi hem bağlayan hem de özgürleştiren şeydir. İyiyi ve kötüyü seçerken o tanrısal vicdani ses yaşama anlam katar. Diğer bir söylemle, insan ahlaklı davrandığında vicdanına uygun da davranmış olur. Böylece insan, kendinde hem iyi hem de kötü olanı barındırır. İnsan, her eyleminde özgürce bunu yapar. Diğer bir ifadeyle insan, vicdanın sesiyle ve özgür iradesiyle seçimlerini ortaya koyar.

Kısaca Rousseau için insan, iyiyi ve kötüyü seçme hakkına sahip bir varlıktır. Bunu söylemekle de Rousseau, insanın doğasında var olan ahlaki bir özgürlüğe işaret eder. Bu da bizi Kant'ın özgür istençle özgür bir biçimde eylemde bulunarak ahlaklı olunacağı iddiasına bağlar. Öyleyse özgürlük, bilinçli bir biçimde ahlaki ve vicdani eylemin kendisidir denilebilir. Bu noktada Kant, hem ahlaki hem de özgür olan insanın içsel bir ahlak bilince sahip olduğunu iddia eder. Anlaşılacağı üzere Rousseau'da sadece ahlaki bir duygu olarak verilen vicdan, Kant'ın ahlak felsefesindeki metafiziksel alanına işaret eder ki bu da içsel bir duygudur. Böylece de Kant, Rousseau'ya yönelmekle insanın insanlığı üzerine de yönelmeye başlamış olur (Demir, 2020). Bu bağlamda, Rousseau'nun duygu dünyasından etkilenen Kant'ın düşüncelerine bakmak gerekmektedir.

## **2. I. Kant**

Kant, Rousseau'nun insanın doğduğunda saf bir varlık olduğu, doğasında kötülük bulunmadığı düşüncesini benimsemiştir. Kant'a göre de insan hayvan da olduğu gibi sadece içgüdüleriyle hareket eden bir varlık değildir. Onun doğduğu andan itibaren bakıma ihtiyacı olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Ancak Rousseau'dan farklı olarak Kant, insandaki iyiliği geliştirecek olan temel faktörün eğitim olduğunu iddia ederek, düşüncelerini insanın eğitimi üzerine kurgular. İnsanın eğitim aracılığıyla kendi değerini anlayacağını düşünen Kant'a göre eğitimin insanı daima kendi özündeki iyiye ve dış dünyada da daha iyiye yönlendirdiğine dikkat çekmektedir. Anlaşılacağı üzere Kant, Rousseau'nun eğitimle ilgili düşüncelerinde belli noktalarda birleşir. Bu bağlamda, Kant'ın özellikle ahlak anlayışına temel olan “insana saygı” kavramını Rousseau'nun *Emile* adlı eserinden esinlenerek geliştirdiği de söyleyebiliriz.

Kant, insanın yapısını ahlaki anlamda yorumlarken insanın bir yönüyle fenomenler dünyasına, diğer yönüyle de numenler dünyasına bağı olduğunu ve numenler dünyasında ise ahlak yasası ile anlam kazanarak kendini özgürleştirdiğini iddia eder. Bu durum da Kant'ın ahlak felsefesinin temellerine işaret etmektedir. Kant'ın ahlak felsefesi ödev ahlakı üzerine oturmaktadır ki bu ödev ahlakı; iyi istenç, maksim ve ahlak yasası çerçevesinde kendini ortaya koyar. Kant'a göre, eğer bir eylem belli bir amaç doğrultusunda yapılıyorsa koşullu buyruğun (hipotetik imperatif) içine girerken, hiçbir amaç olmaksızın sadece iyi istençle yapılıyorsa koşulsuz buyruğun (kategorik imperatif) alanına girer. Koşulsuz buyruk, bizi numenal alana yönlendirir. İyi irade-istenç ile hareket eden birey, belli maksimler-ilkeler doğrultusunda hareket ederek ahlaki bir yasa etrafında otonom olarak eylemde bulunarak kendini özgürleştirir. Diğer bir ifadeyle ahlaki yasa insanın ödevine göre eylemesini zorunlu kılar. Ödev ise aklın sesine işaret eder. Aklın sesi de özgür, otonomik ilkeleriyle aklın ve eylemlerin sınırlarını belirler. O hâlde, Kant'ın ödev ahlakı iyi istenç, ilke (maxim), ahlaki yasa çerçevesinde kendi özünde iyi olan bir şeydir.

Koşulsuz buyruğun değerlendirilmesi iyi istenç üzerinden gerçekleşir ki vicdan ile bu noktada karşılaşırız. Bir başka ifadeyle vicdan da iyi istenç gibi, başlangıçta iyi-kötü belirlenimini bize verir ve ahlaki yasa temelinde sınırların nasıl çizilmesi gerektiğini bize hatırlatır. Kant'a göre, bir eylemin değeri o eylemin niyetinden anlaşılır, sonucundan değil. Kant, eylemi değerli ve iyi yapan şeyin, eylemin ahlaki yasaya duyulan saygı olduğunu bildirir ve bunu da şu sözlerle ifade eder: “Ödev yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 1995, 15). O zaman Kant'ta ahlaki yasaya duyulan bu saygı insanın içindeki ahlak duygusunun temelidir. İşaret edilen bu ahlak duygusu da Rousseau'nun vicdan dediği şeye bizi yönlendirir.

İnsanın eylemlerinde özgür davranmasını isteyen Kant, herkes için evrensel bir ahlak yasası etrafında birleşilmesi gerektiğini vurgular. Kant, eğitim konusunda kişinin her anlamda eğitilmesi gerektiğine vurgu yapar. Kant ahlakının temel kavramları olan özgürlük, iyi istenç, ahlaki yasa Kant'ın ahlak eğitimi konusundaki düşüncelerine temel olmuştur. Kısaca, özgürlüğü ahlaki yasa üzerinden açıklayan Kant, koşulsuz buyruk aracılığıyla hareket edildiğinde ahlaklı olunabileceğini, özgürlüğün ahlaki yasasının varlık nedeni olduğunu ve insanın hem ahlaki yasayı kuran hem de ona uyan bir varlık olduğunu bildirir.

Kant'a göre en bilinen söylemiyle, bir eylem eğer iyi olmak istiyorsa onun ödevden dolayı ortaya çıkmış olması gerekir. Sadece iyi niyetle yapılan eyleme iyi diyebiliriz. İyi istenç, hem ödevden hem de bir maksim üzerinden hareket etmelidir. Ahlak yasasına uyumda koşulsuz olan otonom ve özgür eylemlerle ancak olanaklı olabilir. Ioanna Kuçuradi'ye göre, bilincin özü olarak da anlaşılabilen vicdan; kişilerin kendi eylemlerini değerlendirmede sınırları çeşitli birimlerle çizilebilen gruplara göre değişik ölçüler sağlayan, dolayısıyla etik ilişkilerinde kişileri kendi eylemlerine ancak değer biçmeye götüren bir danışman ve bu değer biçmelerine ilişkin kişilerin bir duyusu (Kuçuradi, 1996) olarak değerlendirildiği zaman işi hem kendi hem de kendisi dışındaki eylemleri, kendi değer atfetmelerine göre yargısal bir denetime tabi tutacak ve böylelikle nesnel olmaktan çok öznel bir tercih yapacaktır (Kuçuradi, 1996). Kant açısından bu duruma bakıldığında ise ahlak yasasını özü ne ise insanın eylemleri bu öze göre yorumlanmalıdır. Diğer bir anlamda, verilen karar öznel olsa da vicdani olan şey, genel geçer ve evrensel olanı göz önüne almalıdır. Dolayısıyla koşulsuz buyruk, genel evrensel bir yasa çerçevesinde ilerleyerek insanı araç olarak görmeye değil, amaçlar krallığında insanın amaç olarak görülmesine işaret eder. Buna göre, insanın hem özgür olması hem de ahlaki olarak eylemesi için akıl aracılığıyla kendi yasasını kendisinin koyarak otonom olarak eylemesi bir gerekliliktir.

### **3. Rousseau'nun Etkisindeki Kant**

Rousseau'ya göre vicdan, toplumsallaşma ile ortaya çıkan birtakım değerler karşısında insana yol gösterici içsel bir güçtür. O güç ki insanları hem kendi iyilikleri için hem de diğerlerinin iyilikleri için eylemde bulunmalarına neden olur. İnsanların iyiyi seçerken aynı zamanda evrendeki tanrısal düzeni de seçmeleri, Rousseau'nun vicdan kavramının temelini bize verir. Kısaca Rousseau, vicdanın özünü net bir biçimde ortaya koymamış ama vicdanın ahlaki bir duyguya işaret ettiğini bildirmiştir. Kant'ın vicdana yaklaşımına bakıldığında ise onun vicdanı öznel bir duyum olarak yorumladığını ve içsel bir duyguya karşılık geldiğini iddia ettiğini görürüz. Bu anlamda, Rousseau için vicdan ile ahlak duygusu aynı şeydir ve bu vicdani ahlak duygusu bir yücelik hissi uyandıracak derecede tanrısaldir. O hâlde vicdan bizi tanrısal alana, diğer bir ifadeyle metafiziksel alana bağlar.

Rousseau'ya göre vicdan, iyi kötü temelinde yargılarda bulunmamızı sağlayan ve içimizdeki adalet duygusuyla doğuştan gelen bir ilkeden başka bir şey değildir. Bu iç ses, doğal olarak insanı iyiye yönlendirir. Çünkü iç sesimiz masumdur, dolayısıyla iyiye yönelmek doğası

gereğidir. Kant'a göre ise yine saf iyi istençle yapılan eylem ahlaki yasaya bağlanır ve böylece insan, içindeki bu ahlaki yasaya uyarak kendini özgür kılar. İşte bu durum da Kant'ın vicdan dediği şeye karşılık gelir. Demek ki Rousseau'dan etkilenen Kant için vicdan, bilinçli ve insanı iyiye götüren akılsal bir yapıdır. Rousseau, insana saygıyı kendine temel alırken, Kant'ta bütün felsefesinin merkezine insana saygıyı koyar.

İnsan hem fenomenal alana hem de numenal alana bağlı olup, bir yönüyle nedenselliğe bir yönüyle de akıl aracılığıyla özgürlüğe bağlanır ki burası ahlaki olanın alanıdır. Kant, Rousseau gibi vicdanı insanın duyular üstü ahlak duygusu olan ve insanda yüce bir biçimde bulunan tanrısal bir duygunun insanda olmasına vurgu yapar. Rousseau, vicdanı birleştirici bir irade olarak görür aynı zamanda. Ahlaki iyilikler ortak iradenin sağlanmasına neden olmakta ve vicdanı rahatlatmaktadır. Vicdan bir anlamda insanın doğa yönüne geri dönüştür. İnsan vicdanı ile huzura kavuşur ve vicdan, iyilikle anlam bulur.

Vicdanı aracılığıyla merhamet duygusuna kapılan insan, iç huzura yönelir. Öyleyse, içsel adalete işaret eden vicdan, önemli bir otokontrol aracıdır. Buna göre Rousseau vicdanı, insanın özünü daha iyi bir biçime sokarak onu ahlaki olana yönlendiren ve dolayısıyla onu hayvandan üstün kılan nitelik olarak görür (Rousseau, 2002). Kant için de vicdan kişiye özel bir duyum olup bir anlamda ahlaki bilinçliliğe işaret eder.

Vicdan, benin başkasıyla etkileşimi sonucunda ortaya çıkan duyguların ahlaki bağlamda yargılanmasıdır. Vicdan, ahlaki varlığın ahlaki eylemlerde bulunmasında yol göstericidir. Rousseau da insanın gerçek iyiliğinin vicdanına danışarak, o tanrısal güce yönelerek kendini ortaya koyacağını düşünür.

## SONUÇ

Kant'ın Rousseau'dan her anlamda etkilendiği açıktır. Kant özellikle Rousseau'nun eğitim konusundaki eserini okurken ilk defa bütün düzenini sarsmıştır. Kant, Rousseau'nun felsefedeki yerinin paha biçilmez yeni ufuklar açması nedeniyle önemli olduğunu düşünür. Her ne kadar her iki düşünür Aydınlanma Çağı içinde iki ayrı dünyada yaşamış olsalar da iki farklı karakter olsalar da Kant'ın Rousseau'nun iddialarına göre kendi sistemini gözden geçirdiği ve biçimlendirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Ahlaklılık yolunda bir noktada bu iki düşünür birleşir. İnsanın doğa durumundaki ahlaki duygusuna vurgu yapan Rousseau, insanın tekrar doğa durumuna dönmesine değil, doğa durumunda sahip olduğu ahlaki saflığa dönmesini

istemektedir. Kant da bu konuda Rousseau ile aynı fikirdedir. Kendi ahlak anlayışını da bir anlamda bu saf iyi niyete göre temellendirir. Bu bağlamda Kant'ın Rousseau'nun teorisine karşı yorumu “geriye dönük bir ağıt değil, geleceğe dönük bir kehanet” şeklindedir (Cassier, 2014).

Rousseau, *Emile* adlı eseriyle bize eğitim hakkındaki görüşlerini bildirmektedir. Bu dünyaya gelişi itibariyle insanın masum olduğunu ancak toplumsallaşma aracılığıyla bu durumun bozulduğunu vurgulayan Rousseau, insanın artık doğa durumuna geri dönemeyeceğini ama eğitim aracılığıyla doğa durumuna bir adım da olsa yaklaşacağını düşünür. Ona göre eğitimin özünde iyi olduğu sürece insanın kendini açımlayabilir ve geliştirebilir. O hâlde eğitim aracılığıyla insan kendini ahlaki bağlamda özgürleştirebilir. Ancak buradaki sıkıntı insanı kendine ve ahlaka yabancılaştıran 18. yüzyılı egemenliği altına alan bilim ve sanatlardır. Bunlar insanı ahlakı alandan ayırmakta, onları benliklerinden uzaklaştırmakta ve sahte bir yaşamın peşine düşmelerine neden olmaktadır. Rousseau'nun eğitim konusunda da düşüncelerinin ahlaki düşüncesinin yansıması olduğu söylenebilir.

#### KAYNAKÇA

- Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Coşkun, Seyit. *Jean Jacques Rousseau*. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Demir, Aysel. *John Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Siyasal Yayınevi, 2018.
- Demir, Aysel. *Kant Ahlak Siyaset*. Ankara: Siyasal Yayınevi, 2020.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: FKY, 1995.
- Kuçuradi, İonna. *Etik*. Ankara: FKY, 1996.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile Bir Çocuk Büyüyor*. İstanbul: Selis Yayınları, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile*. çev. Mehmet Baştürk ve Yavuz Kızılçim. Erzurum: Babil Yayınları, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Adam Yayınları, 1994.



## HERMENEUTİK ve METAFOR İLİŞKİSİ\*

**Demet KONUR ŞEN**

Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalı

Res. Ass., Kırıkkale University Faculty of Science and Literature

Department of Philosophy

Kırıkkale, Turkey.

demet\_konur@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4951-0947

### Öz:

Tarih boyunca insanoğlunun dili kullanması, anlamlar üretmesi, ürettiği anlamları yorumlaması ve bu anlamlarla yaşaması bakımından diğer canlı türlerinden ayrıldığını görmekteyiz. İnsanı diğer canlı türlerinden ayıran bu özelliği özellikle son yüzyıllarda anlama, yorumlama ve açıklama çalışmalarlarıyla gelişimini ve değişimini sürdüren hermeneutik üzerine farklı yönelimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnsan bilimlerinin, doğa bilimlerinin zirveye ulaştığı dönemde kendisine bir yöntem arayışıyla başlayan hermeneutik geleneğin farklı zamanlarda farklı anlamlarda ele alındığını görmekteyiz. Buna karşılık dilde bir anlam aktarımı olarak tanımlanan ve kelimelerin temel anlamlarının dışında marjinal anlamlar içermesi şeklinde ifade edilen metaforlar da bu gelişime paralel olarak farklı anlamlarda kullanılmıştır. Dil öğeleri ve dilsel ifadeler içinde metaforlar, anlamayı güçleştirme ya da süsleme gibi etkileriyle her zaman ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır. Anlamları ilk bakışta anlaşılmayan metaforların bu ayrıcalıklı konumları onları, anlamamanın ve dolayısıyla da yorumlamanın konusu hâline getirmiştir. Bu çalışmada metaforların hermeneutik gelenek içerisinde ele alınış şekilleri ve hermeneutikle olan karşılıklı ilişkileri, hem hermeneutiğin hem de metaforların tarihsel gelişimleriyle birlikte ele alınıp incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hermeneutik, Metafor, Anlam, Metafor ve Hermeneutik İlişkisi, Yorumlama.

## HERMENEUTICS and METAPHOR

\* Bu çalışma yazar tarafından, Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU danışmanlığında hazırlanan “Heidegger, Gadamer ve Ricoeur Hermeneutiğinde Metafor” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is based on the author's doctoral dissertation entitled “Metaphor in Heidegger, Gadamer and Ricoeur Hermeneutics”, prepared under the supervision of Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU.

## **Abstract:**

Throughout history, we see that human beings differ from other species in terms of using language, producing meanings, interpreting the meanings they produce and living with these meanings. This feature that distinguishes human beings from other species has led to the emergence of different orientations on hermeneutics, which has continued to develop and change with the studies of understanding, interpretation and explanation, especially in recent centuries. We see that the hermeneutic tradition, which started when the natural sciences reached their peak and the human sciences began to search for a method for themselves, has been handled in different meanings at different times. On the other hand, metaphors, which are defined as a transfer of meaning in language and expressed as words containing marginal meanings other than their basic meanings, have been used in different meanings in parallel with this progress. Among language elements and linguistic expressions, metaphors have always had a privileged position with their effects such as difficulty of understanding or decoration. This privileged position of metaphors, whose meanings are not understood at first glance, has made them the subject of understanding and therefore of interpretation. In this study, the ways in which metaphors are handled within the hermeneutical tradition and their mutual relations with hermeneutics will be examined together with the historical development of both hermeneutics and metaphors.

**Keywords:** Hermeneutics, Metaphor, Meaning, Hermeneutics and Metaphor, Interpretation.

## **GİRİŞ**

“Hermeneutik”, terimi “yorumlamak” veya “çevirmek” anlamına gelen Yunanca fiil *hermeneueinden* gelmekte ve bugün, insan yorumunun bilim, teori ve pratiğine atıfta bulunmaktadır.<sup>1</sup> Genel kanı olarak yorumlama şeklinde karşılık bulan hermeneutik etkinlik, anlamlı insan eylemleri ve bu eylemlerin ürünleriyle en önemlisi de metinler ile uğraşırken ortaya çıkan problemlerle ilgilidir.<sup>2</sup> Hermeneutik, Friedrich Schleiermacher'den bu yana geliştirildiği şekliyle -özellikle de çağdaş felsefe içerisinde- birçok verimli felsefi araştırma olanağı sunmaktadır. Schleiermacher'in çalışmalarına gelene kadar ise özellikle edebî, dinî ve hukuki başta olmak üzere farklı uzmanlaşma alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli metin türlerinin yorumlanmasına yönelik metodolojiler olarak kabul edilen bu hermeneutik

---

<sup>1</sup> Stanley E. Porter – Jason C. Robinson, *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011), 2.

<sup>2</sup> Theodore George, “Hermeneutics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim: 15 Ekim 2022)

çeşitlerinin çağdaş hermeneutik görüşlere yansımaları ve katkısı göz ardı edilemez. Nitekim Dilthey ile başlayan insan bilimleri için metodolojik bir temel geliştirme çabasıyla ele alma anlayışı, sonralarda Emelio Betti ve E. D. Hirsch gibi düşünürlerde görülen metodoloji kaygısına zemin hazırlamıştır. Daha sonraları ise hermeneutiğin bir yöntem olarak kabul edilmediği ve ontolojik, fenomenolojik gibi daha çok insan ve insanın varlığını anlamlandırma üzerine geliştirilen pek çok farklı görünümü ortaya çıkmıştır. Fakat bu makalenin amacı tarih boyunca geliştirilen hermeneutik anlayışların bir taslağını sunmaktan ziyade, bu hermeneutik anlayışların metaforla olan ilişkilerinin açığa çıkarılmasıdır.

Çalışma kapsamı içerisinde hermeneutik ile ilişkisi incelenecek olan metaforların ise özellikle anlam yaratma gücüne sahip ve başka bir şekilde ifade edilmesi mümkün olmayan metaforlar olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim metaforlar çoğu zaman farklı şekillerde tanımlanmış ve farklı teorilerin oluşmasına sebebiyet vermişlerdir. Bu teorilere ve teorilerin hermeneutikle olan ilişkilerine geçmeden önce özellikle neden metafor tabirini kullandığımıza değinmemiz gerekir. Metaforun dilimizde ve diğer dillerde birçok eşanlamlı kullanımı olduğunu görmekteyiz. Bunların en başında istiare, mecaz, eğretileme, teşbih, alegori ve metonimi gibi kavramlar gelmektedir. Fakat birinden ödünç bir şey alma anlamına gelen istiare<sup>3</sup>, metafordaki kalıcı anlam değişikliğini yansıtmadığı için; hakikatin zıddı olan mecaz, yalnızca kullanımda yani bir bağlam içerisinde anlamına ulaşılabilirdiği için; bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi yoluyla oluşturulmuş teşbih, sadece benzerlik ilişkisine dayandığı için; misal ve temsil gibi anlamlara gelen alegoriler baştan sona metaforik bir dille aktarılan uzun eserler oldukları için ve yine birbirinden nitelik olarak farklı iki şeyin birbirinin yerine kullanıldığı metonimiler ise bir ilişki temelinde karşılaştırmayı içeren yapılar olduğu için tercih edilmemiştir. Nitekim bu çalışmada ele alınacak ifadeler olarak metaforların en genel hâliyle iki unsurdan oluşan ifadeler olduğunu belirtmemiz gerekir: (1) Metaforik olarak kullanılan terim (araç ya da kaynak) ile (2) konunun konuşulduğu (konu ya da hedef) terim. Metaforlar bu iki unsur arasındaki ya bir benzerlikten yararlanırlar ya bu iki unsur arasında bir benzerlik yaratırlar ya da bunları birbirine yakınlaştırırlar.<sup>4</sup> Bu sebeple dilde bir anlam aktarımı olarak kabul edilen ve içerdiği iki unsurun arasındaki etkileşim ya da gerilim neticesinde yeni bir anlam yaratma gücüne sahip olan metafor tabiri kullanılacaktır.

---

<sup>3</sup> Musa Demir, "Batı 'Metafor'u Ve Doğu 'İstiare'sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi", *Türkbilgi*/18, (2009), 64.

<sup>4</sup> Donald M. Burchert, "Metaphor", *Encyclopedia of Philosophia*, 2nd Edit. (2005), 165-167.

Metaforların, hermeneutik içerisinde yeni bir anlam yaratma gücüne sahip olan ifadeler olarak önemli oldukları ön kabulüne dayalı bu çalışmada ilk olarak genel olarak hermeneutik ve metaforun tarihsel analizi ile aralarındaki ilişki hermeneutikten metafora ve metafordan hermeneutiğe şeklinde ele alınacak, sonra ise metaforlarla karşılaştığımızda dâhil olduğumuz hermeneutik süreç ve yine hermeneutik etkinlik içerisinde bir metaforla karşılaşılmasında izlenen yollar açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

## 1. Hermeneutikten Metafora

Hermeneutik tarihinin incelendiği çalışmalar, genellikle kavramın köklerine Antik Yunan destanlarında rastlandığını kabul eder. Bu nokta hermeneutik etkinlik içerisinde bir metaforla karşılaştığımızda, anlama ve yorumlama sürecimize fazladan bir zorluğun eklenmesinin ilk örnekleriyle karşılaştığımız yerdir. Nitekim hermeneutik terimiyle Yunan tanrısı Hermes<sup>5</sup> arasındaki etimolojik bağ, terimin tanrının isminden türetildiği sonucuna götürmekte ve yine terimin mahiyetine yeni anlamlar eklemektedir. Hermes'in tanrılardan ölümlülere mesajlar getirmesi görevi onu bir aktarıcı konumuna yerleştirmektedir.<sup>6</sup> Üstelik tanrıların, ölümlülerden/insanlardan farklı bir dilde konuştuğu kabulüyle bu iki grup arasında tercüman gibi çalışan Hermes sayesinde insanlar tanrıların ne söylemek istediğini kendi dillerine çevrilmiş bir şekilde olduğu için anlarlardı. Bu şekilde, Hermes, yalnızca cümleleri aktarmakla kalmaz aynı zamanda çevirirdi ve çevirmekten çok daha fazla çaba gerektiren hakikat anlayışını geliştirmekten sorumluydu. Kısacası Hermes, olayı anlamlandırmak için dinleyicinin tarihine, kültürüne ve anlayış şekline uygun düşebilecek anlamı yeniden yaratmak ya da çoğaltmakla sorumluydu.<sup>7</sup> Hermes'in yaptığı hem insanlarla tanrılar arasındaki farklılığı korurken bu iki farklı grup arasındaki ilişkiyi, iletişimi sağlamaktır. Bunu yaparken de kendi yorumlarını eklemektedir.<sup>8</sup> Özetle bir arabulucu olarak kabul edilen Hermes'in hermeneutikle arasındaki bağlantı bu özelliğinin bir neticesidir. Hermeneutiğin tarihsel gelişimini ele alan eserlerde sıklıkla yer verilen bu bağlantının gerçek olmaktan ziyade akla yatkın olduğuna işaret etmek ve bugün filologların bu bağlantıya neredeyse evrensel bir şüphecilikle yaklaştıkları belirtmek de gerekir.<sup>9</sup> Fakat hermeneutik ve metafor arasındaki ilişkinin incelendiği bu çalışmada terimin

---

<sup>5</sup> Titanların soyundan Atlas'la Pleione'nin kızı Maia'nın Zeus ile birleşmesinden doğmuştur. Tanrıların ve özellikle Zeus'un habercisi olarak görev alan Hermes, Olympos tanrılarının en renkli ve özgün kişiliklerinden biridir. (Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 140)

<sup>6</sup> Azra Erhat., *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1996), 141.

<sup>7</sup> Stanley E. Porter – Jason C. Robinson, *Hermeneutics*, 3.

<sup>8</sup> Erol Göka vd. *Önce Söz Vardı*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 27.

<sup>9</sup> Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (USA: Yale University Press, 1994), 22.

kökenine atfedilen bu anlamların önemli olduğunu söylemeliyiz. Nitekim Hermes'in görevi olan anlamak, aktarmak, aktarırken yorumlamak ve anlaşılır olmak; bir metaforla karşı karşıya kalındığında kendimizi içinde bulduğumuz sürece karşılık gelmektedir.

Hermeneutik ve metafor ilişkisinin destanlardaki görünümünün dışında Antik Çağın felsefe metinlerinde de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Antik dönem düşünürlerinden Platon'un Sokratik dönem diyalogları olarak adlandırılan eserlerinde, yorumlama ve anlama olarak hermeneutiğin önemi, doğru soru sorma üzerinden örneklerle açıklanır. Soru sorma eylemi, soruyu soran kişinin sorduğu soruyla karşısındakinin bakış açısına dâhil olmasına ve onun anlatmak istediği gerçeği gözlemlemesine hizmet etmesi gereken bir süreçtir. Platon'da, sorunun önceliği kavramı, aynı zamanda, en modern hermeneutik kavramlarını müjdeleyen bir metin yorumlama anlayışıyla ilgilidir. Soru soran canlı bir varlık olarak kabul edilen metnin kendisidir. Böylece metni yorumlamak da metni dinleyebilmek anlamına gelmektedir.<sup>10</sup> Yine Platon'da hermeneutiğe bir sanat olarak yaklaşılacak bakış açısının örneklerini de görmekteyiz. Düşünür, *İon* adlı eserinde tanrılarla insanlar arasındaki habercilik yapma görevini şairlere vermektedir. Ferman, buyruk, haber gibi anlamlara gelen *hermeneia* Platon'a göre buyrukların açıklanması olarak da anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Şairlerin kehanet ve yorumlama sanatı, felsefi bilgelikten başka bir şey değildir ve gerçek bir tür bilgiyi aktaramaz, bunlar sadece söyleneni bilir, ancak bunun doğru olup olmadığını öğrenmemişlerdir.<sup>12</sup> Platon'un şairlere verdiği görev Hermes'in görevini hatırlatmaktadır. Burada da yine habercilik olarak adlandırılan aslında bir çevirme ve aktarma faaliyetidir. Fakat Platon'un hermeneutikle ilgili görüşleri asıl olarak diyaloglarında hangi anlamlarda kullandığından ziyade anlama olayına yaklaşımında açığa çıkmaktadır. Platon'a göre ruhunu yani bağlamını, amacını, kapsamını bilmeksizin anlayabileceğimiz bir önerme bulunmamaktadır.<sup>13</sup> Salt söylenilenden ziyade söylenmeyen şeyin anlaşılması elzemdir ki bu da yine dile getirilen ile birlikte ancak kendini anlaşılır kılmaktadır. Platon'un dilin bağlantıları ile ilgili ortaya koyduğu bu tespitlerinde ise gelecekte ortaya çıkan okur merkezli anlama yorumlama yaklaşımlarından, bağlamsallığa ve ontolojik hermeneutik yaklaşımlara gönderme vardır.<sup>14</sup> Üstelik bu noktada söylenmeyen şeyin

---

<sup>10</sup> Gaspera Mura, "Hermeneutics", *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*. (15.09.2022).

<sup>11</sup> Mehmet Faik Yılmaz, "Kutsal Metinleri Anlama ve Hermenötik Metodun Tarihi Birlikteliği", 11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Kırgızistan, 2013,28.

<sup>12</sup> Grondin, *Introduction to Hermeneutics*, 19.

<sup>13</sup> Mura, *Hermeneutics* 2002.

<sup>14</sup> Yılmaz, *Kutsal Metinleri Anlama*, 28.

anlaşılmasına yapılan vurgu ile metaforların anlaşılması için hermeneutik sürecin başlaması gerektiğine dair ortaya koyduğumuzu iddiamızı güçlendiren bir örnekle karşılaşmaktayız. Metaforlar anlamı hemen anlaşılmayan dilsel ifadeler olarak aslında gerçek anlamlarında kullanılmayan terimlerle oluşturuldukları için, söylenmeyi ima etmektedirler.

Antik çağlarda hermeneutiğin bir diğer görünümü ise ilk ikisinden farklı ve daha sistematik bir şekilde karşımıza çıkan, mitlerin alegorik yorumlarıdır. Bu hermeneutik anlayış, çalışmamızın kapsamı için önemlidir. Nitekim daha önce metafor yerine kullanılan eş anlamlı sözcüklere yer verirken alegoriyi de ele almıştık. Baştan sona metaforik ifadelerle oluşturulan alegoriler, gerçek anlamın arkasında daha derin bir şey keşfetmek üzerine kuruludurlar.<sup>15</sup> Alegorik yorum, teolojik ve ahlaki açıdan uygunsuz ya da yanlış görünen iddiaları ve ifadeleri içeren otoriter metinlerin lâfzî olmayan yorumunun bir yöntemidir. Bu noktada yüzeyin altında gizlenmiş yani altta yatan anlamına gelen *Hipnoya* tabiri ile de karşılaşmaktayız.<sup>16</sup> *Hipnoyada* amaç, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmaktır. Görüldüğü gibi, Antik Çağlarda hermeneutiğin kullanılış tarzı modern hermeneutik olarak adlandırılabilenimiz çalışmaların anlam ve işlevine ışık tutmaktadır.<sup>17</sup> Üstelik alegorik yorum ve hipnoya olarak karşılık bulan hermeneutik, altta yatan ya da asıl söylenmek istenen anlamın gizlenmesi sonucunda açığa çıkarılması süreci olarak kabul edildiği için metaforlarla olan bağı da açıktır.

Orta Çağ'a gelindiğinde ise Antik Çağlardan farklı bir amaca hizmet eden hermeneutik anlayışıyla karşı karşıya kalmaktayız. Artık bütünüyle bir yöntem olarak görülen hermeneutik, Kilise Babaları tarafından geliştirilmiştir. Kutsal Kitap yorumu olarak kabul edilen hermeneutik Reform sırasında Hıristiyanların inanç kaynağı olarak bir tek kutsal kitabı kabul etmeleri anlayışına dayalı *yalnızca yazı* manasına gelen *sola scriptura*<sup>18</sup> kuralı tarafından dönüştürülmüştür. Böylece hermeneutik kendi tarihindeki zirvelerden birine yükselmiş ve bu

---

<sup>15</sup> Porter-Robinson, *Hermeneutics*, 24.

<sup>16</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Hermeneutics*.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Çev: Doğan Özlem, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003), 14.

<sup>18</sup> *Sola scriptura* yani kutsal metinlerin "kendi başına yeterliliği" tezine dayanan görüş. Temel iddiası sadece metnin kendisinin kendi yorumunun doğrulayıcı kriteri olduğudur. Bu bağlamda gelenekle doğrulayıcı yorumu öne sürerek manayı sözden ziyade yazıda aramışlardır. Kısacası *sola scriptura* görüşüne göre Kutsal Yazılar, kendi yorumuna ilişkin geleneğin gerçek olup olmadığını göstermektedirler. En önemli öncüsü olarak genellikle Martin Luther King'e işaret edilir. *Sola Scriptura* hakkında daha fazla bilgi için bkz. Awad, N., G. (2008). "Should We Dispense with Sola Scriptura? Scripture, Tradition and Postmodern Theology", *Dialog: A Journal of Theology*, 47(1).

durum da reformun, çoğu zaman Dilthey tarafından hermeneutiğin başlangıcı olarak kabul edilmesine yol açmıştır.<sup>19</sup> Orta Çağ hermeneutiğinin, Kutsal Kitap yorumu olarak kabul edilmesi ve Kutsal Kitap'ta yer alan ifadelerin tüm insanların anlayabileceği bir şekilde yorumlanması yine metaforlar ile hermeneutik arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkiyi ve neredeyse aynı hermeneutik süreci hatırlatmaktadır. Nitekim Kutsal Kitap yorumlarında da aynı şekilde anlama, yorumlama ve aktararak anlaşılır kılınma amaçları bulunmaktadır.

Felsefe tarihi içerisinde hermeneutiğe olan ilginin arttığı ve hermeneutiğin deyim yerindeyse kendi zirvesine ulaşmaya başladığı 17. yüzyıla geldiğimizde ise Orta Çağ'daki gibi bir yöntem olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Fakat bu yöntem Kutsal Kitap yorumları için hizmet edecek bir yöntem olmaktan ziyade beşerî bilimler için geliştirilen bir yöntemdir. Doğa bilimlerine artan ilginin bir neticesi olarak, beşerî bilimlerde de doğa bilimleri gibi kesinlik arayışına girilmiş ve bunun neticesi olarak da bir yöntem geliştirme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu noktada hermeneutik bu yöntemin karşılığı olarak görülmekte ve bu amaca uygun olarak geliştirilmektedir. Dilthey, Schlegel gibi düşünürler tarafından tarihindeki en önemli dönüm noktalarından birini yaşayan hermeneutik daha sonraları ise bir yöntem olmaktan ziyade varoluşun yorumlanması olarak karşılık bulduğu bir sürece doğru evrilmektedir. Özetle Antik Çağlardan günümüze doğru ilerlerken hermeneutiğin temel problemi olarak işaret edilen şeyin yine yorumlama olduğunu görmekteyiz. Yorumlama ise; metin ya da kişi ile yorumcu arasında etkileşimin kurulma anıdır. Bu etkileşim de içeriği gerçek ve benzersiz bir içerik hâline getirmektedir. Bu noktada bir kişiyle girilen etkileşim yani diyaloglarda referans daha açıktır. Çünkü referans söylemin neyle ilgili olduğuyla alakalıdır ve konuşmacılar genellikle ortak bir dil kullanırlar. Yazılı dilde ise bu referansların açık olmadığını görürüz. Edebî eserler hep bir şey hakkındadır ve bu eserlerin kendilerine ait dünyaları vardır.<sup>20</sup> İfade edildiği şekliyle edebî eserlerdeki referansın doğası, yorumlama için önemli sonuçlar doğurur. Eserin anlamı eserde saklı bir şey değildir aksine ortaya çıkarılmış bir şeydir. Referans bize bunu anlatmaktadır. Eserin açık olmayan referansları sayesinde mümkün olanı gösteren şey anlaşılabilir. Böylelikle diyalogdaki açık referans ile yazılı eserlerde açığa çıkarma eşitlenir. Yorumlama dediğimiz şey de eserin açık olmayan referansları için oluşturulan dünya önerilerinin anlaşılmasıdır.<sup>21</sup> Eserin açık olmayan referanslarına en güzel örnek ise metaforlardır. Metaforlar için önerilen

---

<sup>19</sup> Grondin, *Introduction to Hermeneutics*, 19.

<sup>20</sup> Paul Ricoeur, "Metaphor And The Main Problem of Hermeneutics", *New Literary History*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974), 6/103-105.

<sup>21</sup> Ricoeur, *Metaphor and Hermeneutics*, 6/105.

dünyaların anlaşılması noktasında, eserin ne söylediğinden, ne hakkında konuştuğuna doğru olan dinamiklerin kavranması gerekir. Gadamer hermeneutik görüşü içerisinde buna *ufukların kesişmesi*<sup>22</sup> demektedir. Bu tanımlama diyalektik bir süreci işaret etmektedir ve pek çok düşünür tarafından bu şekilde kabul edilmiştir. Ufukların kesişmesi, vurgunun geçişi olarak da adlandırılabilir ve bu geçiş hermeneutik döngüdeki geçişe benzemektedir. Hermeneutik döngü ifadesi ise iki farklı minvalde ele alınabilir. Bunlardan ilki eseri anlarken parça-bütün arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması neticesinde bir döngünün içine girmektir. Bu döngü parçaları bir bütün olarak belirlemeyi sağlar ve bu parçalar da döngüyü oluşturur.<sup>23</sup> Bu noktada metaforların bütün bir metnin anlaşılması söz konusu olduğunda önemli oldukları sonucuna vurgu yapmak gerekir. Metafor metnin bütünü, metnin bütünü de metaforun bağlamını vereceği için, bu diyalektik ilişki metaforun anlamının açığa çıkmasına katkı sağlayacaktır. Hermeneutik döngüde işaret edilen bir diğer husus ise eserin anlamının tamamına vâkıf olmanın, yazarın diğer eserlerinin de incelenmesini gerektirdiği görüşüyle dâhil olunan döngüselliktir.

Hermeneutik döngünün ilk ve metaforlarla ilgili olarak ele alınan şekli, kısır döngüye sebebiyet vererek metnin tam bir anlamasını sunmaya engel teşkil etme ihtimali nedeniyle olumsuz bir şekilde yorumlanabilmektedir. Fakat bu döngü yine de yorumlamanın kaçınılmaz bir yapısıdır. Çünkü gerçek yorumlamaların hiçbiri bir çeşit kendine mal etme değildir. Yani ne yorumlayıcıya ne de ana kaynak metnin ya da konuşmanın öznelliğine aittir. Yorumlamada sahiplenilen şey yabancı bir deneyim ya da niyet değildir, bahsedilen eserin dünyasının ufkudur. Bu ufuk ile okuyucunun ufkusu arasındaki ilişki, ortaya çıkarma ilişkisinden ziyade sahiplenme ilişkisidir. Okuyucu kendisini, eserin dünyasından önce anlar. Birisinin önce kendisini anlayabilmesi için önünde inançlarını, ön yargılarını ve kendisini tahmin edemeyeceği bir dünya vardır. Bu dünyayı kendisine katması gerekmektedir. Bu da ancak eserin ve eserin dünyasının kişinin öz anlama ufkunu genişletmesine izin vermesi neticesinde gerçekleşebilir.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ufukların Kesişmesi: Metinde ifade edilen niyetle, (yani belli bir kavramsal dünyayı/yazarın ufkusuyla) okurun anlamasını (yani başka bir kavramsal dünyanın/yorumcunun ufkunun) mümkün olduğu kadar yakınlaştığı/kaynaştığı bir durumu, yani bir diyalogu ve uzlaşmayı anlatır. Çalışmanın adı geçen düşünürleri ele alan kısımlarında daha detaylı açıklamalara yer verilecektir. (Ricoeur, P. 1995. “Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi”, Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler, çev. Hüsamettin Arslan, 167.)

<sup>23</sup> Richarde E. Palmer, R. *Hermenötik*, çev.: İbrahim Görener, (Ankara: Anka Yayınları, 2002), 124.

<sup>24</sup> Ricoeur, *Metaphor and Hermeneutics*, 6/105-107.



Bu nedenle hermeneutik, yorumlamayı okuyucunun sınırlı anlama kapasitesine bırakmaz. Yani eserin anlamını yorumlayan kişinin ellerine bırakmaz. Yorumlama varlığın yeni biçimlerinin ortaya çıktığı süreçtir. Varlığın yeni biçimlerinin yaratılmasında ise çalışmamıza konu olan metaforlar önemli bir konumda karşımıza çıkmaktadır. Hermeneutiğin tarihsel bir taslağı içerisinde metaforlara yer verdikten sonra şimdi ise metaforların tarihsel seyri içerisinde gelişen teorilerine yer verirken hermeneutiğin konumunu araştırmaya geçebiliriz. Böylece hermeneutikten metafora ve metafordan hermeneutiğe doğru çizmeyi amaçladığımız çerçevenin son aşaması olan hermeneutik süreçte metaforu anlamının aşamalarına geçiş yapabileceğiz.

## 2. Metafordan Hermeneutiğe

Metaforlar en genel hâliyle bir şeyleri başka bir şey yoluyla görmek için kullanılan dilsel araçlar olarak kabul edilen<sup>25</sup> metaforlar iki farklı ögeyi birbirine bağlamak amacıyla oluşturulurlar. Aktarım, başkalaşım, bir sözcüğü doğal anlamının dışında kullanma olarak karşılanan metafor, genellikle sözlü veya yazılı anlatımda ahenk sağlamak, anlamı ve anlatımı güçlendirmek maksatlarıyla kullanılan bir söz sanatı olarak da tanımlanmaktadır. Metaforun bu tanımıyla özellikle edebiyat, retorik ve felsefede karşılaşmakta ve köklerinin Antik Yunan'a kadar gittiğini görmekteyiz.<sup>26</sup> Daha önce de değindiğimiz gibi metaforun pek çok farklı kullanımı bulunmaktadır. Bunlar genel olarak metafor teorileri olarak adlandırdığımız teorilere karşılık gelmektedir. Klasik dönemde ya da çağdaş dönemde ortaya konulan metafor teorileri tanım ve kapsam belirtmek için oluşturulmuş olmakla birlikte aynı zamanda metaforların kullanım alanlarına, amaçlarına ve nasıl kullanıldıklarına dair açıklamaları da içermektedir.

Metafor teorilerinden hermeneutiğe doğru gitmeyi hedefleyen şimdiki yolumuzda ilk olarak yer vermemiz gereken metafor anlayışı Aristoteles'in kısaca *ikame* olarak adlandırılan görüşüdür. Aristoteles *Poetika*'nın yirmi birinci bölümünde sözcükler üzerine yaptığı açıklamada sözcükleri sınıflandırırken; herkesin kullandığı sözcükler olarak "ortak kullanılan sözcükler"e, yabancıların kullandığı sözcükler olarak "yabancı sözcükler"e ve son olarak da kendi özel anlamının dışında bir anlam verilen sözcükler olarak da "metaforlar"a yani onun deyimiyle "mecaz sözcükler"e işaret etmektedir.<sup>27</sup> Kendi anlamının dışında bir anlam yüklenen

<sup>25</sup> Richard D. J. Sheehan, "Metaphor as Hermeneutics", *Rhetoric Society Quarterly*, 29/2, (1999), 47.

<sup>26</sup> George Lakoff – Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 15.

<sup>27</sup> Aristoteles. *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, (Ankara:Remzi Kitabevi, 1993), 59-60.

metaforlar türden çeşide, çeşitten türe, çeşitten çeşide bir kaymayla ya da bir benzeşim ilişkisi içerisinde bir adın başka bir şey yerine kullanılmasıyla oluşturulur.<sup>28</sup> Aristoteles'in ayrıntılı bir şekilde açıklamasını yaptığı şekliyle metafor, bir analogi<sup>29</sup> olarak kabul edilebilmektedir. Analogi olarak kabul edilen metaforu kullanmanın –yerinde ve güzel metaforlara yer vermenin- bir meziyet olduğu için övülmesi gereken bir özellik olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Nitekim o, metafor yapmayı doğal yeteneğin bir ürünü olarak kabul eder ve bu yeteneğin bir başkasından alınamayacak yegâne şey olmasıyla birlikte benzerliği görmeyi gerektiren bir dikkati de kapsadığını belirtir.<sup>30</sup>

Aristoteles'in benzerlik temelinde ele aldığı metaforlara yer verdiği bir diğer eseri ise *Retorik*'tir. Bu eserde kelime düzeyine yerleştirilen ve mahiyetleri için üç tanımlayıcı özellik öne sürülen bir metafor anlayışıyla karşılaşmaktayız. Bu özellikler sırasıyla metaforun ismin başına gelen bir şey olduğu, hareket açısından tanımlandığı ve bir ismin aktarması olduğu şeklindedir.<sup>31</sup> Kendi örneğiyle açıklayacak olursak; “Aşil düşmanın üzerine aslan gibi atladı.” cümlesinde cesur olması sebebiyle aslan sözcüğü Aşil'e aktarılmıştır.<sup>32</sup> Aşil adının aslana aktarılması ya da kaydırılmasıyla oluşturulmuş bu örnekte metafor kurulurken bir alandan - buradaki örnekte bu hayvanlardan- ödünç alınan bir kavram, başka bir alana -yine buradaki örnekte bu Aşil'e yani insana- ait bir kelimenin yerine geçmektedir. Metaforun ikame teorisi olarak adlandırılan bu görüş içerisinde metafor uygun olmayanı söylemekle birlikte; gerek kısaltılmış bir teşbih olarak kullanılması, gerekse alışıldık anlamın dışında olması nedeniyle merak duygusunu uyandırarak cezbedici olması sebebiyle okuyucu üzerinde daha etkili olmaktadır.<sup>33</sup>

Okuyucuda yarattığı etki ile Aristoteles'in gerek *Retorik* gerekse *Poetika* adlı eserinde yer verdiği metafor tanımları ve örnekleri incelendiğinde metaforun bir süsleme sanatı olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Fakat yine de anlatılmak istenilenin farklı bir şekilde anlatılması söz konusu olduğu için hermeneutik sürece dâhil olunması noktasında ek bir

---

<sup>28</sup> Aristoteles, *Poetika*, 60.

<sup>29</sup> Analogi de yine metaforla eş anlamlı olarak kullanımı bulunan bir tabirdir. Tabirin etimolojik kökleri iki şey arasındaki oran neticesinde benzerlik kurulmasını işaret etmektedir. (Daha fazla bilgi için bkz. Burrell, D. B. (2016). *Analogy and Philosophical Language*, Wipf and Stock, 252-264)

<sup>30</sup> Aristoteles, *Poetika*, 68.

<sup>31</sup> Karl Simms, *Critical Thinkers- Essential Guides for Literary Studies: Paul Ricoeur*, (Routledge, 2002), 62-63.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Retorik*, çev: Mehmet H. Doğan, (İstanbul: YKY, 1993), 173.

<sup>33</sup> Simms, *Critical Thinkers*, 63.

güçlülükle karşılaştığının belirtilmesi gerekir. Anlamı süslemek ya da güçlendirmek amacıyla oluşturulan ikame metaforlar ile karşılaştığında benzerlik ya da farklılık bağlantıları ışığında fazladan bir düşünmeye dalıyoruz. Bunun neticesi olarak da yorumlama sürecimize, kelimelerin gerçek anlamlarının açıklanmasından daha fazlası olan bu bağların açığa çıkarılması dâhil oluyor.

Aristoteles’le birlikte başladığı kabul edilen, metaforları yalnızca mecazlar olarak ele alan ve çeşitli alanlarda kullanılan bir sanat olduğu yönündeki anlayış 1950lere gelindiğinde yerini çeşitli teorilere bırakmıştır. Metaforun artık sadece bir süsleme olmadığı kabul edilmesiyle ortaya çıkan bu değişikliğin sebebi olarak çeşitli kaynaklarda dil felsefesinin, bilim felsefesinin ya da bilişsel bilimin gelişmesi ve ilerlemesi işaret edilir.<sup>34</sup> Dili hayati derecede metaforik olarak adlandıran ve metaforik bir anlatıma girmeden art arda üç cümle dahi kuramayacağımızı dile getiren I. A. Richards<sup>35</sup> bu geçiş evresinde önemli bir konumda yer almaktadır çünkü metafor hakkında oluşturulan ilk teorilerden birisine imzasını atmıştır.

Richards, *The Philosophy of Rhetoric* adlı eserinde retoriği “yanlış anlama ve çarelerinin incelenmesi” olarak adlandırır. Ona göre yanlış anlamamanın sebebi kelimelerin uygun anlamları diye bir şeyin söz konusu olmamasıdır. Kelimeler kendi başlarına bir anlam taşımazlar çünkü anlamı taşıyan bölünmez bir bütün olarak ele alınması gereken söylemdir.<sup>36</sup> Bu söylemler içerisinde metaforlar farklı şeylere dair iki düşünceyi birlikte aktif hâle getirdiğimiz yapılardır. Bu yapıların anlamı, bu iki düşüncenin etkileşimlerinin bir sonucu olarak tek bir kelime ya da cümle ile desteklenir.<sup>37</sup> Richards’ın bu tanımı aslında onun teorisinin bir özeti şeklinde okunabilir.

Richards, teorisini oluştururken metaforu iki unsura ayırır: tenor ve araç. Nitekim ona göre bu ayrımın daha önce denenmiş bazı tanımları yetersizdir: asıl fikir- ödünç alınan fikir, gerçekte söylenen şey -karşılaştırıldığı şey, asıl konu- neye benzediği vs. Tenor ve aracın yerine kullanılan tüm bu kavramlar kafa karışıklıklarına neden olabilmektedir.<sup>38</sup> Ona göre modern bir metafor teorisi her şeyden önce tenor ve aracın birlikte varlığını kabul etmelidir. Kısacası Richards için metaforu oluşturan iki kısımdan tenor altta yatan fikirdir, araç ise fikri

---

<sup>34</sup> Donald M. Burchert, *Encyclopedia of Philosophy*, 167.

<sup>35</sup> Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), 90-92.

<sup>36</sup> Richards, *Rhetoric*, 93.

<sup>37</sup> Richards, *Rhetoric*, 93.

<sup>38</sup> Richards, *Rhetoric*, 96-99.

gündeme getiren kısımdır. “Aşıl bir aslandır.” örneği üzerinden gidecek olursak tenor Aşıl’ın gücü, cesareti ve asaletiyken; araç ise bir aslan fikridir. Kısacası Richards’a göre bir metafor ne tek başına bir tenor ne de bir araçtır aksine her ikisinin toplamıdır.<sup>39</sup> Araç ve tenor toplamı olarak tanımlanan metaforun işlevi yeni bir anlam yaratmaktır. İşte bu nokta süslü bir anlatımı işaret eden Aristotelesçi metafor görüşünden, dil çalışmalarının merkezine yükseltilmeye çalışılan bir metafor teorisinin ilk kıvılcımlarının atıldığı yerdir. Bunu gerçekleştiren Richards hermeneutik etkinlik içerisinde metaforu yeniden canlandırmaya çalışan kişi olmuştur. Tenor ve araç arasında etkileşime ve bağlamsal ilişkiye dayanan bu teori metafor teorileri arasında *etkileşimcilik* olarak yerini almaktadır.

Retorik içerisinde konumlandırılan ve bir süsleme olarak kabul edilen metafor anlayışından dil ve anlam bağlamı içerisinde hermeneutik kapsamına yerleştirilen ve etkileşim teorisi içerisinde incelenmesi gereken metafor anlayışına geçişte bir diğer önemli teorisyen Max Black’tir. 1962’de yayınladığı eseri *Models and Metaphors*’ta Black şu metafor tanımına yer verir: “...bir metafordan bahsettiğimizde, bazı kelimelerin metaforik olarak kullanıldığı kalanların ise metaforik olmayan bir şekilde kullanıldığı bir cümle veya başka bir ifadeye atıfta bulunuruz.”<sup>40</sup> Black’in bu tanımından hareketle onun metafor anlayışının da Richards gibi mutlaka iki farklı unsuru içerdiğini görmekteyiz.

Black, Richards’ın tenoru ve aracı yerine sırasıyla *odak* ve *çerçeve* kavramlarını kullanmaktadır. “Başkan tartışmayı sürdürdü.” örneği üzerinden gidecek olursak sürdürme kelimesi metaforun odağını ve bu kelimenin geçtiği cümlenin geri kalanı da çerçeveyi oluşturmaktadır.<sup>41</sup> Burada açıklığa kavuşturulması gereken şey ise bir metaforun odak noktasının metaforik kullanımınıdır. Nitekim Black’e göre aynı sözcükler farklı çerçevelerde metafor olarak kullanılmayabilir. Dolayısıyla bir cümleyi metafor olarak adlandırmak, onun imlası, gramer biçimi ve hatta fonetik yapısı hakkında değil anlamı hakkında bir şeyler söylemektir.<sup>42</sup> Bu tanımlamasından Black’in metaforların anlamının hermeneutik süreç sonucunda ortaya çıkarılabileceğini ima ettiği sonucuna varabiliriz. Nitekim bir metaforla karşı karşıya kaldığımızı fark etmemiz için ifadenin yer aldığı metnin tamamına bakmamız fakat özellikle tamamının kapsadığı bağlamsal anlama bakmamız gerekmektedir. Fakat Black

---

<sup>39</sup> Simms, *Critical Thinkers*, 68-69.

<sup>40</sup> Max Black, *Models and Metaphors*, (Newyork: Cornell University Press 1962), 27.

<sup>41</sup> Black, *Metaphors*, 28.

<sup>42</sup> Black, *Metaphors*, 28.

geliştirdiği metafor görüşüne yöneltilebilecek olası eleştirileri de görmesiyle birlikte metaforlara dair bir teori geliştirmektense onları sınıflandırma yoluna gitmiştir. Bu sınıflandırmasında ise ilk olarak ikame görüşüne yer vermiştir. Sonra karşılaştırma görüşünü ikame görünümünün özel bir durumu olarak adlandırmıştır. Bu görüşe göre metaforik ifadenin eşdeğer bir literal karşılaştırma ile yer değiştirilebileceği kabul edilir. İkame ile karşılaştırma arasındaki farkı “Richard bir aslandır.” örneği üzerinden açıklayan Black, ilk bakışta cümlenin “Richard cesurdur.” ile aynı anlama geldiğini<sup>43</sup> belirtir. Metaforlar yalnızca bir terimin kullanımında ima edilen bir karşılaştırmadır. Bu iki görüşü de eksik ve kusurlu kabul eden Black, metaforun kullanımları ve sınırlamaları hakkında önemli bilgiler sunduğuna inandığı etkileşim görüşünü metafor sınıflandırmasının son aşamasında ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Etkileşim görüşünü açıklarken “İnsan bir kurttur.” Örneğini veren Black’e göre odak unsur olan “kurt” mevcut anlamına göre kullanılmamaktadır. Kurt kelimesinin sözlük anlamı etçil, vahşi bir köpek türüne tekabül etmektedir. Fakat biz metaforu anlarken bunu düşünmüyoruz. Bu noktada *ilişkili klişeler sistemi* olarak adlandırdığı, kurt kelimesiyle ilişkilendirilen basmakalıp sözler devreye girmektedir.<sup>44</sup> Bu imalar sistemi içerisine özellikle bir şahıstan bahsediliyorsa aç olması, diğerlerini avlaması, vahşi olması ya da sürekli mücadele içerisinde olması gibi özellikler dâhil edilebilir. İşte kurt metaforu burada bu imalardan uygun olanını parlatırken, dışarıda tutulması gerekeni ise karanlıkta bırakmaktadır. Kısacası kurt metaforu insana bakışımızı düzenlemektedir. İlişki klişeler olarak adlandırılan basmakalıp sözlerin bizdeki karşılığı ön yargılar ve ön anlamalardır. Kurt metaforunun bizdeki hangi anlamı parlatıp hangisini geride bırakacağımıza karar vereceği noktaya da şüphesiz hermeneutik etkinliğin sonucunda ulaşılabacaktır.

Metafor ve hermeneutik arasındaki ilişkinin bir diğer görünümü Donald Davidson’un açıklamalarında karşımıza çıkmaktadır. Davidson öncelikle başarısız bir metafor olamayacağından bahseder. Nitekim ona göre metaforlar edebi anlamlarından başka bir şey iletmezler. Fakat bu durum metaforların söyleyecek bir şeyi olmadığı ya da daha fazla kelime kullanılarak o anlamın verilemeyeceğini göstermez.<sup>45</sup> Ona göre metaforlar kelime ile hayal gücünün bir araya getirilmesiyle oluşturulur. Kelimeleri kendi anlamları ile kullanarak metafor

---

<sup>43</sup> Black, *Metaphors*, 36-37.

<sup>44</sup> Black, *Metaphors*, 40.

<sup>45</sup> Donald Davidson, “What Metaphors Mean?”, *Critical Inquiry*, 5/1, (The University of Chicago Press, 2001), 31-32.

oluşturmanın yeni bir terimi dile kazandırmaktan bir farkı yoktur. Bu anlamda metaforları bir belirsizlik olarak adlandırabiliriz. Metaforlardaki belirsizlik, metaforik unsurun hangi anlamda kullanıldığı noktasında ortaya çıkar. Metaforlardaki metaforik unsur pek çok farklı anlamla karşılanabilir. Kısacası bir metaforik ifadede birkaç farklı anlamda anlaşılabilir. Bu noktada belirleyici olacak olan şey metnin bağlamı içerisinde açığa çıkarılabilecektir. Bu da yine metaforik olarak kullanıldığından emin olunan kelimeye rastlayana kadar devam eden hermeneutik bir sürecin sonucu olacaktır. Bir diğer belirsizlik olarak adlandırılabilir şey ise kelimelerin aynı cümle içerisinde hem gerçek hem de metaforik anlamları taşıyabiliyor olmasıdır. Üstelik bir kelime bir kere metafor olarak kabul edildiğinde her zaman metaforik anlamını da taşıyacaktır. Bu sebeple Davidson metaforun yenilik unsuru olarak belirtilen şeyin tekrar deneyimlenebilecek olan sanatsal özellik olduğuna vurgu yapar.<sup>46</sup> Yine Davidson'a göre metaforların ilginçlik çektikleri şeylerin bir sınırı yoktur. Öyleyse bir metaforun ne anlama geldiğini söylemeye çalıştığımızda bu sınırsız durumla karşı karşıya kalırız. Bu noktada metaforun iletmek istediği mesajın doğru kavranılması için Aristoteles'in de belirttiği gibi bir yeteneğe sahip olmamız gerektiğini vurgular. Açıkça cahil bir yorumcunun da yetenekli bir eleştirmenin vizyonuna sahip olmasının sağlanması gerektiğinden bahisle, metaforların gizli gücüne, güzelliğine ve uygunluğuna ancak bu şekilde ulaşılabileceğini ifade eder. Böylece metaforların hermeneutik süreç içerisinde açıklığa kavuşması gereken ifadeler olduğunu imlemektedir.

Özetle, görüldüğü gibi dilin vazgeçilmezleri olarak metaforlar mahiyetlerine göre pek çok farklı tanımlar geliştirilen yapılar olmuşlardır.<sup>47</sup> Yukarıda detaylı açıklamalarını verdiğimiz bu tanımlamaları genel olarak iki başlık altında toplamak mümkündür: ikame (substituble) ve ikame olmayan görüşler (unsubstituble). İkame metaforu, Aristoteles'le birlikte ilk tanımlarına kavuşan ve başka sözcüklerle ifade edilebilen metaforlardır. İkame olmayan metaforlar ise başka bir şekilde ifade edilemeyen; anlamlarını metafordaki iki unsurun arasındaki geriliminin neticesinde, bağlam çerçevesinde bulabildiğimiz metaforlardır. Hermeneutik açısından metaforları ele alan bu çalışmada, ikame metaforlarının da hermeneutik sürece ek bir zorluk getirmesi sebebiyle önemli olduklarını belirtmemiz gerekir. Fakat ikame metaforlar zamanla sıradan kullanımlar hâline gelebildikleri ve ölü metaforlar olarak sözlüklerde yan anlam olarak

---

<sup>46</sup> Donald Davidson, *What Metaphors Mean?*, 35-38.

<sup>47</sup> Çağdaş metafor teorileri ve metafor türleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz. George Lakoff-Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2010.

karşımıza çıkabildiklerini için asıl ilgimizin başka bir şekilde ifade edilemeyen ve yeni anlam yaratma gücüne sahip olan canlı metaforlara yönelik olduğunu eklemeliyiz.

### 3. Hermeneutik ve Metafor İlişkisi

Metaforların ortaya konulan teoriler ışığında yalnızca söz dizimi olarak tanımlanamayacağını gördük. Nitekim bir cümlenin aynı anda hem metafor hem de gerçek anlamda kullanılabileceği sayısız örnek gösterilebilir. Bir metaforun bir durumdaki anlamı doğruluk koşulları tarafından belirlenemez diyen Cohen, bu noktada aslında metaforların anlamı olmadığını ancak bir yorumlama eylemi içinde anlam verilebileceğini söylemenin daha doğru olacağını belirtir.<sup>48</sup> Anlamı yaratan metaforlar, anlayışa ulaşmak için çözülmesi gereken entelektüel düğümlerdir.<sup>49</sup>

Çözülmesi gereken düğümler olarak kabul edilen metaforların anlamı, yorumlama etkinliği içerisinde açığa çıkar ve tamamen yorumcunun önceki deneyimlerine ve inançlarına bağlıdır. Metaforik ifadenin doğasında bulunan özel bir bilişsel içeriğe ya da temel anlama bağlı değildir.<sup>50</sup> Metaforların okuyucunun ya da dinleyicinin bakış açısını değiştirme ve yönlendirme etkisine sahip olmaları da onları diğer dilsel araçlardan ayıran özelliklerinin başında gelmektedir. Bu sebeple daha önce de belirttiğimiz gibi metaforların anlaşılması tercüman, dinleyici yahut okuru sıradan hermeneutik sürecindeki yorumlamanın zorluğuna ek bir engelle başa çıkmak zorunda bırakmaktadır. Bu engele rağmen yine yorumlama sürecinin aynı kaldığı gözden kaçırılmamalıdır. Metaforla karşılaşıldığında bağlamsal anlatı içerisinde görülen bir çelişki, gerçeğe aykırı ya da tamamen saçmalık olarak algılanabilir. Bu noktada yorumlayıcı (yani tercüman, dinleyici yahut okur) tüm beklenti ve tahminlerinin de ışığında, karşılaştığı şeyin bir saçmalık olamayacağını kestirerek bir metaforla karşı karşıya olduğunu anlayabilir ve tespit ettiği bağlamsal anlatı ile uyumlu olan metafor için bir anlam ortaya koyar.<sup>51</sup>

Bir metaforla karşı karşıya kaldığını anlayan kişinin yapması gereken basit bir hermeneutik süreci izlemektir. Zaten hermeneutik etkinliğin başlangıcı olarak bir metinle ya da söylemle karşılaştığımız ve anlatılmak istenileni tam olarak anlamadığımız zamana işaret edilir. Böyle bir durumda ilk olarak yapılması gereken hangi ifadenin metaforik olarak ele alındığının

---

<sup>48</sup> Daniel Cohen, *Argument and Metaphors in Philosophy*, (USA:University Press of America, 2004), 141.

<sup>49</sup> Cohen, *Metaphors*, 147.

<sup>50</sup> Sheehan, *Metaphors*, 47.

<sup>51</sup> Sheehan, *Metaphors*, 57-58.

belirlenmesidir. Bu aşama çoğu yorumlayıcı için basit bir şeydir. Çünkü bir metafor tipik olarak verilen bir bağlamsal anlatı içerisinde açık bir çelişkidir. İkinci olarak bu metaforun hangi anlamda kullanıldığı tespit edilir ve son olarak da bu metafor kullanılır.<sup>52</sup>

Metaforları hermeneutik açıdan ele alırken izlediğimiz bu sürecin ilk basamağı *tanımlama (identification)*<sup>53</sup> olarak adlandırılır. Bu aşamada metafor olarak neyi alacağımız ya da neyi alamayacağımızı belirlemek esastır. Ve ne yazık ki bunu yaparken başvurabileceğimiz herhangi bir söz dizimsel yöntem bulunmamaktadır. Bu da metaforların bağlamsal olarak ele alınmalarının bir neticesidir. Metafor ve bağlamsal anlatı, anlam yaratılmasına yardımcı olmak için birlikte hareket etmesi gereken bileşenlerdir.

İkinci basamakta *icadı (invention)* ele alacak olursak, yorumcu tarafından metafor tanımlandıktan sonra metaforun genel bağlamsal anlatıyla tutarlı hâle geldiği bir anlamın yahut anlatının icat edildiği aşama olduğunu görmekteyiz. Hem anlatan hem de dinleyen aynı benzer anlamları icat ettilerse metafor amacına ulaşmış olacaktır. Bu anlamı icat ederken de şüphesiz kendi inançlarımızdan ve imgelerimizden yararlanmaktayız. Metaforların anlamları icat etmek için nasıl kullanıldığına dair örneklerden biri bilimsel söylemlerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Johannes Kepler (ö. 1630): “Amacım göksel makinenin ilahi bir organizmaya değil, bir saatin çalışmasına benzediğini göstermektir.” derken “Doğa bir makinedir.” metaforunu “Doğa bir organizmadır.” metaforuna tercih ettiğini ve ikinciyi terk ettiğini göstermiştir. Bundan sonra Aydınlanma Dönemi biliminde bu metafor önemli bir yer tutmuştur. Böyle metaforlar önceki inançları yeniden kavramsallaştırabilecekleri ve doğayla ilgili yeni anlatıların icadı konusunda insanlara yardım edebileceklerine inanılan metaforlardır.<sup>54</sup> Fakat metaforlar burada bir yorumlayıcıyı harekete geçerin bir fail olarak iş görmezler. Hermeneutik bir metafor görüntüsü yorumlayıcının bir metaforun anlamının mucidi olduğunu varsaymaktadır.

Son adım *anlatı (narration)*<sup>55</sup> aşamasıdır. Bir insanı herhangi bir konuda *fazla* ya da *boşuna zaman harcamakla* ilgili olarak uyardığımızı düşünelim. Karşımızdaki kişi büyük ihtimalle burada bahsettiğimiz harcama fiilinin parayla ilgisi olmadığını ilk seferde anlayacaktır. Çünkü dilimizde yerleşmiş bir üst anlatı olarak zamanın harcanan bir şey olduğu

---

<sup>52</sup> Sheehan, *Metaphors*, 1999, 57.

<sup>53</sup> Sheehan, *Metaphors*, 58-59.

<sup>54</sup> Sheehan, *Metaphors*, 60.

<sup>55</sup> Sheehan, *Metaphors*, 62.



anlayışı bulunmaktadır. Buna karşılık olarak kullanılan ve en bilinen metaforlardan biri kuşkusuz “Vakit nakittir.” metaforudur. Ortak kültür içerisinde bu şekilde yaygınlaşan üst anlatılarla karşılaştığımızda çoğu zaman ne denilmek istendiğini hemen anladığımız için artık bu anlatılar bize bir metafor olarak iş görmüyormuş gibi gelebilir. Bu tarz metaforlar ölü metaforlar olarak adlandırılır. Ölü metaforların aksine canlı metaforlar; yeni hakikatler ve yeni perspektiflerin semboljisini sunabilir ancak bu metaforlar aracılığıyla onları ortaya çıkaran ve inançlarımıza yerleştiren şey izlediğimiz hermeneutik sürecin de son basamağını oluşturan anlatılardır.<sup>56</sup>

## SONUÇ

Mahiyetlerine ilişkin farklı yaklaşımlar bulunan metaforlar, genel olarak kelimelerin günlük anlamlarının dışında kullanıldığı yapılar olarak adlandırılırlar. Metaforların farklı bağlamlar ya da farklı özellikler çerçevesinde tanımlanması, metafor teorileri olarak adlandırdığımız görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Genel olarak bu görüşleri Aristoteles’le birlikte başladığı kabul edilen *ikame* olarak metafor görüşleri (substitutable) ve bir ikame anlayışından farklı olarak (unsubstitutable) karşılanan, yaratma gücüne sahip metaforlar oluşturmaktadır. Metaforun ikame görüşü, metaforun bir ad ya da özellik aktarması olarak kullanıldığı görüşlerdir. Fakat yaratma gücüne sahip olan metaforlar içlerinde bulunan gerilimin sonucunda yeni bir anlam açığa çıkarılırlar. Ricoeur’un adlandırmasıyla canlı metaforlardır ve hermeneutik içerisinde önemli olanlar, hermeneutik süreci etkileyenler asıl olarak bunlardır.<sup>57</sup>

Canlı metaforlar *yorumun ruhunu* oluşturmaktadır. Çünkü bu metaforlar kullanılmalarıyla beraber anlama ve yorumlama sorunlarını beraberlerinde getirmektedirler. Anlama ve yorumlama tabirleriyle karşılanan hermeneutik için sıradan bir dil çözümlemesiyle ya da işitir işitmez mahiyetine erişilen ikame metaforları ya da çoktan canlılığını kaybetmiş ve günlük dil kapsamına girmiş olan ölü metaforlar (ki ölü metaforlar da ikame görüşü çerçevesinde metafor olarak kabul edilmektedir) ilgi çekici değildir. Özellikle ölü metaforlar anlama ve yorumlama sürecimize fazladan bir sorun teşkil etmedikleri gibi herhangi bir katkı da sağlamamaktadır.

---

<sup>56</sup> Sheehan, *Metaphors*, 62.

<sup>57</sup> Ricoeur’ün metafor ve hermeneutik hakkındaki görüşleri hakkında daha kapsamlı bilgiler için Bkz. Paul Ricoeur, *Metaphor And The Main Problem of Hermeneutics* ve *The Rule of Metaphor*.

Çalışma kapsamında yer verilen metafor ve hermeneutik ilişkisinin özellikle metinlerle ilgili anlamı ortaya çıkarma noktasındaki anlama sürecine eşlik ettiği vurgulanmalıdır. En karmaşık dilsel kullanımlar olarak metaforlarla, bir metinde ya da bir söylemde karşılaşıldığında anlamaya fazladan bir zorluk eklenmektedir. Bir metni okurken tamamen bağlam dışında, bir sapma olarak kabul edilen bir kullanımla karşı karşıya kalındığında hermeneutik sürecin doğduğu görülür. Bu anlam sapsmaları ya da aşkınlıkları/taşkınlıkları anlama sürecinin merkezine geçmektedir. Nitekim bu karmaşık yapıların anlaşılması ile bütün bir metnin anlaşılması sağlanacaktır. Aynı şekilde bütün bir metnin tamamına vakıf olmak da anlam aşırılıkları olan metaforların bağlamsal anlamlarının anlaşılmasını sağlayacaktır. Karşılıklı bir ilişki doğuran bu sistem hermeneutik döngü olarak adlandırılan ve parça- bütün ya da özel-genel ikilikleri arasındaki diyalektiksel ilişkiyi hatırlatmaktadır. Hermeneutik döngünün bir kısır döngüye dönüşmemesi için bu süreçte metin ile metafor arasındaki gerilimden faydalanarak bağlamsal anlatıyı kurmak gerekir. Fakat bunun için öncelikle incelemeye konu olan metinde nelerin gerçekten metafor olarak kullanıldığının tespit edilmesi elzemdir. Çünkü metafor gibi görünen fakat gerçek anlamında kullanılan kelimeler de olabilmektedir. Fakat yine de metaforların tespit edildiği bu aşama bağlamsal anlatının da eşliğiyle genellikle okuyucu/yorumcu için en basit aşamadır. Metafor tespit edildikten sonra metaforun anlamının icat edileceği aşamaya geçilmelidir. Bağlamsal anlatıyla birlikte hangi anlamı karşılamak amacıyla kullanıldığının belirlenmesi için metaforun anlamının mucidi olunur. Metnin ya da söylemin tamamıyla tutarlı bir anlamın keşfedilmesiyle birlikte yeni bir anlatı yaratmaya hazır hâle gelinir. Böylelikle metaforların yeni anlam yaratıcıları olarak kabul edildiği görüşü açıklanmış oldu. Hermeneutik süreç içerisinde bir metindeki metaforların anlamlandırılması olarak izlerinin sürüldüğü bu çalışma ise çift yönlü ilerlemektedir. Metnin metaforun anlamını belirlediği gibi, metafor da metnin anlamını değiştirebilir ya da güçlendirebilir. Öyleyse metaforların hermeneutik süreçte, hermeneutiğin de metaforların anlamlandırılması sürecinde etkin birer güç olduğunu söylemek gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Poetika*, çev.: İsmail Tunalı, Ankara: Remzi Kitabevi, 1993.  
Aristoteles. *Retorik*, çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY, 1995.  
Black, Max. *Models and Metaphors*, New York: Cornell University Press, 1962.  
Burchert, Donald M. *Encyclopedia of Philosophia* Encyclopedia of Philosophia, 2nd Edit.  
Cohen, Daniel. *Argument and Metaphors in Philosophy*, USA: University Press of America, 2004.  
Davidson, Donald. "What Metaphors Mean?", *Critical Inquiry*, 5/1, (2001).

- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1996.
- Gadamer, Hans Georg. “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.
- George, Theodore. “Hermeneutics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/> )
- Göka, Erol. vd. *Önce Söz Vardı*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, USA.: Yale University Press, 1994.
- Johnson, Mark. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, USA: Cambridge University Press, 2012.
- Lakoff, George-Johnson, Mark *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Mura, Gaspera. “Hermeneutics”, *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*. (<https://inters.org/hermeneutics> )
- Porter, S. R. & Robinson, J. C. (2011). *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, UK.
- Richards, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Ricoeur, Paul. “Metaphor And The Main Problem of Hermeneutics”, *New Literary History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*, çev.: Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, John Costello, Toronto: University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- Sheehan Richard D. J. “Metaphor as Hermeneutics”, *Rhetoric Society Quarterly*, 29(2). 1999.
- Simms, Karl. *Critical Thinkers-Essential Guides for Literary Studies: Paul Ricoeur*, Routledge, 2002.
- Yılmaz, Mehmet. F. “Kutsal Metinleri Anlama ve Hermenötik Metodun Tarihi Birlikteliği”, 11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Kırgızistan, 2013.

## ARAP DİLİNDE NİDÂ ÜSLUBU ve KUR'AN'I KERİM'DEKİ KULLANIMLARI\*

**Mesut CEVHER**

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Associate Professor, Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Kırıkkale, Turkey.

mgouhar@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-6050-0029

**Emine Begüm GAZİOĞLU**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Kırıkkale, Turkey.

bgmgazioglu@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8761-0108

### Öz:

İnsanlık, yaradılış tarihinden bu yana uğruna inanacağı bir dine ihtiyaç duymuştur. Bu sebeple kimi zaman bütün ölçülerin bozuk olduğu batıl inançlara duçar olmuş, kimi zaman da hakkı kendine yol edinmiştir. Bir kısım eğri ve çarpık, akla ve mantığa uymayan taşlı ve niteliği değişmiş yolu seçse de hakkaniyet yolunu seçenlerin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Allah (c.c.) ile insan arasındaki haberleşmenin en temel ögesi, şüphesiz gönderilen kitaplar ve peygamberlerdir. Yaratıcı birtakım hitaplar kullanarak yaratılanlarla iletişim kurmaktadır. Bu hitaplar söz konusu muhatabın kimliğini ortaya çıkarma niteliğinde olup, çeşitlilik göstermektedir. Bu mesajların mahiyetini kavrayabilmek için tefsir ve hadis ilimlerinden faydalanmanın yanında Arapça kaidelerden de faydalanmak gerektiği su götürmez bir gerçektir. Çalışmamızda Arap dili gramer konularından biri olan nidâ üslûbu konu alındı. Kıymetli Arapça eserlerde de sıklıkla yer alan nidâ edatları incelenip, hazf konularına da değinildi. Münâdâ kavramı ve münâdâ ile ilgili konular yer aldı. Ayetlerde nidâ edatlarının farklılaşmasıyla doğabilecek kavram farklılığı da ele alındı.

\* Doç. Dr. Mesut CEVHER danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, Ayet, Nidâ, Münâdâ, Belagat.

## **THE NIDA STYLE IN THE ARABIC LANGUAGE and ITS USES in THE QUR'AN**

### **Abstract:**

Humanity has needed a religion to believe in since the creation sects. This has sometimes fallen into superstitions that have the dimensions of the times, and sometimes it has made a way for itself. Even if an environment chooses the path of crooked and distorted, stony and diversity that does not comply with reason and logic, the number of those who choose the path of justice is too large to be underestimated. They are predictions and prophets about the most basic criteria of the relationship between Allah (c.c.) and man. He communicates with the created through creative addresses. These addresses are of the nature of removing the addressee from the public, and are they faults in tafsir and ilmtekiri in order to understand their nature? In our study, the nid style, which is one of the grammars of the Arabic language, was taken as the subject. The nidâts, which are also frequently used in precious Arabic works, were examined and hedonistic performances were also mentioned. Topics related to munada were included. The different notion that may arise with the differentiation of the prepositions of shriek in the verses was also discussed.

**Keywords:** The Qur'an, Verse, Shout, Call, Rhetoric.

### **GİRİŞ**

Bir şeyin olmasını talep etmek için kullanılan üslupların başında nidâ edatları gelir. Bu edatlar, sözcüklerin yetersiz kaldığı durumlarda devreye girer ve muhataba verilmek istenen mesajı tam anlamıyla iletir. Kur'an insana, insan ilişkilerine toplum ekolojisine ve çevre-insan ilişkilerine önem verir. Bunun için mü'minler, özellikle insanî özelliklere büyük önem veren Kur'an'ı kılavuz edinirler. Kur'an ve sünnet insana bazı özelliklerin bilgisizlikten kaynaklandığını<sup>1</sup>, bahsi geçen kötü hasletlerin ise hakiki imana kavuştuktan sonra değişebileceğini söyler. Bu ikazlar içinse nida edatlarına sıklıkla yer verir. Yazı dilinde bu

---

<sup>1</sup> “Ebû Abdurrahman Abdullah İbn Mes'ûd (r.a) şöyle der: Rasûlullah (s.a.v.)'in gönderildiği kavim tarafından dövülüp yüzü kanlar içerisinde bırakılan bir taraftan yüzündeki kanı silen bir taraftan da: 'Ey Allah'ım kavmimi başla çünkü onlar bilmiyorlar.' diyen bir Peygamber'i (s.a.v.) anlatması hâlâ gözlerimin önündedir. (Buhâri, Enbiya 54; Müslim, Cihad 104)”, Riyazü's Sâlihîn, 31.

durum ünlem işareti kullanılarak telafi edilirken, dillerin çoğunda olduğu gibi Arap dilinde de sesle ifade için nidâ edatları kullanılır. Nidâ edatlarında, kullanım alanının çokluğu ve geriye kalan harflerin az ve sınırlı tasarrufu münasebetiyle en çok “يا” edatı kullanılır. Nidâ kelimesi, “أدعوا” çağırıyorum ifadesinin yerine kullanılır ve inşâ konuları içerisinde yer alır.<sup>2</sup> Nidâ edatlarının on iki adet mecaz anlamı ifade ettiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>3</sup> Şimdi nidâ edatlarının yapısal özelliklerini inceleyelim.

### 1. Sarf ve Nahiv Bakımından Nidânın Tanımı

Emir ve nehyde en çok kullanılan kelimeler nidâ edatlarıdır. Örneğin: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ, يَا عِبَادِ فَاتَّقُوا (ez-Zümer, 39/16), يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا (Bakara 2/21) وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ (Meryem, 19/42) يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ (Nûr, 24/31) Bunun yanında istifhâm için de kullanılırlar. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ (Tahrîm, 66/1). Görüldüğü gibi nidâ edatları konuşma esnasında çoğunlukla cümle başında kullanılır. İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201)'ye göre Kur'an'da on beş adet hitap şekli bulunur ve bunlardan “يا” şeklinde başlayanlar hususi,<sup>4</sup> hususilik ifade eden umumi,<sup>5</sup> umum ifade eden hususi,<sup>6</sup> cinse, neve, bizzat isme,<sup>7</sup> zem,<sup>8</sup> liyâkat maksadıyla,<sup>9</sup> ya da umumi bir kelime kullanarak bir kişiye hitap şeklinde çeşitlendirmiştir. Bazı ilim adamlarına göre ise; Kur'an'daki hitaplar üç kısma ayrılır ve şunlardır:

- A. Yalnızca Resûle yapılan hitap,
- B. Yalnızca Peygamber olmayanlara hitap,
- C. Hem Resûle hem de insanlara yapılan hitaptır.<sup>10</sup>

Nidâ edatları, nidâ edatı ve münâdâ olmak üzere iki ana unsurdan oluşmaktadır. Bu edatların sayısı hakkında beş, altı, yedi ve sekiz adet olması hususunda çeşitli ihtilaflar bulunsa da beş tane olarak sayılan edatlarda her alim hemfikirdir. Sîbeveyhi (ö. 180/796) bu edatları “أ، إ، هيا، أي” olarak kabul etmiş, “وا” edatını nidâ edatlarının dışında bırakmıştır.<sup>11</sup> Oysa İbn Akîl

<sup>2</sup>el-Hâfız Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Şerh Ugûdü'l Cemân fî İlmi'lMeânî ve'l Beyân* (Lübân: Dâru'l Fıkr, 1939), 58.

<sup>3</sup> Mustafa Kayapınar, “Belâgatta Nidâ Üslûbu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, (Aralık 2011), 159.

<sup>4</sup> el-Mâide 5/67.

<sup>5</sup> İsmail Paşa Muhammed Emîn Bin Selîm el-Bağdâdî, *İzahu'l Mekkûn Fi'z-Zeyli Âlâ Keşfuz-zZünûn* (Beyrut: Dâru'l et-Turâs el-Arabî, 2013), 351.

<sup>6</sup> et-Talak 65/1.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/35.

<sup>8</sup> et-Tahrîm 66/7.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/67.

<sup>10</sup> Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, *el İtkan Fî Ulûmi'l Kur'an* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2002), 417.

<sup>11</sup> Mehmet, Yakışık, *Arap Dilinde Nidâ Edatları ve Münâdâ* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler

(ö. 513/1119) “وا”yı da nidâ edatlarından saymaktadır.<sup>12</sup> Cürçânî ise Kur’an’da geçen nidâ edatlarının yedi amaçla geldiğini ifade eder. Bunlar: Medh (övme) (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ), tenbih (uyarı) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا), zem (yerme) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ), izâfe (bağlılık takısı) (يَعْبَادِي), nisbet (aitlik) (بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ), isim (يَا أَيُّهَا الْكَتَّابُ) ve tâyin (belirleme) (يَا أَيُّهَا الْكَتَّابُ)’dir.<sup>13</sup>

Nidâ edatları yakındakiler, uzaktakiler ve her ikisi için de kullanılanlar olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan “أي ve أ” yakında bulunanlar için, “أيا ها أ” uzakta bulunanlar için, “يا” ise her ikisi için de kullanılır.<sup>14</sup>

### 1.1. Nidâ Edatları

Başlıca nidâ edatları أئى ، أئى ، أ ، أ ، هئيا ، أئيا ، ئيا’dır. Bunların içerisinde “يا” edatı, Arap dilinde en sık kullanılan seslenme ifadesidir. Bunun dışında Kur’an’ı Kerim’de de yer alan tek nidâ edatı olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple “nidâların annesi” lakabını almıştır.<sup>15</sup> Daha önceden bu edatın hem yakındakiler hem de uzaktakiler için kullanıldığını dile getirmiştik. Ancak yakında bulunan bir zât için kullanıldığında ardından gelecek konuşma ciddi bir olayı vurgulamak maksadıyla olacaktır.<sup>16</sup> A ( ا ) edatına baktığımızda ise el-Cevherî’nin, *es-Sihâh* isimli eserinde bu harfin bir uzatma harfi olduğundan, uzaktakine sesleme için kullanıldığını görürüz. Sibeveyhi gibi dilbilimciler ise bu harfi nidâ edatı olarak isimlendirmezler. “Eyyâ” olarak da bilinen heyâ ( هيا ) çoğunlukla uzaklık ifadesi için kullanılır. Va’ya ( وا ) gelince; yalnızca yas, ağıt için kullanılır.<sup>17</sup> أئى ve أ ise yakına seslenmek içindir.<sup>18</sup>

### 1.2. Nidâ Edatının Hazfi

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7.

<sup>12</sup> Muhammed Muhiyiddin Abdulhamit, *Şerhu İbn Akil Alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Kahire: Dâr İhyâit-Turâs, 1980), 3/344.

<sup>13</sup> Abdilkâhir bin Abdirrahmân Muhammed el-Cürçânî eş-Şâfiî, *el-Avâmilü'l-Mie* (Beyrut: Dâru’l Minhâc, 2009), 105.

<sup>14</sup> Sâmî Balvâir, *Üslûbun Nidâ ve Delâlethû fi’l Kur’an’ı Kerim* (Guelma: Yüksek Öğrenim ve Bilimsel Araştırma Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 15.

<sup>15</sup> Cafer, Zeyrekli, *Arap Dilinde Nidâ Edatı ve Kur’an’ı Kerim’deki Kullanımları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 9.

<sup>16</sup> Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf I* çev. Muhammed Çoşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek (İstanbul: Yazma Eserler, 2016), 256.

<sup>17</sup> Ahmed Muhammed Fâris, *El-Nidâ fi’l Luğa ve’l Kur’an* (Beyrut: Dâru’l Fikr, 1989) 80.

<sup>18</sup> Mustafa Kayapınar, “Belâgatta Nidâ Üslûbu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, (Aralık 2011), 160.

Hazf (حذف) kelimesi bir şeyi kısaltmak ve kesmek anlamlarına gelir.<sup>19</sup> Her dilde olduğu gibi Arapçada da ses tonundan anlaşılması durumunda nidâ edatı hazfedilebilir.<sup>20</sup> Nidâ edatlarının hazfedilmesi bazen caiz bazense vaciptir.<sup>21</sup>

Vâcip Hâli: اللهم

Câiz Hâli: <sup>22</sup> وَأَعْرَضَ عَنْ هَذَا / “Ey Yûsuf! Sen bundan vazgeç.”

Bazı Kur’an ayetlerinde de mevcut olan hazfin bir örneği bazı âlimlere göre Zuhrûf 77. ayettir. ... وَتَادُوا يَا مَالِكُ / “Ey Mâlik diye seslendiler...” ayetinde “ey” ifadesi hazfedilmiştir. Kimi terhîm maksadıyla hazfedildiğini söylerken kimi alimler ise cehennem ehlinin takatinin kalmayışını sebep olarak göstermektedir.<sup>23</sup>

Hazfin üç farklı çeşidini görmekteyiz.

### 1.2.1 Müfret Olan Münâdâ

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرُ / “İbrahim babası Azer’e dedi ki:”<sup>24</sup>

Yukarıdaki ayet hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılsa da Râzi burada “yâ” ifadesi kullanılmasının kaba olacağı için hazfedildiğini ileri sürmüştür.

### 1.2.2. Müfred Olmayıp, Müfred Gibi Sayılan Münâdâ

سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّةَ النَّقْلَانِ / “Sizi de hesaba çekeceğiz, ey cinler ve insanlar!”<sup>25</sup>

Yukarıdaki ayetin başına “يا” edatı أَيَّةَ ile gelmesi gerekirken hazfedilmiştir.<sup>26</sup>

### 1.2.3. Münâdâ Muzaaf Olduğunda Yapılan Münâdâ

أَنْ أَدُوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ لِأَنَّكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ / “O, şöyle demişti: “Allah’ın kullarını (esaret altındaki İsrailoğulları’nı) bana teslim edin. Çünkü ben güvenilir bir peygamberim.”<sup>27</sup>

Sözü geçen ayette şekil itibariyle “يا الله” olması gerekirken, nidâ edatı muzaaf olarak hazfedilmiştir.

<sup>19</sup> Mecmuâ el-Lugati el-Arabî, El-Mu’cem el- Vasît (Kahire: Mektebetu’s-Şurûk ed-Devliyye, 2004), 161.

<sup>20</sup> Ye’îş b. Alî b. Ye’îş b. Mûsalî, Şerhu’l Mufasssal I (Beyrut: Dâru’l Kutub el- İlmiyye, 1245), 361.

<sup>21</sup> Curcânî, el-Avâmilü’l-Mie, 106.

<sup>22</sup> el-Yusuf 12/29.

<sup>23</sup> İmam Celâleddîn es-Suyûtî, el-İtkân fi Ülümi’l Kur’an, çev. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 162.

<sup>24</sup> el-En’am 6/74.

<sup>25</sup> er-Rahmân 55/31.

<sup>26</sup> er-Rahmân 55/31.

<sup>27</sup> ed-Duhân 44/18.



### 1.3. Nidâ Edatlarının Hazfedilmediği Alanlar

#### 1.3.1. Nekre-i Maksûde:

Arapçada herhangi bir zât için kullanılan nidâ türüdür. Nekre-den kasıt münâdânın bilinmemesidir. Nekre olmakla beraber ismi söylenmeksizin bizzat karşısındaki belli kişilere hitap ediyorsa bu nekre-i maksûdedir ve hazfedilemez. Ancak münâdâ oluşu ve merfu ile tamamlanması onu marife formuna getirir.

#### 1.3.2. Nekre-i Ğayri Maksûde:

Nekre-i maksûdenin aksine münâda kesin olarak bilinmez ve nidâ bir kişiyi kastetmeden kullanılır.

#### 1.3.3. İşaret İsimleri:

İşâret etmek, el ile tayin etmek anlamı taşımaktadır.<sup>28</sup>Dolayısıyla işaret isimleri belirginlik takısı (ل) almış olarak kabul görür. Ayetlerin nazil olduğu dönemde muhatapların belirli oluşu anlamı ve kavrayışı kolaylaştırmıştır.<sup>29</sup> / قَالَوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ / “Dediler ki bu ikisi sihribazdır.” ayetinde kullanılan işaret ismi hazfedilmemiş, tam karşılığı ile gelmiştir.

#### 1.3.4. Münâda Muhatap Zamiri Alıyorsa:

Her dilde anlatımda kısaltma yapmak için çeşitli yöntemlere başvurulur. İsmi yerine geçen zamir de bu sebeple hâsıl olmuştur. Zamirler mârife ve mebnîdirler. Cümle içerisinden çıkarıldıklarında anlamda bozulma meydana gelir. “يا أنت صديقي المفضل” Bu cümleden zamir olan “انت”yi çıkardığımızda muhatap belli olmadığından anlatım kapalı olacaktır.

#### 1.3.5. Taaccüb:

Hayret veren bir olay karşısında verilen doğal tepkiye taaccüb denir. ما أَفْأَلَهُ ve أَفْعَلُ بِهِ kalıpları ile kullanılır. / قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ / “Kahrolası insan! Ne inkârcıdır.”<sup>30</sup>

#### 1.3.6. Nudbe:

Birinin yasını tutup, ölen zâtın güzelliklerinden bahsetmek anlamına gelmektedir.<sup>31</sup>

! / وارأسِي / “Vah başım!”

#### 1.3.7. İstiğâse:

<sup>28</sup> Mecmuâ el-Lugati el-Arabî, *el-Mu'cem el- Vasit*, 19.

<sup>29</sup> el-Hûd 11/77.

<sup>30</sup> el-Abese 80/17.

<sup>31</sup> Ebü'l Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab* (Beirut: Sader Basım ve Yayınevi, 1997), 4380.

“Bir yardım çağrısı” olarak nitelendirilebilir. Nidâ edatlarından yalnızca “ya” ile kullanılır. يَا لِّلْكَرِيمِ الْمُحْتَاجِينَ / “Ey muhtaçlara cömert olan!”

## 2. Münâdâ

“ادعو”nun yerine geçecek yardımcı edatlarla, seslenene yüzünü çevirmek, dinlemek ve dikkatini çekmek için yapılır.<sup>32</sup> Nidâ üslûbunun oluşabilmesi için nidâ harfi ve münâdâ gereklidir. قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ / “De ki: ‘Ey kitap ehli.’”<sup>33</sup>

### 2.1. Münâdânın Hazfi

Hazfin gerçekleşmesiyle cümle içerisindeki anlamda da değişimler meydana gelir. قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ / “Yazıklar olsun bize!” dediler, “Gerçekten biz azmış ve sapmıştık.”<sup>34</sup> Ayette “ya” edatından sonra bir şahıs getirilmemiş ve ayet nidâdan çok kendi kendine hayıflanma manası taşır olmuştur.

### 2.2. Münâdâyı Kapsayan Konular

#### 2.2.1. Nudbe:

Lügavi olarak birinin yasını tutup, ölen zatın güzelliklerinden bahsetmek anlamına gelmektedir.<sup>35</sup> Çoğunlukla “وا” veya “يا” harfi ile kullanılır.

#### 2.2.2. Mendûb:

Ekseriyetle “وا” edatıyla karşımıza çıkar. Türkçedeki “Vah” ünlemine denktir. وَ يَا يُوسُفُ / “Vah Yûsuf!”

#### 2.2.3. İstiğâse:

Bir nevî yardım çağrısıdır. يَا لِّلْمُدْرَسِ لِلطَّالِبِ ! / “Ey öğretmen, öğrencinin yardımına koş!”

#### 2.2.3.1. Müsteğâs Bih:

Yardım talep eden için kullanılır. يَا لِّكَ لِي / “Ey sen! Bana yardım et.”

#### 2.2.3.2. Müsteğâs Leh:

Kendisi için yardım talep edilene denir. يَا عَلِيَّ مِنْ كَافِرٍ لَا يَخَافُ اللَّهَ / “Ya Ali! Allah’tan korkmayana karşı bana yardım et.”

<sup>32</sup>Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitâbu’t-Tarîfât* (İstanbul: Ahmet Kâmil, 1327), 161.

<sup>33</sup> el-Âl-i İmrân 3/64.

<sup>34</sup> el-Kalem 68/31.

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4380.

#### 2.2.4. Terhîm:

Kelimenin sonunda bulunan bir ya da iki harfin hazfi ile karşımıza çıkar. ! يا جعف ! يا جعفر ! / “Ey Câfer!”

### 3. Kur’an’ı Kerim’de Nidâ Edatlarının Morfoloji-Delâlet İlişkisi

Kur’an, üslubunu, muhatabının algısına ve seviyesine göre belirler. Öyle ki, konuşmacı konuşulanın anlayamayacağı bir üslup kullansa hem sıkıcı bir hâl alır hem de kapasitenin çok üstünde olduğu için anlayamamasına bahane üretmek kolaylaşır. Bu sebeple yaratıcı her peygambere mesajını kendi diliyle iletmiştir. Kur’an’da da bunu açıkça dile getirmektedir.<sup>36</sup> Kur’an bazen peygamberlerin isimleriyle, bazen topluluk, bazen de sıfatlarla nidâda bulunur. Kur’an’ın bu hitaplarıyla anlaşılıyor ki nidâ edatı, müstakil bir ifade olmamakla beraber açıkça bir uyarı ve muhataplarını zorlu güne hazırlayacak emir, yasak ve bunun yanında da ahlaki değerleri zirveye taşıyacak tavsiyelerden oluşmaktadır. Peki Kur’an’da nidâ için ‘ya’ edatı yerine farklı bir ilgeç kullanılsaydı anlamda ne tür farklılıklar meydana gelirdi?<sup>37</sup> يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ / “O kullara yazıklar olsun! Kendilerine bir peygamber gelmeye görsün, onu mutlaka alaya alırlardı.” Ayette kullanılan “يَا” edatı yerine “أَي-أ” kullanılmış olsa idi, “Yazık o kullara” diye hitap ettiği imani ahlaksızlıkla sentezlenmiş topluluk, hâşâ kendisine yakîn olacaktı. Fakat elbette Allah’ı ve dinini reddetmiş kimselere yakınlık söz konusu bile olamaz. Ayetin muhteşem içeriği aklını kullananlar için nihayet bir delildir.

## SONUÇ

Kur’an hem manevi hem de sosyolojik bir kitaptır. Nitekim ahlak üzerine gelen yönlendirmeler hem toplum düzeni için organize bir nitelik taşır hem de aksi yöndeki gidişatın nihai sonuçlarını bildirir. “Ey inananlar” hitabından sonra çoğunlukla menfi bir içerikle geldiği görülmüştür. Yaratıcı, bu tarz ayetlerle müminleri yüceltmektedir. Arapçada nidâ edatlarının farklı sebeplerle kullanıldığı ancak, yalnızca “يَا” edatının Kur’an’da yer aldığı tespit edilmiştir. Nidâ edatları nekre-i maksûde, nekre-i ğayri maksûde, işaret ismi, taaccüb, istiğâse, nudbe olduklarında ve münâdâ muhatap zamiri alıyorsa hazfedilmemiştir. Münâdâ kişinin dikkatini celbetmek maksadıyla yapılmış ve bir kişiye seslenme anlamına gelmiştir. Çalışmamızda

<sup>36</sup> el-İbrâhîm 4/14.

<sup>37</sup> el-Yâsîn 36/30.

münâdâ hazfedildiğinde anlam değişikliğine uğradığı da tespit edilmiştir. Son olarak nidâ edatı değiştirilseydi anlamda nasıl bir değişik olurdu gözlemlendi.

#### KAYNAKÇA

- Abdulhamit, Muhammed Muhiyiddin. *Şerhu İbn Akîl Alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Kahire: Dâr İhyâit-Turâs, 1980.
- Balvâir, Sâmî. *Üslûbun Nidâ ve Delâletehû fi'l Kur'an'ı Kerîm*. Guelma: Yüksek Öğrenim ve Bilimsel Araştırma Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Celâleddîn, es-Suyûtî, el-Hâfız Abdurrahmân. *el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'an*. Çev. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyât, 1987.
- Celâleddîn, es-Suyûtî, el-Hâfız Abdurrahmân. *Şerh Ugûdü'l Cemân fi İlmi'lMeânî ve'l Beyân*. Lübnân: Dâru'l Fikr, 1939.
- Fâris, Ahmed Muhammed. *el-Nidâ fi'l Luğa ve'l Kur'an*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1989.
- Hârizmî, ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf I*. Çev. Muhammed Çoşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağır, Adil Bebek. İstanbul: Yazma Eserler, 2016.
- İbn Manzûr, Ebü'l Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l 'Arab*. Beyrut: Sader Basım ve Yayınevi, 1997.
- İbn Ye'îş, b. Alî b. Ye'îş b. Mûsalî. *Şerhu'l Mufasssal I*. Beyrut: Dâru'l Kutub El- İlmiyye, 1245.
- Kayapınar, Mustafa. "Belâgatta Nidâ Üslûbu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, (Aralık 2011), 159.
- Mecmuâ el-Lugati el-Arabî. *el-Mu'cem El- Vasît*. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûk Ed-Devliyye, 2004.
- Paşa, İsmail Muhammed Emîn Bin Selîm el-Bağdâdî. *İzahu'l Mekkûn Fi'z-Zeyli Âlâ Keşfuz-Zünûn*. Beyrut: Dâru'l Et-Turâs el-Arabî, 2013.
- Şâfiî, el-Curcânî, Abdilkâhir bin Abdirrahmân Muhammed. *El-'Avâmilu'l-Mie*. Beyrut: Dâru'l Minhâc, 2009.
- Şerîf, el-Cürçânî Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid. *Kitâbu't-Tarîfât*. İstanbul: Ahmet Kâmil, 1327.
- Yakışık, Mehmet. *Arap Dilinde Nidâ Edatları ve Münâdâ*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldız, Sâkıp-Çelik, Hüseyin Avni. *el İtkan Fî Ulûmi'l Kur'an*. İstanbul: Hikmet Neşriyât, 2002.
- Zeyrekli, Cafer. *Arap Dilinde Nidâ Edatı ve Kur'an'ı Kerîm'deki Kullanımları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

## KADIN DİNDARLIĞINDA COĞRAFI BÖLGE FAKTÖRÜ: KIRIKKALE ÖRNEĞİ\*

**Hatice YÖNDEMLİ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Kırıkkale, Turkey.

yondemlihatice71@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1485-0925

**Hidayet TUKSAL**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı

Assistant Professor, Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Kırıkkale, Turkey.

htuksal@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4864-2032

### Öz:

Dindarlık araştırmalarında cinsiyet, yaş, eğitim ve sosyal çevre gibi faktörler dindarlığı belirleyici unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Coğrafi bölge faktörü ile dindarlık ilişkisi de dindarlık araştırmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Makalede, Kırıkkale ilinde yaşayan Karadeniz ve Anadolu kökenli kadınların İslam dininin kadınlara tanıdığı haklar konusunda ne düşündükleri, yaş, eğitim ve coğrafi bölge faktörlerinin etkileri de dikkate alınarak mukayese edilmiştir. Soruya cevap vermeyi reddeden dokuz kadının dışında, bu soruya olumlu ve olumsuz cevap verenler neredeyse eşit çıkmıştır. Farklı kültürel kodlara sahip olmalarına rağmen Karadeniz ve Anadolu kökenli kadınların yarısı İslam dininin özünde kadına verilmiş olan hakları indiği dönem açısından yeterli ve hatta gayet ileri görünürken, bu hakların uygulanmasında karşılaşılan zorluklara, engellemelere, erkek egemen sistemin olumsuz etkilerine dikkat çektikleri ve bunlardan şikayetçi oldukları görülmüştür. Her iki bölgeden kadınların diğer yarısı ise, erkeklere tanınan haklarla kıyaslayarak kadınlara verilen hakları yetersiz bulduklarını belirtmişlerdir. Yetersiz bulanların bir kısmı bu durumdan hoşnutsuz iken,

\* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Tuksal'ın danışmanlığında "Kırıkkale'de Yaşayan Bir Grup Karadenizli ve İç Anadolu Kökenli Kadının Dindarlık Biçimlerinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

bir kısmı ise kadınlara daha fazla hak verilmesine gerek olmadığı görüşündedir. Bu farklı yaklaşımlar her iki bölgeden kadınlarda da görüldüğü için, bölgesel farklılığın ayırt edici bir rol oynamadığı kanaatine ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Kırıkkale, Kadın Dindarlığı, Coğrafi Bölge, Toplumsal Cinsiyet.

## **GEOGRAPHICAL FACTOR in WOMEN'S RELIGIOUSNESS: THE CASE of KIRIKKALE**

### **Abstract:**

In religiosity studies, factors such as gender, age, education, and social environment are considered determining factors of religiosity. The relationship between the geographical region factor and religiosity is meaningful in religiosity studies. In this article, the opinions of women of Black Sea and Anatolian origin living in Kırıkkale about the rights granted to women by the religion of Islam were compared, taking into account the effects of age, education, and geographical region factors. Except for nine women who refused to answer the question, those who responded positively and negatively to this question were almost equal. Although they have different cultural codes, half of the women of Black Sea and Anatolian origin considered the rights given to women in the essence of Islam to be sufficient and even advanced in terms of the period when it descended; it was seen that they drew attention to the difficulties, obstacles and adverse effects of the male-dominated system in the implementation of these rights and complained about them. The other half of the women from both regions stated that they found the rights given to women insufficient compared to the rights granted to men. While some of those who find it inadequate are dissatisfied with this situation, some think there is no need to give more rights to women. Since these different approaches are seen in women from both regions, it was concluded that regional differences do not play a distinctive role.

**Keywords:** Sociology of Religion, Kırıkkale, Female Religiosity, Geographic Region, Gender.

### **GİRİŞ**

İlk dönem sosyologlarından Otto'nun ifadesiyle "kutsalın tecrübesi" olarak tanımlanabilecek olan din kavramı, her toplumda farklı dindarlık biçimleriyle tezahür etmektedir. Bu farklılıkların oluşmasına sebep olan pek çok tarihi, coğrafi, politik ya da sosyoekonomik faktör bulunmaktadır. Yapılan araştırmalarda aile içinde sosyalleşme biçimleri,

cinsiyete ve cinselliğe bakış, cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim, coğrafi bölge, kıy ya da kent hayatı, sosyoekonomik statü gibi değişkenlerin dindarlık tezahürlerini etkilediği gösterilmiştir.<sup>1</sup> Dindarlık-cinsiyet ilişkisi her dönemde dikkate alınan, çeşitli açılardan tartışılan bir konu olmakla birlikte, özellikle seküler yaşam tarzlarının yaygınlaşmaya başladığı günümüz toplumlarında daha dikkat çekici bir hâle gelmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan “kadın dindarlığı” kavramı ile kadınların hem Batı literatüründe hem de ülkemizde kendi özgün varoluşları ile sosyokültürel bağlamları temelinde farklılaşan bir dindarlık tipini temsil ettikleri varsayılmaktadır.<sup>2</sup> Ayrıca kadın dindarlığı, çeşitli etkilerle hızla değişen dönüşen Türkiye’de toplumsal, kültürel ve dinî hayatı anlama ve anlamlandırmada anahtar kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir.<sup>3</sup>

### **1. Kadın Dindarlığı ve Kadın Dindarlığına Yönelik Yaklaşımlar**

“Kadın dindarlığı” kavramının nasıl ortaya çıktığı, içinin nasıl ve neye göre doldurulduğu din sosyolojisi alanında çalışan araştırmacıların tartışmak durumunda kaldıkları bir konudur. Bu tartışmada, kadın dindarlığının erkek dindarlığını merkeze alan bir yaklaşımla ve ona kıyaslamalar yapma yoluyla oluşturulup oluşturulmadığı, ataerkil yapı ve kurumsal dindarlıkla ilişkisel boyutları analiz edilmekte, kadın dindarlığına dair tipolojiler belirlenmeye çalışılmaktadır. Türkiye’de din sosyolojisine dair çalışmaların henüz çok yeni olduğu 40’lı yıllardan itibaren gerçekleştirilen alan araştırmaları ve monografik çalışmalarda, kadınların ve yaşlıların dine karşı daha ilgili olduğuna dair sonuçların ortaya çıkması, dindarlık araştırmalarında yaş ve cinsiyet faktörünü yordanacak birimler hâline getirmiştir.<sup>4</sup> Bu sebeple dindarlık eğilimlerine dönük istatistikî araştırmalarda ortaya çıkan ve kadınların daha dindar olduğunu gösteren bazı veriler “kadın dindarlığı” kavramının kullanılmasını haklılaştırıcı bir argüman olarak değerlendirmektedir.<sup>5</sup> Ancak yine bazı araştırma verilerinin bu saptamayı desteklemediği de görülmektedir. A. Kurt ilgili makalesinde, Köktaş (1993), Karaca (2000), Onay (2004), Mehmedoğlu (2004) ve Bayyığıt (2001) tarafından yapılan araştırma sonuçlarına

---

<sup>1</sup> Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 3.

<sup>2</sup> Celalettin Çelik, İlkey Şahin, “Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 1/3 (2006-2009), 142.

<sup>3</sup> Ejder Okumuş, “Kadın Dindarlığının Sosyolojisi-Bir Giriş Denemesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 135.

<sup>4</sup> Ünver Günay, “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Teorik ve Metodolojik Meseleler”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 1/3-1/6 (2006-2009), 18.

<sup>5</sup> Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*, (İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2002), 124-136 Kadir Canatan, “Gelenek ve Modernleşme Sürecinde Kadınların Değişen Dindarlık Biçimleri”, *Eskiyeni* 0/10 (2008), 56-57.

dayanarak kadınların erkeklere göre daha dindar olarak tanımlanamayacağını hatta bu bulguların kadınların erkeklere göre daha fazla sekülerleştiğinin bir göstergesi olarak okunabileceğini ifade etmektedir.<sup>6</sup>

Kadın dindarlığı konusundaki farklı bulgulara ve değerlendirmelere rağmen ülkemizde kadınların geleneksel annelik ve eşlik rollerinden ötürü sınırlı bir çevre ile iletişim hâlinde olmaları, sosyalleşme ortamlarında dini sohbet, Kur'an tilaveti, mevlit gibi ritüellerin kadınları dindarlığa yöneltici etkileri, dış dünyanın risklerinden kaçınma, ölüm ve ölümden sonrası için korkularını gidermede dini anlatıların sağladığı güven duygusuna yaslanma ihtiyacı da kadın dindarlığının kimi zaman erkek dindarlığından anlamlı ölçüde yüksek olmasının sebepleri arasında görülmüştür.<sup>7</sup>

Coğrafi bölge faktörü ile dindarlık ilişkisi de dindarlık araştırmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Antik filozoflardan günümüze uzanan bu ekol Müslüman dünyada İbn Haldun ile temsil edilmektedir.<sup>8</sup> Bu ilişkiyi konu alan çeşitli araştırmalarda, kadın dindarlığı oranlarının bölgelere göre farklılaştığı tespit edilmiştir.<sup>9</sup>

Bu makalede de kadınların dindarlık anlayış ve pratiklerinde coğrafi/bölgesel faktörlerin etkisini araştırmak üzere, Kırıkkale'ye yerleşmiş ve uzun bir zamandır burada yaşayan Karadeniz ve Anadolu kökenli kadınların İslam'ın kadınlara verdiği haklar bağlamında sahip olduğu görüşler ve kanaatler ele alınacak, din ve dindarlık anlayışları mukayese yoluyla analiz edilecektir.

### **1.1. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi**

Makaleye temel olan tezde, Kırıkkale ilinde yaşayan Karadeniz ve İç Anadolu kökenli kadınların din anlayışlarında ve dindarlık pratiklerinde ne tür benzerlikler ve farklılıklar olduğu

---

<sup>6</sup> Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", 9.

<sup>7</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 30. İlky Şahin; *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 338, Ünver Günay; *Erzurum ve Çevre Köylerde Dini Hayat* (Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999), 98.

<sup>8</sup> Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", 14.

<sup>9</sup> Veysel Uysal'ın kadın dindarlığına ilişkin araştırmasında Trakya bölgesi en düşük puanı alırken, İç Anadolu ve Karadeniz bölgesi daha yüksek puanlara sahip olmuştur. Bkz. Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 161.



sosyolojik yöntemlerle yordanmaya çalışılmıştır. Kartopu yöntemiyle Karadeniz ve Anadolu kültürüne mensup 40 kadın belirlenerek, 20’şer kişilik iki grup oluşturulmuştur. Gruplar

kadınların bölgesel kökenlerine göre Karadeniz ve Anadolu grubu olarak adlandırılmışlardır.

Araştırmada katılımcıların demografik ve sosyoekonomik durumlarını anlamak amacıyla sorulan ilk sekiz soruyla birlikte, Glock ve Stark ölçeğinin esas alındığı ancak Türkiye’de kadın hakları mücadelesinin etkilerini de hesaba katarak hazırlanan ve etik kurul onayından geçmiş toplam 40 soru kullanılmıştır. Çoğunlukla katılımcı kadınların mekânlarında gerçekleşen derinlemesine mülakatlarla kadınların dini bilgi boyutu, ibadet boyutu, muamele boyutu ile gündelik hayatta dindarlığın tezahürleri ve etkilerinin yanı sıra, kadınlar hakkında üretilmiş dini bilgilere dair görüş ve yorumları araştırılmıştır. Mülakatlarda katılımcıların onamı alınarak konuşmalar kayda alınmış, isimler değiştirilmiştir. Elde edilen sonuçlar bölgelere göre karşılaştırılarak Karadeniz ve Anadolu olarak farklı iki kökene sahip kadınların dindarlık tipolojileri çizilmeye ve aralarındaki benzerlikler ve farklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu makalede “İslam’da kadına ve erkeğe verilen haklar hakkında bilgileriniz nelerdir? Bu hakların yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?” sorularına verilen cevaplar ele alınacaktır.

## 2. Araştırmanın Bulguları

### 2.1. Demografik Veriler

Araştırmada katılımcı olmayı kabul eden kadınların demografik bilgileri tablolarda toplu olarak gösterilmiştir.

Tablo 1. Karadeniz Grubu Katılımcıların Demografik Özellikleri

Sıra	İsim	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Gelir Durumu	Memleket	Kırıkkale’de Yaşam Süresi
1	Elfida	80	Dul	İlkokul	Ev Hanımı	Orta	Trabzon	55 yıl
2	Aylin	43	Bekâr	Lise	Ev Kızı	Orta	Trabzon	Doğma Büyüme
3	Nur	58	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	Düşük	Trabzon	Doğma Büyüme
4	Mehtap	74	Dul	Eğitim Yok	Ev Hanımı	Düşük	Trabzon	54 yıl
5	Nurgül	55	Evli	Lise	Ev Hanımı	İyi	Artvin	27 yıl
6	Zahide	87	Dul	Eğitim Yok	Ev Hanımı	Düşük	Trabzon	50 yıl
7	Rukiye	48	Boşanmış	İlkokul	Ev Hanımı	Düşük	Trabzon	Doğma Büyüme

8	Melek	87	Dul	Eğitim Yok	Ev Hanımı	Düşük	Trabzon	54 yıl
9	Eda	58	Bekâr	Ortaokul	Ev Hanımı	Düşük	Trabzon	Doğma Büyüme
10	Aynur	53	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	İyi	Trabzon	35 yıl
11	Hülya	75	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	İyi	Trabzon	Doğma Büyüme
12	Figen	63	Evli	Lise	Ev Hanımı	Orta	Giresun	38 yıl
13	Aysun	32	Evli	Lisans	Ev Hanımı	İyi	Samsun	6 yıl
14	Ayten	73	Evli	Eğitim Yok	Ev Hanımı	Düşük	Trabzon	35 yıl
15	Suna	58	Evli	Lise	Ev Hanımı	İyi	Trabzon	Doğma Büyüme
16	Yasemin	52	Evli	İlkokul	Servis Annesi	İyi	Trabzon	33 yıl
17	Esmâ	32	Bekâr	Önlisans	Ev Kızı	Düşük	Trabzon	Doğma Büyüme
18	Safiye	51	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	Orta	Trabzon	Doğma Büyüme
19	Ceren	22	Bekâr	Üniversite	Stajyer Avukat	Düşük	Trabzon	Doğma Büyüme
20	Gülden	58	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	Orta	Trabzon	21 yıl

Tablo 2. Anadolu Grubu Katılımcıların Demografik Özellikleri

Sıra	İsim	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Gelir Durumu	Memleket	Kırıkkale'de Yaşam Süresi
1	Züleyha	38	Evli	Lise	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
2	Hande	35	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	17 yıl
3	Zerrin	22	Evli	Lise	Ev Hanımı	Orta	Kırıkkale	Doğma Büyüme
4	Maide	53	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
5	Reyhan	58	Boşanmış	Lise	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
6	Canan	43	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
7	Gözde	54	Dul	Ortaokul	Ev Hanımı	Orta	Kırıkkale	Doğma Büyüme
8	Ceyda	38	Evli	Lise	Garson	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
9	Sevgi	24	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
10	Sıla	30	Evli	Üniversite	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
11	Nurdan	35	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	Düşük	Kırıkkale	Doğma Büyüme
12	Aslıhan	51	Evli	Lisans Ok.	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme

13	Nurhayat	43	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
14	Semra	83	Dul	İlkokul	Ev Hanımı	Düşük	Kırıkkale	Doğma Büyüme
15	Cansu	27	Bekâr	Üniversite	Eczane Tek.	Orta	Kırıkkale	Doğma Büyüme
16	Zeynep	47	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	Orta	Kırıkkale	Doğma Büyüme
17	Sümeyye	40	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	Orta	Kırıkkale	Doğma Büyüme
18	Elif	25	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
19	Nilüfer	39	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme
20	Türkan	61	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	İyi	Kırıkkale	Doğma Büyüme

Tablolarda yer alan bilgileri kısaca değerlendirmek gerekirse, her iki grupta da görüşülen kadınlardan 23 kişi 22-55 yaş aralığında, geri kalan 17 kişi ise 55-90 yaş aralığında bulunmaktadır. Kadınların büyük çoğunluğu (27 kişi) evli, 5 kişi bekârdır, 8 kadın ise medeni durumunu boşanmış veya dul terimleriyle ifade etmişlerdir.

Araştırmaya katılan kadınların eğitim durumlarında bölgesel ve yaş farklılıkları göze çarpmaktadır. Karadeniz grubundan yaşları 70-90 yaş aralığında olan 4 kadın hiç okula gitmemişken, Anadolu grubu kadınlarında okula gitmeyen yoktur. Ayrıca Anadolu grubu kadınlarının eğitim durumu Karadeniz kadınlarına göre daha yüksek görünmektedir. İki grupta da kadınların büyük çoğunluğu ev hanımı/kızıdır. 4 kadın ise ücretli olarak çalışmaktadır. Araştırmaya katılan kadınların hane bazında gelir durumlarına bakıldığında Karadeniz grubunun genelde düşük, Anadolu grubunun ise iyi durumda olduğu bulunmuştur.

Araştırmaya katılan Anadolu grubu kadınları Kırıkkale’de doğup büyümüşlerdir, yalnız 1 katılımcı daha önce başka yerlerde yaşasa da son 17 yıldır Kırıkkale’de yaşamaktadır. Karadeniz grubu kadınlarının yarısı Kırıkkale’de doğup büyümüştür, diğer yarısı ise en yenisi 6 yıl olmak üzere 21-55 yıldır Kırıkkale’de yaşamaktadırlar.

## 2.2. Bölgelere Has Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri

Doğu Karadeniz bölgesinde şehirlerde durum kısmen değişmiş olmakla birlikte kırsal kesimlerde kadın ve erkeğe atfedilen geleneksel rollerin, erkeğin çoğunlukla çalışmak için başka şehirlerde bulunması sebebiyle farklılaştığı ve geçim ekonomisine dayalı faaliyetlerin kadınlar tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Bu bölgelerde kadınlar hem evi ve aileyi yönetmek hem de evin geçimini sağlamak üzere bahçe ve hayvancılık işlerini üstlenmek zorundadır. Söz konusu uğraşlar kendine özgü bir toplumsal cinsiyet örüntüsünün Doğu

Karadeniz kırsalının aile ve kadın erkek ilişkilerini belirleyen toplumsal yapıya bağlı olarak inşa edildiğini ve yeniden üretildiğini söyleyebiliriz.<sup>10</sup>

Ayşenur Kolivar “Fadime Tipolojilerinden Biri: Kritik Eşiğin Mağlupları” başlıklı Rize’nin Hemşin ilçesinde yaptığı sözlü tarih çalışmasında, Fadime tipolojisinin karakteristik özelliğinin, “kadınların yaşamlarının genelinde mücadeleci bir kadın portresi çizmekle birlikte, tüm yaşamlarını etkileyecek kritik bir karar noktasında erkek egemen bir karara rıza göstermek zorunda kalmaları” olduğunu belirtir.<sup>11</sup> Sezer, incelediği iki örnekten hareketle, “genelde güçlü bir kişilik olarak anlatılan Fadime’nin gücünün, “önemli karar noktalarında kendi kaderini belirlemeye yetmemekte” olduğunu ileri sürer.<sup>12</sup>

Toplumsal bir tipleştirme örneği olarak Fadime’nin yaşamı, Doğu Karadeniz kırsalında kadın yaşamının göstergesi olarak simgeleşmiştir. “Fadime, yaşayan, muhkem bir gerçekliktir. Bu öyle bir gerçekliktir ki doğduğu andan itibaren günlük hayatın zor şartlarına intibak etmeye, o şartlarla mücadele etmeye başlar.”<sup>13</sup> Ancak Sezer, “Hanesi Hüzün Olan Kadınlar” makalesinde Fadime kimliğini, “her şey olmaya çalışırken hiçbir şey olamayan, kendi için hiçbir şey yapamayan” olarak tanımlar.<sup>14</sup>

Araştırmada dindarlıkları Karadeniz kadınlarıyla kıyaslanan Anadolu kadınları hakkında literatürde çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte, Çakır’ın Orta Anadolu’nun Yozgat ilinde üç kuşak kadınların toplumsal cinsiyet rollerine uyumunu değerlendirdiği araştırmasında, birinci ve ikinci kuşak kadınların geniş aile kültürü içerisinde yaşadıkları tespit edilmiştir. Anadolu kadınlarının evliliklerinin ilk yıllarında kocasının evinde süren düzene, sosyal, ekonomik ve psikolojik koşullara uyum sağlamakta sıkıntılar yaşamış oldukları belirtilmektedir.<sup>15</sup> Çakır’ın araştırmasında Orta Anadolu kadınlarının toplumsal cinsiyet rollerinin ilk kuşak kadınları tarafından ev işleri yapmak, çocuklara bakmak olarak belirtildiği görülürken, ikinci kuşak

---

<sup>10</sup> Aysula Kurt, “Çizgiden Göstergeye 1990’lı Yıllarda Trabzon’da Cinsiyet Halleri Hamsi Dergisi Örneği”, *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor/Edebiyat Dergisi* 23/91, (2017), 53.

<sup>11</sup> Ayşenur Kolivar, “Fadime Tipolojilerinden Biri: Kritik Eşiğin Mağlupları” (içinde), *Fadime Kimdir?* (İstanbul: Heyamola Yayınları, 2007), 56.

<sup>12</sup> Kurt, “Çizgiden Göstergeye 1990’lı Yıllarda Trabzon’da Cinsiyet Halleri Hamsi Dergisi Örneği”, s. 55.

<sup>13</sup> Yahya Düzenli, “Doğu Karadeniz Örneğinde Ateşin Yakmadığı Kadın: Fadime” (içinde), *Fadime Kimdir?* (İstanbul: Heyamola Yayınları, 2007), 235.

<sup>14</sup> Çiğdem Sezer, “Hanesi Hüzün Olan Kadınlar” (içinde), *Fadime Kimdir?* (İstanbul: Heyamola Yayınları, 2007), 49.

<sup>15</sup> Hülya Çakır, *Yozgat Kırsalında Yaşayan Üç Kuşak Kadının Toplumsal Cinsiyet Rollerindeki Değişim*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 163.

kadınların aile içi iş bölümü ve kararlara katılımında eşitlikçi yaklaşım görüşlerinin ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>16</sup> Anadolu köylerinde kız çocuklarının erken evlendirilmesi bir toplumsal cinsiyet profili olarak ortaya çıkmaktadır. Kadınlar, erken evlilikler sonucunda zorluklar yaşamakta; kadınlık, annelik ve gelinlik rollerine uyum sağlamanın sorumluluklarını taşımaktadırlar.<sup>17</sup>

Anadolu kadını, doğurganlığı, çalışkanlığı ve sessizliği ile özdeşleşmiş olsa da toplumsal yapıdaki kimliğini öne çıkararak unsur, hane içerisinde görünmeyen ücretsiz el emeğidir. Kırsal kesimde kadınlar, evde, tarlada, ahırda, atölyede, pazarda ücretsiz olarak çalışmaktadır. Kırsal kesim kadını çocuk doğurabildiği, maddi ve manevi olarak hiçbir karşılık beklemeden çalışabildiği ölçüde göreceli bir saygınlığa ulaşabilmekte fakat yine de toplumsal konumunda ikinci sınıf vatandaş olarak kabul görmektedir.<sup>18</sup> Kırsal kesimden çeşitli nedenlerle göç ederek kent hayatına dâhil olan kadınlar ise yeni yaşam tarzına uyum sağlamaya çalışmakta, toplumsal hayatta eve kapanık hâlden ailesinin izin verdiği ölçüde kurtulabilmekte, düşük ücretlerle fabrikalarda, tekstil kollarında ve gündelik ev temizliği gibi işlerde çalışabilmektedir. Toplumsal konumunda kendi kabuğundan sıyrılmış gibi görünse de kadının iffeti, namusu ve erkeğin şerefine zarar gelebileceği ihtimali ile oluşan korkuları tetikleyen ataerkil düşünceler nedeni ile kadınların yapabileceği işler ve çalışma alanları kısıtlanmaktadır.<sup>19</sup> Köy kadınlarının göç ile başlayan yaşam mücadelesi şehirlerde kısıtlı olarak çalışma alanlarına yöneliyor olsa da çoğunlukla ev hanımı kadınlar olarak hayatlarına devam ettikleri görülmektedir. Araştırmamıza katılan Anadolu kökenli kadınların çoğunluğunun yukarıda zikredilen araştırmalardan elde edilen verilere uygunluk gösterdiği saptanmıştır.

### **2.3. İslam'ın Kadına Verdiği Haklar Konusunda Katılımcıların Görüş ve Kanaatleri**

Geçmişten itibaren erkek egemen toplumsal yapılarda kadın, ev içerisine hapsedilen, çalışma hakkı verilmeyen, eğitim ve hukuki hakları olmadığı düşünülen, miras ve şahitlik yapma olanağı tanınmayan, anlama, düşünme ve kavrama gücünün olmadığı düşünülen ve dini kapasitesinin yetersizliğe inanılan anlayışlarla konumlandırılmaktadırlar. Ataerkil toplumlarda kadına yönelik dışlayıcı ve ayrımcı inanç, töre, gelenek ve göreneklerle şekillenen toplumsal

---

<sup>16</sup> Çakır, *Yozgat Kırsalında Yaşayan Üç Kuşak Kadının Toplumsal Cinsiyet Rollerindeki Değişim*, 168

<sup>17</sup> Çakır, *Yozgat Kırsalında Yaşayan Üç Kuşak Kadının Toplumsal Cinsiyet Rollerindeki Değişim*, 228.

<sup>18</sup> Gülay Arıkan, "Kırsal Kesimde Kadın Olmak", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (1988), 3.

<sup>19</sup> Gül Özyeğin, "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri" *Kültür Fragmanları Türkiye'de Gündelik Hayat*, Hazırlayanlar: Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Çev: Zeynep Yelçe, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 65.

cinsiyet algıları kadınların hak kullanım alanlarında ortaya çıkan başlıca engellerdir. Berktaş'a göre din ve ulusçu ideolojiler, kadınların haklarının inkârı için gerekçe olarak kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

Günümüzde ise kadının toplumsal alanda etkin bir varoluş sergilemesi, kadın ve kadın konulu birçok konunun statikliğini kaybederek dinamik bir yapıya dönüşmesine neden olmaktadır. Kadına yüklenen anlam kültürel, dinsel ve geleneksel yaklaşımlarda sürekli değişikliğe uğrasa da karşı cinsle olan asimetrik çizelgesi paralellik göstermemektedir. Kadın yaşamış olduğu bu orantısızlığa, ilk başta cinsiyetinin gerektirdiği bağlamda eğitilmesi ve sosyalizasyonundan ötürü maruz kalmaktadır.<sup>21</sup> Toplumlar, kadına yönelik tutumlarını çoğunlukla kendileri belirlerken, dinsel anlamı da bu tutumlara eklemektedir.<sup>22</sup>

İslam'ın kadın ve erkeğe vermiş olduğu haklar tartışması, geleneksel ve modern anlayışın bakış açısından farklı görüşler ortaya çıkarmaktadır. Geleneksel algıda kadın klasik kaynaklarda yer aldığı şekliyle erkeğin asıl özne olduğu bir tamamlayıcılık modeli içinde tarif edilmekte, tarihsel ve kültürel koşulların yarattığı farklılıklar göz önüne alınmayarak, erkek egemenliği ekseninde tanımlanmaktadır. Modern bakışın sunmuş olduğu görüşlerde ise kadının yasal ve hukuki haklarını kullanma gayreti, beraberinde eşitlik hakkı, eğitime erişim ile çalışma hayatına katılma hakkının getirmiş olduğu kamusal alanda görünürlüğü elde etmesi, evlenme-boşanma, miras haklarında oluşan değişimler ve siyasal haklar gibi, geleneksel söylemlerin kadın aleyhine oluşturduğu algıların değişimi esasına dayanmaktadır. Gelenekçi bakış açısı ve modern bakış açısının farklı söylemler oluşturduğu bu konuda gelenekçilerin mutlak tasdikçi ve savunmacı üslubu dikkat çekerken, modern dönemde ise daha çok kadının konumu üzerinden apolojik ve tecditçi bir söylemle İslam'ın kadın algısını modern dünyanın kadın algısına eşitleme gayreti olarak da görülebilmektedir.<sup>23</sup> Hâkim erkek ideolojisinden kaynaklanan idealize edilmiş bir dil ve bu dile bağlı olarak geliştirilen cinsiyet hiyerarşisi ve bu hiyerarşiyi destekleyen ataerkil ideoloji; hakların kullanımını açısından erkek için sorun teşkil etmezken, kadın için konu sorunsallaştırılmaktadır. Kadınların kendilerine verilen hakları

---

<sup>20</sup> Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 63.

<sup>21</sup> Orhan Bingöl, "Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye'de Kadınlık", *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2014), 112.

<sup>22</sup> Siddık Ağçoban, "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2016), 21.

<sup>23</sup> Hülya Terzioğlu, "Toplumsal Cinsiyet Anlayışına Katkısı Bağlamında Dini Söylemin Etkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 544.

bilmesi ve kullanabilmesi, kadınların dünyayı ve ataerkil zihniyeti dönüştürebilmesinin önemli adımlarından biridir. Bu yüzden araştırmada, kadınların hakları konusunda ne tür bilgiler sahip olduğuna ve bunları nasıl kullandıklarına bakılmak istenmiştir.

### 2.3.1. Karadeniz Grubu

Karadeniz grubu kadınlarına “İslam’da kadına ve erkeğe verilen haklar hakkında bilgileriniz nelerdir? Bu hakların yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusu yöneltilerek katılımcıların konu hakkındaki düşünceleri ve tutumları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Kadınlardan 5’i konu hakkında bilgi sahibi olmadıklarını söyleyerek herhangi bir yorumda bulunmaktan kaçınırken diğer 15 katılımcının, kadınların hakları konusunda belli bir fikre sahip oldukları, genel olarak İslam’ın erkeğe, kadına göre daha fazla hak verdiği görüşünde oldukları anlaşılmıştır. Ancak katılımcıların odaklandıkları ve daha fazla üzerinde durdukları konu, erkeğe verilen haklardan ziyade, İslam’ın kadına vermiş olduğu hakların değerlendirilmesi olmuştur. Bu hakları yeterli bulan katılımcılar olmakla birlikte yetersiz olduğunu ifade eden katılımcılar da bulunmaktadır. İslam’ın kadına vermiş olduğu hakları yeterli bulduklarını söyleyen 8 kadın, bu hakları kadınların İslam öncesi ve sonrası yaşam koşulları üzerinden değerlendirmişlerdir.

Suna, İslam’da kadının edinmiş olduğu hakları, İslam’dan önceki ve sonraki dönemin şartlarını dikkate alarak değerlendirmektedir. İslam dininin aile hukukunda belirlemiş olduğu düzenlemeler ile kadına yaşam ve söz hakkı verdiğini, erkeğin evlenme-boşanma hakkına getirmiş olduğu sınırlamayla, bir nevi kadının hakkını koruma altına almış olduğunu belirtmektedir:

Bence İslam kadına o kadar güzel haklar verdi ki. Şimdi Peygamber Efendimizden önceki dönemi düşünersek, kadınlar diri diri toprağa gömülüyordu. Bir kadın kız doğurduğu zaman ne kadar alçaltılıyordu. Kadın, sanki onu o yapmış gibi yaratık gözüyle bakılıyordu. Adetli kadınlar dışlanıyordu. Neredeyse ona yemek vermeyecek durumdaydık. İstedikleri zaman erkekler kadını bir elinin kiri gibi boşuyordu. Ama Peygamber Efendimiz, dinimiz geldikten sonra bize o kadar çok haklar verdi ki. Peygamberimizin eşlerine olan davranışlarına bak, Aişe validemize olan sevgisine, Hatice validemize olan vefasına bak. Bunlara baktığımız zaman bunlar bize yeter ki zaten. (Suna, 58)

Sahip olduğu hukuk nosyonu üzerinden konuyu ele alan stajyer avukat Ceren ise daha çok hukuki haklar üzerinden bir değerlendirme yapmıştır:

Bunu hep şunun üzerinden anlatırım. Hammurabi kanunları hep kısasa kısas şeklinde anlatılır ve kötü anlatılır. Aslında olayın özüne şöyle inmek lazım, Hammurabi kanunlarından önce insanlar şunu yapabiliyorlardı: Mesela siz beni bıçakladıysanız ben sizi öldürebiliyorum. Ama bu kanunlar şunu getirmiştir. Siz beni bıçakladıysanız, ben de sizi bıçaklayabilirim ve daha fazlasını yapamıyorum. Aslında İslami kurallarda da böyledir. Mesela hep şunu gündeme getirirler. Miras erkeğe iki, kadına bir gibi durumlar konuşulur. Feminist grupların gündeme getirdiği şey budur. Aslında burada getirilen kadının minimum hakkıdır. Eskiden kadınlar zaten sırf kız çocuğu olduğu için, diri diri toprağa gömülüyordu. İslamiyet şunu getirmiş. Bırakın miras, şahitlik gibi hakları bunun yanında yaşama hakkını elinden almışlar. İslamiyet bunu getirmiş. Bu duruma minimum bir hak getirmiş ve bunun üstünü yapmak sizin elinizde. Bunu öncesiyle değerlendirmek lazımdır. Dediğim gibi tıpkı Hammurabi kanunlarında olduğu gibi. Ben böyle düşünüyorum. (Ceren, 22)

İslam'da kadına ve erkeğe verilen hakların yeterli olduğunu ve bunu sorgulama hakkının bulunmadığını düşünen Aysun, hakların verilmesinde bir sorun olmadığını ancak sorunun, “kadın adına” bu hakların toplum tarafından uygulanmamasında olduğunu düşünmektedir:

İslam'da verilen haklar tabii ki yeterlidir. Bunu sorgulayacak durumda değiliz. Allah-u Teâlâ, bunu bize böyle sunmuşsa, İslam'da diyorum bakın sorgulama hakkımızın olduğunu düşünmüyorum. Bize gönderilen din, zaten mükemmel olarak gönderilmiş. Oradaki hikmeti hemen görmesek bile sonra görüp uygulayabiliriz. İslam'ı tam olarak yaşarsak, kadın çok kıymetlidir. İnsanların istekleri bir türlü bitmiyor. İçindeki boşluğu bir türlü dolduramıyorsun. İnsan tatmin olmayan bir varlıktır. Verilen hakları sorgulamak yerine yaşamak lazım. İslamiyet'i tam olarak yaşarsak, kadın çok kıymetli, verilen hakları sorgulamak yerine yaşamak lazım. (Aysun, 32)

Aysun, kendi evliliğinde eşiyle ilişkilerini bu haklara göre şekillendirdiklerini belirterek, bu uygulamanın anlaşmazlıkları çözmeye başarılı olduğunu ifade etmiştir:

Eşimle ilk tanıştığımızda böyle bir sohbet geçmişti aramızda. Altı ay nişan süresi sonunda evliliğimiz oldu. Birbirimizi tanımıyoruz. Şehirlerimiz farklı, ortak tanıştığımız bir kişi var. Anlaşmazlığa düşersek nasıl çözeceğiz? diye düşündük. Eşim dedi ki, sen bana dinimizden bunun karşılığını gerçekte olması olanı bana getir, anlaşmazlığın çözümünü dini olarak bana göster, ben her şekilde teslim olurum, dedi. Ben de orijinal kaynaklardan araştırdım. Övünmek için değil, biz hiç sorun yaşamadık. Evliliğimizde bu yöntemi hep denedik. Olması gerekeni gösteriyorum. Eşim itiraz edemiyor. Evliliğimiz güzel ilerledi. (Aysun, 32)

Bazı katılımcılar da İslam'da kadına daha az hak tanılsa bile günümüzde meydana gelen sosyal değişimler sebebiyle pratikte kadınların eski dönemlere göre daha fazla hak sahibi olduğunu ve modern hukuk sistemi sayesinde hakların eşitlendiğini düşünmektedirler: “Eski kadınlara göre haklarımız daha fazla... Şimdi eski kadınlara göre daha rahatız.” (Figen, 63)



İslam dininin kadına vermiş olduğu hakları yeterli bulmadığını söyleyerek, düşüncelerini ifade eden 7 katılımcı ise, kadının ekonomik açıdan erkeğe bağımlı olmasının yanı sıra, dinî ve sosyal hayatta erkeğe olan bağımlılığın haklarını kısıtlamış olduğunu belirtmişlerdir.

Bir katılımcı düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Haklar yeterli değil, daha fazla haklar verilmesi lazım. Ev içerisinde zaten çürüktür bir defa. Kadın kocasının haberi olmadan başka çocuğu emziremez. Başka çocuğun ehliyetini alamaz. Bir yere gidemez. Erkeğin hakkı çok, kadından fazla çalışıyor kazanıyor. Sen evde çocuklara bakıyorsun. Çok iyi davranacaksın kocana. Kocan memnun olmazsa, annen baban memnun olmazsa, cennete giremezsin. (Elfida, 80)

İleri yaştaki bu Karadeniz kadını, geleneksel olarak kocaya tanınan hak ve yetki alanını olumlarken, bir yandan da zımnen bu durumun kadının alanını daralttığını, ancak bunun “kadına daha fazla hak vererek” yine dinen çözülmesi gerektiğini belirtmektedir. Katılımcıların ifadelerinde genel olarak erkeğe verilen bu hak ve yetkilerin olumlandığı ya da bir realite olarak kabul edildiği, ancak bu durumun ortaya çıkardığı sorunlara işaret edildiği görülmektedir.

Bu bağlamda başka bir katılımcının ifadesi şöyledir:

Bizim bu zamanda var da herkes istediğini yapıyor. Mesela eskiden yokmuş öyle şeyler. Hocaların camilerde anlattığı, kadınların hakları yokmuş. Eskiden kadınlar çok ezilmiş ve yok yere sayılmış. Biraz daha haklar tanınsa iyi olacak gibi. Şimdi kadınlar daha iyi. Ama yöre olarak bazı yerler daha iyi, şehir olarak. Bizim oralarda daha kadınlar her istediğini yapıyor. Hem de dinini yaşıyor. Ama burada öyle değil. Burada mesela bir bayramda, bir amca, dayı ile görüşemiyorduk. İlk geldiğimizde arkadaşlar geliyordu. Elimizi uzattığımızda el vermiyorlardı. Bizim Karadeniz’de öyle değil, akrabalık olsun, şey olsun, el uzatırız görüşürüz. Erkekler her şeyi almış zaten. Erkekler her istediğini yapıyor daha ne alacaklar? Her şey serbest onlara daha bir şey lazım değil yeter onlara (gülüyor). Bazıları iki hanım, üç hanım, eş alıyor. Kendi işine gelen öyle diyor bence. (Nurgül, 55)

Değişen toplumsal yaşam şekillerinin, eski ve yeni kuşaklar arasında dini, bireysel ve kültürel değerlerin algılanmasında farklılıklara yol açtığını belirten Nurgül, toplumsal cinsiyet rollerinin dinle bağdaştırılarak yorumlanması neticesinde, kadınlara verilmiş olan hakların erkeğe oranla kısıtlanmış olduğunu düşünmektedir. Günümüzde çok eşli evliliklerin azaldığı görülse de katılımcının düşüncesinde, erkeğe birden fazla evlilik yapabilme hakkının dini ve toplumsal olarak verilmiş olduğu kanaatinin etkili olduğu görülmektedir.

Başka bir katılımcı verilen hakların kadınlar tarafından kullanılmadığını, bunun da toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklandığını ve eşitsizliğin mağdurlarının kadınlar olduğunu vurgulamaktadır. Katılımcının ifadeleri şöyledir:

Mal mülk konusu, özgürlük konusu, en büyük daha doğrusu buradan başlamak lazımdır. Özgürlük, erkekler hep özgür, kız çocukları baskı altındalar. Erkektir yapar. Erkek çocuğudur gider. Erkek çocuğudur harcar. Erkek çocuğudur geç kalır. Erkek çocuğudur kardeşine hükmedebilir, kardeşi pasif kalmalıdır. Özgürlükte sıkıntı var. Bence ilk başta yürümekte, özgürlükte, sıkıntı var. Daha sonra geliyorsun işte yukarıya doğru. Erkek bir kadın alıyor, iki kadın alıyor, üç kadın alıyor ne oluyor? Boşansa da erkektir bir şey olmaz deniliyor. Kadın nişanlansa ve ayrılrsa, ayrılmış olarak bakılıyor. Bence ta baştan sıkıntı özgürlük konusundan geliyor. İkisini de eşit tutmamaktan geliyor. Anne babalara çok önemli görevler düşüyor. Bu konuda bence ikisini eşit tutmalılar. Eşit tutmalı hem eğitimde, sevgi düzeyinde, hem de ahlak düzeyinde anlatabiliyor muyum? Eşit olmalı o kızlar, kendi özgürlüğü yolunda ilerlemeli, rahat bir genç olmalı. Kendi olmalı. Etrafında oluşan baskılar ile oluşan insan değil de kendi yolunu çizen, kendi aklıyla yürüyen birey olmalı. Ancak bu hayatta verimli insan olabilir. (Aylin, 43)

Orta yaş düzeyinde olan Aylin, toplumda çifte standartlı bir cinsiyet politikası güdülerek erkeklerle kadınlara farklı muamelelerin yapıldığını, kadınlara özgür bireyler olarak yetişme ve kendi kişiliğini inşa etme hakkı tanınmadığını belirterek, ailelerin çocuklarına eşit muamele etmesi gerektiğinin altını çizmektedir.

### **2.3.2. Anadolu Grubu**

Anadolu grubu kadınlara yöneltilen “İslam’da kadına ve erkeğe verilen haklar hakkında bilgileriniz nelerdir? Bu hakların yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusuna cevaben 3 kişi bu konu hakkında bilgi sahibi olmadığını belirtirken, 1 kişi de İslam’ın kadın ve erkeğe vermiş olduğu hakları olduğu gibi kabul etmek gerektiğini ifade ederek, sorgulamanın yanlış olduğunu belirtmiştir. Diğer 16 kişi arasında ise hakları yeterli bulanlar olduğu gibi, hakların yetersiz olduğunu düşünenler de vardır.

İslam’ın kadın ve erkeğe vermiş olduğu hakların yeterli olduğunu, fakat verilen bu hakların günümüz koşullarında uygulanmasında sıkıntılar yaşandığını belirterek düşüncelerini ifade eden katılımcılar 7 kişidir.

Bir katılımcının düşünceleri şöyledir:

Tabii ki yeterli olduğunu düşünüyorum. Şimdiki yeterlilik değil tabii çok eskiden tabii ki kadınların ezildiği dönemler çok oldu. Ama bu İslamiyet adına yapılmış bir şeydi. Her zaman erkek egemenliği olan bir dünyada yaşıyoruz maalesef. Ama kadınların hakları çok fazla

aslında İslamiyet'e uyduğunuz zaman buna kadın da erkek de uyduğunda, benim haklarımı alacağım diye bir şey yoktur. Hak verilir. İslam'da hak alma yoktur zaten verilmiştir. Uyulduğunda hak isteme diye bir şey yoktur. Ben öyle düşünüyorum bu da böyle yani. Peygamber Efendimiz dört kere evlendi, beş kere evlendi hiçbir sünneti yerine getirmeyiz ama bunu yerine getirmek için çaba sarf edilir ve bunu savunuruz. Peygamber Efendimizin eşlerine verdiği değerleri, hiçbir erkek bu değeri göstermiyor. Beş kere evlenmiş, altı kere evlenmiş ama bunun gerekliliği varmış. Varmış derken bunu da hani hafife almak istemiyorum. Eşlerini üzmemek için gayret göstermiş ben onun için herkesin İslami kurallara uyulduğunda, her şeyin kolay olacağını düşünüyorum. (Gözde, 54)

Gözde'nin mevcut eşitsizliklerde erkek egemenliğine atıf yaparak bunu gerekçe göstermesi, erkek egemenliği gibi feminist teoriye ait bir kavramın gündelik dile yerleştiğini göstermesi açısından önemlidir. Gözde, İslam'ın verdiği haklara tam olarak riayet edildiğinde ortada bir haksızlık ve adaletsizlik kalmayacağını düşünmektedir. Aynı şekilde Reyhan da aslında İslam'da hakların sadece kadına ve erkeğe değil tüm canlılara adil ve mükemmel bir şekilde verildiğini ancak insanların bu hakları bilmediğini ve bu yüzden hak arayışlarına girmek zorunda kaldığını ifade etmektedir:

...Kurban olduğum Allah, yarattığı bütün canlıları haklarıyla yaratmış. Hiçbirini daha az, birini birinden çok, diye yaratmamış. Her canlıyı kendi hakkıyla yaratmış. Ağacın hakkı, kuşun hakkından daha az diye yaratmamış ve buna da sınırlar koymuş. Mesela kadın hakkını koymuş kocası üzerindeki hakkını koymuş. Kocası üzerindeki hakkıyla onu sınırlandırmış. Erkeğe karısının üzerinde hak koymuş zamana ve çağa göre, kimseye muhtaç etmeden yaşatılması konusunda hakkını hukukunu sınırı çizmiş belirlemiş. Onun için kurban olduğum Allah'ın koymuş olduğu sınırlar ve çerçeveye hakka biz ona tam anlamıyla uyabilsek, o hakkı koruyup kollayabilsek, şu an yeryüzünde dünyanın her yerinde ne kadın hakları savunucuları ortaya çıkar. Ne hayvan hakkını korumaya çalışırlar. Ne de orman hakkı, ağaç hakkı diye insanlar korumaya çalışır. (Reyhan, 58)

Reyhan kadınların maruz kaldığı kötülüklerin diğer kötülükler gibi Allah'a düzgün şekilde inanmamaktan, Allah korkusunu taşımamaktan kaynaklandığını belirterek, Müslümanların bu konularda sorumlu olduğunu düşünmektedir:

Erkek egemen dünyada kadınlar en çok kimden şiddet görüyorlar? Ölüyorlar, öldürülüyorlar. Her türlü haksızlığa maruz kalıyorlar. Erkekler kadınlar üzerindeki haklarını bilmiş olsalar bunu yapabilirler miydi? Yapamazlardı. Neden yapamazlardı? Bir tek Allah'tan korktukları için yapamazlardı. Allah'tan olduğu için yapmamaları gerekirdi. Doğayı katlediyoruz, hayvana tecavüz ediyor, kadına tecavüz ediyor, öldürülüyor. Yaşam hakları alınıyor. Böyle bir dünyada biz Müslüman olarak, en çok bizim görevimiz değil midir? Doğrusunu

anlatmak. Tarafsız olarak sadece Allah'tan korkarak düzgün şeksiz tarafsız hiç kimsenin görüşüyle şu şuncu, buncu demeden. En başta görevimiz bu olmalı, diye düşünüyorum. (Reyhan, 58)

Reyhan'ın da ifadelerinde “erkek egemen dünya” ifadesinin geçmesi, hayvan hakları, çevre hakları bağlamında popüler sorunlara atıf yapması, “haklar” bağlamında bir bilinç kazandığını ve feminist söyleme aşına olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Canan'ın bu soruya verdiği geniş cevaptan Osmanlı döneminde ve ilk sahabe dönemindeki çeşitli pratikler üzerinden sağlamasını yaparak Kur'an'da kadına verilen hakların yeterli olduğunu düşündüğünü ancak din adına bu hakları kısıtlamaya çalışanlar olduğunu, kendisinin dini kuralları mantık ve adalet süzgecinden geçirerek yorumladığını anlıyoruz:

Kadınımıza hak var hayatım. Niçin? Minareyi çalan kılıfını uydurur diye bir söz var ya, din, kılıf olarak kullanılıyor. Kur'an var ya o kadar güzel anlatıyor ki kadına değer veriyor. Çok güzel değer veriliyor. Osmanlı'da kadına çok değer veriliyordu. Osmanlı tarihini ben nasıl anlatabayım? Otuzlu yaştan sonra okudum. Baktım hani çok gördüm. Babasız büyüdüğüm için çok baskılandım. Annem baskılandı. Ben baskılandım. Neden, niçin diye ben çok araştırdım. Dinde kadının yeri çok özel Osmanlı'da, kadınlara o kadar güzel haklar varmış ki. Aynı günümüzde muhalefet olan şeyler birbirine tezat düşüyor ya, karalama metodu var ya, dini biz kendimiz mahvediyoruz. (Canan, 43)

Canan geleneksel anlamda erkeğin kadından üstün olduğu fikrine katılmadığını belirterek, eşler arasında hegemonik ilişkilerin dinî bir temeli olmadığını düşünmektedir:

Dinen erkek daha üstün değil nasıl üstün değil? Şöyle hani üstün olarak gösterildiği yön şu, erkek karısına çocuğuna bakmakla yükümlü ya itaat dediğiniz konu itaat değil saygıdır. Bunu dinen gösteriyorlar. Benim aklım ve mantığım eşim dışarıda kazanıyor. İnsan evine geldiği zaman rahatlamak dinlenmek ister. Dinlendirmek için, o benim içimden gelerek yapmış olduğum bir hizmettir. İtaat konusuna gelince, ben eşimle çok güzel istişare edebiliyorum. Dışarıdakiler nasıl bilmiyorum? Kadına da dinen susacak, erkek dinen erkek üç konuşuyorsa kadın, bir konuşacak şeyine de gelmiyorum. Söz olarak nasıldır? Kadın erkek istişare eder. Sözcü olarak konuşması güçlü ise erkeğe söz veririm. Eğer ki ben daha güçlüysem, erkeğim bana müsaade eder ben konuşurum. Bizde kadın erkek şeyi yoktur. Toplum olarak onlar kılıf uyduruyorlar. İnanın ben kılıf uydurulduğuna inanıyorum. (Canan, 43)

Görüldüğü gibi İslam'da kadına verilen hakların yeterli olduğunu ve erkeklere verilen haklarla kıyaslandığında adaletin gözetildiğini düşünen kadınlar gerek kendi bilgisizlikleri gerekse erkek egemen toplumsal baskılar yüzünden bu hakların pratik hayatta yeterince uygulanmadığını düşünmektedirler.

Katılımcılar arasında, İslam’da kadına verilen hakları yeterli bulmadığını ve erkeklerin haklarının daha fazla olduğunu belirtenler ise 8 kişidir. Bazı katılımcılar yorum yapmadan fikirlerini ifade ederken, bazı katılımcıların bu eşitsizliği meşrulaştırmak için dinî argümanları ileri sürdükleri görülmektedir:

“Yeterli olduğunu düşünmüyorum. Kadın her zaman arka planda kalıyor. (Sevgi, 24)

“Erkeğe kadına göre daha fazla haklar verildiğini düşünüyorum. Miras konusunda, çok fazla bilgim olmasa da erkeğin hakları fazla diye düşünüyorum.” (Hande, 35)

“İslam’a göre tabii erkek bir adım önde diye söylerler. Bende zaten bu konularda şeyim yok eşim olsun, babam olsun, kardeşlerim olsun erkeğin bir adım önde olduğunu düşünüyorum. Kadın bir adım geridir. Erkek ne derse tabii şeyine göre mesela nasıl söyleyeyim? Davranışları hareketleri size de uyuyorsa destek vermek zorundasınız.” (Sümeyye, 40)

“Kadınlar erkeklere göre her yönden zayıf, erkek üstün bana göre. Erkekler adet görmüyor. Bu yönden şey yapalım. Rabbim kadınları bir tık aşağıda yaratmış. Neden aşağıda yaratmış? Kadınlar her ay adet görüyor. İbadetlerinden geri kalıyor. Namaz kılmıyor, oruç tutamıyorlar. Bu şeyde erkek daha üstün. Bütün peygamberler erkeklerden çıkmış. Hiç kadın peygamber yok.” (Nurdan, 35)

Bu cevapları veren Anadolu kadınlarının yaşları nispeten genç olmasına rağmen, dini olarak her iki cinse verilen haklarda, geleneksel eksiklik söyleminin etkisi altında kaldıkları ve cevaplarını bu etki altında verdikleri görülmektedir. Dinen erkeğin kadından üstün tutulduğuna olan inancın kadınlar tarafından benimsendiği ve ataerkil paradigmanın etkilerinin dini ve toplumsal olarak varlığını sürdürmüş olduğu, katılımcıların düşüncelerinden anlaşılmaktadır.

### 2.3.3. Verilerin Analizi ve Sonuçlar

Karadeniz ve Anadolu grubu kadınları kendilerine verilen dini ve toplumsal hakları ve bu hakların uygulanmasında ortaya çıkan toplumsal rol, statü ve konumlandırılmayı, kendi bilgi eksenlerinde, din ve kültür ilişkisi bağlamında değerlendirmişlerdir. Dinen kadının toplumsal rollerinde ve statüsünde oldukça etkili ve güçlü bir meşrulaştırıcı mekanizma olduğu bilinmektedir. Tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olan din ve kadının statüsü arasındaki ilişkinin bazen açık seçik ve doğrusal, bazen de paradoksal ve gerilimli olduğu görülmektedir.<sup>24</sup>

Her iki grupta da İslam’ın kadınlara verdiği hakları yeterli bulan kadınlar, İslam dininin ortaya çıktığı dönemin toplumsal yapısı ve koşullarını dikkate alarak, verilen hakları dönemin

---

<sup>24</sup> Handan Karakaya, “Toplumsal Cinsiyet Algısı, Din ve Kadın”, *Analitik İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018), 40.

koşullarına göre kadın adına önemli bir gelişme olarak değerlendirmişlerdir. Bu tarz bir değerlendirme literatürde de sıklıkla karşılaşılan bir yaklaşımdır ve genel olarak İslam dini geldikten sonra kadının toplum içerisindeki yeri ve itibarının olumlu yönde gelişme gösterdiği kabul edilen yaygın bir görüştür.<sup>25</sup> Katılımcılar değerlendirmelerini yaparken kadına verilmiş olan miras hakkı, erkeğin çok eşliliğine getirilen sınırlama ile kadının evlilik haklarının korunması ve kadına çalışma hakkının tanınmış olmasını, haklar bağlamında olumlu ve yeterli bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirme de literatürde İslam'ın “evlenme, boşanma, mülk edinme, miras” gibi birçok konuda kadınların haklarının korunmasına yönelik yeni hükümler getirdiğine dair tespitlerle uyumludur.<sup>26</sup> Ancak hakların yeterli bulunması katılımcıları konuyu günümüz pratikleri açısından tartışmaktan alıkoymamıştır. Farklı kültürlerin kodlarına göre büyütülmüş ve dinsel inançları şekillenmiş olan Karadeniz ve Anadolu kökenli kadınlar İslam dini tarafından kadına verilmiş olan hakları indiği dönem açısından yeterli ve hatta gayet ileri görürken, bu hakların uygulanmasında karşılaşılan zorluklara, engellemelere, erkek egemen sistemin olumsuz etkilerine dikkat çekmişler ve bunlardan şikayetçi olur tarzda ifadeler kullanmışlardır.

Araştırmaya katılan kadınlardan bir grubu ise, İslam dinin kadınlara verdiği hakları yeterli görmediklerini ifade etmişlerdir. Verilen cevaplarda yetersizlik tespiti daha çok erkeklere verilen haklarla kadınlara verilen hakların kıyaslanması üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu kıyaslamada kadınlara erkeklerden daha az hak verilmesini yetersizlik olarak gören kadınlar, bu durumu onaylamadıklarını hissettirmişlerdir. Ancak bir grup kadın ise, zaten erkeklerin kadınlardan üstün olduğu kabulüne sahip oldukları için, kadınların daha fazla hak iddia etmesinin gerekmediği şeklinde bir yaklaşıma sahiptirler, dolayısıyla bu eşitsizlik onları rahatsız etmemektedir.

Gruplar arasında oluşan farklılıkların tespiti bağlamında şu hususlara dikkat çekebiliriz: Verilen cevaplarda Karadeniz grubu kadınlarının İslam hukukunun kadınlarla ilgili hükümlerine daha fazla odaklandıkları görülürken, Anadolu grubu kadınları hakların kadınlar için yaratmış olduğu toplumsal tesirlerden daha fazla bahsederek konuyu cinsiyet-din ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında değerlendirmişlerdir. Kadınlar arasındaki eğitim

---

<sup>25</sup> Aysun Kök, *Hadislerde Kadın ve Fıtrat*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

<sup>26</sup> Meryem Arıkdan, *İslam Hukukunda Kadın Haklarının Korunmasına Yönelik Tedbirler*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 11.

farklarının konuya bakış açısında tayin edici bir kriter oluşturmadığı, eşitsizlikler konusunda farkındalık düzeylerinin yüksek olduğu, hakların toplumsal olarak uygulanmasında ortaya çıkan ayrımcılığın farkında oldukları ve bu sorunları gayet güzel bir dille ifade etmiş oldukları görülmektedir. Bölgesel kültür farklılıkları, kadın ve erkeğe verilmiş olan dini hakların değerlendirilmesinde, kültürün getirmiş olduğu normlardan uzak olunmadığını göstermektedir. Özellikle toplumsal cinsiyet rollerinde Karadeniz ve Anadolu grubu kadınlarının zaman zaman normlardan uzaklaşma gayreti olduğu görülse de sınırların fazlaca zorlanmadığı anlaşılmaktadır.

İslam'ın kadın ve erkeğe vermiş olduğu hakların her iki grup kadınları tarafından dini bilgi, eğitim ve yaş gibi demografik değişkenlerle şekillendiği ve bu şekillenen zeminin sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarla netleştiği görülmektedir. Genel olarak her iki grup kadınlarının dinen kendilerine verilen hakları bildikleri, hatta çoğunun erkek egemen anlayışın tesirinde yaşamış ve büyümüş olmalarına rağmen, eğitim faktöründen de bağımsız olarak, bilinçli bir şekilde, hakların pratikte uygulanmasına engel olan toplumsal tabuları aşmaya çalıştıkları anlaşılmıştır. Ancak bu hak mücadelesinde kadın aleyhine üretilmiş olan geleneksel algıların da tamamen zihinlerden silinmemiş olduğu gözlemlenmiştir. Kadının dinen çalışamayacağı, eğitim alamayacağı, miras haklarını kullanamayacağı sadece annelik ve eşlik statüne eş değer olacağına dair anlayışların kadınlar tarafından direniş alanı olarak ifade edildiği görülse de bu tabuların değişimi için zamana ihtiyaç olduğu anlaşılmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Kurt. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (Haziran 2009), 1-26.
- Ağçoban, Sıddık. "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 14-24.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları. 2002.
- Arıkan, Gülay. "Kırsal Kesimde Kadın Olmak", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (1988)
- Arıkfıdan, Meryem. *İslam Hukunda Kadın Haklarının Korunmasına Yönelik Tedbirler*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, *Yüksek Lisans Tezi*, 2015.
- Berktaş, Fatmagül. "İslam'ın Eşitsizliğe Dayalı 'Eşitsizlik' Söylemi". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 0/1 (Ocak 2012), 9-41.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları. 2006.
- Bingöl, Orhan. "Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye'de Kadınlık". *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2014), 108-114.

- Canatan, Kadir. "Gelenek ve Modernleşme Sürecinde Kadınların Değişen Dindarlık Biçimleri", *Eskiyeni* 0/10 (2008).
- Celalettin Çelik, İlkay Şahin. "Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 1/3 (Ocak- Haziran 2006-2009), 141-166.
- Çakır, Hülya. *Yozgat Kırsalında Yaşayan Üç Kuşak Kadının Toplumsal Cinsiyet Rollerindeki Değişim*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara, 2016.
- Düzenli, Yahya. "Doğu Karadeniz Örneğinde Ateşin Yakmadığı Kadın: Fadime". *Fadime Kimdir?* (içinde) İstanbul: Heyamola Yayınları. 2007.
- Karakaya, Handan. "Toplumsal Cinsiyet Algısı, Din ve Kadın". *Analitik İlahiyat Dergisi* 2/2 (Haziran 2018), 36-62.
- Kök, Aysun. *Hadislerde Kadın ve Fıtrat*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurt, Aysula. "Çizgiden Göstergeye 1990'lı Yıllarda Trabzon'da Cinsiyet Halleri Hamsi Dergisi Örneği". *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor/Edebiyat Dergisi* 23/91 (2017), 49-75.
- Okumuş, Ejder. "Kadın Dindarlığının Sosyolojisi-Bir Giriş Denemesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020)
- Özyeğin, Gül. "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri" *Kültür Fragmanları Türkiye'de Gündelik Hayat*, Hazırlayanlar: Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Çev: Zeynep Yelçe, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002)
- Sezer, Çiğdem. *Fadime Kimdir?*. İstanbul: Heyamola Yayınları. 2007.
- Şahin, İlkay. *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Terzioğlu, Hülya. "Toplumsal Cinsiyet Anlayışın Katkısı Bağlamında Dini Söylemlerin Etkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016), 541-558.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları. 2006.
- Ünver, Günay. "Türkiye'de Din Sosyolojisi: Teorik ve Metodolojik Meseleler". *Toplum Bilimleri Dergisi* 1/3 (Ocak-Haziran 2006-2009), 7-46.
- Ünver, Günay. *Erzurum ve Çevre Köylerde Dini Hayat* (Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999).
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi. 2007.



## DIYALEKTİĞİN TEMELLERİ\*

**Aysel DEMİR**

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Felsefe Bölümü  
Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Kırıkkale University Faculty of Science and Literature  
Department of Philosophy  
Kırıkkale, Turkey.  
ayselmus1@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-7283-1565

**Cemil BOZKURT**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Bölümü  
Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı  
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences  
Department of Philosophy  
Kırıkkale, Turkey.  
cemilbozkurt2775@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-8704-7968

### Öz:

Bu çalışmada, eleştirel bakışın temelleri üzerinde durularak, eleştirinin özgürlüğe nasıl kapı açtığı üzerine bir inceleme yapılacaktır. Bu konuda düşünürlerin fikirleri ortaya konacak ve diyalektik ve özgürlük temelinde değerlendirmeler yapılacaktır. İnsanoğlu her şeye şüphe ile yaklaşır. Bu şüphe bizi araştırmaya yönlendirir. Eleştirel düşüncenin felsefe tarihindeki ilerleyişi göz önünde bulundurularak eleştirinin bizi nasıl özgürlüğe yönlendirdiğine baktığımızda, çelişkiler ve karşıtlıklar arasında nasıl bir denge kuracağımız hakkında bize ön bilgi verir. Bu bağlamda, bu makalede eleştirel düşüncenin insanı nasıl özgürleştireceği konusunda çağlara göre düşünürlerin fikirleri araştırılacaktır. Eleştirel düşünce, insanın sosyalleşmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır ve insan var oldukça da varlığını sürdürecektir. Tarih boyunca bir diğerinin ne yaptığıyla ilgilenen insan; doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin vb. birtakım yargılarla eleştirilerini ortaya koymuştur. Elbette burada, bu karşıtlıklarla ifade edilen değerlendirmeler bizi diyalektik bir sürece bağlamaktadır. Eleştiri ve diyalektik yöntemin özünde ise şüphe bulunmaktadır. İnsan şüphe ettiği şey üzerine olumlu veya olumsuz

\* Bu makale Doç. Dr. Aysel Demir'in danışmanlığında hazırlanan "Eleştirel Düşüncenin Ontoloji ve Epistemolojiye Etkileri" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

eleştirilerini yöneltilir. Bu noktada İlk Çağ'dan Orta Çağ'a birçok düşünürün şüphe, eleştiri ve diyalektik üzerine düşünceleri bizi bilgilendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Eleştiri, Özgürlük, Diyalektik, Çelişki, Şüphe.

## THE BASICS OF DIALECTIC

### **Abstract:**

In this study, an examination will be made on how criticism opens the door to freedom by emphasizing the foundations of critical perspective. The ideas of thinkers on this subject will be put forward and evaluations will be made on the basis of dialectics and freedom. Humans approach everything with suspicion. This doubt prompts us to investigate. Considering the progress of critical thought in the history of philosophy, when we look at how criticism leads us to freedom, it gives us preliminary information about how to establish a balance between contradictions and oppositions. In this context, in this thesis, the ideas of thinkers according to the ages will be researched on how critical thinking can liberate people. Critical thinking has emerged with the socialization of human beings and will continue to exist as long as humans exist. A person who is interested in what each other has done throughout history; right-wrong, good-bad, beautiful-ugly, etc. revealed his criticisms with a number of judgments. Of course, here, the evaluations expressed in these contrasts connect us to a dialectical process. At the core of criticism and dialectical method is doubt. A person directs his positive or negative criticisms on what he doubts. At this point, the thoughts of many thinkers from Antiquity to the Middle Ages on doubt, criticism and dialectics inform us.

**Keywords:** Criticism, Freedom, Dialectic, Contradiction, Suspicion.

### **GİRİŞ**

Bu çalışmada, eleştirel düşüncenin felsefe tarihindeki gelişimi ile eleştirinin diyalektik ve özgürlük temelinde nasıl bir ilişki içinde olduğu üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Bu bağlamda, eleştirel düşüncenin insanı nasıl özgürleştireceği konusunda çağlara göre düşünürlerin fikirleri ortaya konulacaktır.

Eleştirel düşünce, insanın sosyalleşmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır ve insan var oldukça da varlığını sürdüreceği bir yapılanmadır. Tarih boyunca bir diğerinin ne yaptığıyla ilgilenen insan; doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin vb. gibi birtakım yargılarla eleştirilerini ortaya

koymuştur. Elbette burada, bu karşıtlıklarla ifade edilen değerlendirmeler bizi diyalektik bir sürece bağlamaktadır. Eleştiri ve dolayısıyla diyalektik yöntemin özünde ise şüphe bulunmaktadır. İnsan şüphe ettiği şey üzerine olumlu veya olumsuz eleştirilerini yönelir. Bu noktada İlk Çağ'da birçok düşünürün şüphe, eleştiri ve diyalektik üzerine düşünceleri, bir anlamda Immanuel Kant'ın (ö. 1804) da David Hume (ö. 1776) için ifade ettiği gibi, bizi uyuduğumuz uykudan uyandırmıştır. Eleştirinin temelleri İlk Çağ'da birçok düşünürle atılmıştır. Ancak özellikle Herakleitos (ö. MÖ 475) ve Sokrates (ö. MÖ 399) bizim için diyalektik bağlamda bu eleştirileri en yüksek düzeye çıkaran filozoflar olarak anılmaktadır. Herakleitos'un diyalektik yöntemi tez-antitez-sentez çerçevesinde kullanımı bize karşıtlıkların birliğini verirken, Sokrates ise hayatının sonlanmasına neden olsa da "Sorgulanmamış hayat yaşanmaya değer." düşüncesi temelinde şüphe ve eleştirinin ana merkezimiz olması gerektiğini vurgular. Oysa karanlık dönem olarak ifade edilen Orta Çağ'ın dogmatik yapısı eleştiriye saf dışı bırakmaktadır. Tahammülsüz idare biçimlerinin ağırlıkta olduğu bu bin yıllık çağda bütün bilimlerin Tanrı ekseninde gelişmesi gerekliliği ve zorunluluğu düşüncesi nedeniyle, fikir bazında yeterince mesafe alındığını söylemek yanlış olur. Bu dönemde tüm bilgi süreçleri Tanrı'nın varlığı ve birliğine uyumlu olmak ve ona dayanmak için var olduğundan dolayı Orta Çağ düşünce dünyası, bir anlamda şüphe, eleştiri ve diyalektiğin durakladığı dönem olarak nitelendirilmektedir. Yeni Çağ'dan günümüze kadar ise eleştiri, etkin bir biçimde varlığını sürdürmektedir. Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte şüphe ve eleştirinin insanları doğru bilgiye yönlendirmesiyle bilim çağının egemenliği başlar. 17. yüzyılda özellikle René Descartes'in (ö. 1650) şüpheyi bir yöntem olarak almasıyla beraber eleştirinin ve diyalektiğin yolu tam olarak açılır. 18. yüzyıl ile birlikte akıl çağı her şeye eleştirel olarak yaklaşır, diyalektiği kendine yol gösterici olarak alır ve böylece kendinden önceki dogmatik yapıların kalıntılarını bir anlamda temizler. 19. ve 20. yüzyılla birlikte eleştiri ve diyalektik her zaman felsefenin ana temaları olmuş ve günümüzde de önemini kaybetmeksizin varlığını sürdürür hâle gelmiştir.

Yukarıda ifade edilenler ışığında, öncelikle eleştirel düşüncenin kısa tarihini vermek, arkasından diyalektik ve özgürlüğün ne olduğunu belirleyerek diyalektik ve özgürlük ilişkisini ortaya koymak yerinde olacaktır.

## **1. Eleştirel Düşüncenin Genel Yapısı**

Eleştirel düşüncenin tarihi oldukça eskilere dayanır. Daha önce belirtildiği üzere insanın bir “diğer” insanla karşılaşmasıyla beraber karşılıklı etkileşim başlamış ve birbirlerine yaklaşımları genelde eleştirel olmuştur. Eleştiri yapmak için öncelikle bir “argüman”a ihtiyacımız vardır. Bu argümanları tanıyarak, onların gerçekte ne söylemek istediklerini anlayarak ve bunu da dil ile retorik çerçevesinde açıklayarak ortaya koyarız. Argümanı ortaya koyarken şüpheyi bir yöntem olarak kullanırız, mantıksal yapılar üzerinden retorikle desteklediğimiz argümanı diyalektik ile ispat etmeye çalışırız. Onun geçerli veya tutarlı olup olmadığı üzerine akıl yürütürüz. Diyalektik aracılığıyla tez-antitez-sentez aracılığıyla yeni argümanlar üreterek yolumuza devam ederiz ve bu durum böyle devam edip gider. Böylece doğru bilgiye yönlenmiş oluruz. Bununla beraber şüphe ve buna bağlı olarak eleştiri bizi bir bakıma görecelilik anlayışına da götürür. Bu da bilginin kişiden kişiye değiştiğini gösterdiği için eleştirinin de bir bağlamda öznel bir niteliğe sahip olduğunu bize gösterir.

Tarih boyunca düşünürler de belli konulara eleştirilerini yöneltirken görecelilik konusuna dikkat çekmişlerdir. Sofistler bunların başında gelir. Sofistler şüphe, fayda ve eleştiri temelinde bilginin duruma göre değişebileceğini bize göstermiş, özellikle Protagoras (ö. MÖ 420) “İnsan her şeyin ölçüsüdür.”<sup>1</sup> ilkesiyle her şeyin özünde insanın olduğunu iddia etmiştir. Annesi de bir ebe olan Sokrates, soru ve sorgulamalarıyla annesi gibi doğurtma yöntemini kullanarak “Kendini bil” düşüncesiyle insanın kendine dönüşü konusunda yol gösterici olmuş, doğru bilgiye ulaşmaya, yaşama değer katmaya çalışmıştır. Platon (ö. MÖ 347) ise bütün diyaloglarında hocası Sokrates’i en büyük eleştirmen olarak yüceltmıştır. Aristoteles (ö. MÖ 322) ise hocası Platon’dan farklı olarak yine insanı bu dünyada merkeze koyarak, onun toplumsal bir varlık oluşunu eleştirel olarak ortaya koymuştur. Anlaşılacağı üzere özellikle İlk Çağ düşünürlerinin eleştirel teori bağlamında diyalektiği kendilerine temel alarak insanı anlamaya ve araştırmaya çalıştıkları görülür.

Orta Çağ’a baktığımızda ise bu çağın eleştiriye yapısı gereği yüz çevirdiğini görürüz. Dogmatik özelliklere sahip olan Orta Çağ Hıristiyan dinini kendine temel alan, Kilise’nin Tanrı’nın bu dünyadaki temsilcisi olduğuna inanılan, rahipler aracılığıyla da Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışan bir düzen içermektedir. Orta Çağ döneminde akıl, Tanrı’nın varlığını

---

<sup>1</sup> Dış dünyaya ilişkin bilgilerimiz her ne kadar deneyime dayandırılrsa da buna ilişkin formun insanın anlama yetisi tarafından sağlandığı söylenebilir, çünkü zihin tarafından sağlanan bu form olmadan hiçbir şey mümkün olmamaktadır (Cevizci, 2018, s.76). Başka bir ifadeyle gerçeklik, insan zihninin dışında bağımsız olarak var olsa bile insana ait anlama yetisi ve inşa süreci olmadan oluşmamaktadır.

kavramak için bilgi edinme girişimde bulunmalıdır. Burada bilgi, inanç bilgisinin anlaşılması için kullanılmıştır. Doğru bilgide uygunluk kuramı vazgeçilmez unsur olmuştur. Bu uygunluktan kastedilen şey, insan bilgisi ile Tanrı bilgisi arasındaki uyumluluktur. Ancak esas alınan uyumluluk ölçütü Tanrı bilgisine olan uyumluluktur (Çüçen, 2018, s.136). Bu çağ eleştiriye kapalı olduğundan yeniliklere de açık değildir. Her bir yenilik çabası dinden aforoz edilme veya öldürülme ile son bulmaktadır. Dolayısıyla bu süreçte eleştirel bir yaşam söz konusu olamaz. Bu da özgürlüğün kısıtlanması anlamına gelir. O hâlde eleştirinin olmadığı yerde özgürlüğün olması da söz konusu değildir. Çünkü eleştiri insanı özgürleştirir.

Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından bilim çağı olarak atfedilen 17. yüzyılda ise Descartes, şüphe ve eleştiri bağlamında yüzümüzü güldürür. Şüpheyi sadece bir yöntem olarak kullanan Descartes, doğru bilgiye ulaştığında şüphe ile de işinin bittiğini ifade eder. Bunu şu söylemiyle destekler: "... Şüphe etmem düşünmem demektir, düşünüyorum, o hâlde varım!" (Descartes, 2020, s.40)

18. yüzyılla birlikte eleştiri en yüksek ve en popüler dönemi ile karşılaşır. Akıl çağı olarak da nitelendirilen bu aydınlanma dönemine şüphe, eleştiri ve diyalektik ışık tutmuştur. Aklını kullanmaya başlayan insan, dogmatik yapılanmaları düzen dışına atarak laik bir düzenle her şeyi eleştirerek ilerlemeye başlamıştır. 18. yüzyıl eleştirel bağlamda bir dönüm noktasıdır diyebiliriz. İngiltere, Fransa ve Almanya'da ortaya çıkan aydınlanma hareketleri geçmişteki ve o zamanki sistemlerin eleştirilmesi sonucu büyük yeniliklere kapı açmıştır. Özellikle Fransa'da ortaya çıkan aydınlanma hareketinin özünde halkın artık monarşik sistem eleştirisi vardır. Zengin ve yoksul arasında ortaya çıkan ekonomik ayrışmalar, halkların da ayrışmasına neden olmuş ama bir anlamda da halkın uyanmasına ortam hazırlamıştır. Aydınlanmacı ve özgürleştirici bir niteliğe sahip olan Fransız İhtilali eleştirel temelde yapılanan bir halk ayaklanması olarak karşımıza gelir. Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik ilkesini göz önünde bulunduran bu ihtilal, halkın eğitilerek özgürleşmesine neden olmuştur. François-Marie Arouet Voltaire (ö. 1778), Jean-Jacques Rousseau (ö.1778)<sup>2</sup> gibi düşünürlerin de önderlik yaptığı bu halk ihtilali, halkın istediklerini almasında yol gösterici olmuştur. Buradan anlaşılacağı üzere, diyalektik bağlamda zengin-yoksul karşıtlığı, Fransız halkına eleştirel bağlamda sisteme yaklaşmayı öğretmiş ve gerektiğinde hakkını alarak özgürlüğünü kazanmasını sağlamıştır.

---

<sup>2</sup> Aydınlanma eleştirisini, aydınlanma çağında yapan ilk düşünürdür.

Almanya’da aydınlanma hareketine baktığımızda ise özellikle I. Kant’ın eleştirel felsefesi ile karşılaşırız. Kant, kendi eleştirel felsefesini *Salt Usun Kritiği*, *Pratik Aklın Kritiği*, *Prolegomena* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserlerinde ortaya koyar. Onun felsefesi bir bağlamda, empirizm ve rasyonalizm düşüncelerinin bir sentezidir. Ancak her iki düşünceyi tam anlamıyla almaz. Empirizmi eleştiriden geçirir, rasyonalizmi eleştiriden geçirir; her ikisinden aldıklarıyla bir sentez oluşturur. Böylece kendi kritik felsefesini oluşturur. Bu anlamda baktığımızda, Kant’ın da eleştirel düşüncesinde diyalektik yapıyı kendine temel aldığı görürüz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (ö. 1831) ise diyalektiğinin temelinde “Geist” aklı yerleştirir. Var olan tüm somut nesnelere bir şekilde “Geist”ten pay almıştır. Ona göre tez-antitez kavramları karşıtlık olarak algılanmamalıdır. Tez-antitezi de kapsayan ileri bir tümele ulaşmak gerekmektedir. Her şeyi kapsayan “Geist”in, üst akıl olarak kuşatıcı bir özelliğe büründüğünü görmekteyiz.

Şimdiye kadar incelediğimiz düşünürler -Herakleitos hariç- eleştiri, şüphe ve diyalektiği teorik bağlamda ele almışlar ve değerlendirmişlerdir. 19. yüzyılda karşımıza çıkan Karl Marx (ö. 1883) ise artık düşünürlerin teoriyi bırakıp, pratiğin peşinden koşmaları gerektiğini bildirir. Bu bağlamda Marx, yaşama eleştirel ve diyalektik bağlamda bağlanır. Buna göre onun bir yaşam filozofu olduğunu da söyleyebiliriz. Marx, var olanın maddi cinsten olduğunu savunur ve bunun diyalektiğin yasalarına göre hareket ettiğini bize bildirir (Çüçen vd., 2011, s.46). Madde ve onun değişimlerini kendine temel alan Marx, Herakleitos’un her şey değişir prensibinden etkilenerek bu değişimin diyalektik olarak tez-antitez-sentez biçiminde ilerlediğini ifade eder. Ona göre diyalektik; hem insan aklını, hem doğayı hem de tarihi yönlendirir. Bu alanlar karşıtların birliği ve savaşıyla anlam kazanır. Yine bu alanlar çelişkiler mücadelesiyle bizi baş başa bırakır. Marx’ın diyalektik materyalizmine göre madde, sürekli diyalektik ve devrimsel temelde devinir. Böylece de karşıtlar ve çelişkiler bir arada bulunarak değişir, dönüşür ve gelişir. (Çüçen vd., 2011, s.47). Marx, Hegel’in teorisinin mantıki olarak yerine oturmadığı ancak kendisinin Hegel’in teorisini ayakları üstüne oturttuğunu iddia eder.

20. yüzyılda ortaya çıkan Frankfurt Okulu ise ilk olarak 1923 yılında bir grup entelektüel düşünce adamının Toplumsal Araştırma Enstitüsü adıyla Almanya’da kurduğu bir okul olup, genel olarak eleştirel teorinin merkezi olarak görülür. Frankfurt Okulu’nun ortaya çıkması, Orta Avrupa’nın I. Dünya Savaşı’ndan sonra başarısız devrim girişimlerine sahne olması ve Avrupa’da Nasyonal Sosyalizm’e olan ilginin artması sonucudur (Bottomore, 2016, s.65). Bu

okulun günümüzde yaşayan temsilcilerinin olması, tamamlanmış bir düşünce akımı olmadığını da gösterir. Frankfurt Okulu, eleştirinin bir bilgi değil, bilginin eleştirilmesini savunmuştur (Geuss, 2018, s.88). Onlara göre, bilgisel içerikler doğru veya yanlış olma durumuna göre anlam kazanırken, eleştirel bakış aykırı olanı hesaba katma ve aydınlanmayı getirir. Frankfurt Okulu üyeleri, eleştiri ve diyalektik ikilisini birlikte ele almıştır (Güven, 2019, s.84-85). Bu bağlamda genel olarak incelendiğinde eleştirel teorinin üç ana temayı içerdiği görülür. İlk olarak eleştirel teori, aydınlanmacı ve özgürleştirici özelliğe sahip olmalıdır. İkinci olarak, eleştirel teorinin bilgiyi eleştirmesi gerekir. Üçüncüsü ise eleştirel teorinin dönüşlülük özelliğine sahip olması nedeniyle doğa bilimlerinden ayrışmasıdır (Geuss, 2018, s.12). Buna göre eleştirel teori, insanları aydınlatıcı ve özgürleştirici bilgiyi verirken aynı zamanda kendi üzerine düşünebilmeyi sağladığı için dönüşlü bir teoridir.

Diyalektiğin olduğu yerde de eleştiri vardır ve eleştiri, önceki ile hesaplaşmanın yanında tanıma ve yeniden anlamlandırmayı da beraberinde getirir. Bu anlamda özgür bir seçim için bize ortam da hazırlar. Özgür insan, tercihleri sonucunda elde ettiği başarı veya başarısızlığın da sorumluluğunu almak durumundadır. Eleştiri, aynen bir toprağı bakımsız hâlde iken temizleyip düzeltme görevi üstlenmelidir (Kant, 2010, s.17). Kişinin özgür yanının oluşabilmesi için kendi doğa durumunu aşması gerekmektedir ve yapıp ettiklerinin sonucuna katlanabilmelidir. (Mengüşoğlu, 2020, s.61). Bu noktada eleştirel teorinin bir bağlamda insanları özgürleşmeye doğru ilerlettiği ve bu özgürleşmeyi de istendik davranış olarak sağlamlaştırdığı söylenebilir. Özgürleşme, eleştirel teorilerin tüm yöntemlerini kullanarak varılmak istenenin asıl hedef olduğu görülmektedir.

Diyalektik düşünmede şüphe temeldir. Düşünme, şüphe aracılığı ile doğrudan bir gelişmişlik evresine girmektedir. Şüphenin yokluğu ise bizde duruma bağlı kalmayı zorunlu kılar. Bu anlamda özgürlük ve diyalektik ilişkisinde, şüphe sarsılmaz bir yerde konumlanır. Şüphe, bizde uğraşılan bilgi üzerinde çelişkiler olduğunu gösterir. Eleştirel düşünme biçimi bu çelişkileri ortadan kaldırarak ilerleyebiliyorsa diyalektik düşünme biçiminden bahsedilebilir (Çüçen, 2018, s.31). Burada çelişkinin hangi iki şey arasında olması gerektiğini saptamak önemlidir. Çelişki, zihinde çözümlene veya ayrıştırma yapma eğilimini ortaya çıkarır ki bu da diyalektik ile çözümlenir. Dolayısıyla, şüphe üzerinden çelişkilerin belirlenmesiyle diyalektik düşünme araya girer ve insan tekdüze düşünce kalıplarından sıyrılır.

Diyalektik düşünme, sadece düşünme edimi değildir. Onun somut karşılığı olan pratik ifadelere dökülmesi gerekir. Felsefe, bilmek için uğraşırken diyalektik ise bazı alıştırmalar yaparak tartışma üretme yöntemini kullanır (Aristoteles, 2019, s.107). Felsefi bir düşünce, pratiğe de hizmet ediyorsa orada diyalektiğin varlığı söz konusu olur. Ayrıca teorinin pratik ile uyumluluğu daha doğrusu teorinin pratiğe uyarlanabilmesi, diyalektik için esas koşul olarak durmaktadır. Örneğin Frankfurt Okulu, bilgi ile amacı ve teorik olanla pratiği birleştirme girişiminde bulunur (Bottomore, 2016, s.37). Frankfurt Okulu'nun karşıtlıkları veya farklılıkları ilişkilendirerek ilerleme kaydetmesi, diyalektik düşünce kuramını doğal bir benimseme ile ele aldığını göstermektedir.

## SONUÇ

Eleştirel düşüncenin olması, düşünce dünyasının gelişimi adına yeni bir şey ortaya çıkarmak için vazgeçilemez bir unsurdur. Çünkü eleştirel düşünce ile yoğrulmuş bir bilgi, yeni bir şey söylemek anlamına da gelmektedir. Eleştirel düşünce, öncelikle özgürleşmeyi doğurur, sonrasında ise kalıplaşmış yapılardan sıyrılıp ileriye doğru atılımın sağlanmasına zemin oluşturur. Bu özgür ortam daima farklı fikirlerin gezindiği alanın genişlemesi anlamına gelir. Ancak burada üzerinde durulması gereken önemli unsur, bu farklı fikirlerin hepsine katılmamızın zor olduğudur. Buna göre, bugüne kadar gelmiş geçmiş ve fikirlerine katıldığımız veya katılmadığımız düşünürler vardır. İnsanı anlamaya çalışan bu düşünürler bir bakıma eleştirinin insanı özgürleştireceğine de inanırlar.

Görüldüğü üzere diyalektik çatışma ve zıtlıklar sonucunda eleştirel düşünce dünyasında gelişmeler yaşanmaktadır. Çatışmayı veya zıtlıkları görebilmek için olumlu veya olumsuz anlamda eleştirel ve sorgulamacı akılla bakmak bir gerekliliktir. Böyle bir akıl bulunmadığı zaman bilgi veya varlık bilgisi sadece durağan bir şekilde kalır.

Eleştirinin içinde barındırdığı ilke ve tutumlar insanı şüpheyle, diyalektik araştırmayla baş başa bırakır. Sonuç olarak, eleştirel yaklaşım insanı özgürleştirir.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Bottomore, Tom. *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Çüçen, A.Kadir. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Çüçen, Kadir vd. *Varlık Felsefesi*. İstanbul: Ezgi Kitabevi, 2011.



- Descartes, Rene. *Meditasyonlar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Geuss, Raymond. *Eleştirel Teori- Habermas ve Frankfurt Okulu*. çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Güven, Özkan. *Frankfurt Okulu'nun Araçsal Akıl Eleştirisi*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Cep Kitapları, 2010.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

## MAPAVRİ (ÇAYELİ) NAHİYESİNİN NÜFUS YAPISI (1835-1846)

**Mehmet KAZDAL**

Dr. Öğretim Görevlisi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Lecturer, University of Artvin Çoruh, Faculty of Theology

Department of History of Islamic Arts

Artvin, Turkey.

mehmetkazdal@artvin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9508-5283

### Öz:

Rize'nin takriben 20 km doğusunda bulunan Çayeli eski adıyla Mapavri nahiyesi II. Mehmed döneminde Trabzon ve çevresinin fethedilmesiyle (1461) Osmanlı Devleti'nin egemenliğine girmiştir. Fethin ardından Anadolu'nun farklı bölgelerinden birçok Türk aşiret grubu bölgeye yerleştirilmiştir. XIX. yüzyılda devletin yeniden yapılandırılması sürecinde yapılan ıslahatlardan birisi nüfus sayımıdır. Bu sayım sonucunda ülke çapındaki erkek nüfus kayda geçirilmiş ve bu şekilde birçok defter oluşturulmuştur. Bu defterlerden birisi 1143 numaralı Rize nüfus defteridir. Söz konusu defterden Rize kazasına bağlı Mapavri nahiyesi sınırları içindeki mahalle ve köylerin isimlerini ve erkek nüfusun sayısını öğrenebilmekteyiz. Bunun yanı sıra aynı defterden nahiyeye bağlı yerleşim yerlerinin imamlarını, muhtarlarını ve nahiyedeki göç hareketlerini de tespit edebilmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Çayeli, Nüfus Sayımı, Nahiye.

## POPULATION STRUCTURE of MAPAVRİ (ÇAYELİ) TOWNSHIP (1835-1846)

### Abstract:

Located about 20 km east of Rize, Çayeli, formerly Mapavri, came under the sovereignty of the Ottoman Empire with the conquest of Trabzon and its surroundings (1461) during the reign of Sultan Mehmet the Conqueror. After the conquest, many Turkish tribal groups from different parts of Anatolia settled in the region. One of the reforms carried out during the restructuring of the state in the XIXth century was the census. As a result of this census, the male population throughout the country was recorded and many ledgers were created in this way. From one of these population books, book number 1143, we can learn the names of the neighborhoods and

villages within the borders of Mapavri Township of Rize District and the number of male population. In addition, from the same book, we can also identify the imams and mukhtars of the settlements in the district and the migration movements in the township.

**Keywords:** Islamic History, Ottoman State, Çayeli, Census, Township.

## GİRİŞ

Rize'nin takriben 20 km doğusunda bulunan Çayeli eski adıyla Mapavri nahiyesi II. Mehmed döneminde Trabzon ve çevresinin fethedilmesiyle (1461) Osmanlı Devleti'nin egemenliğine girmiştir.<sup>1</sup> Osmanlıların fethi sonrası bölgeye yönelik iskân faaliyetleri neticesinde birçok Türk aşiret grubu Çayeli'nin de dâhil olduğu Trabzon ve çevresine yerleştirilmiştir. Karamanoğulları Beyliği'nin Fatih döneminde egemenliğini kaybetmesi neticesinde beyliğe bağlı grupların Trabzon Sancağına getirilerek bölgede iskân edilmesi özellikle zikredilmelidir.<sup>2</sup> Bunun yanı sıra Yavuz Sultan Selim'in şehzadeligi döneminde Safevi saldırıları sonucu ortadan kaldırılan Akkoyunluları ve yine padişahlığı döneminde Dulkadiroğlu Beyliği'ne bağlı aileleri bölgede iskân ettiği ifade edilmektedir.<sup>3</sup> Yapılan iskân faaliyetleri neticesinde Çayeli ve çevresinde Türk nüfusunun ciddi manada arttığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin XVIII ve XIX. yüzyıllarda artarak devam eden isyanlar, savaşlar ve eskiden beri uygulana gelen toprak sisteminin işlevini yitirmesi yeni sorunları beraberinde getirmişti. Bununla birlikte Yeniçeri Ocağı'nın kuruluş gayesine aykırı olarak devletin idarî-malî bürokrasisi için baskı unsuru hâline gelmesi, birtakım ıslahatlar yapılmasını zorunlu kılmıştı. Özellikle II. Mahmud döneminde zikredilen problemleri çözmek gayesine matuf birtakım girişimlerde bulunuldu. Yapılan ıslahat girişimlerin temel hedeflerinden birisinin devletin gelir kalemlerinin yeniden belirlenip bir düzene sokulması olduğu belirtilmektedir.<sup>4</sup> Hedeflenen ıslahat girişimlerine temel teşkil etmek üzere öncelikle ülke genelinde nüfus sayımı yapılması kararlaştırıldı. "1831 yılında başlanılan nüfus sayımı, Osmanlı Devleti tarihinde

---

<sup>1</sup> İdris Bostan, "Rize", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), XXXV/148.

<sup>2</sup> Emine Ünal, *Çayeli'nde Nüfusun Gelişimi ve Mekansal Dağılımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29-30; Haşim Albayrak, *Tarih Boyunca Doğu Karadeniz'de Etnik Yapılanmalar ve Pontus* (Babıalı Kitaplığı, 2010), 61-66; Mehmet Bilgin, *Doğu Karadeniz / Tarih Kültür İnsan* (Trabzon: Serander Yayıncılık, 2002).

<sup>3</sup> M.Hanefi Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 57.

<sup>4</sup> Komisyon, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2000), 81-82.

sadece vergi mükelleflerini tespit amacıyla yapılmayan bir sayım olmasının yanı sıra devletin nüfus yapısıyla ilgili detaylı bilgiler veren ilk nüfus sayımı olma niteliği taşıması açısından önemlidir.”<sup>5</sup>

1831 yılında başlanılan sayım sırasında birçok defterin ortaya çıktığı arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Oluşturulan defterlerden birisi de arşivde “Nfs.d koduyla 1143 numarada kayıtlı bulunan Rize Müslim Nüfus Defteri”dir. Makalemizin öncelikli referans kaynağı işbu defterdir. Hicri 1251-1262, miladi 1835-1846 yılları arasında kayıtların bulunduğu söz konusu defterden Rize kazasına bağlı Mapavri nahiyesi sınırları içindeki mahalle ve köylerin isimlerini, erkek nüfusun sayısını öğrenebilmekteyiz. Bunun yanı sıra aynı defterden nahiyeye bağlı yerleşim yerlerinin imamlarını, muhtarlarını ve nahiyedeki göç hareketlerini tespit edebilmekteyiz.

### **1. Mapavri (Çayeli) Nahiyesine Bağlı Yerleşim Yerlerinin Eski ve Yeni İsimleri**

II. Meşrutiyet’in ilanı sonrası yönetime gelen Jön Türkler, Osmanlı tebaasının hepsinin din farkı gözetmeksizin Osmanlılık fikri etrafında toplayarak hem içtimai bütünlüğü sağlamaya hem de devletin iç işlerine müdahale eden batılı devletlerin sinsi hedeflerine ulaşmasını engellemeye çalışıyordu. Lakin meşrutiyet sonrası birtakım gayrimüslim toplulukların bağımsızlık hareketine girişmesi, Osmanlılık fikrinin istenen bütünlüşmeyi sağlayamayacağı düşüncesine neden oldu. Gayrimüslim unsurların hem batılıların kışkırtması hem de milliyetçilik akımından etkilenerek giriştikleri bağımsızlık hareketleri Türkler arasında da Türkçülük fikrinin yaygınlaşmasına neden olduğu ifade edilmektedir.<sup>7</sup> “Balkan Savaşı’ndan sonra milliyetleri farklı bile olsa bütün unsurların Osmanlılık fikri altında birleşebileceği fikri iflas etmiş Müslüman dahi olsa etnik olarak farklı toplulukların aynı çatı altında olmalarının mümkün olmadığı düşünölmeye başlandı.”<sup>8</sup>

Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde yükselişe geçen milliyetçilik hareketleri, Birinci Dünya Savaşı’nın arifesinde devlet yönetiminde etkin bir konumda bulunan İttihat ve Terakki idarecilerini, bahsi geçen akımların etkisiyle isyan edebileceği düşünölen tebaaya karşı “hem

---

<sup>5</sup> Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831* (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 1997), 10.

<sup>6</sup> Sayım sırasında oluşturulan defterlere “Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri’nin” web adresinden dijital olarak ulaşılabilir bkmz. <https://www.devletarsivleri.gov.tr/>

<sup>7</sup> Yusuf Sarıay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1921-1931)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994), 85-88.

<sup>8</sup> Sarıay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1921-1931)*, 93.

siyasî hem de tepkiselliği barındıran sosyo-kültürel önlemler” almasına sebep oldu. Söz konusu önlemlerden birisinin Dâhiliye Nezareti’nin aldığı kararla Osmanlı coğrafyasındaki yer adlarının Türkçe isimlerle değiştirilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu hedefi gerçekleştirmek üzere Türkçe olmayan yer isimlerini belirlemek üzere komisyonlar kuruldu. Söz konusu kararın Trabzon ve çevresindeki yerleşim yerlerinde de uygulanması maksadıyla 1913 yılında çalışmalar yapıldı. Çalışmalar sonucu Trabzon Eyaleti’ne bağlı Rize kazası ve nahiyelerindeki yerleşim yerlerinin isimlerinin değiştirilmesine başlandı.<sup>9</sup> “Rize kazasının mahalleleri, köyleri ve nahiyelerindeki yer isimlerinin Türkçeleştirilmesiyle ilgili “3 Kanûn-ı evvel 1329 (16 Aralık 1913)” tarihli belge Osmanlı Arşivi’nde bulunmaktadır.<sup>10</sup>

1835 yılında kayıtların tutulmaya başladığı anlaşılan “1143 Numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinden” ilgili tarihte kullanılan yerleşim birimlerinin isimlerini 1913 yılından önceki değişmemiş hâliyle tespit edebilmekteyiz. Yapılan tespitlerin bölge tarihi çalışan araştırmacılara kolaylıklar sağlayacağını ifade etmeliyiz.

Sıra No	Yerleşim Yerinin Eski İsmi	Yerleşim Yerinin Yeni İsmi
1	“Akrotıl mea Canceva	Limanköy, Caferpaşa
2	Arpik mea Kıraş	Musadağı
3	Astifoz	Âşıklar
4	Çeçeva	Haremtepe
5	Çilingir	Çilingir
6	Havra	Sarısu
7	Karadüz mea Latum	Madenli
8	Komika	Küçük Taşhane
9	Kuvalyoz	Çataklı Hoca
10	Mamul	Kesmetaş

<sup>9</sup>Ayhan Yüksel, “Trabzon Vilayetinde Yer Adlarını ve İdari Yapıyı Değiştirme Girişimleri”, <http://mehmetakifbal.net> (18 Kasım 2014).

<sup>10</sup> BOA, DH. İD. (Dâhiliye Nezareti İdare Evrakı), 97-2/ 25 (17 N 1328-5 B 1329).

11	Marçiva	Yeni Pazar
12	Maryeva	Şairler
13	Armut Karadere	Armutlu
14	Perkam	Demirhisar
15	Raşot	Karaağaç
16	Zencal	Büyük Taşhane
17	Nefsi Mapavri	Eski Pazar”

## 2. Mapavri Nahiyesine Bağlı Yerleşim Yerlerinin Nüfusu

Sıra No	“Köy Adı	H.1251 Yılındaki Nüfus	H. 1251 Yılında Köyler Arasındaki Nüfusunun Oranı	H.1262 Yılındaki Nüfusu	H. 1262 Yılında Köyler Arasındaki Nüfusunun Oranı
1	Akrotil mea Canceva	432	% 11,38	359	% 9,58
2	Arpik mea Kıraş	217	% 5,72	213	% 5,68
3	Astifoz	139	% 3,66	155	% 4,13
4	Çeçeva	428	% 11,28	409	% 10,91
5	Çilingir	114	% 3	96	% 2,56
6	Havra	471	% 12,41	488	% 13,02
7	Karadüz mea Latum	447	% 11,78	438	% 11,69
8	Komika	57	% 1,50	64	% 1,70
9	Kuvalyoz	283	% 7,46	223	% 5,95
10	Mamul	213	% 5,61	237	% 6,32

11	Marçiva	82	%2,16	74	% 1,97
12	Maryeva	94	% 2,47	104	% 2,77
13	Armut	102	% 2,68	116	% 3,09
14	Perkam Tabii	220	% 5,80	261	% 6,96
15	Raşot Tabii	59	% 1,55	64	% 1,70
16	Raşot	237	% 6,24	233	% 6,21
17	Zencal	142	% 3,74	151	% 4,03
18	Nefsi Mapavri	56	% 1,47	61	% 1,62”
<b>Toplam</b>		3793		3746	

“Defterde ilk kayıtların yapıldığı h.1251 (m.1835-36) yılında Mapavri nahiyesine bağlı köylerde yaşayan erkek nüfus 3793 kişiydi. Bu rakam kaza genelinin %15,58’ini oluşturmaktaydı. Köyler arasında en fazla nüfusa sahip 471 kişi ve %12,41’lik nüfus oranıyla Havra köyüydü. İkinci sırada ise 447 kişi ve %11,78’lik oranla Karadüz mea Latum köyü gelmekteyken üçüncü sırayı 432 kişi ve % 11,38’lik nüfus oranıyla Akrotıl mea Canceva köyü teşkil etmekteydi. Mapavri nahiyesine bağlı köyler arasında en az nüfusa sahip yer ise Nefs-i Mapavri (Nahiye merkezi) idi. Defterdeki son kayıtların yapıldığı h.1262 (m.1245-46) yılında doğum ve ölümler hesaba katıldığında Mapavri nahiyesine bağlı köylerin 47 kişi (% 1,23) azalarak 3746’ya gerilediğini görmekteyiz.”

### 3. İmamlar

Osmanlı devlet bürokrasisinde imamların konumu hem sayı bakımından hem de vazifelerinin çeşitliliği itibariyle diğer devlet görevlilerinden ayrışırlar. İmamlar, dini vecibelerin yerine getirilmesinde görev ifa etmelerinin yanında toplumsal problemleri çözmede de etkin rol oynarlardı. Toplumun geniş kitleleri arasında oynadıkları etkin rolün yanı sıra askeri alanda da hizmet vermekte olduklarını belirtmek gerekir. Hükümdarın beratı ile vazifeye atandıklarından dolayı devlet teşkilatı içerisinde “askerî” sınıftan sayılmaktaydılar. Padişah beratı ile atanan imam ve diğer din görevlileri görevleri müddetince vergiden muaf olur, görevleri bitince tekrar vergi mükellefi olurlardı.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları,

Osmanlı taşra idari yapılanması içerisinde mahalle özel bir konumda bulunmaktaydı. Mahallenin bu konumu orada vazife yapan imamları ön plana çıkarmış ve devletin taşradaki en önemli temsilcisi yapmıştır. İmamların bu durumu Tanzimat'a kadar devam etmişti.<sup>12</sup> İmamların maaşları görevli oldukları cami veya mescitlerin vakıfları tarafından ödenir tayinleri de aynı vakıf heyeti tarafından teklif edilirdi. Fakat vakıfların gelir kaybına uğradığı dönemlerde imamların maaşları merkezden ödenirdi. Görevin getirdiği bilgi ve beceriye sahip olmak atanmanın en önemli şartıydı. Lakin bazı küçük yerleşim birimlerinde imamlık vazifesinin aile içinde babadan oğula veya başka bir aile bireyine geçtiği de görülen uygulamalardan idi. İmamların halk tarafından şikâyet edilmesi kadılar tarafından soruşturulmasına suçları sabit görülürse görevden alınmalarına ya da ceza almalarına sebep olabilirdi. Mahallenin emniyet ve düzeni, sakinlerinin İslama uygun yaşamaları, vakit namazlarının cemaat hâlinde kılınması hususunda merkezi hükümet tarafından gönderilen fermanların tatbik edilmesi imamların vazifelerindendi.<sup>13</sup>

Osmanlı taşra teşkilatında vazife yapan imamların cami hizmetlerinin yanı sıra mahallenin idaresiyle ilgili görevlerinin de olduğu ifade edilmektedir. Bu durum imamların buldukları yerleşim yerlerinin nüfuzlu şahsiyetleri olmalarını sağlamıştır. Araştırmamıza konu olan dönemde uygulanmaya başlanan muhtarlık teşkilatıyla birlikte imamlar idari anlamda muhtarların ardından ikinci plana düşmüşlerdir.<sup>14</sup> Aşağıdaki tabloda Rize kazasına bağlı Mapavri nahiyesinde görev yapan imamların görev yerleri, isimleri ve yaşları gösterilmektedir.<sup>15</sup>

Sıra No	Mahalle Eski Adı	İmamın Adı	Yaşı
1.	Akrotil mea Canceva	Kır sakallı Hafizoğlu Molla Ömer	50
2.	Aprik mea Kıraş	Latifzâde sarı sakallı Osman	30

2013), 11.

<sup>12</sup> Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, 16-20.

<sup>13</sup> Kemal Beydilli, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), XXII/181.

<sup>14</sup> Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, 21-22.

<sup>15</sup> Mehmet Kazdal, *1143 numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinin Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 34-98.



3.	Astifoz tabii Asrifoz	–	–
4.	Çeçeva	Kara sakallı Hacı Mehmed oğlu Molla Ömer bin Mehmed	28
5.	Çilingir	Kara sakallı Kara Alioğlu Ahmed	26
6.	Havra	Kır sakallı Sandıkçioğlu Molla Receb	50
7.	Karadüz mea Latum	Kır sakallı Molla Ahmed bin Ali	50
8.	Komika	–	–
9.	Kuvalyoz	–	–
10.	Mamul	–	–
11.	Marçiva	–	–
12.	Maryeva	–	–
13.	Mervane Armut Karadere ve Ahiyoz	Köse sakallı Yusuf bin Ahmed Efendi	45
14.	Perkam	Uzunca boylu müzellef sakallı Ahmed bin Ömer	25
15.	Raşot Tabii	–	–
16.	Raşot	–	–
17.	Zencal	Aksakallı Ali Reis oğlu Mehmed Derviş	60
18.	Nefsi Mapavri	Hacı Ali Efendizâde kır sakallı Süleyman”	48

“Tabloya göre Mapavri nahiyesine bağlı 18 köyün sadece 10 tanesinde imam kaydı yapılmıştır. 8 köyde ise imam kaydı yoktur. İmamların yaş ortalaması 41,2’dir. İmamların en yaşlısı Zencal köyü imamı 60 yaşındaki Ali Reis oğlu Mehmed Derviş’tir. En genç köy imamı ise Perkam köyü imamı 25 yaşındaki Ahmed bin Ömer’dir. İmamların 4 tanesi molla ünvanına sahiptir.”

#### 4. Muhtarlar

Osmanlı idari yapılanmasında köy, idari hiyerarşinin en alt birimidir. Mezkûr idari birimin yönetimi ise dönemden döneme farklılık göstermekteydi. II. Mahmut döneminde köyleri ve mahalleleri yönetmek üzere muhtarlık teşkilatının kuruluşuna kadar Osmanlı tebaası kendi arasından seçtiği temsilcileri aracılığıyla devletle ilişki kurmuştur. Söz konusu temsilciler bazen “kethüda” adıyla, bazen de “ihtiyar” adıyla anılmaktaydı.<sup>16</sup> Yukarıda da ifade edildiği üzere imamlarında köy yönetiminde söz sahibi olduğu bilinmektedir. Lakin XIX. yüzyılda yapılan düzenlemeler ile muhtarlar söz konusu idari birimlerin yönetiminde imamlara göre daha yetkili bir konuma yükselmişlerdir.<sup>17</sup>

Sözlük anlamı “seçilmiş” olarak ifade edilen muhtar kelimesinin terim anlamı olarak ise “mahalle veya köyün idari işlerini yürütmek üzere seçilen kimse” anlamındadır. Ayrıca muhtar sözcüğü “Muhtarlık teşkilatının kurulmasından önce de mahalle, köy ve kasabanın güvenilir kimselerini ve esnafın ileri gelenleri için de kullanılmaktaydı.<sup>18</sup> “II. Mahmud döneminde diğer idarî değişikliklerle beraber köy ve mahalle yönetiminde de önemli değişikliklere gidildi. Osmanlı coğrafyasının tamamında güvenliğin ağırlanması ve halkın devlete karşı olan görevlerini adalete uygun bir şekilde yerine getirmesi amacıyla birtakım düzenlemeler yapıldı. İstanbul’a göçün önlenmesi ve şehrin güvenliğinin sağlanması amacıyla 1829-30 yılında atama yoluyla ilk muhtarlık uygulamasına (Üsküdar, Galata ve Eyüp) başlanmıştı. 1833 yılından itibaren ise, İstanbul dışında ilk olarak muhtarlık teşkilatı mütesellimin isteği üzerine 1833’te Kastamonu’ya bağlı Taşköprü’de kurulmuştur. Kastamonu halkının bu yeni usulden memnun kaldığını haber alan II. Mahmut, muhtarlık teşkilatının tüm ülkede uygulanması emrini vermiştir.”<sup>19</sup>

1833 yılından itibaren Kastamonu dışında Ankara başta olmak üzere farklı Anadolu şehirlerinde de muhtarlık teşkilatının uygulanmasına geçildi. Devamında ise hem Rumeli de hem de ülkenin tamamında uygulama yaygınlaştırıldı. “Seçilen muhtarlar kadı tarafından deftere kaydedilip defterler, defter nazırına oradan da ceride nezaretine gönderilirdi.” Padişahın kendisine arz edilen isimleri onaylamasının ardından o kişi adına darphanede mühür bastırılır

<sup>16</sup> Musa Çadırcı, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Anadolu Kentleri* (Ankara: İmge Yayınevi, 2011), 57.

<sup>17</sup> Ali Murat Yel-Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Mahalle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), XXVII/325-326.

<sup>18</sup> Ali Akyıldız, “Muhtar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), XXXI/51.

<sup>19</sup> Çadırcı, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Anadolu Kentleri*, 58-59.

ve ilgili görev mahalline gönderilirdi.<sup>20</sup> Muhtarın görev mahallinin güvenliğini sağlamak, göç eden kimselere ilmühaber vermek, kaybolan kişilerin kaydını tutmak, devletin asker ihtiyacının karşılanmasına yardımcı olmak gibi farklı görevleri vardı. Muhtarlık uygulaması ile birlikte devletle halk arasında her iki taraf içinde doğrudan iletişim kurma imkânı doğmuş oldu. Bu durumun problemlerin çözümü noktasında önemli faydalar sağladığı da belirtilmektedir.<sup>21</sup> Muhtarlık teşkilatının kurulduğu dönemde seçilen kimselerin ne kadar süre ile vazife yapacaklarına dair bir kural konmamış fakat ilerleyen zamanlarda bu durum birtakım problemleri beraberinde getirmiştir. Bu sebeple “1864 Vilayet Nizamnamesi” ile muhtarların ve ihtiyar heyetlerinin her yıl yenilenmesine karar verilmiş fakat buna rağmen muhtarların bazı bölgelerde uzunca dönem görevde kaldıkları da ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Aşağıdaki tabloda Rize kazasına bağlı Mapavri nahiyesinde muhtarlık yapan şahısların isimleri ve yaşları belirtilmektedir:

Sıra No	Köyün İsmi	Muhtarın Adı	Yaşı
1.	“Akrotıl mea Canceva	Kır sakallı Kadızâde Molla Mehmed bin Yahya	50
2.	Arpik mea Kıraş	–	–
3.	Astifoz	–	–
4.	Çeçeva	Kara sakallı Alemdar Kasım	42
5.	Çilingir	–	–
6.	Havra	Kara sakallı Kalenderoğlu Molla Ömer	41
7.	Karadüz mea Latum	Aksakallı Köse Oğlu Hasan bin Mustafa	50
8.	Komika	–	–
9.	Kuvalyoz	–	–

<sup>20</sup> Akyıldız, “Muhtar”, XXXI/52.

<sup>21</sup> Çadircı, *Tanzimat Sürecinde Türkiye Anadolu Kentleri*, 61-62.

<sup>22</sup> Akyıldız, “Muhtar”, XXXI/62-63.

10.	Mamul	-	--
11.	Marçiva	--	--
12.	Maryeva	--	--
13.	Mervane Armud ve Karadere ve Ahioz	Sarioğlu Kumral sakallı Mehmed	40
14.	Perkam	Kır sakallı Ali bin Hasan	50
15.	Raşot Tabii	--	--
16.	Raşot	-	--
17.	Zencal	Kumral sakallı Sipahizâde Süleyman	28
18.	Nefsi Nahiye-i Mapavri	Kır sakallı Selimhacızâde Mustafa”	32

“Deftere göre Mapavri nahiyesine bağlı 18 yerleşim yerinin 8’inde birinci muhtar kaydı yapılmıştır. Geri kalan 10 yerleşim yeri için muhtar kaydı yoktur. Kaydedilen muhtarların yaş ortalaması 42’dir. En yaşlı muhtarlar 50 yaşlarında olan Akrotil mea Canceva muhtarı Kadızâde Molla Mehmed bin Yahya, Karadüz mea Latum muhtarı Hasan bin Mustafa ve Perkam köyü muhtarı Ali bin Hasan’dır. En genç muhtar ise Zencal köyü muhtarı 28 yaşındaki Sipahizâde Süleyman’dır. Nahiyenin tek ikinci muhtarı Zencal köyü ikinci muhtarı 62 yaşındaki Şerifoğlu Mustafa’dır.<sup>23</sup>”

### 5. Askerlikle İlgili Veriler

Araştırma konumuz olan dönemde yapılan nüfus sayımının hedeflerinden birisi de yeniçeri ocağının ortadan kaldırılması sonrası yeni kurulan ordunun (Asakir-i Mansure-i Muhammediye) asker ihtiyacını tespit etmektir. Asakir-i Mansure-i Muhammediye’nin kurulmasının ardından devletin sınırları dâhilinde bulunan farklı coğrafyalardan orduya katılmak üzere birçok kişinin başvurduğu ifade edilmektedir. Yeni kurulan orduya alınacak askerlerin hangi kıstaslara göre seçileceğini belirlemek üzere nizamname hazırlandı. Buna göre; öncelikli olarak on beş ile otuz yaş arasında askerliğe elverişli kimseler seçilerek orduya dâhil edilecekti. Bununla birlikte eğer gücü kuvveti yerinde ise kırk yaşa kadar olan kişilerde askere

<sup>23</sup> Kazdal, 1143 numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinin Değerlendirmesi, 34-98.

alınabilecekti.<sup>24</sup> Araştırmamıza konu olan nüfus defterini incelediğimizde nüfus sayımının zikredilen hedeflerine uygun olacak şekilde kişilerin askerliğe elverişli olup olmadıklarını belirtmek üzere bazı kavramların kullanıldığı da tespit edilebilmektedir. Bunlar, “şâbb-ı emred”,<sup>25</sup> “tüvana”,<sup>26</sup> “müsin”<sup>27</sup> gibi kişinin askerliğe elverişli olup olmadığını ortaya koyan kavramlardır.

Araştırmamıza konu olan nüfus defterinin önemli özelliklerinden birisi, yeni kurulan ordunun farklı sınıflarına katılan şahısların isimlerini, orduya katıldıkları tarihleri ve orduda mensup oldukları sınıfları veri olarak bize sunmasıdır. Aşağıdaki tablo nüfusun askerlik durumuyla ilgili bilgileri göstermektedir. Tablodan Mapavri nahiyesine bağlı, mahalle ve köylerden askerlik vazifesini yerine getiren kişilerin hangi askeri sınıfa dâhil olduğunu, askere gittiği tarihi ve adı geçen tarihte kaç kişinin askerlik hizmetini yerine getirdiği ile ilgili bilgileri görmek mümkündür.

Sıra No	Yerleşim Yeri İsmi	Askeri Sınıfı- Gittiği Tarih ve Giden Kişi Sayısı
1	“Arpik mea Kıraş	Mansure 1251 (1) - Mansure 1252 (1) - Mansure 1253 (1) Mansure 1254 (4) - Nizamiye 1261 (2)
2	Astifoz	Bahriye 1254 (1) - Nizamiye 1254 (1) - Nizamiye 1251 (1)
3	Çeçeva	Mansure 1251 (1) - Mansure 1252 (3) – Mansure 1254 (2) Nizamiye 1252 (1) - Nizamiye 1254 (4) - Nizamiye 1261 (3)
4	Çilingir	Nizamiye 1254 (1) - Nizamiye 1261 (1)
5	Havra	Mansure 1251 (4) - Mansure 1252 (1) – Mansure 1254 (1) - Mansure 1256 (5) - Nizamiye 1251 (2) - Nizamiye 1252 (1) - Nizamiye 1254 (8) - Nizamiye 1256 (1)
6	Karadüz mea Latum	Mansure 1251 (1) - Mansure 1252 (1) - Mansure 1254 (3) - Nizamiye 1252 (1) - Nizamiye 1254 (1)
7	Komika	Nizamiye 1260 (2)

<sup>24</sup> Abdulkadir Özcan, “Asakir-i Mansure-i Muhammediye”, *DİA*, III, s. 457.

<sup>25</sup> Henüz sakalı bıyığı çıkmamış genç anlamındaki “şâbb-ı emred” kavramı hakkında bilgi için bkz. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1991), “Şâbb-ı emred”, 974.

<sup>26</sup> Güçlü, kuvvetli anlamına gelen “tüvana” kavramı hakkında bilgi için bkz. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1991), “Tüvana”, 1115.

<sup>27</sup> Yaşlı, geçkin, kocamış anlamındaki “müsin” kavramı hakkında bilgi için bkz. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1991), “Müsin”, 741.

8	Kuvalyoz	Nizamiye 1254 (2) - Bahriye 1256 (1)
9	Mamul	Mansure 1251 (3) - Mansure 1252 (1) - Mansure 1255 (2) - Nizamiye 1260 (3)
10	Marçiva	Nizamiye 1261 (1)
11	Armud	Mansure 1253 (1) - Nizamiye 1251 (2) - Nizamiye 1252 (1)
12	Perkam Tabii	Mansure 1251 (1) - Nizamiye 1252 (1) - Nizamiye 1254 (5) - Nizamiye 1257 (1)
13	Raşot	Mansure 1251 (3) - Mansure 1254 (5) - Mansure 1255 (1)
14	Zencal	Mansure 1252 (1) - Nizamiye 1251 (2) - Nizamiye 1260 (1)”

“Defterdeki kayıtlardan Mapavri nahiyesi genelinden orduya üç sınıf askerin katıldığını Bunların ilki Asakir-i Mansure-i Muhammediye askeri, ikincisi Nizamiye askeri, üçüncüsü ise, Bahriye askeri’dir. Nahiyeye genelinden Asakir-i Mansureye 33 kişi katılırken, Nizamiye askeri olarak 49 kişi kaydedilmiş, Bahriye askeri ise sadece iki kişi olarak kaydedilmiştir.”<sup>28</sup>

## 6. Köleler

Köleliğin yalnızca savaş esnasında esir alınan kişilere has kılındığı İslam, köleliğin başka şekillerine izin vermediği gibi hakkın rızasına ulaşmak isteyen kişilerin köle azadını teşvik amacıyla birtakım günahların kefareti köle azadına bağlamıştır.<sup>29</sup> Bununla birlikte İslam’ın beş şartından biri olan zekâtın sarf edileceği yerlerin tasvir edildiği Tevbe suresi 60. ayette kölelerinde zikredilmesi dikkate değerdir.<sup>30</sup> İslam hukukuna göre köleler birçok açıdan hür kişilerle eşit olup özgürlüğünü kazanana kadar diğer insanlar gibi yaşama hakkına sahiptir. İslam’ın kölelerin hakları hususunda ortaya koymuş olduğu hukuki kaidelerin iyice anlaşılabilmesi için farklı toplumlardaki kölelik uygulamalarının kıyasını yapmak yeterli olacaktır.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Kazdal, *1143 numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinin Değerlendirmesi*, 34-98.

<sup>29</sup> *Kur’an, Maide 5/89*:“Allah boş bulunarak yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da **bir köle azat etmektir**. Kim (bu imkânı) bulamazsa onun kefareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah size ayetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredersiniz.”

<sup>30</sup> *Kur’an, Tevbe 9/60*:“Sadakalar(zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlarla, **(özgürlüğüne kavuşturulacak olan) köleler**, borçlular, Allah yolunda cihat edenler ve yolda kalmışlar içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

<sup>31</sup> M. Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), XXVI/238-239.

Osmanlıların kuruluş döneminden başlamak üzere savaşlar sırasında alınan esirler köle statüsünde kabul edilerek yaş itibariyle uygun olanlar “Acemioğlanlar Ocağı’na” gönderilmiş, bu vasfa sahip olmayanların ise esir pazarlarında satıldığı belirtilmektedir. Osmanlı dönemindeki kölelik uygulamasının bazı istisnalar olsa da İslami kurallara uygun olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle batılı birçok yazar ve seyyah kölelerin Osmanlı sosyal hayatında hürler ile eşite yakın statüde olduklarını ifade ederler. “Bu durumun ortaya çıkmasının nedeni Osmanlı’daki kölelerin Batı’daki emsallerinin aksine sanayi ve tarımda değil de daha çok askeri alanda ve ev hizmetlerinde kullanılmasıdır. Osmanlı’daki köleler arasında ırksal bir ayrıma gidilmemiş, küçük yaşlarda alınan köleler, daha sonraki dönemde azat edilseler dahi eski sahiplerinin yanında kalma hususunda tereddüt göstermemişlerdir.”<sup>32</sup>

1835 tarihli “1143 Numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinde” yapılan kayıtlardan Mapavri (Çayeli) nahiyesinde sayıları çok olmasa da kölelerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kölelerin köken itibariyle hangi millete mensup olduğu ile ilgili herhangi bir kaydın olmadığını fakat kölelerin kaydedilirken kullanılan Zenci, Arap gibi ifadelerin kişilerin fiziki görüntüsüyle ilgili olduğunu tahmin etmekteyiz. Bu durum adı geçen kölelerin Afrika kökenli olabileceğini düşündürmektedir. Aşağıdaki tabloda defterdeki kayıtların imkân verdiği ölçüde kölelerle ilgili tespitler yer almaktadır:

Sıra No	Köy/Mahalle İsmi	Köle Sahibinin İsmi	Yaşı	Kölenin İsmi	Yaşı
1	“Nefsi Nahiye-i Mapavri	Mehmed bin Ahmed	40	Selim	20
2	Maryeva	Abdülaziz bin Ali	25	Memiş	15
3	Marçiva	Hacı Hasan bin Ahmed	55	Zenci bin Selim	16
4	Marçiva	Mehmed bin Ali	45	Zenci bin Abdullah	15
5	Hamalyoz Me’a	Yunus bin Ömer	35	İdris	18”

“Rize Nüfus Defterinde nahiye genelinde 5 köle kaydı yapılmıştır. Bu rakam toplam kaza nüfusunun %0,04’ünü oluşturmaktadır. Kölelerin yaş ortalaması 16,8’dir. Kölelerin en yaşlısı Nefsi Mapavri’de (merkez mahallesi) ikamet eden Mehmed bin Ahmed’in kölesi Selim’dir.

<sup>32</sup>Gül Akyılmaz, “Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi ile İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı’nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* IX/1-2 (2004), 220-221.

Kölenin yaşı 20'dir. Kölelerin en genç olanları Marçiva köyünden Abdulaziz bin Ali'nin kölesi Memiş, yine Marçiva köyünden Mehmed bin Ali'nin kölesi Zenci bin Abdullah'dır Adı zikredilen köleler 15 yaşındadır. Köle sahiplerinin yaş ortalaması 40'tır. Köle sahiplerinin en yaşlısı 55 yaşındaki Maryeva köyünden Abdülaziz bin Ali iken en genci ise, 25 yaşındaki Maryeva köyünden Abdulaziz bin Ali'dir."<sup>33</sup>

## 7. Göçler

Göç; "Kişinin yeni şartlara daha iyi uyum sağlayabilmek amacıyla ya da ekonomik, siyasal ve benzeri zorunluluklar neticesinde yaşadığı cemiyeti ve sosyal çevreyi değiştirmesi, bir başka çevreye, yabancısı olduğu bir çevreye ve insan topluluğuna katılması olayıdır".<sup>34</sup> Göç, kişilerin sosyo-ekonomik çevresini ve ilişkilerini değiştirmesi açısından farklı nedenlerle yapılan diğer toplumsal yer değiştirmelerden ayrıştığı ifade edilmektedir.<sup>35</sup> İnsanlık tarihi boyunca temel olarak ekonomik sebepler olmak üzere siyasi, askeri birçok faktörün göçün nedeni olduğu bilinmektedir. Özellikle nüfus artışlarının kıt kaynaklara ulaşmayı engellemesi kişileri kaynakların daha ulaşılabilir olduğu yerlere göç etmeye zorlamıştır.<sup>36</sup>

Araştırmamızın temel kaynağı olan Rize Nüfus Defteri'nin sunduğu imkânlar çerçevesinde h.1251 ile h.1262 yılları arasında Rize kazasına bağlı Mapavri nahiyesindeki göç hareketlerini tespit edebilmekteyiz. Adı geçen nahiyeden göç eden kişilerin daha çok Âsitâne'ye (İstanbul) gittiği anlaşılmaktadır. "Göçlerin nedenleri hakkında defterimizde herhangi bir bilgi olmamasına rağmen bize göre ana neden ekonomiktir. Zira bölgenin coğrafi, iklimsel özellikleri, (özellikle çay tarımının bölgede başlamadan öncesini düşünürsek) buralarda yaşayan insanları, ekonomik ihtiyaçlarını gidermeleri için Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerine yönlendirmiştir." Bu gerçeği defterdeki kayıtlardan anlamaktayız. Âsitâne'nin ardından en çok gidilen yerler arasında sırasıyla Bursa ve Samsun gibi şehirler oluşturmaktadır. Aşağıdaki tabloda Rize kazasına bağlı Mapavri nahiyesinde 1835-1846 yılları arasındaki göç hareketlerini defterin verdiği imkânlar ölçüsünde görebilmekteyiz.

<sup>33</sup> Kazdal, *1143 numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinin Değerlendirmesi*, 34-98.

<sup>34</sup> Mehmet Ali Kirman, "Bir Olgu Olarak Göç", *Terör, Göç ve Mültecilik*, ed. Ali Akdoğan vd. (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017), 109.

<sup>35</sup> Hüseyin Arslan, *16.yy. Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskân, Göç ve Sürgün* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 149.

<sup>36</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 76.



No	“Yerleşim Yeri	Göçle Gelen Yer- Tarih ve Kişi Sayısı	Göçle Gidilen Yer- Tarih ve Kişi Sayısı
1	Akrotil mea Canceva	Armutlu 1254 (6) - Canceva 1261(1) - Gürgenli 1262 (1) - Kıraş 1252 (1)	Samsun 1251(2) - Âsitâne 1251 (4) – Âsitâne 1254 (1) - Âsitâne 1252 (6) - Âsitâne 1254 (5)
2	Astifoz		Bafra 1251 (1) - Havra 1255 (5) - Havra 1259 (6)
3	Çeçeva		Burusa 1251 (4) - Tuna 1252 (4) - Mamul 1255 (5) – Latum 1255(4) - Samsun 1251 (6) - Bafra 1251 (4) - Bafra 1252 (1) – Samsun 1252 (1) - Atina 1252 (4) - Âsitâne 1252 (1) – Zile 1254 (2)
4	Arpik mea Kıraş	Marbudam 1255 (2)	Burusa 1252 (1) - Burusa 1251 (3) - Burusa 1258 (1) - Samsun 1251 (1) - Âsitâne 1252 (1)
5	Çilingir		Havra 1255 (6) - Havra 1251 (1) - Cânib-i Mısır 1255 (1) - Samsun 1251(1)
6	Havra	Astifoz 1255 (12) - Astifoz 1259 (6)	Bafra 1251 (13) - Mekke 1255 (1) - Samsun 1251 (5) Âsitâne 1252(1) – Marbudamamm 1262 (2)
7	Karadüz mea Latum		Âsitâne 1252 (1) - Samsun 1251 (6) - Samsun 1253 (1) - Burusa 1251 (1) - Çeçeva 1261 (2)
8	Komika		Âsitâne 1251 (7) - Âsitâne 1252 (1)
9	Kuvalyoz	Canib-i Abaza (2) - ? 1257 (1)	? 1251 (1) - ? 1254 (3) - Âsitâne 1252 (2) – Âsitâne 1258 (1) - Canibi Mısır 1252 (1)– Samsun 1251 (2) - Burusa 1251 (1)
10	Mamul	Çeçeva 1255 (5) - Diyar-ı Ahar (1)	Âsitâne 1252 (5) - Âsitâne 1251 (5) Burusa 1251 (1) - Holonte 1255 (1) - Zencal 1256 (4)
11	Marçiva		Erzurum 1252( 1) - Mısır 1252(1)
12	Maryeva	Holonte 1255 (2)	Holonte 1262 (2) - Holonte 1255 (3)
13	Armud		Samsun 1251 (1) - Akrotir 1254 (4) -Âsitâne 1251 (1)

14	Perkam	İspir 1258 (1)	Burusa 1251 (4) - Âsitâne 1252 (1) - Terme 1251 (3) - Canik 1251 (1) -Samsun 1251 (1) - Âhar Canibde 1251 (1)
15	Raşot Tabii		Âsitâne 1251 (2) - Âsitâne 1252 (1) -Erzurum 1255 (1)
16	Raşot		Samsun 1251 (1) - Samsun 1252 (2) - Âsitâne 1251 (2) - Tonya 1253 (1) - Tuna 1251 (1)
17	Zencal	Kuliyoz 1254 (3)	Mamul 1256 (3) - Âsitâne 1251 (1) -Samsun 1251 (2) - Âsitâne 1252 (2)
18	Nefsi Mapavri		Marbudam 1255 (3) - Of 1251 (1) - Kavalyoz 1257 (1) – Âsitâne 1251 (1) - Şam-ı Şerif 1254 (1) - Diyar-ı Âhar 1252 (1) – Âsitâne 1252 (1) - Mamul 1255 (1)”

## SONUÇ

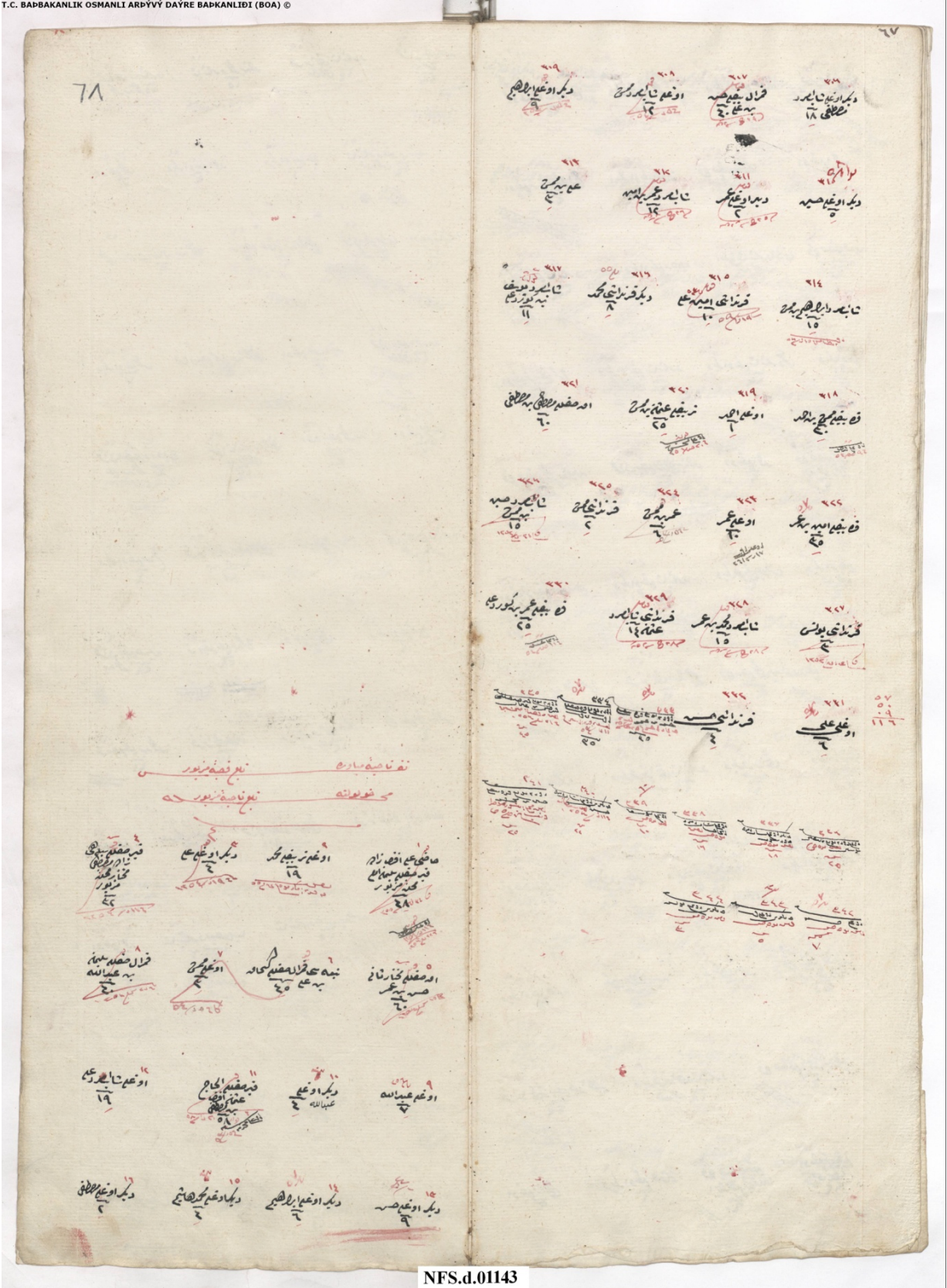
1835 tarihinde kayıtların düşülmeye başlandığı anlaşılan 1143 Numaralı Rize Müslim Nüfus Defteri’nden Rize kazasına bağlı Mapavri (Çayeli) nahiyesinin nüfus yapısıyla ilgili bilgileri öğrenmekteyiz. Çayeli ve çevresinin II. Mehmed döneminde Trabzon’un fethi sonrası (1461) Osmanlı Devleti’nin egemenliğine girdiği anlaşılmaktadır. Fetih sonrası bölgeye birçok Türkmen aşiret grubunun yerleştirilmeye başlandığını bölgeyle ilgili yapılan araştırmalar ortaya koymaktadır. Bu iskân faaliyetleri neticesinde Çayeli ve çevresinde Türk nüfusunun ciddi manada artmıştır.

Osmanlı Devleti XIX. yüzyılda siyasal ve toplumsal problemlerini çözmek üzere birtakım ıslahat hareketlerine girişmişti. Araştırmada ortaya konulmaya çalışıldığı üzere ıslahat hareketlerinden azami faydayı elde etmek üzere ülke genelinde modern anlamda ilk nüfus sayımı yapılarak tebaanın kayıt altına alındığı görülmüştür. Sayım neticesinde birçok nüfus defterinin meydana geldiği anlaşılmış olup bu defterlerden birisi de 1143 Numaralı Rize Müslim Nüfus Defteri’dir. Defter incelendiğinde ilk kayıtların h.1251 (m.1835-36) yılında yapılmaya başlandığı son kayıtların ise h.1262 (m.1245-46) yılında olduğu tespit edilmiştir. Defterdeki ilk kayıtlardan Mapavri nahiyesinde yaşayan erkek nüfus sayısının 3793 kişi olduğu son kayıtlarda ise bu sayının 47 kişi (%1,23) azalarak 3746’ya gerilediğini görmekteyiz. Genel olarak nüfusun genç yaşta olduğu, çocuk ölümlerinin fazla olduğu belirtilmelidir.

Defterdeki kayıtlardan nahiye genelinden nedenleri hakkında kesin bilgi olmasa da ciddi bir göç hareketinden bahsedilebilir. Fakat dönem şartları dikkate alındığında bu durumun ana nedeninin ekonomik olduğu söylenebilir. Zira bölgenin coğrafi, iklim artları, (özellikle çay tarımının bölgede başlamadan öncesini düşünürsek) buralarda yaşayan insanları, ekonomik ihtiyaçlarını gidermeleri için Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerine yönlendirmiştir.

1143 Numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinden Örnekler

T.C. BAPBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DÂYRE BAKANLIĞI (BOA) ©



NFS.d.01143

۱۴۶

۱۴۷

۱۴۸

۱۴۹

۱۵۰

۱۵۱

۱۵۲

۱۵۳

۱۵۴

۱۵۵

۱۵۶

۱۵۷

۱۵۸

۱۵۹

۱۶۰

۱۶۱

۱۶۲

۱۶۳

۱۶۴

۱۶۵

۱۶۶

۱۶۷

۱۶۸

۱۶۹

۱۷۰

۱۷۱

۱۷۲

۱۷۳

۱۷۴

۱۷۵

۱۷۶

۱۷۷

۱۷۸

۱۷۹

۱۸۰

۱۸۱

۱۸۲

۱۸۳

۱۸۴

۱۸۵

۱۸۶

۱۸۷

۱۸۸

۱۸۹

۱۹۰

۱۹۱

۱۹۲

۱۹۳

۱۹۴

۱۹۵

۱۹۶

۱۹۷

۱۹۸

۱۹۹

۲۰۰

۲۰۱

۲۰۲

۲۰۳

۲۰۴

۲۰۵

۲۰۶

۲۰۷

۲۰۸

۲۰۹

۲۱۰

۲۱۱

۲۱۲

۲۱۳

۲۱۴

۲۱۵

۲۱۶

۲۱۷

۲۱۸

۲۱۹

۲۲۰

۲۲۱

۲۲۲

۲۲۳

۲۲۴

۲۲۵

۲۲۶

۲۲۷

۲۲۸

۲۲۹

۲۳۰

۲۳۱

۲۳۲

۲۳۳

۲۳۴

۲۳۵

۲۳۶

۲۳۷

۲۳۸

۲۳۹

۲۴۰

۲۴۱

۲۴۲

۲۴۳

۲۴۴

۲۴۵

۲۴۶

۲۴۷

۲۴۸

۲۴۹

۲۵۰

۲۵۱

۲۵۲

۲۵۳

۲۵۴

۲۵۵

۲۵۶

۲۵۷

۲۵۸

۲۵۹

۲۶۰

۲۶۱

۲۶۲

۲۶۳

۲۶۴

۲۶۵

۲۶۶

۲۶۷

۲۶۸

۲۶۹

۲۷۰

۲۷۱

۲۷۲

۲۷۳

۲۷۴

۲۷۵

۲۷۶

۲۷۷

۲۷۸

۲۷۹

۲۸۰

۲۸۱

۲۸۲

۲۸۳

۲۸۴

۲۸۵

۲۸۶

۲۸۷

۲۸۸

۲۸۹

۲۹۰

۲۹۱

۲۹۲

۲۹۳

۲۹۴

۲۹۵

۲۹۶

۲۹۷

۲۹۸

۲۹۹

۳۰۰

۳۰۱

۳۰۲

۳۰۳

۳۰۴

۳۰۵

۳۰۶

۳۰۷

۳۰۸

۳۰۹

۳۱۰

۳۱۱

۳۱۲

۳۱۳

۳۱۴

۳۱۵

۳۱۶

۳۱۷

۳۱۸

۳۱۹

۳۲۰

۳۲۱

۳۲۲

۳۲۳

۳۲۴

۳۲۵

۳۲۶

۳۲۷

۳۲۸

۳۲۹

۳۳۰

۳۳۱

۳۳۲

۳۳۳

۳۳۴

۳۳۵

۳۳۶

۳۳۷

۳۳۸

۳۳۹

۳۴۰

۳۴۱

۳۴۲

۳۴۳

۳۴۴

۳۴۵

۳۴۶

۳۴۷

۳۴۸

۳۴۹

۳۵۰

۳۵۱

۳۵۲

۳۵۳

۳۵۴

۳۵۵

۳۵۶

۳۵۷

۳۵۸

۳۵۹

۳۶۰

۳۶۱

۳۶۲

۳۶۳

۳۶۴

۳۶۵

۳۶۶

۳۶۷

۳۶۸

۳۶۹

۳۷۰

۳۷۱

۳۷۲

۳۷۳

۳۷۴

۳۷۵

۳۷۶

۳۷۷

۳۷۸

۳۷۹

۳۸۰

۳۸۱

۳۸۲

۳۸۳

۳۸۴

۳۸۵

۳۸۶

۳۸۷

۳۸۸

۳۸۹

۳۹۰

۳۹۱

۳۹۲

۳۹۳

۳۹۴

۳۹۵

۳۹۶

۳۹۷

۳۹۸

۳۹۹

۴۰۰



## KAYNAKÇA

- Akyıldız, Ali. “Muhtar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXI/51-53. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Akyılmaz, Gül. “Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi ile İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı'nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* IX/1-2 (2004), 213-238.
- Albayrak, Haşim. *Tarih Boyunca Doğu Karadeniz'de Etnik Yapılanmalar ve Pontus*. Babiali Kitaplığı, 2010.
- Arslan, Hüseyin. *16.yy. Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskân, Göç ve Sürgün*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Aydın, M. Akif-Hamidullah, Muhammed. “Köle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVI/237-246. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Beydilli, Kemal. “İmam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXII/181-186. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Beydilli, Kemal. *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013.
- Bilgin, Mehmet. *Doğu Karadeniz / Tarih Kültür İnsan*. Trabzon: Serander Yayıncılık, 2002.
- Bostan, İdris. “Rize”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXXV/147-151. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Bostan, M.Hanefi. *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Çadırcı, Musa. *Tanzimat Sürecinde Türkiye Anadolu Kentleri*. Ankara: İmge Yayınevi, 2011.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1991.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1991.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1991.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 1997.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kazdal, Mehmet. *1143 numaralı Rize Müslim Nüfus Defterinin Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kirman, Mehmet Ali. “Bir Olgu Olarak Göç”. *Terör, Göç ve Mültecilik*. ed. Ali Akdoğan vd. 285. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Komasyon. *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2000.
- Sarıay, Yusuf. *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1921-1931)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994.
- Ünal, Emine. *Çayeli'nde Nüfusun Gelişimi ve Mekansal Dağılımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yel, Ali Murat-Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. “Mahalle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVII/323-326. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Yüksel, Ayhan. “Trabzon Vilayetinde Yer Adlarını ve İdari Yapıyı Değiştirme Girişimleri”. <http://mehmetakifbal.net>. 18 Kasım 2014. <http://mehmetakifbal.net/2013/04/16/trabzon-vilayetinde-yer-adlarini-ve-idari-yapiyi-degistirme-girisimleri/>
- BOA, DH. İD. (Dâhiliye Nezareti İdare Evrakı), 97-2/ 25 (17 N 1328-5 B 1329).  
*Kur'an, Maide* 5/89.  
*Kur'an, Tevbe* 9/60.

## KELAMÎ BİR KAVRAM OLARAK “MÜNKER”İN SEMANTİK ANALİZİ

**Fatma BAYRAKTAR KARAHAN**

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü

Mezhepler Tarihi ve Kelam Anabilim Dalı

Assistant Professor Doctor, Yıldırım Beyazıt University of Ankara, Faculty of Islamic Studies  
Department of Kalam and History of Islamic Sects  
Ankara, Turkey.

hfzbayraktar@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1624-9623

### Öz:

Emr-i bi'l ma'rûf nehy-i ani'l münker Kelam ilmi için önemli bir ilkedir. Kavramlarını ve formülasyonunu Kur'an'ın belirlediği bu ilke Müslümanların iyi ve kötüye dair tutumunu şekillendirmiş ve belirlemiştir. Diğer taraftan toplumsal hayatta iyinin ve kötülüğün faileri ile kurulacak ilişki biçimlerini de ortaya koymaktadır. Nitekim ilkenin İslam tarihinin farklı dönemlerinde şiddete varan davranışlara neden olacak şekilde anlaşıldığı ve uygulandığı görülmektedir. Bunda ilkenin özellikle münkerin nehyi boyutu öne çıkmaktadır. Münkerin nasıl anlaşıldığı, kaynağı, nehyindeki kriterlerin neler olacağı sorularına verilecek cevapta kavramın anlam alanını doğru şekilde belirlemek önemlidir. Bu sebeple kavramları doğru anlamak, tarih içerisinde sosyal, kültürel, siyasî ve mezhebî etkilerin ötesinde Kur'an'daki kullanımlarına uygun şekilde anlamlandırabilmek için semantik analizlerini yapmak ilm-i kelâm için de kullanılan bir metottur. Makalemizde münker kavramının semantik analizi, kavramın köküne tarihi süreçleri dikkate alınarak klasik Arapça sözlüklerde verilen anlamlar, Kur'an'daki kullanılışları ve zıt, yakın ve eş anlamlı sözcükleri tespit ederek yapılmaya çalışılmıştır. Münkerin Kelâmî ekoller tarafından nasıl ele alındığı da emr-i bi'l ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesinin Kelâm ilminde nasıl anlaşıldığı ortaya koymak bakımından üzerinde durulan bir başka husustur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Semantik Analiz, Mar'ûf, Nehy, Münker.

## SEMANTIC ANALYSIS of MUNKAR, THE CONCEPT of KALAM

### Abstract:



‘Al-Amr bi-l-ma‘rûf wa-l-nahy “an al-munkar” is an important principle for the science of Kalam. This principle, the concepts of which are defined in the Qur'an, shaped and determined the attitudes of Muslims towards good and evil. It also reveals the relationship to be established with those who do good and evil in society. As a matter of fact, this principle has been understood to lead to violent behavior from time to time. The source of denial and the criteria for the prohibition of denial should be determined. For this reason, semantic analysis is applied in order to understand the concepts correctly and to make sense of their use in the Qur'an beyond social, political and sectarian effects. In this article, the meaning of munkar in classical Arabic dictionaries, its use in the Qur'an and how it is handled in theological schools will be discussed.

**Keywords:** Kalâm, Semantic, Ma‘rûf, Nahy, Munkar.

## GİRİŞ

Kavramlar, bir ilmî disiplin içerisinde terim niteliği kazanırlar. Zira kavram “bir şeyin zihindeki ve zihne ait tasarımıdır.”<sup>1</sup> Arapçası ıstılah olan terim, “bir lafzın aralarındaki ilgiden ötürü sözlük anlamından soyutlanarak başka bir anlamda kullanılması”<sup>2</sup> demektir. İstılah kelimesine sözlüğünde ilk kez yer veren M. Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) ise ıstılahı, “Belirli bir grubun belli bir konuda uzlaşmasıdır.”<sup>3</sup> şeklinde tanımlayarak ıstılahın bir başka yönüne işaret etmektedir. Zira ıstılahın oluşumunda “soyutlama” yanında “uzlaşma” da söz konusudur. Diğer yandan terimleşme sürecindeki bu uzlaşma, “kuramsallaşma ve nihayetinde kurumsallaşmayı” da beraberinde getirmektedir.<sup>4</sup>

Kelâm ilmi söz konusu olduğunda, inanç esaslarını konu edinmesi ve Kur'an'a dayanması sebebiyle kendine özgü terimler tesis ederken Kur'an kelimelerini kullandığı ve kelimelerin terime dönüşme süreçlerinde “nasların ve naslardaki kimi itikadî kelimelerin bütüncül dinî bağlamda ve kelimeler düzeyinde belli ölçüde yeni içerikle tanımlandığı, soyutlanan kavramların olgusal bağlarından ayrılarak yine soyutlanan, farklı düzlemde o içerikleri ile dinin sonraki nesiller tarafından da ilk etkinliği ile sürdürüldüğü”<sup>5</sup> görülmektedir. Zira bu terimleşme sürecinde kelâm ekollerinin de ortaya çıkışlarında etkili olan siyasi, sosyal ve kültürel etkenler

<sup>1</sup> Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 67.

<sup>2</sup> Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâr'un-Nefâis, 2003), 28.

<sup>3</sup> Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, thk. Ali eş-Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 4/125.

<sup>4</sup> Galip Türcan, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci -Ebû Hanife Örneğinde Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (Aralık 2016), 106.

<sup>5</sup> Türcan, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci”, 108.

bulunmaktadır. Bu sebeple kelâm terimleri üzerinde çalışılırken zaman faktörü dikkate alınmalıdır.

Gerek zamanın terimlerin anlamlarında oluşturabileceği değişim, gerek bir kavramı açıklama çabası içinde yaşanabilecek kavram kargaşasına düşmemek için “kelimelerin etimolojik anlamından hareketle tarihi akışı içinde kazandığı diğer anlamların semantik bir analizi gerekecektir. Bu analizin sonucu bize, kavramları ifade edecek, kelimenin gerçek anlamını verecektir.”<sup>6</sup>

Semantik analiz, ilk olarak Alman dilbilimci Karl Christian Reisig (1792-1829) tarafından “Latin Dil Bilimi Üzerine Dersler” isimli eserinde Grekçe semantike-semantikos’dan gelen ve ‘anlam veren’ manasındaki ‘semosiologie’ kelimesini ‘anlambilimi’ karşılığında kullanmasıyla ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> Ancak 1883’te Fransız filolog Michel Bréal (1832-1915) “Reflected Meanings: A Point in Semantics” isimli bildirisinde ortaya koyduğu semantik yaklaşım ile bir öncü konumundadır.<sup>8</sup>

Kelimelerin etimolojik kökenleri üzerine yapılan çalışmaların yeterli kesinliğe ulaşmadığının tespiti, farklı arayışlara neden olmuş, İsviçreli filolog Ferdinand de Saussure’in (1857/1913) artsüremli (diachronic) ve eşsüremli (synchronic)<sup>9</sup> ayrımı semantik analizde önemli bir açılım sağlamıştır.<sup>10</sup>

Artsüremli semantik analizde tarihsel sürecin öne çıktığı görülmektedir. Ancak tarihsel sürecin dikkate alınması için sözlüklerde kelimelerin anlam bakımından “tarihsel değişikliklerinin” bulunması gerekmektedir. Ancak bu süreci sözlüklerde bulmak mümkün

---

<sup>6</sup> İsmail Yakıt, “Sadreddin Konevi’nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi”, *Felsefe Arkivi* 28 (1991), 193.

<sup>7</sup> Doğan Aksan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçe’nin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 2009), 17,18.

<sup>8</sup> Ullman Stephan, *Semantics* (New York: Oxford, 1979), 354; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 1979), 3/465.

<sup>9</sup> “Artsüremli dilbilim, aynı toplumsal bilincin görmediği ve aralarında dizge oluşturmadan birbirinin yerini alan ardışık öğelerin bağıntılarını inceleyecektir. Eşsüremli dilbilim ise bir arada bulunan ve dizge oluşturan öğelerin, aynı toplumsal bilincin algıladığı mantıksal ve ruhbilimsel bağıntılarıyla uğraşacak, aynı toplumsal bilinç onları nasıl örüyor o da öyle görecektir.” Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998), 152.

<sup>10</sup> F. R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 25.

değildir.<sup>11</sup> Bu sebeple artsüremli semantik bir analizde sözlüklerin tarihi olarak sıralanması dikkate alınmalıdır.

Kur'an kavramlarını doğru şekilde anlama çabası olarak Tefsir alanında semantik analiz sık sık kullanılmaktadır. Ancak semantik analiz, sadece tefsirde değil kavramlara atfedilen anlamların doğru olarak tespitine ihtiyaç duyan, diğer yandan kavramların ortaya çıkışı, tarihi süreç içerisinde anlamlarında yaşanan değişiklikleri, genişleme, daralma, farklılaşma vb. tespit etme ihtiyacı sebebiyle farklı disiplinler için de üzerinde durulan ve dikkat çeken bir metot olmuştur. Zira kelimelerin ilminde pek çok çalışmada da semantik tahlile başvurulduğu görülmektedir.<sup>12</sup> Semantiğin Kelâm için bir yöntem kabul edilmesi sadece semantiğin bir metot kabul edilmesi ile ilgili değil kelimelerin anlam bakımından çözümlenmelerinin bu ilimde kullanılması ile ilgilidir. Nitekim Hüseyin Atay'ın, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tabşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn* eserinde kullandığı metodu semantik şeklinde adlandırması ve "ilim" kelimesine ilişkin çözümlenmelerini ise semantiğe örnek olarak ifade etmesi bunu ortaya koymaktadır.<sup>13</sup> Diğer yandan Kelâm ilmi bağlamında Kur'an kelimelerinin semantik analizi söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken bazı kriterlerin de güncel çalışmalarda ortaya konulduğu görülmektedir.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 34-35.

<sup>12</sup> Hasan Kurt, "Semantik Açından Dehrî Kavramı ve Kelamcıların Dehriyelere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/14 (2006), 111-139; A. Bülent Ünal, "Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Semantik Yöntem", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2007), 1-18; Mustafa Yüce, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/24 (2010), 111-126; Recep Önal, "Antropo-Teolojik Açından 'İrtica' ve 'Mürteci' Kavramları Üzerine Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım", *Usûl: İslam Araştırmaları* 19 (2013), 107-138; Recep Önal, "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din, Şeriat, Hak Din ve İslam' Kavramları Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 61-78; Mehmet Tözluçay, "Kur'ani Bir Kavram Olarak Mele'nin Semantik İncelemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 807-826; Hüseyin Sabri Erdem - Tuğba Öztürk, "Allah'ın el-Hâlik İsmi'nin Yorum Anlamı ve Saussure'ün Gösterge Kuramı Çerçevesinde Semantik Anlamı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/3 (2017), 576-593; Şaban Ali Düzgün, "Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 47-65; H. Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1988); A. Bülent Ünal, *Semantik Açısından Kur'an'da Hilafet Kavramı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Özden Kanter Ekinci, *Rağib İsfehânî'nin Kelam Anlayışı: Kelam'da Semantik Yöntem* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011); Sibel Kaya, *Hayf (kaygı) ve Recca (ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012).

<sup>13</sup> Kanter, *İslam'da Kelama Semantik Yaklaşım ve Rağib el-İsfehani'nin Kelam Anlayışı*, 22; Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/13.

<sup>14</sup> H. Sabri Erdem- Tuğba Öztürk, "Allah'ın El-Hâlik İsmi'nin Yorum Anlamı ve Saussure'ün Gösterge Kuramı Çerçevesinde Semantik Anlamı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/3 (Aralık 2017), 58-581.

Makalemizde bir Kur'anî ve kelami bir terim olan “münker” üzerinde durulacaktır. Münker teriminin Kelâm ilminde müstakil olarak tahlilinden ziyade “emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker” ilkesi bağlamında ele alındığı görülmektedir.<sup>15</sup> Çalışmamızda münker terimine odaklanılacak, artsüremli bir semantik analiz gerçekleştirmek için tarihlerine göre Arapça sözlüklerde kavramın varsa anlam değişiklikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Diğer yandan kavramın söz konusu ilke bağlamında kullanılışları da ele alınacaktır.

## 1. Münker Kelimesinin Semantik Analizi

### 1.1. N-k-r Kökünün Arapça Sözlüklerdeki Anlamı ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanılışları

<sup>15</sup> Hacer Şahinalp, “Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'ruf Nehiy 'ani'l-Münker”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (2020), 241-264; Avni İlhan, “el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-120; Seyithan Can, “Emir bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 40 (2020), 199-218; Ramazan Diler, “Emir bi'l-Ma'ruf ve Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 980-994; Bekir Karadağ, “Emr-i Bil-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker İlkesi Bağlamında Eleştiri Üslubu”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* 2 (2019), 109-123; Sayın Dalkıran, “Hâricilerin 'el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker' Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223; Bayram Çınar, “İslam İnanç Ekollerinde Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 244-266; Selim Özarslan, “İyiliği Emretmek ve Kötülüğten Sakındırmak Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 79-94; Fikret Karaman, “Ma'rufu Emretme ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Diyanet İlmî Dergi* 31/2 (1995), 15-32; Mehmet Taşdelen, “Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-Ma'ruf ve Neyhi ani'l-Münker'in Anlaşılma Şekli”, *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 75-97; Yahya Bilginer, “Mu'tezile Düşünce Sisteminde el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker İlkesinin Bağlamı ve Kullanım Alanı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021), 245-261; Mahsum Aytepe, “Mu'tezile Kelâmında ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'ruf Neyhi-i 'ani'l-Münker İlkesi”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 83-97; Mehmet Şaşa, “Mu'tezile'de 'Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy-i ani'l-Münker' İlkesi ve Siyasî Otorite - Kâdî Kâdî Abdülcebbar Örneği-”, *Assam Uluslararası Hakemli Dergi (ASSAM - UHAD)* 10 (2018), 88-100; Bayram Çınar, “Mu'tezile'nin İslam Siyaset Anlayışı: el-Emru bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker”, *Academic Knowledge* 3/2 (2020), 95-109; Öktaş Üzümcü, “Mümin ve Münafık Açısından Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2018), 19-48; Süleyman Çam, “Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricilerin 'Emir Bi'l Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker' Prensibine Yönelik Yaklaşımları”, *Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu*, ed. Hüseyin Doğan (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 241-257; Mehmet Zeki İşcan, *Emr bi'l-Ma'ruf ve nehy ani'l-münker* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Mehmet Şirin Çıkar, *Mu'tezilî İnanç Sisteminde 'el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker' Prensibi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Ayşe Barış, *Kelâmda Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ramazan Şaka, *Mu'tezile Mezhebinde el-Emru bi'l- Mâ'ruf ve'n-Nehyu an'il- Münker* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Ramazan Kıymaz, *Kur'an-ı Kerim'e göre Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker Probleminin Kelam İlmi Açısından Tahlili* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Mehmet Taşdelen, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-ma'ruf ve Nehyi ani'l-münker* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Adem Lök, *İslam Mezhepleri Tarihinde Bir İlke Olarak El-emr bi'l-ma'ruf ve-n Nehy ani'l-münker: Hâricilik ve Mu'tezile Örneğinde Bir Karşılaştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Nuri Can Akbaba, *İslam Mezheplerinde Emr-i bi'l Ma'ruf ve nehy-i ani'l Münker Yöntemi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Münker, “nekâra” kökünün ism-i mef’ulüdür. Kökün “en-nükrü” şekline verilen anlamı, sözlük tarihçiliği bakımından hicri II. yüzyıl gibi oldukça erken bir döneme ait bir sözlük olan *Kitâbu'l Ayn*'da ‘deha, aşırı bir iş için kullanılan sıfat ve nefret edilen şeklidir. “en-nekiretü” hâli ise bilginin zıddı anlamına gelmektedir. “Enkera” hâlinde inkâr etmek, “tenekkür”de ise zevk alınan, hoşlanılan bir durumdan nefret edilen bir duruma geçiş anlamı bulunmaktadır.<sup>16</sup>

İsmâil b. Hammâd Cevherî'nin (ö. 400/1009) *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l- 'Arabiyye (eş-Şihâh)* isimli sözlüğünde kökün, bilmenin, bilginin zıddı ve inkâr anlamlarının yanı sıra Kehf 74'teki kullanımına yer verdiği görülmektedir. Hz. Mûsâ'nın yanında suçsuz yere bir çocuğun öldürmesi hakkındaki ifadesinde geçmekte olan “nükra” kelimesine Cevherî “zorluğa götüren ve çirkin iş” anlamlarını vermekte, ayet “Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? And olsun çok çirkin bir iş yaptın” şeklinde anlam bulmaktadır. Aynı ayette kelimenin kullanımı hususunda Toshihiko İzutsu'nun yorumu da anlam olarak söz konusu sözlüklerle paralellik arz etmektedir. Özellikle onun sözcüğün “iman ve küfr ile doğrudan hiçbir ilgisi olmayışı yüzünden oldukça laik bir tabiatta”<sup>17</sup> kullanıldığına ilişkin tespiti önemlidir.<sup>18</sup>

İzutsu, kelimenin bu ayet dışında Kur'an'da iki yerde daha bütünüyle din-dışı denilmese de daha sosyal bir anlamda kullanıldığını vurgulamaktadır. Kelimenin “münker” formunda geçtiği bu iki kullanımdan biri: “İsrailoğulları'ndan kâfir olanların üzerlerine lanet indi... asi oldukları (esev) ve hiç durmadan haddi çiğnedikleri (ye'tediine) için. Onlar birbirlerine, yaptıkları hiçbir ‘münkeri’ yasaklamadılar. Yemin ederim ki, yapmakta oldukları şey çok kötü idi”<sup>19</sup> ayetidir. Diğeri ise “münkerin” “Cahiliye erkeklerinin eşlerini boşamakta müracaat ettikleri boşama lafzı, yani ‘Sen bana anamın sırtı gibisin.’ ibaresine yakıştırıldığı”<sup>20</sup> şu ayette geçmektedir: “Sizden, eşlerini ‘annemin sırtı’ sözü ile boşayanlar, (karıları) onların anneleri olmadığı için, onların anneleri ancak kendilerini doğuran kadınlar olduğu için, yemin ediyorum

---

<sup>16</sup> Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhîm Sâmirâî (Beyrut: Müessesetü'l- A'lemî li'l-Matbûât, 1988), 5/355. Hud Suresi 70. âyette geçmekte olan “nekirehum” kelimesine bu anlamın verildiği görülmektedir: “Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları *yadırgadı/onlardan hoşlanmadı* ve onlardan dolayı içine bir korku düştü. Dediler ki: Korkma! (Biz melekleriz). Lût kavmine gönderildik.” Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l- 'Kur'ân* (Tahran: Çaphane-i Haydari, 1373), 305.

<sup>17</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 85.

<sup>18</sup> “Böylece bu ikisi (Musa ile genellikle Hızır diye bilinen, meçhul kişi) bir yol tutturdular, ta karşılıklarına bir erkek çocuk çıkıp da (Hızır), onu katledene kadar! Musa dedi ki; ‘Ne, sen kan akıtmamış halis (masum) bir canı mı aldın! Vallahi, sen çok çirkin (nükr) bir iş yaptın!’”

<sup>19</sup> Mâide 5/78-79.

<sup>20</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 286.

ki, onlar çirkef bir şey (münker) ve geçersiz bir söz söylüyorlar.”<sup>21</sup> Her iki ayette de “münker”in “çirkeflik, yakışık almazlık” anlamında ve bütünüyle dinî kabul edilemeyecek bir alan için kullanıldığı görülmektedir.<sup>22</sup>

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eserinde de münkerin “kabîh/çirkin” olma yönü üzerinde durulmakta “çirkin olup hoş olmayan şeylerin” münker olduğu belirtilmektedir.<sup>23</sup> Nitekim Zemahşerî, *Ankebût* 29'da<sup>24</sup> geçmekte olan “münker” kelimesine “izhar edilmesi gizli yapılmasından daha kötü olan her türlü günah/ma'siyet”<sup>25</sup> anlamı vermektedir.

Kelimelerin temel ve yan anlamlarını dikkate alması yönüyle Arap sözlük biliminde etimolojik bir yaklaşımı ilk uygulayan Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris'in (ö. 395/1004) sözlüğü *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*'ya bakıldığında ‘nekâre’ya “kalpte bulunan ilmin zıddı”, ‘nekıraya’ ise “kalbin kabul etmediği, dilin onaylamadığı” şeklinde temel anlam verilmektedir.<sup>26</sup>

Kelimenin inkâr anlamının öne çıktığı âyetlerden ilki Mü'min 81'dir. Âyette nekâre kökünün müştakı olan “tünkirun” kelimesi “inkâr etmek” anlamında kullanılmakta âyet, “Allah size delillerini gösteriyor. Allah'ın delillerinden hangisini inkâr edersiniz” manasına gelmektedir. Nahl 83'te ise inkâr etmek anlamında “yünkirun” kelimesi kullanılmakta âyet “Onlar, Allah'ın nimetini bilirler, sonra da inkâr ederler. Onların çoğu kâfirlerdir” manasındadır. İsfehani buradaki inkâr için “dilinkârına sebep, kalbin inkâr etmesidir” demektedir.<sup>27</sup> Mü'mininun 69'da da “münkirun” kelimesi “Ya da onlar henüz kendi peygamberlerini tanımadılar da o yüzden mi onu *inkâr ediyorlar*” şeklinde anlam bulmaktadır.

Diğer yandan *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*'da “enkere” kelimesine *Kitâbu'l Ayn*'da geçmekte olan “dilinkâr ettiği”<sup>28</sup> anlamına ilaveten “kalbin inkârına” ilişkin yeni bir anlam

<sup>21</sup> Mücadele 58/2.

<sup>22</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 285-286.

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Abdurrazzak el-Mehdi (Beyrut: Daru't-Türasi'l-Arabi, 1417/1997), 1/426.

<sup>24</sup> “Siz hâlâ erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlikler mi yapacaksınız?”

<sup>25</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/455.

<sup>26</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972), 5/476.

<sup>27</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 305.

<sup>28</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l Ayn*, 5/355.

verilmiştir.<sup>29</sup> Zemaşerî'nin *Esâsü'l-belâğa* adlı eserinde ise kelimeye “gözün inkârı” anlamı eklenmiştir.<sup>30</sup>

Kelimenin, bilinenin zıddı anlamında cehalet ve bilmemek,<sup>31</sup> tanımamak<sup>32</sup> anlamlarında da kullanıldığı görülmektedir. Bu cehalet, inkâra dayanmaktadır. Zira inkâr “kalbin tasavvur edemediği şeye mukabelede bulunması yani bir nevi cehalettir.”<sup>33</sup>

Kelimenin tanımamak ve cehalet anlamında âyetlerde kullanılışlarını Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ķur'ân* (409/1018) adlı eserinde bulmak mümkündür. Neml 41'de “nekkirü” kelimesi “(Süleyman devamla) dedi ki: Onun tahtını bilemeyeceği bir hâle getirin”, Kamer 6'da<sup>34</sup> geçen “nükür” kelimesi için de “bilinmedik” anlamı tercih edilmektedir.<sup>35</sup>

İsfahânî'nin Kur'an kelimelerini ele alırken dilcilerin ve müfessirlerin eserleri yanı sıra başta Mu'tezilî âlimler olmak üzere Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin görüşlerinden de istifade ettiği görülmektedir. Bu sebeple söz konusu âyetlerde nekâre köküne verilen anlamlarda kelâm ekollerinin tesirleri olabileceğine dikkat edilmelidir. Nitekim münker kelimesine verilen “aklı selim tarafından çirkin görülen ve bu sebeple kınanması gereken”<sup>36</sup> anlam dikkat çekicidir. İlk dönem sözlüklerde bu hâliyle bulunmayan tanımın Cürcânî'nin *et-Ta'rifât* adlı eserinde de yer alması önemlidir. Cürcânî münkeri, “söylemekten ve yapmaktan Allah'ın hoşnut olmadığı ve aleyhinde bilinen şeyler”<sup>37</sup> olarak tanımlamaktadır. Bir terim sözlüğü olarak kabul eden eserde münker kelimesinin terimleşme sürecinin gerçekleştiği, bu anlam özelinde fark edilmektedir. Sonraki dönem sözlüklerden kabul edilen Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed b.

<sup>29</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, 5/476.

<sup>30</sup> Zemaşerî, *Mahmûd b. Ömer, Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/ 435.

<sup>31</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 5/233.

<sup>32</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Ķâmûsü'l-muġîf*, trc. Ahmed Asım (İstanbul: 1305), 3/672.

<sup>33</sup> Neker kökünden türeyen “nekir” kelimesine “felâket, zor iş” anlamı da verilmekte Mülk Suresi 18. âyeti buna örnek olarak zikretmektedir. el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ķur'ân*, 561.

<sup>34</sup> “O halde onlardan yüz çevir. Çağrıcının görölmedik, bilinmedik bir şeye çağırıldığı günde”

<sup>35</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ķur'ân*, 331.

<sup>36</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ķur'ân*, 496.

<sup>37</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 323.

Manzûr (ö. 711/1311) *Lisânu'l-'Arab* adlı eserinde de münker, “haram kılınan, kerih-çirkin görülen ve sıkıntı veren şey”<sup>38</sup> olarak tamamen dinî bir ıstılah içerisinde tanımlanmıştır.

Nekâre kökünün Kur'an'da farklı şekillerde otuz altı âyette geçtiği görülmektedir. Kelâm ilmine ait bir ilke olan “emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker” bağlamında ise dokuz âyette geçmektedir. Bu bağlamdaki âyetlere makalemizin ikinci bölümde değinilecektir.

## 1.2. “Münker” Kavramının Anlam Alanı

Münker ile zıt ve yakın anlamlı kelimeler yanında anlam bakımından ilişkili kavramları ele almak münkerin anlam alanını belirlemek ve sınırlarını netleştirmek bakımından gereklidir. F. de Saussure'in de ifade ettiği gibi “dilün bütün öğeleri birbiriyle dayanışma içinde olup, birinin değeri ötekini varlığıyla ortaya çıkar. İşte dil bu karşılıklı ilişkilerin ortaya çıkardığı bir sistemdir. Bu karşılıklı ilişkiler ne kadar iyi bilinirse anlam o kadar açık olur.”<sup>39</sup>

Münker ile zıt anlamlı olarak öne çıkan kelime ma'rûftur.<sup>40</sup> “Arefe” kökünden türetilen ma'rûf kelimesi, “bilinen, mâlûm olan” anlamındadır.<sup>41</sup> Marife, “bir şeyi tefekkür etmek ve etkilerini tedebbür ile kavramaktır.”<sup>42</sup> İsfahânî'ye göre ilimde de marifette olduğu gibi bir kavrama söz konusudur. Ancak marife, ilimden daha özeldir; nitekim marifetin zıddı inkâr iken ilmin zıddı cehalettir.<sup>43</sup>

Terim anlamına bakıldığında Cürçânî, ma'rûfu “şeriatın iyi ve güzel dediği her şey” olarak tanımlamaktadır.<sup>44</sup> İsfahânî ise ma'rûfun bilinmesinde aklın önemini vurgulamakta ma'rûfu “aklın tefekkür ile güzel olarak kabul ettiği her fiil” olarak ortaya koymaktadır.<sup>45</sup> İbn Manzûr'da ise bu iki yönün beraber zikredildiği görülmektedir. Ona göre ma'rûf, “aklen ve dinen iyi olarak bilinen fiillere ve nefsin hayır olarak bildiği, kendisiyle mutmain” olduğu şeylerdir.<sup>46</sup>

---

<sup>38</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Şâdir, tr), 5/232.

<sup>39</sup> Aksan, *Anlambilim ve Türkçenin Anlambilimi*, 28.

<sup>40</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4539.

<sup>41</sup> Mehmet Efendioğlu, “Ma'rûf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 28/66.

<sup>42</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 495.

<sup>43</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 495.

<sup>44</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, 308.

<sup>45</sup> İsfahânî, Mufrâdetu elfâzi'l-Kur'an, 560; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 2/387.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/239.



Ma'rûfun Allah'ın bildirmesi (şer'an) ile mi yoksa akıl yoluyla mı bilinebileceği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. İzutsu, ma'rûfu "şer'an bilinen" kabul etmenin, kavramın "hakiki doğasının açığa çıkmak yerine gizlenmesine"<sup>47</sup> sebep olacağını ifade etmektedir. O, Kur'an'da "iyiye" karşılık ma'rûf kelimesinin kullanılmasını "yani bilinen, tanınan, aşına olunan ve bu yüzden de sosyal olarak onaylanan"; karşıtı münkerin ise tanınmadığı ve yabancı olduğu için tasvip edilmemesini Cahiliye'nin örf'e ilişkin ahlak tutumuna uygun gören<sup>48</sup> Reuben Levy'in görüşüne katılmaktadır. Diğer yandan "ma'rûf kelimesinin kaynağı ne olursa olsun, pratikte Kur'an'da bundan oldukça kısıtlı bir manada kullanıldığına işaret ederek ilgili âyetlerdeki anlamlarına dikkati çekmektedir.<sup>49</sup>

İlgili ayetlerde ma'rûfun; "kötü ve müstehcen olmayan söz",<sup>50</sup> "güzel bir söz",<sup>51</sup> "ihtiyaca ve örf'e uygun bir miktar-yetimlerin mallarına dikkat-"<sup>52</sup> "gönül alıcı güzel söz",<sup>53</sup> "evlilikte güzel geçim",<sup>54</sup> "boşanma ve sonrasında iyilikle muamele, çocukların nafakasının uygun şekilde karşılanması",<sup>55</sup> "anne babaya iyilikle muamele"<sup>56</sup> anlamlarında sosyal yaşama ilişkin meselelerle ilgili olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim "adaletli ve ölçülü olmak, hakkı gözetmek, iyi davranış sergilemek, cömert olmak, güzel konuşmak vb. iyi görülen güzel hasletler için ma'rûf"<sup>57</sup> kullanılmaktadır. Bu kullanımlar ma'rûfun sadece dinî nitelikli meselelere hasredilmemesini gerektirmekte, diğer yandan ma'rûf dendiğinde şerî' bir alanın anlaşılması, akli ve şeriat alanı ayrımı yapılması da İslam'ın dini dünyevî ayrımı bulunmayan bir yaşam tarzı olduğu anlayışına aykırı olacaktır.<sup>58</sup>

Ma'rûfun kaynağında olduğu gibi münkerin kaynağının da hem aklî hem de şerî'<sup>59</sup> olduğunu söylemek mümkündür. Münkerin geçtiği ayetlere bakıldığında ise kavramın anlamsal bağlamında bir tahsise gidilmediği, ma'rûfun zıddı olarak zulüm, adaletsizlik ve her tür kötülük

<sup>47</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 281.

<sup>48</sup> Reuben Levy, *İslam'ın Sosyal Yapısı* (Cambridge: 1957), 194.

<sup>49</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 281.

<sup>50</sup> Ahzâb 33/32.

<sup>51</sup> Muhammed 47/21.

<sup>52</sup> Nisâ 4/6.

<sup>53</sup> Nisâ 4/8.

<sup>54</sup> Nisâ 4/19.

<sup>55</sup> Bakara 2/231-232-233.

<sup>56</sup> Lokman 31/15.

<sup>57</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, ts.), 2/103.

<sup>58</sup> Can, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü", 204.

<sup>59</sup> Cürânî, *Tâ'rifât*, 323; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4539.

için kullanıldığı görülmektedir.<sup>60</sup> Ma'rûfun zıddı kubuh, bağy, fesad, fahşâ, isyan, nifak, tuğyan, rics, adüv, kerih, haram, fisk, fücür, şerr ve israf münker kabul edilebilirken ma'rûf kabul edilebilecek birr, ihsan, tayyib ve hayr münkerin zıddı olarak ele alınabilecektir. Ancak âyetlerde münker ile birlikte kullanılan “kötülüğe” ilişkin birkaç kelime dikkat çekmektedir.

Münkerin anlam alanını tespit edebilmek için yakın anlamlı olduğu ve âyetlerde birlikte zikredildiği kelimelere bakmakta fayda olacaktır. Bunlardan ilki “fahşâ”dır. Fahşâ, “bir şeyin çok çirkin olmasına ve kötülüğüne” delâlet eden bir anlamı bulunmaktadır.<sup>61</sup> Haddi aşan kötülüğün (fiil ve sözlerdeki) büyüklüğü için kullanılmaktadır.<sup>62</sup>

Ankebût 45'te fahşâ ve münker beraber kullanılmakta “namazın insanı hayâsızlık ve kötülükten koruduğu” vurgulanmaktadır. Her iki kavramın beraber kullanılması münkerin fahşâdaki ‘çirkeflik ve yakışık almazlık’ ile semantik bakımdan ortak yanları olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>63</sup> Ancak diğer yandan bu gibi kelimeler “bir mananın ve kavramın değişik yönlerine ve çeşitlerine delâlet edeceğinden her biri ile anlatılanın farklı olduğuna da dikkat edilmelidir.”<sup>64</sup> Nitekim “Kur'an-ı Kerim'de münkerin daha kötü ve çirkin olan kısmı için ‘fahşâ’ teriminin kullanıldığı görülmektedir. İbn Abbas, münkerin fahşâdan daha genel bir anlamı olduğunu fahşânın ise cinsi suçlar için kullanıldığını söylemektedir.”<sup>65</sup>

Fahşâ ve münkerin beraber kullanıldığı bir başka yer Nur 21'dir. Âyette: “Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytanın adımlarına uyarsa, bilsin ki o hayâsızlığı ve kötülüğü emreder...” buyurulmaktadır. Nahl 90'da ise fahşâ ve münkere bağy ilave edilmiştir: “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”

Firûzâbâdî, bağy kelimesinin zulüm anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>66</sup> Haksızlık ve bozgunculuk yapmak, devlet başkanına isyan etmek<sup>67</sup> gibi anlamlar da verilen kelime siyâsî

---

<sup>60</sup> Can, “‘Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker’ İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü”, 206.

<sup>61</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Meqâyîsu'l-Luga*, 4/478.

<sup>62</sup> İşfehâni, *Müfredât*, 2/179.

<sup>63</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 286.

<sup>64</sup> Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama* (Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2001), 261.

<sup>65</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 12/414.

<sup>66</sup> el-Firûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi lefâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Beyrut: ts), 2/262.

<sup>67</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/78-79.

anlamlar da kazanarak böylelikle fikhî bir terime dönüşmüştür. Kurtûbî, münkerin fahşa ve bağı kapsadığı ancak verdikleri zararın büyüklüğüne işaret için birlikte zikredildikleri görüşündedir.<sup>68</sup>

Münkerin zıt ya da yakın anlamlı olmadığı halde ilişkili olduğu ve âyetlerde beraber zikredildiği bir diğer kavram nehydir. Nehy, münker karşısında istenen bir tutum olarak karşımıza çıkmakta emr'in zıddı olarak tanımlanmaktadır.<sup>69</sup> Terk etmek,<sup>70</sup> bir başkasını işlediği fiilden sözlü veya başka biçimde menetmek, sakındırmak, alıkoymaktır.<sup>71</sup>

Kelimenin “terk etmek” anlamı, nehyde bulunacak kişinin öncelikle bu kötülüğü kendisinin terk etmesi gerekliliğine ilişkin önemli bir husus olarak kabul edilebilir. Diğer yandan aynı kökten türeyen nühye ve nühâ kelimelerinin “çirkin bir eylemi yasakladığı için akıl”<sup>72</sup> anlamında kullanılması kötülüğün engellenmesinde aklın ehemmiyetini vurgulamaktadır.

Kur'an'da “ma'rufun emredilmesi ile münkerin nehyedilmesi” beraber bir ilke olarak geçmektedir.<sup>73</sup> “Münkerin nehyedilmesi”<sup>74</sup> ve münafıkların davranış biçimi olarak tam ters bir formda “münkerin emredilip marufun nehyedilmesi”<sup>75</sup> şekilde de münker ile nehy beraber geçmektedir.

Ma'rûfta vacip olanının emredilmesinin vacip, nafîle olanının emredilmesinin ise nafîle olduğu kabul edilmektedir. Ancak münkerin nehyedilmesi bundan farklıdır. Zira münkerin büyüklüğü ya da küçüklüğüne bakılmaksızın hepsinin süratle nehyedilmesi vacip kabul edilmektedir.<sup>76</sup> Bu durumu, kötülüğün engellenmesinin daha öncelikli ve önemli olmasıyla ilişkili görmek mümkündür.<sup>77</sup>

## 2. “Emr-İ Bi'l Ma'Rûf Nehy-i Ani'l Münker” İlkesi Bağlamında Münker Kavramı

<sup>68</sup> Kurtûbî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 12/414.

<sup>69</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4564; Cürcânî, *Tâ'rifât*, 339.

<sup>70</sup> İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: 1979), 6/2518.

<sup>71</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 826.

<sup>72</sup> Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 683.

<sup>73</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/104,110,114; A'râf 7/157; Tevbe 9/71,112; Hac 22/41; Lokman 31/17.

<sup>74</sup> Mâide 5/79.

<sup>75</sup> Tevbe 9/67.

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü Usulî'l hamse*, 146; Zemahşeri, *Keşşaf*, 1/452.

<sup>77</sup> Şahinalp, “Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy 'ani'l-Münker”, 241-264, 247.

“Emr-i bi’l ma’rûf nehy-i ani’l münker” Kur’an’ın bir emri olması yönüyle ilm-i Kelâm’da da üzerinde durulan bir ilke olmuştur. İlkenin, Kur’an’ın bir emri olduğu hususunda gerek İslam âlimleri özelde de İslam kelamcıları arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>78</sup> Zira âyetlerde geçmekte olan ifadeler son derece sarihdir. Ancak ma’ruf ve münkerin nasıl bilineceği, emri kimin uygulayacağı -tüm Müslümanlara teşmil edilip edilemeyeceği- ve hangi metotlarla, nasıl uygulanacağı hususları tartışmalara sebep olmuştur.<sup>79</sup> Makalemizde bu tartışmaların oluşturduğu genel çerçeveye işaret etmekle beraber ilkedeki münker üzerine odaklanılacaktır.

“Emr-i bi’l ma’rûf nehy-i ani’l münker” bir Kur’an ilkesi olmakla beraber anlaşılması ve yorumlanması bakımından siyasî, sosyal ve nihayetinde fikrî sahada da tesirleri bulunmaktadır. Siyasî birtakım hadiseler sebebiyle İslam toplumunda yaşanan ihtilaf ve çatışmalar sonrasında bu ilkenin öne çıkarıldığı görülmektedir. Müslümanların karşı karşıya geldiği Sıffin Savaşı’nda (657) belirlenen tahkimmânenin uygulanacağını kesinleşmesi sonrasında Kûfe yakınındaki Harûrâ’ya çekilen bu grup ilk Hâricî zümre kabul edilmektedir. Harûrâ’da önce namaz için bir imam seçmişler, sonrasında “İslamî hususların şûra yoluyla icra edileceğini, bi’atın Allah’a olduğunu ve iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanacağı” ilkesini benimsediklerini ilan etmişlerdir.<sup>80</sup> Hâricîler’in ilk defa bu ilkeyi Nehrevan’da halifeye karşı toplandıklarında dile getirdikleri de ifade edilmektedir.<sup>81</sup>

Çoğunluğunu bedevîlerin oluşturduğu Hâricîler, nassın zahirine bağlı kalarak âyetleri şekli ve yüzeysel ele almışlardır. Amaçları Kur’an’a uygun bir hayat sürmek olmakla beraber bu isteklerinin şekli ve yüzeysel kaldığını söylemek doğru olacaktır. Zira “âyetlere parçacı anlam yükleme çabası”<sup>82</sup> âyetlerin slogan şeklinde kullanılması sonucunu doğurmuştur. Nitekim “emr-i bi’l ma’rûf nehy-i ani’l münker” ilkesi de onlar tarafından Hz. Ali’ye isyanlarını meşrulaştıran ve Müslümanlara karşı şiddet doğuran bir araca dönüştürülmüştür.<sup>83</sup> İnananların yaptıklarında müjdelendikleri “iyiliği emredip kötülüğü nehyetme” prensibi Müslümanların tekfir ve katline mesnet teşkil edecek bir anlayışa dönüşmüştür. Onların sadece münkerin

---

<sup>78</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milal ve’l-ehvâ ve’n-nihâl*, Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1996), 5/19.

<sup>79</sup> Özarslan, “İyiliği Emretmek ve Kötülüğten Sakındırmak Üzerine Bir İnceleme”, 85.

<sup>80</sup> Ethem Ruhi Fırlı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/175-178.

<sup>81</sup> Laura Veccia Vaglieri, “Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılışının İbâdi Kaynakların Işığında İncelenmesi”, çev. Ethem Ruhi Fırlı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/147-150 (1973), 150.

<sup>82</sup> Çam, “Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricîlerin ‘Emir bi’l Ma’ruh Nehiy ani’l-Münker’ Prensibine Yönelik Yaklaşımları”, 243.

<sup>83</sup> İlhan, “el-Emru bi’l-Ma’rûf ven-Nehyu anil-Münker”, 114.

engellenmesinde değil ma'rûfun emredilmesinde de şiddete dayanan bir mücadele biçimini meşru gördükleri fark edilmektedir. Hâricî gruplar içerisinde en mutedili kabul edilebilecek İbâdîler ilkeyi uygularken halka karşı silah kullanmayı doğru bulmamakla beraber zalim devlet başkanının görevden uzaklaştırılmasında silahlı müdahaleyi meşru kabul etmişlerdir.<sup>84</sup> Diğer yandan İbâdîler tarafından söz konusu ilkeyi uygulama görevi bulunan "Azzâbe" adı verilen bir meclis oluşturulmuştur.<sup>85</sup> Hâricîler içerisinde en sert tutuma sahip grup olan Ezârîka'da ise ilkenin muhalif görüşte olanların çocukları da dâhil tüm aileleri ile beraber öldürülmelerini<sup>86</sup> meşru kılacak bir şekilde anlaşıldığı görülmektedir.

Hâricîler'in bu tutumları Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ebşâf* isimli eserinde tenkit edilmekte, İmam tarafından emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker için silahlı mücadelenin ümmetin birliğine zarar verdiği ifade edilmektedir. Benzer bir tenkit Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından yapılmıştır.<sup>87</sup>

"Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l münker" ilkesini öne çıkaran bir başka ekol önemli bir kelâm okulu olan Mu'tezile'dir. Ekolün tüm görüşlerini üzerine bina ettikleri beş temel esastan biri bu ilkedir.<sup>88</sup> Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gibi ilk dönem Mu'tezilî âlimler İslam dünyasının farklı bölgelerine davetçiler göndererek İslam'ı tebliğ ederek bir anlamda "emr-i bi'l mar'ûf nehy-i ani'l münker"i uygulamışlardır. Ancak ekolün ilerleyen süreçte siyasî otorite üzerinde etkisini artırması neticesinde iktidarın da gücünü kullanarak<sup>89</sup> "halku'l Kur'an" görüşlerini hâkim kılabilme için "mihne"<sup>90</sup> hadiseleri gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu ise ilkenin, ahlâkî zeminden siyasî bir zemine kaymasına ve siyasî zeminde şiddete de yol açan bir nitelik

<sup>84</sup> Dalkıran, "Hâricîlerin el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker Anlayışı", 203.

<sup>85</sup> Azzabe ile ilgili geniş bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, "İbadilikte Azzâbe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 285.

<sup>86</sup> "Hâricîler'in ve özellikle Ezârîka fırkası mensuplarının kendilerinden olmayan Müslümanların din anlayışlarını sorgulamalarını ifade eden bir tabir." Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/374.

<sup>87</sup> W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981), 96-97

<sup>88</sup> Bkz. Kādî Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usuli'l-Hamse*, 741.

<sup>89</sup> Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 73.

<sup>90</sup> Mihne olayları sürecinde yaşanan baskı, takibat ve şiddet hadiseleri sadece bir döneme mahsus kalmamıştır. Mu'tezilî görüşlerin hâkim kılınmaya çalışıldığı bu dönem bir süre sonra siyasî otoritenin tutum değişikliği ile 'karşı mihne' hareketi olarak adlandırılabilir yeni bir çerçevede devam edebilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Ocak 2017).

kazanmasına neden olmuştur. Böylelikle ahlaki ve dinî nitelikli kabul edilebilecek bir ilke, siyasallaştırılmıştır.<sup>91</sup>

İlke siyasî bir zemine kaydığında ise her ne kadar dinin “din düşmanlarına, fasık ve kâfirlere karşı korunması”<sup>92</sup> saiki söz konusu olsa da bu zemin uygulamada şiddete sebebiyet vermiştir. Bunun önüne geçebilmek için Ehl-i sünnet âlimleri “emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker” ilkesinin, “pasif bir muhalefet şeklinde eylemsel bir durum olmaktan çok kalbî bir durum olduğu görüşünü benimsemişlerdir.”<sup>93</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri ve Müslümanların çoğunluğu “emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker”in ahlâk sahasında bir ilke olarak uygulanması gerekliliği görüşünde olmuşlar, ilkenin savaşla değil eğitimle mümkün olabilecek bir ıslah faaliyeti olduğu hususu üzerinde durmuşlardır.<sup>94</sup> Zira eğitim ve ıslah yerine şiddetin metot olarak benimsenmesi Müslümanlar arasında fitneye, birlik ve beraberliğin zarar görmesine neden olacaktır.

“Em-i bi'l ma'rûf nehy-i ani'l-münker”in şiddet içeren durumlara dayanak yapılması sebebiyle ilkenin nasıl uygulanması gerektiği önemli bir tartışma alanı olmuştur. İlkede ma'rûfun emredilmesinden daha ziyade özellikle şiddete yol açabilecek “münkerin nehyedilmesi” boyutu üzerinde durulmalıdır. Zira mar'ûfun emredilmesinde iyiliğe teşvik edenin yaptırım gücü yalnız emretmek iken kötülükten uzaklaştırmak bundan farklı görülmüş; kötülüğün tespit edilmesi, failinin uyarılması, engellenmesi ve nihayetinde “eldeki imkânlar”<sup>95</sup> nispetinde failin kötülükten tamamen uzaklaştırılması hedeflenmiştir.<sup>96</sup> Ancak münkerlerin sınırlarını belirlemek ve bunların cezalarına karar vermek oldukça zor bir konu olup<sup>97</sup> meselenin en tartışmalı yönünü oluşturmaktadır.

---

<sup>91</sup> İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak ilkesi, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile siyasî bir boyut kazanmaya başlamıştır. Konunun siyasi yönü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 67-775.

<sup>92</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 83.

<sup>93</sup> Can, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü”, 201.

<sup>94</sup> Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1981), 214.

<sup>95</sup> Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü vehbe, 1416/1996), 745.

<sup>96</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 312; Kâdi Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 745.

<sup>97</sup> Mehmet Altuntaş, “El-Emir bi'l-Ma'Rûf ve Nehiy ani'l-Münker' Kavramının Model İnsanın Oluşumundaki Etkisi”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*, ed. M. Akif Özdoğan vd. (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Üniversitesi Yayınları, 2018), 731.

Kādî Abdülcebbar'ın “emr-i bi'l-mar'ûfa, iyiliği kaybetmemek ve yerleştirmek; nehy-i 'ani'l münkere ise kötülüğü ortadan kaldırmak ve yeniden oluşmasına fırsat vermemek”<sup>98</sup> anlamını vermesi bu bağlamda önemlidir. Zira Mu'tezilî ekolün görüşlerini eserlerinden öğrendiğimiz Kādî Abdülcebbar'ın münkere ilişkin değerlendirmeleri, ilkenin anlaşılış ve uygulanış biçimine ilişkin önemli ipuçları taşımaktadır. Ona göre münkerin yasaklanmasında yumuşaktan sertte bir yol izlenmelidir.<sup>99</sup> Önce sözlü uyarı ve öğüt, sonrasında gerekli olduğu durumlarda silah kullanılmalıdır.<sup>100</sup> Zira nehyetmekte sadece söz etkili olmamakta araç ve gereçlere de ihtiyaç bulunmaktadır. Bu araçlar ise bazen mal, el, dil yahut kalptir.<sup>101</sup>

Kādî, münkerlerin ortadan kaldırılmaları noktasında bir bütün şeklinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>102</sup> Ancak münkerler için bir tasnife de gitmektedir. O, hangi münkerin öncelikli olarak nehyedilmesi gerekliliği üzerinde durmakta kötülüğün mükellefin kendisine özgü olanlar, mükellefin kendisine özgü olmayanlar ve hesaba katmaya değer olanlar, hesaba katmaya değer olmayanlar şekilde ikili bir tasnifini yapmaktadır. Hesaba katılan kötülükler mükellefe özgü olduğunda onlardan kaçındırmak aklen ve naklen vaciptir. Çünkü akıl, kişiyi kendisine zarar verecek şeylerden korur. Diğer yandan naklen de kişinin kendisini bu kötülüklerden koruması âyetle sabittir.<sup>103</sup> Nitekim Âl-i İmrân 110. âyette sadece mükellefin kendisine özgü kötülükler için değil mükellefin kendisi dışındakilere de etki eden kötülüklerin engellenmesi emri bulunmaktadır. Çünkü kötülük başka birine yönelik olsa da kötülüğün faili olan insan bundan olumsuz etkilenmektedir. Failin kötülüğü sadece karşısındakine zarar vermemekte, kalben kirlenerek kendisi de bundan zarar görmektedir. Bu sebeple bu tür kötülükten de sakındırmak hem aklen hem de şer'an vacip kabul edilmelidir. Hesaba katılması gerekli görülmeyen kötülüklerin nehyetmesi ise aklen olmasa da şer'an vaciptir.<sup>104</sup>

Mu'tezile'nin münkerleri tasnifinde akli ve şer'î yönleri öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim ma'rûf ve münkerin bilinmesi ve kaynağına yönelik tartışmalarda Mu'tezilî âlimler, ma'rûf ve münkerin kaynağının akıl olduğunu vurgulamışlardır. Kādî Abdülcebbar'a göre “ma'rûf, yapanın güzelliğini bildiği ya da güzellik ve iyiliğinin kendisine gösterildiği her türlü

<sup>98</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 144, 148.

<sup>99</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 744-745.

<sup>100</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muġni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl* (Kahire: Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Amme, ts.), 20/74.

<sup>101</sup> İsfahânî, *Mufredâtu el-fâzi'l-Kur'an*, 826-827.

<sup>102</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 745.

<sup>103</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 745.

<sup>104</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 746

fiil iken; münker, yapanın çirkinliğini bildiği ya da bu yönü kendisine gösterildiği için tasvip edilmeyen her fiildir.”<sup>105</sup>

Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ilkenin hem akıl hem de nakille bilindiğini vurgularken Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1024) Mu'tezile mezhebinin asıl görüşü olarak kabul görenin Ebû Haşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) ait olan “birisinin başkasına zulmetmesi ve o kişinin de bundan zarara uğraması hâlinde, zulüm yapanı yaptığı işten menetmesi ve nefesine ulaşan zararı gidermeyi istemesi durumu hariç iyi ve kötünün nakille bilineceği”<sup>106</sup> fikrini zikreder.<sup>107</sup>

Ehl-i Sünnet kelimcilerinde ise ilkenin kaynağı konusunda naklin öne çıktığı tanımlar bulunmaktadır. Nitekim Eş'arîler, ma'rûfu, “şeriatın iyi saydığı söz ve fiil”, münkeri ise “şeriatın vukuunu sakıncalı gördüğü şey”<sup>108</sup> olarak bütünüyle nakli esas alan bir karakterde tanımlarken Mâtürîdî, “ma'rûf, aklın iyi gördüğü, münker de aklın çirkin görüp kabul etmediği şey” olduğunu söylemektedir.<sup>109</sup> O, *Te'vilatu'l-Kur'an*'da ma'rûf ve münkere ilişkin geniş bir tanım da vermektedir: “Ma'rûf, aklen iyi ve güzel olan, münker aklen kabih olup hoş gitmeyen; ma'rûf, âyet ve diğer delillerle iyi olduğu bilinen münker ise hüccetlerle kabih olduğu bilinen; ma'rûf, resullerin lisanında güzel olarak tavsif edilen ve güzel olduğu söylenen, münker ise resullerin çirkin görüp sakındırdıkları şeydir.”<sup>110</sup>

Akıl ile herkesin bilebileceği ma'rûf ve münkerin emredilme ve nehyedilmesi görevi de yine herkes için olacaktır. Nitekim Mâtürîdî, Âl-i İmrân 104'ü zikrederek herkesin elinden geldiği kadar bu sorumluluğu yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>111</sup> Ancak öncelikli olarak peygamberlerin görevi olan<sup>112</sup> bu ilke, ümmetin bir kısmı tarafından gerçekleştirildiğinde diğer kısım için yükümlülük düşecektir. Bu sebeple ilkenin uygulanması için farz-ı kifaye denilebilecektir.<sup>113</sup>

<sup>105</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 141.

<sup>106</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 142.

<sup>107</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 742.

<sup>108</sup> Ebu Hamid Huccetü'lislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-Din* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967), 2/414.

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 2/387.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 11/234.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 2/382-384.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 11/234.

<sup>113</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 2/381-382.



İlkenin öncelikli olarak peygamberin vazifesi, peygamberliğin bir gereği olduğu<sup>114</sup> ancak ilkenin geçtiği başka âyetlerde emrin tüm Müslümanlar için olduğuna ilişkin ifadeler fark edilmektedir. “Siz, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; iyiliği emreder kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a iman edersiniz. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır.”<sup>115</sup> Nitekim bu âyetlere dayanarak ilkenin tüm Müslümanlar tarafından uygulanması gerektiği<sup>116</sup> üzerinde duran âlimler yanında bu vazifenin Müslümanlardan bir grup tarafından gerçekleştirildiğinde farziyetinin diğer Müslümanlar üzerinden düşeceğini bu sebeple emrin “farz-ı kifaye” olduğu görüşünü benimseyenler de bulunmaktadır.<sup>117</sup>

Fahreddin Razi (ö. 606/1210) emrin farziyeti konusunda ittifakın bulunduğunu vurgulamakta Müslümanlar arasından bir grubun bu iş ile vazifelendirilmesinin gerektiğine işaret etmektedir.<sup>118</sup> “... İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa eren onlardır”<sup>119</sup> ayetindeki “min” harf-i cerrinin tebyîn değil teb’iz olmasından ötürü bu vazifenin ümmetten oluşturulacak bir grup ile ifa edileceği görüşü delillendirilmektedir.<sup>120</sup>

Bu görevi üstleneceklerin kötülükten vaz geçirme ve engelleme için gerekli olan güce sahip olmaları gerekmektedir.<sup>121</sup> Nitekim Kādî Abdülcebbar bu durumu “rütbe bakımından yüksek olan birinin kendisinden daha aşağıda olan birine “yap!” demesine emr; “yapma!” demesine de nehy denir”<sup>122</sup> şeklinde açıkladığı görülmektedir. Diğer yandan özellikle nehyin “kişinin birinci dereceden sorumlu oldukları hariç başkalarının sergilediği münkeri ortadan kaldırmada yaptırımli fiilî müdahale hakkının (cezalandırmak) siyasî otoriteye (devlete) ait”<sup>123</sup> olduğu vurgulanmalıdır. Aksi hâlde bireysel olarak herkesin münkere müdahalede bulunması

---

<sup>114</sup> “Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.” A’râf 7/157.

<sup>115</sup> Âl-i İmrân 3/110; Ayrıca bk. Tevbe 9/71, 112.

<sup>116</sup> Ebû'l-Bekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kâmi'l, 1998), 1/280; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: 1971), 2/1154, 1155.

<sup>117</sup> Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 312.

<sup>118</sup> Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 4/183.

<sup>119</sup> Âl-i İmrân 3/103-104.

<sup>120</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/425.

<sup>121</sup> el- Hüseyin el- Kefevî Ebû'l Beka, *Külliyat-u Ebi'l-Beka* (Bulak: Daru't-Tibaatu'l Amire Yayınları, 1253), 655.

<sup>122</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 144.

<sup>123</sup> Şahinalp, “Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ‘ani'l-Münker”, 249.

toplumda kaos ve anarşiye sebep olabilecektir. Nitekim bu amaçla İslam tarihinde “hisbe”<sup>124</sup> isimli, ma’rûfu emretmek ve münkeri nehy etmek vazifesini ifa edecek bir kurum teşekkül ettirilmiştir.

Ma’rûfun emredilmesinde söz konusu olmayıp münkerin nehyinde üzerinde durulması icap eden bir başka husus da engellenmesi/yasaklanması amacıyla “münkerin” tespit edilmesi, “münkerden” haberdar olunması durumudur. Zira “münker alenen yapıldığı ve başkasını etkilediği anda müdahale boyutuna ulaşır. Aksi takdirde insanın gizli hayatını ifşa etmek, ma’rûftan çok münker yapma olayına girer. Dolayısıyla yasaklanan şeyin kati olarak kötü olduğunun bilinmesi şart olmalıdır.”<sup>125</sup> Bunu ise “münkerin” toplum düzenine olumsuz etkisinin söz konusu olması durumunda nehyi gerektireceği şeklinde anlamak mümkündür. Toplumsal duyarlılık ve farkındalık olarak da kabul edilebilecek bu yaklaşımda “münkerin nehyi” İslam toplumunda “ortak bir şuurun” ortaya çıkmasını sağlayacak İslami temel bir dinamiktir.<sup>126</sup> Ancak ilkenin özellikle münker ile ilgili boyutunda bu toplumsal ve dinamik yan kaybolmuş, dinî-bireysel sorumluluk alanı tartışmanın odağı hâline gelmiştir. Bunun gerisinde kavramların Kur’an’ın ortaya koyduğu anlamları ile değil “siyasî, ideolojik ve mezhebi şablonlar bağlamında”<sup>127</sup> ele alınmaları yatmaktadır.

İlkenin özellikle münkerin nehyi konusunda işaret edilmesi gereken bir boyutu da toplumsal barışa engel olan değil aksine onu destekleyen bir ilke olduğu hakikatinin göz ardı edilmemesidir. Zira “emr-i bi’l ma’rûf nehy-i ani’l münker”i emreden Âl-i İmrân 104’ün<sup>128</sup> hemen öncesinde Müslümanlar arasındaki birliğin vurgulandığı görülmektedir. Yine ilkenin emredildiği bir başka âyet olan Tevbe 71’de de “İnanmış erkekler ve inanmış kadınlar da birbirlerinin samimi dostlarıdır/birbirlerini desteklerler. İyiyi emreder, kötülükten sakındırırlar.

---

<sup>124</sup> Geniş bilgi için bk. Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, trc. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976); Subhî es-Sâlih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, trc. İbrahim Sarmış (İstanbul: Bir Yayınları, 1982); Mustafa Hizmetli, *Endülüste Hisbe Teşkilatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2002).

<sup>125</sup> Özarslan, “İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak”, 84.

<sup>126</sup> Mustafa Çağrı, “Emir Bi’l-Ma’rûf Nehiy Ani’l-Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/ 139.

<sup>127</sup> Can, “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker’ İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü”, 208.

<sup>128</sup> “Hep birlikte Allah’ın ipine (Kur’an’a) sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O’nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz. İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa eren onlardır.”

Namazı kılar, zekâtı verir, Allah'a ve Peygamberine itaat ederler. İşte bunlara Allah rahmet edecektir. Kuşkusuz Allah, mülkünde galiptir; hikmet sahibidir.” buyurularak Müslüman kadınlar ve erkekler arasındaki samimi dayanışma ve yardımlaşmaya atıf bulunmaktadır. Âyetler, ilkenin Müslümanların birbirinin kusur ve günahlarını araştırması, karşısındakini acımasızca eleştirmesi, sözlü yahut fiili müdahaleye varacak denli Müslümanlar arasında iç barışı zedeleyecek niteliğin çok uzağında hedefleri olduğunu bize göstermektedir.

## SONUÇ

Kur'anî kavramların doğru olarak anlaşılması Kur'an'ın emir ve yasaklarının doğru olarak tespitine imkân verecektir. Kavramların doğdukları toplumda İslam öncesi ve İslam sonrasında anlamlarında bazı değişiklikler söz konusu olabilmektedir. Nitekim bazen İslam öncesi Cahiliye toplumunda da kullanılan bir kavram, vahiy ile yepyeni bir anlam kazanabilmekte iken bazen de önceki anlamını koruduğu görülebilmektedir. Diğer yandan sosyal, siyasî ya da kültürel bazı saiklerle kavramların anlamları daralma, genişleme ve kaymaya uğrayabilmektedir. Semantik analiz, kavramlardaki bu değişimleri tespit etme, metindeki kavrama doğru anlamı verebilme noktasında araştırmacılara önemli bir katkı sunmaktadır. Bu sebeple Kur'an kavramlarını çalışırken semantik analiz sıklıkla kullanılan bir metot olmuştur. Ancak bu metodun bütünüyle yeni olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira kelime analizlerine ilişkin benzer çalışmalar İslam âlimleri tarafından da gerçekleştirilmiştir.

Makalemizde önemli bir kelâm konusu olan emr-i bi'l mar'ûf nehy-i ani'l münker ilkesinin münker kavramı üzerinde durulmaktadır. Kötülük ve fenalık için kullanılan münker kavramının anlam alanını tespit etmek kötülüğün ne olduğunu ve kötülüğün yasaklanması prensibini doğru anlayabilmek bakımından önemli görünmektedir. Zira kavrama yüklenen anlamlar, neyin yasaklanması gerektiği hususunda da belirleyici olacaktır.

Münker kavramının cehalet, bilmemek, tanımamak, aşırılık, çirkih/kabih olma temel anlamlarına sahip olduğu görülmüştür. Bu anlamlara zaman içerisinde dinî hüviyetli değerlendirme ifadelerinin de eklendiği görülmektedir. Kalbin ve dilin inkârı, “söylemekten ve yapmaktan Allah'ın hoşnut olmadığı ve aleyhinde bilinen şeyler” gibi anlamlar ile münkerin dinî hüviyete büründüğünü göstermektedir. Oysa Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarına bakıldığında ma'rûfa nispetle münkerin anlamının tahsis edilmediği görülmektedir. Zira “ma'rûf” kavramı Kur'an'da farklı davranış biçimleri için kullanılırken “münker” için böylesi

geniş bir açıklama söz konusu değildir. Diğer yandan her iki kavram İslam kültüründe eski anlamlarının yanında dinî muhteva kazandıklarından ötürü tanımlarında dinî ve din dışı şeklinde bir ikiliğin olduğu görülmektedir. Dinî olan ve din dışı ayrımının İslam'ın hayat dini olma prensibine aykırı olmasının yanı sıra bütünüyle şer'i alanda tanımlandıklarında ma'rûf ve münkerin anlam alanlarının daralması da söz konusu olacaktır. Özellikle yasaklanması ve engellenmesi gereken münkerin bütünüyle dinî alana hasredilmesi İslam geleneğinde doğan ve Hâricîler eliyle yürütülen isti'raz ve Mu'tezile'nin gerçekleştirdiği mihne olayları gibi şiddet içerikli hadiselerle sebep olmuştur. Dinî gerekçeler ile yapılan böyle hadiselerin dine ve din kardeşliğine zarar verdikleri/verecekleri aşîkârdır. Bu sebeple münkerin dinî değil ahlâki düzlemde anlaşılması ve algılanması önemli bir fark oluşturacaktır.

Ayrıca bireysel sorumluluk ve özgürlüğün engellenmesine, günahların araştırılması ve ortaya serilmesine sebep olacak şekilde bir nehyin Kur'an'ın bütününe aykırı olacağı dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu sebeple münkerin ne olduğu iyi tespit edilmelidir. Zira münkerin nehyi beraberinde özel hayatın ifşasından, günahın araştırılmasına, tekfirden adam öldürmeye varacak pek çok boyutu getirmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Akbaba, Nuri Can. *İslam Mezheplerinde Emr-i bi'l Ma'rûf ve nehy-i ani'l Münker Yöntemi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi, 2009.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları, 1979.
- Altuntaş, Mehmet. “‘El-Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker' Kavramının Model İnsanın Oluşumundaki Etkisi”. *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*. ed. M. Akif Özdoğan vd. 723-734. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Atay, Hüseyin. *İslam'ı Yeniden Anlama*. Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2001.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aytepe, Mahsum. “Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Neyh-i 'Ani'l-Münker İlkesi”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 83-97.
- Barış, Ayşe. *Kelâmda Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bilginer, Yahya. “Mu'tezile Düşünce Sisteminde el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker İlkesinin Bağlamı ve Kullanım Alanı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021), 245-261.
- Bulut, Zübeyir. “Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Ocak 2017), 75-110.

- Can, Seyithan. “‘Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker’ İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü”. *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 40 (2020), 199-218.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü’l-luğa ve şihâhu’l-‘Arabiyye (eş-Şihâh)*. Beyrut: 1979.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Çağrııcı, Mustafa. “Emir Bi’l-Ma’rûf Nehiy Ani’l-Münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çam, Süleyman. “Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricilerin ‘Emir Bi’l Ma’ruf Nehiy ani’l-Münker’ Prensibine Yönelik Yaklaşımları”. *Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu*. ed. Hüseyin Doğan. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Mu’tezilî İnanç Sisteminde ‘el-Emru bi’l-Ma’ruf ve’n-Nehyu-ani’l-Münker’ Prensibi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Çınar, Bayram. “İslam İnanç Ekollerinde Emr-i bi’l-Ma’ruf ve Nehyi ani’l-Münker”. *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 244-266.
- Çınar, Bayram. “Mu’tezile’nin İslam Siyaset Anlayışı: el-Emru bi’l-Ma’rûf ve Nehyi’ani’l-Münker”. *Academic Knowledge* 3/2 (2020), 95-109.
- Dalkıran, Sayın. “Hâricilerin ‘el-Emru bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyu Ani’a-Münker’ Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.
- Diler, Ramazan. “Emir bi’l-Ma’rûf ve Nehiy ani’l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2. (2018), 980-994.
- Düzgün, Şaban Ali. “Kur’an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 47-65.
- Ebü’l Beka, el- Hüseyin el-Kefevi. *Külliyat-u Ebi’l-Beka*. Bulak: Daru’t-Tibaatu’l Amire Yayınları, 1253.
- Ebü’l-Muîn en- Nesefî. *Tabsiratu’l-Edille fî Usûli’d-Din*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Efendioğlu, Mehmet. “Ma’rûf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ekinci, Özden Kanter. *Rağıb İsfahânî’nin Kelam Anlayışı: Kelam’da Semantik Yöntem*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011.
- el-Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Kitabu’t-Ta’rifât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî. Beyrut: Dâr’un-Nefâis, 2003.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed. *el-Ķâmûsü’l-muĶîf*. trc. Ahmed Asım. İstanbul: 1305.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed. *Beşâ’iru zevi’t-temyîz fî leĶâ’ifi’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr. Beyrut: ts.
- el-İsfahânî. Râğıb. *el-Müfredât fî Ķarîbi’l-Ķur’ân*. Tahran: Çaphane-i Haydari, 1373.
- el-Kurtûbî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’li ahĶâmi’l-Kur’an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki vd. Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 2006.
- el-Mâtürîdî, Ebü Mansur. *Te’vilâtü’l-Kur’an*. thk. Ahmed VanlıoĶlu - Bekir TopaloĶlu. İstanbul: Dârü’l-Mizân, 2005.
- el-Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-AĶâmü’s-Sultâniyye*. trc. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- en-Nesefî, Ebü’l-Berekât. *Medâriku’t-tenzîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dârü’l-Kâmi’l, 1998.

- Erdem, H. Sabri. *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1988.
- Erdem, H. Sabri - Öztürk, Tuğba. "Allah'ın el-Hâlik İsmi'nin Yorum Anlamı ve Saussure'ün Gösterge Kuramı Çerçevesinde Semantik Anlamı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/3 (Aralık 2017), 576-593.
- er-Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- es-Sâlih, Subhî. *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*. trc. İbrahim Sarmış. İstanbul: Bir Yayınları, 1982.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arûs*. thk. Ali eş-Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Fazlurrahman, *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhîm Sâmîrâî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1988.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetü'lislam Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967.
- Hizmetli, Mustafa. *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2002.
- Hizmetli, Sabri. "İbadilikte Azzâbe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 285-301.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Meqâyîsu'l-Luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1972.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Şâdir, tr.
- İlhan, Avni. "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-120.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Kādî Abdülcebâr. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, ts.
- Kādî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü vehbe, 1416/1996.
- Karadağ, Bekir. "Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker İlkesi Bağlamında Eleştiri Üslûbu". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* 2 (2019), 109-123.
- Karaman, Fikret. "Ma'rufu Emretme ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme". *Diyanet İlmî Dergi* 31/2 (1995), 15-32.
- Kaya, Sibel. *Havf (kaygı) ve Reça (ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Kıymaz, Ramazan. *Kur'an-ı Kerim'e göre Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker Probleminin Kelam İlmi Açısından Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kurt, Hasan. “Semantik Açından Dehrî Kavramı ve Kelamcılarının Dehrîlere Bakışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/14 (2006), 111-139.
- Levy, Reuben. *İslam'ın Sosyal Yapısı*. Cambridge: 1957.
- Lök, Âdem. *İslam Mezhepleri Tarihinde Bir İlke Olarak El-emr bi'l-ma'rûf ve-n Nehy ani'l-münker: Hâricîlik ve Mu'tezile Örneğinde Bir Karşılaştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Önal, Recep. “Antropo-Teolojik Açından ‘İrtica’ ve ‘Mürtecî’ Kavramları Üzerine Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 19 (2013), 107-138.
- Önal, Recep. “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din, Şeriat, Hak Din ve İslam’ Kavramları Örneği”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 61-78.
- Öz, Mustafa. “İsti'râz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özarslan, Selim. “İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak Üzerine Bir İnceleme”. *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 79-94.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap, 2012.
- Palmer, F. R. *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998.
- Stephan, Ullman. *Semantics*. New York: Oxford, 1979.
- Şahinalp, Hacer. “Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ‘ani'l-Münker”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (2020), 241-264.
- Şaka, Ramazan. *Mu'tezile Mezhebinde el-Emru bi'l- Mâ'rûf ve'n-Nehyu an'il- Münker*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şaşa, Mehmet. “Mu'tezile’de ‘Emr-i Bi'l-Ma'ruf Nehy-i Ani'l-Münker’ İlkesi ve Siyasî Otorite - Kâdî Abdülcebbar Örneği”. *Assam Uluslararası Hakemli Dergi (ASSAM - UHAD)* 10 (2018), 88-100.
- Taşdelen, Mehmet. “Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-Ma'rûf ve Neyhi ani'l-Münker'in Anlaşılma Şekli”. *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 75-97. <http://doi.org/10.18403/emakalat.621657>
- Taşdelen, Mehmet. *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-ma'rûf ve Nehyi ani'l-münker*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tözlüyurt, Mehmet. “Kur'anî Bir Kavram Olarak Mele'nin Semantik İncelemesi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 807-826.
- Türcan, Galip. “Ehl-i Sünnet Kelâmında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci -Ebû Hanife Örneğinde Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (Aralık 2016), 105-128.
- Ünal, A. Bülent. “Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Semantik Yöntem”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2007), 1-18.
- Ünal, A. Bülent. *Semantik Açından Kur'an'da Hilafet Kavramı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Üzümcü, Öktaş. “Mümin ve Münafik Açısından Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2018), 19-48.

- Vaglieri, Laura Veccia. “Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılımasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi”. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/147-150 (1973), 147-150.
- Watt, W. M. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981.
- Yakıt, İsmail. “Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi”. *Felsefe Arkivi* 28 (1991), 193-205.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehreveyn Yayıncılık, ts.
- Yüce, Mustafa. “Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Neseî'nin Semantik Tahlili”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/24 (2010), 111-126.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Abdurrazzak el-Mehdi Beyrut: Daru't-Türasi'l-Arabi, 1417/1997.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1998.



## KUR'AN-I KERİM ve KUTSAL KİTAPLARDA HZ. EYYÛB\*

**Mevlüt ERTEN**

Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Tefsir Anabilim Dalı  
Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences  
Department of Tafsir  
Kırıkkale, Turkey.  
mevluterten71@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-0351-670X

**Yasemin KUYUCU**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Tefsir Anabilim Dalı  
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences  
Department of Basic Islamic Studies  
Kırıkkale, Turkey.  
yaseminkuyucu06@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-9573-2930

### Öz:

Kur'an-ı Kerim'de ve Kitab-ı Mukaddes'te ismi zikredilen, semavî dinlere mensup herkes tarafından peygamber olarak kabul edilip, sabır timsali olarak gösterilen Hz. Eyüp'ten, Kur'an-ı Kerim'de farklı surelerde bulunmak üzere toplam sekiz ayette bahsedilmektedir. Kendine has bir üslubu olan ve bu yönüyle de diğer bütün kitaplardan ayrılan Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Eyüp kıssası, detaya girilmeden insanların alması istenen mesaj ön plana çıkarılacak şekilde bizlere aktarılmıştır. Bunun yanında Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Eyüp'ün, yaşadığı bölge, çocukları, eşi, mal varlığı, hastalığı, hastalığı sırasında çektiği sıkıntıları, isyanı ve şifa bulması da dâhil olmak üzere pek çok konuda detaylı olarak bilgi verildiği görülmektedir. Ne yazık ki zaman zaman Müslüman müfessirlerin, Hz. Eyüp ile ilgili ayetleri yorumlarken Kitab-ı Mukaddes'te bulunan bu bilgileri çekinmeden ve sorgulamadan kullanmaları, Hz. Eyüp üzerinden insanlığa verilmek istenen mesajın önüne geçmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bulunan peygamber kıssalarının anlaşılmasında İsrailiyyatın önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Ancak alınan bilgilerin Kur'an-ı Kerim'in çizdiği peygamber imajına ters düşmemesi İsraili bilgileri kullanırken dikkat edilmesi gereken hususların başında gelmelidir.

\* Prof. Dr. Mevlüt ERTEN danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Eyyûb, Kit'âb-ı Mukaddes, Kur'an-ı Kerim, Peygamberlik.

## EYYUB IN THE QUR'AN and SCRIPTURES

### Abstract:

The name of the Qur'an and is mentioned in the Holy Scripture, accepted as a prophet by everyone belonging to the Heavenly religions and shown as an example of patience. Eyyub is mentioned in a total of eight verses in different suras in the Qur'an. In the Qur'an, which has a unique style and differs from all other books in this respect, the story of Job is conveyed to us in a way that brings the message that people want to receive without going into detail. In addition, it is seen that information is given in detail about many issues, including the region where he lived in the Holy Scripture, his children, his wife, property, illness, his troubles during his illness, rebellion and healing. Unfortunately, from time to time, Muslim commentators, Eyyub. When interpreting the verses about Job, they use this information in the Holy Scripture without hesitation and questioning, Eyyub. He got ahead of the message that was wanted to be given to humanity through Job. It is certain that Israel has an important place in understanding the stories of the prophets in the Qur'an. However, the fact that the information received does not contradict the image of the prophet drawn by the Qur'an should be one of the issues to be considered when using Israeli knowledge.

**Keywords:** Tafsir, Eyyub, Holy Scripture, Qur'an, Prophecy.

### GİRİŞ

Yüce bir yaratıcının varlığını kabul eden monoteist dinlerin hepsinde, insan ile yaratıcı arasındaki iletişimi sağlayan kişilerin “peygamberler” olduğu kabul edilmektedir. Peygamberlerin asıl görevi, insanların akıl yoluyla bulmaları mümkün olmayan, ancak dünya ve ahiret hayatlarını düzene koyup, gerçek anlamda mutluluğa erişebilmeleri için gerek duydukları bilgileri Allah'tan alarak eksiksiz bir şekilde insanlara iletmektir.<sup>1</sup> Bununla birlikte semavî dinlerin kutsal kitaplarında bu kişileri tanımlamak için kullanılan ifadelerin, peygamberlerin o dindeki konumuna göre farklılık arz ettiği görülmektedir.

İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de peygamberleri tanımlamak için kullanılan terimler “nebî, resûl ve mürsel”dir. Nebî kelimesi sözlükte; “haber veren, mertebesi

---

<sup>1</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim: 20.11.2022).

yüksek olan, açık seçik yol”<sup>2</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Ragîb el- İsfahânî’ye (ö 502/1108) göre bir haberin “nebe” olarak kabul edilmesi için gerekli bazı şartlar vardır. Bu şartları İsfahânî; haberin yalandan arınmış olması, büyük fayda sağlaması ve kendisi ile ilim yapılması olarak sıralamıştır. Allah’ın ve peygamberin haber vermesi de bu minvalde olduğu için verdikleri bilgiler kesinlikle nebe olarak kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Nebe ve nebi kelimelerinin bağlantısına hem kelime anlamı hem de ıslahi olarak bu şekilde bakılması gerekmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de peygamberleri tanımlamak için kullanılan diğer kelimelerden olan “resul ve mürsel”<sup>4</sup> ise sözlükte “gönderilmiş kişi” anlamına gelmektedir. “R-s-l” kökünden gelen Resûl kelimesinin birden fazla anlamı bulunmaktadır. Asıl anlamı ise acele davranmamak yani teenni ile gitmektir. Peygamberler için kullanılması da kelimenin bu anlamından dolaydır. Kur’an-ı Kerim’de Resul ifadesinin, Allah’ın elçileri anlamında peygamberler<sup>5</sup> ve bazen de melekler<sup>6</sup> için kullanıldığı görülmektedir.

Peygamberlik müessesesi, İslâm’da olduğu kadar Yahudilik ve Hıristiyanlık içinde önem arz etmektedir. Hatta Yahudiler genel olarak peygamberliğin kendileri ile başladığı görüşünü savunmaktadırlar.<sup>7</sup> Yahudilerin kutsal kitabı olan “Eski Âhit”te peygamberleri ifade etmek için “nevî”, “rôeh” ve “hôzeh” terimleri kullanılmıştır. Bunların yanında başta Hz. Musa olmak üzere bazı peygamberlerin “Allah adamı, Allah’ın kulu, kullarım peygamberler, haberci ve elçi” olarak tanımlandıkları görülmektedir. Ancak İbranîcede peygamberler için asıl kullanılan terim “nevî”dir. Nevî kelimesi, “çağırma” anlamına gelen “nev’e” fiilinden türetildiği için “nevî”, “çağırılan” ve de “çağırma” anlamına gelmektedir. Bu anlamlardan ilki peygamberin kendisinin Tanrı ile olan tecrübesini, ikincisi ise içinde yaşadığı toplumu Tanrı yoluna çağırmasını ifade etmektedir.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, 2007, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2022).

<sup>3</sup> Ragîb el- İsfahânî, “Nbe”, *el-Müredât fî garîbi’l Kurân/Kurân Kavramları Sözlüğü*, çev: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1030

<sup>4</sup> Yavuz, “Nübüvvet”, 2007

<sup>5</sup> A’râf 7/157; Âi-i İmrân 3/144; Mâide 5/67; Mü’minûn 23/51; İsrâ 17/93; Enfâl 8/24; Rûm 30/47

<sup>6</sup> Hac 22/75; Meryem 19/17-19; En’âm 6/61; Zuhuruf 43/80; Ankebût 29/31-33; Hûd 11/69, 77, 81; Hicr 15/57-61; Zâriyât 61/31; Murselât 77/1

<sup>7</sup> William M. Brinner, İslâm ve Yahudi geleneğinde Peygamberler ve Peygamberlik, çev; Salih İnci, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2, (2018), 146

<sup>8</sup> Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Nübüvvet*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Billimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995), 22

Semavî dinlerden kabul edilen Hıristiyanların kutsal metni olan “Yeni Âhit” de ise, peygamberleri tanımlamak için kullanılan başlıca kelimenin yine “nabi” olduğu görülmektedir. Ancak bu kelime Hıristiyanlığın yayılmasıyla zaman içinde Latin kökenli dillere, “her şeyi önceden haber veren, kehânette bulunan” anlamına gelen “prophetes” veya “prophet” olarak girmiştir.<sup>9</sup> Aslında semavî dinlerde peygamberliği tanımlamak için kullanılan “navî, nabi ve nebi” kelimelerinin birbirlerine her anlamda çok yakın oldukları aşikârdır. Kelimelerden ilk ikisi İbranîce, üçüncüsü Arapça kökenli bir kelime olmasına rağmen büyük olasılıkla bu kelimeler; “Konuşmak, ileri gelmek, birden ortaya çıkmak, bildirmek, güvenilir ve alçak gönüllü olmak gibi anlamlara gelen ortak Semitik bir kökene dayanmaktadır.”<sup>10</sup> Bu ve bunun gibi benzerlikler aslında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininin aynı kaynaktan doğduğunun göstergesi olarak da kabul edilebilir. Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlik anlayışları zaman içinde farklı şekillere evrilmiş olsa da bu üç dinin ortak özelliklerinden biri de kutsal kitaplarında zikredilen bazı isimlerin, bu dinlere mensup insanların tümü tarafından peygamber olarak kabul edilmeleridir. Bu isimlerden biri de Hz. Eyyûb peygamberdir. Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de hayatı ve karakteriyle ilgili verilen bilgiler farklılık gösterse de, bu üç dinin mensupları içinde Hz. Eyyûb dünya üzerindeki “sabır” timsali olarak gösterilebilecek ilk insanlardan biri olarak kabul edilmektedir.

Kitab-ı Mukaddes, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Bible kelimesi kendi kutsal kitaplarını tanımlamak için kullanılan bir isim olmakla birlikte ilk bölümünü Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Âhit oluşturmaktadır.<sup>11</sup> Hz. Eyyûb’a dair bilgiler de Kitab-ı Mukaddes’in Eski Âhit bölümünde bulunmaktadır. Bu bölümde, Hz. Eyyûb’un; hayatının, mal varlığının, bütün bunların elinden alınmasının, sonrasında hastalığının, hastalığı sürecinde içinde bulunduğu ruh halinin ve son olarak da iyileşmesinin anlatıldığı, 42 bâb ve 1072 ayetten oluşan “Eyüp Kitabı” olarak isimlendirilen müstakil bir bölüm bulunmaktadır. Bununla birlikte yine kitabın Eski Âhit bölümünde bulunan “Heizekel Kitabı”nda iki, Yeni Âhit bölümünde bulunan “Yakup’un Mektubu” kitabında ise bir ayet Hz. Eyyûb’dan bahseder bu ayetlerde genel olarak Hz. Eyyûb’un ne kadar sabırlı bir insan olduğuna vurgu yapılmaktadır.

---

<sup>9</sup> Muhammet Tarakçı, “Hıristiyanlık’ta Vahiy ve Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 84

<sup>10</sup> Brinner, “İslâm ve Yahudi geleneğinde Peygamberler ve Peygamberlik” 149

<sup>11</sup> Ömer Faruk Harman, “Kitab-ı Mukaddes”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 2002, (Erişim Tarihi: 25 Mayıs2022); Geniş bilgi için bkz. Baki Adam, “Yahudilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed: Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s.78.

## 1. Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Eyyûb

Hz. Eyyûb'un isminin menşei ve anlamı hakkında verilen bilgiler dinlere ve kaynaklara göre farklılık göstermektedir. Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Âhit'te adı "İyyôb" (İyyôv) şeklinde geçmektedir. Yahudi âlimleri arasında isminin anlamı hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre; Eyyûb ismi "ayâv" kökünden türemiş bir isimdir ve "düşman olmak, düşmanca davranmak" gibi anlamlara gelmektedir. İkinci görüş ise Eyyûb isminin "sabırla hastalığa katlanmak veya ey ilahi baba! Neredesin" anlamına geldiğini savunmaktadır.<sup>12</sup>

Kitab-ı Mukaddes içinde yer alan "Eyüp Kitabı", üslubu açısından kitapta bulunan diğer bölümlerden farklılık arz etmektedir. Şiirin orijinali İbranice olup 1;2;32/1:5 ve 42/7:17 bölümleri dışında kalan kısım tamamen karşılıklı konuşmaları içeren bir şiir gibi yazılmıştır.

İngiltere Kraliyet resmi şairi olan Alfred Lord Tennyson, kitabın edebî yönüne dikkat çekmiş ve onu "eski ve yeni edebiyatın en büyük şiiri" olarak nitelendirmiştir.<sup>13</sup>

Eyüp kitabına göre Hz. Eyyûb, doğuda bulunan Ûs ülkesinde eşi, yedi oğlu ve üç kızı ile birlikte yaşamaktaydı ve doğudaki insanların en zenginiydi. Öyle ki yedi bin koyunu, üç bin devesi, üç yüz çift eşiği ve sayılamayacak kadar çok kölesi vardı. Ancak onun en önemli özelliği Tanrı'dan korkması ve kötülüklerden sakınmasıydı.<sup>14</sup> Hz. Eyyûb'un oğulları sırasıyla her gece şölenler verir kız kardeşleri ile birlikte sabaha kadar yemek yiyip, şarap içerlerdi. Kitapta Hz. Eyyûb'un bu şölenlere katılıp katılmadığı belirtilmezken, onun sabah olunca çocuklarının sarhoşken Tanrı'ya sövmüş olabileceklerinden endişe duyduğu için onları kutsadığı ve her biri için Tanrı'ya yakmalık sunu sunduğu belirtilmektedir.<sup>15</sup>

Ne zaman yaşadığı tam olarak bilinmeyen Hz. Eyyûb'un, çocuklarını kutsaması ve onların adına sunu sunması, Hz. İbrahim ile aynı dönemde ya da ondan daha önce yaşadığının bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Hz. Eyyûb'un çocuklarını kutsaması onun ailesinin

---

<sup>12</sup> Ömer Faruk Harman, "Eyyûb", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi:24 Mayıs 2022)

<sup>13</sup> William MacDonal, "*Kutsal Kitap Yorumu; Eski Antlaşma Serisi*", (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004) 1/593

<sup>14</sup> *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları,2018) Eyüp1;3

<sup>15</sup> Eyüp, 1, 4

kâhini olduğunun gösterir ki bu tür kâhinlikler, genel olarak Hz. Musa'dan öncesi olarak kabul edilen Atalar döneminde görülmektedir.<sup>16</sup>

Kitapta Hz. Eyyûb ve çocukları ile ilgili bu bilgiler verildikten hemen sonra onun başına gelen olaylar ve sınavları ile ilgili bilgiler verilmeye başlandığı görülür. Kitaba göre bir gün ilâhi varlıklar Tanrı'nın huzuruna çıkarken Şeytan da onların arasına karışmıştır. Bunu fark eden Tanrı, Şeytan'a nereden geldiğini sorar. Yeryüzünden cevabını alınca ona Hz. Eyyûb'u görüp görmediğini sorar ve Hz. Eyyûb'u, kötülükten kaçınan, kusursuz ve Tanrı'dan korkan bir adam olduğu için Şeytan'a övmeye başlar. Bu durumu hazmedemeyen Şeytan, Tanrı'ya onun tek korkusunun elindeki malları kaybetmek olduğunu belirtir ve onu sınamak için Tanrı'dan izin ister. Tanrı Hz. Eyyûb'a dokunmaması şartıyla Şeytan'a izin verir ve böylece Hz. Eyyûb'un ilk sınavı başlamış olur.<sup>17</sup>

İbranice kelime anlamı “suçlayıcı” olan Şeytan, Eski Âhit'in erken dönemleri anlattığı bölümlerde “düşman, muhalif, engel olan, dava eden, suçlayan ve amacını gizleyen kişi”<sup>18</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır. Eski Âhit'te, Şeytan ile ilgili bilgilerin sınırlı olmasından dolayı onun fonksiyonunu tam olarak anlamak pek mümkün olmamakla birlikte kitapta, genel olarak insanları ve toplumları doğru yoldan çıkararak ve onlara düşman olan, aynı zamanda itaatkâr ve Tanrının sözünden çıkmayan bir varlık olarak gösterilmiştir. Eyüp kitabında ise itaatkâr olmasının yanında Tanrı katına sessizce girebilecek kadar kurnaz ve Tanrı'yı sözleri ile manipüle edebilen güçlü bir varlık olduğuna da vurgu yapılmaktadır.

Tanrı ile Şeytan arasında geçen konuşmadan habersiz olan Hz. Eyyûb evinde yemek yiyip, şarap içerken içeri bir ulak girer ve Sabalıların sürüsüne baskın yaptığını uşakları ile birlikte sahip olduğu bütün öküzleri ve eşeklerin katledildiği haberini verir. Bu ulak henüz sözünü bitirmeden ikinci bir ulak içeri girer ve “Tanrı ateş yağdırdı ve koyunlarla uşakları helak etti” der. Bu sırada başka bir ulak gelerek Kildanilerin, develere saldırdığını ve develerle birlikte uşakları da öldürdüklerini söyler. Hz. Eyyûb, henüz bu duyduklarına tepki vermeden başka bir ulak gelir ve ona şimdiki kadar duyduğu en acı haberi verir. Bu haber o sırada büyük

---

<sup>16</sup> MacDonald, “*Kutsal Kitap Yorumu; Eski Antlaşma Serisi*”, 1/595

<sup>17</sup> Eyüp, 6:12

<sup>18</sup> Salime Leyla Gürkan, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2022)

ağabeylerinin evinde yemek yiyip, şarap içen bütün çocuklarının hepsinin çölden gelen bir rüzgârın evi yıkması sonucunda enkazın altında kalarak öldüğü haberdır.<sup>19</sup>

Bütün bunları duyan Hz. Eyyûb, Şeytan'ın beklediği tepkiyi vermez ve secdeye kapanarak “Bu dünyaya çıplak geldim, çıplak gideceğim. Rab verdi. Rab aldı. Rabb'in adına övgüler olsun”<sup>20</sup> diyerek Şeytan'ın tuzağına düşmez. Bunun üzerine Tanrı'nın huzuruna tekrar çıkan Şeytan, Hz. Eyyûb'un canına zarar vermek için izin ister çünkü ona göre, “İnsan canı için her şeyini verir.” Daha sonra Tanrı, Hz. Eyyûb'un canını almak dışında her istediğini yapabilmesi için Şeytan'a izin verir.<sup>21</sup> Böylece Hz. Eyyûb'un gerçek sınavı da başlamış olur. Tanrı'nın yanından ayrılan Şeytan, Hz. Eyyûb'un yanına gelir ve bedeninde tepeden tırnağa çibanların çıkmasını sağlar. Kitapta Hz. Eyyûb, hastalığını: “Bedenimi kurt kabuk kapladı, çatlayan derimden irin akıyor, tükürüğümü dahi yutmakta zorlanıyorum, her geçen gün yaralarım artıyor, nefes almakta zorlanıyorum, bedenim delik deşik, kollarım bacaklarım çırpı gibi kaldı, soluğum karımı tiksindiriyor, kardeşlerim ve dostlarım benden tiksiniyor, bir deri bir kemiğe döndüm”<sup>22</sup> sözleriyle anlatmaktadır.

Eyüp kitabını genel olarak üç bölüme ayırmak mümkündür. İlk bölüm; geçirdiği güzel varlıklı ve sağlıklı günleri, ikinci bölüm; hastalığı, isyanı ve arkadaşları ile tartışmasını, üçüncü bölüm ise Tanrı ile olan diyalogunu ve şifasını anlatmaktadır.

Kitapta, başına gelen her şeye rağmen isyan etmeyen Hz. Eyyûb ile karısının karşılıklı konuşmasına da yer verilmektedir. Kitapta karısının Hz. Eyyûb'a; “Hâlâ doğruluğunu sürdürüyor musun? Tanrı'ya söv de öl bari!” dediği, Hz. Eyyûb'un de cevap olarak “Aptal kadınlar gibi konuşuyorsun. Tanrı'dan gelen iyiliği kabul edelim de kötülüğü kabul etmeyelim mi?”<sup>23</sup> dediği aktarılmaktadır.

Bu bölüm kitapta Hz. Eyyûb'un karısından bahsedilen tek bölümdür. Burada da karısı Hz. Eyyûb'u günaha davet eden ve onun ölmesini uman biri olarak tasvir edilmektedir. Karısı ile ilgili verilen bu bilgilerden onun, başta çocuklarını kaybetmesi ve bütün yaşadıklarından dolayı Hz. Eyyûb'u sorumlu tuttuğu ve acısından bu şekilde konuştuğu sonucu çıkarılabilir.

---

<sup>19</sup> Eyüp 1:13-19

<sup>20</sup> Eyüp 1:20-21

<sup>21</sup> Eyüp 2:4-6

<sup>22</sup> Eyüp 7:5-19, 9:17-18, 16:14, 17:; 19:17-20

<sup>23</sup> Eyüp 2:10

Bunun yanında Eski Âhit'te kadınların genel olarak eşlerini doğru yoldan çıkararak birer Şeytan olarak gösterilmesi çok olağan bir durum gibi görülmektedir. Çünkü Eski Âhit'te ilk insan olan Hz. Âdem'in cennet çıkarılmasına sebep olarak da yine bir kadın gösterilmiş ve Hz. Âdem'in sözleri ile de bu iddia güçlendirilmeye çalışılmıştır.<sup>24</sup>

### 1.1. Hz. Eyyûb ve Arkadaşları

Hz. Eyyûb'un eşiyle tartışmasının hemen ardından bazı Yahudi âlimleri tarafından peygamber olarak kabul edilen<sup>25</sup> ve kitapta Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildat ve Naamalı Sofar olarak tanıtılan üç arkadaşının onu ziyarete geldiğinden bahsedilmektedir. Ancak bu bölümden itibaren Hz. Eyyûb'un şu ana kadar koruduğu metanetini kaybettiği ve rollerin değişmeye başladığı görülmektedir. Kitap'ta 3-32 bâblar arası bu dört kişinin arasında geçen diyaloga yer verilmiştir. 32. bâbdan itibaren konuya Elihu isminde bir genç dâhil olur.

Arkadaşları Hz. Eyyûb'un yanına geldiklerinde ilk yedi gün boyunca hiç konuşmazlar. Bu sessizliği ilk olarak Hz. Eyyûb bozar ve doğduğu güne lanet ederek söze başlar. Bu bölümden itibaren Hz. Eyyûb'un sabrının bittiği ve içinde bulunduğu durumdan dolayı ölmek istemeye başladığı görülür. Hz. Eyyûb neden bu duruma düştüğünü anlamaz ve artık isyan etmeye başlar. İçinde bulunduğu ruh hâlini ise "Korktuğum, çekindiğim başıma geldi. Huzur yok, sükûnet yok, rahat yok, yalnız kargaşa var"<sup>26</sup> diyerek özetler.

Muhtemelen Hz. Eyyûb'den bu sözleri duymayı beklemeyen Elifaz devreye girer ve sert bir şekilde Hz. Eyyûb'u azarlar daha sonra da "Düşün biraz: Hangi suçsuz yok oldu, nerede doğrular yıkıma uğradı? Benim gördüğüm kadarıyla, fesat sürenler, kötülük tohumu ekenler ettiklerini biçiyor. Tanrı'nın soluğuyla yok oluyorlar."<sup>27</sup> diyerek gözlemlerine dayandırdığı bir yorum yapar. Elifaz'a göre, genel olarak insanların başlarına musibet gelmesinin tek sebebi işlemiş oldukları günahlarıdır. Aynı şey Hz. Eyyûb için de geçerlidir. Ona göre, başına gelen şeylerin tek sorumlusu Hz. Eyyûb'un kendisidir ve Tanrı'yı suçlaması da yersizdir.

Gergin başlayan konuşmasını biraz daha yumuşatan Elifaz, "Havaya uçuşan kıvılcımlar gibi sıkıntı çekmek için doğar insan. Oysa ben Tanrı'ya yönelir, davamı ona bıraktım.

---

<sup>24</sup> Yaratılış 3:12

<sup>25</sup> Eldar Hasanov, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 3/4 (2014), 690

<sup>26</sup> Eyüp 3:25-26

<sup>27</sup> Eyüp 4:7-9



Anlayamadığımız büyük işler, sayısız şaşılmalı işler yapan O'dur.”<sup>28</sup> diyerek sözlerine devam eder. Elifaz bu sözleriyle arkadaşına sabretmeyi, dua etmeyi ve Tanrı'nın yüceliğini hatırlatmaya çalışmaktadır.

Elifaz'ın bu sözleri üzerine anlamsız şeyler söylediğini kabul eden Hz. Eyyûb “Keşke üzüntüm tartılabilse, acım teraziye konabilseydi!”<sup>29</sup> diyerek böyle konuşmasının tek nedeni olarak acısını gösterir. Elifaz'ın söylediği her şeyi zaten Hz. Eyyûb de bilmektedir. Ancak o arkadaşının bu zor gününde ona destek olmak yerine onu suçlamayı tercih etmiştir. Hz. Eyyûb arkadaşına olan kırılganlığını; “Gücüm nedir ki bekleyeyim? Sonum nedir ki sabredeyim? Taş kadar güçlü müyüm? Elim tunçtan mı? Çaresiz kalınca kendimi kurtaracak gücüm mü olur? Kederli insana dost sevgisi gerekir, her şeye gücü yetenden korkmaktan vazgeçse bile. Kardeşlerim kuru bir dere gibi beni aldattı.”<sup>30</sup> sözleriyle açığa vurduktan sonra arkadaşlarına hangi konuda hatalı davrandığını ve günahının ne olduğunu sorar. Daha sonra; “Bırakın artık, haksızlık etmeyin, bir daha düşünün, davamda haklıyım. Ağzımdan kötü bir söz çıkıyor mu, damağım kötü niyeti ayırt edemiyor mu?”<sup>31</sup> diyerek onları sırf Tanrı olduğu için hatalı tarafı tutan iki yüzlü insanlar olmakla suçlar. Sonra Tanrı'ya yönelir ve “Günah işledimse ne yaptım sana, ey insan gözcüsü? Niçin beni kendine hedef seçtin? Sana yük mü oldum? Niçin isyanımı bağışlamaz, suçumu affetmezsin. Çünkü yakında toprağa gireceğim, beni çok arayacaksın ama ben artık olmayacağım.”<sup>32</sup> sözleriyle ona kendince sitem eder. Sonra Bildat söze girer;

Ne zamana dek böyle konuşacaksın, sözlerin sert rüzgâr gibi, Tanrı adaleti saptırır mı, her şeye gücü yeten doğru olanı saptırır mı? Oğulların O'na karşı günah işlediyse, isyanlarının cezasını vermiştir. Ama sen gayretle Tanrı'yı arar, her şeye gücü yetene yalvarırsan, temiz ve doğruysan, O şimdi bile senin için kolları sıvayıp, seni hak ettiğin yere geri getirecektir. Başlangıcın küçük olsa da sonun büyük olacak.<sup>33</sup>

Bildat, konuşmasına Elfaz'ın aksine daha şefkatli bir şekilde başlar. Arkadaşına başına ne gelirse gelsin Tanrı'ya olan güvenini koruduğu takdirde her şeyin üstesinden gelebileceği konusunda ümit vermeye çalışır. Yaşananların sorumlusu olarak da Hz. Eyyûb'u değil çocuklarını ve onların yaşam tarzları olarak gösterir. Bildat, konuşmasının devamında bir yandan Elfaz'ın günah ve ceza arasında kurduğu bağın doğruluğunu tarihten örnekler vererek

---

<sup>28</sup> Eyüp 5:8-9

<sup>29</sup> Eyüp 6:2

<sup>30</sup> Eyüp 6:11-15

<sup>31</sup> Eyüp 6:29-30

<sup>32</sup> Eyüp 7:20-21

<sup>33</sup> Eyüp 8:1-7

desteklerken, bir yandan da Hz. Eyyûb'u, isyanından vazgeçirmeye çalışır. Konuşma sırası Hz. Eyyûb'tedir:

Biliyorum, gerçekten öyledir, ama Tanrı'nın önünde insan nasıl haklı çıkabilir? Biri O'nunla tartışmak istese, binde bir bile olsa ona yanıt veremez"<sup>34</sup>, "Acılarımı unutayım, üzgün çehremi değiştireyim desem, bütün dertlerimden yılarım. Çünkü beni suçsuz saymayacağını biliyorum. Madem suçlanacağım, neden boş yere uğraşayım; O benim gibi insan değil ki O'na yanıt vereyim, birlikte mahkemeye gideyim. Keşke aramızda bir hakem olsa da elini ikimizin üstüne koysa!"<sup>35</sup>

Hz. Eyyûb'un, Bildat'a verdiği bu cevap aslında genel olarak düşüncelerinin bir özeti niteliğindedir. Ona göre haklı dahi olsa Tanrı'ya karşı masumiyetini savunması ve ispat etmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı ile tartışmaya ya da Ona derdini anlatmaya çalışmak yalnızca aptalların yapacakları bir iştir. Çünkü O, kâinatın sahibi ve her şeye gücü yeten yegâne varlıktır ve bu gücünün farkında olduğu için adaletsizlik yapmaktan da çekinmemektedir. Çünkü Ona haksız da olsa yaptıklarından dolayı hesap sorabilecek kimse yoktur. Hz. Eyyûb, sözlerine Tanrı'ya isyan ederek devam eder. Ona göre Tanrı, iyi olduğunu bildiği halde ona eziyet etmektedir. Kötü insanlara da hak etmedikleri halde sadece istediği için nimetlerinden faydalanma imkânını sonuna kadar tanımaktan çekinmemektedir. Hz. Eyyûb'un, bu sözlerine sinirlenen Sofar ilk kez söz alarak araya girer:

Bunca söz yanıtız mı kalsın? Çok konuşan haklı mı sayılsın? Saçmalıkların karşısında sussun mu insanlar? Sen alay edince kimse seni utandırmaz mı? Tanrı'ya inancım arıdır diyorsun, senin gözünde temizim. Ama keşke Tanrı konuşsa sana karşı ağzını açsa da bilgeliğin sırlarını bildirse! Çünkü bilgelik tek yönlüdür. Bil ki Tanrı günahlarından bazılarını unuttu bile."<sup>36</sup>

Sofar, Hz. Eyyûb'u, kibrinden dolayı gerçekleri görememekle itham eder. Onun başına gelen her şeyden Tanrı'yı sorumlu tutması ve Onu adaletsizlikle suçlamasının tek nedeni, Hz. Eyyûb'un cahilliğidir. Düşündüğü kadar bilge olmadığı için yaşananların arkasındaki hikmeti göremez. Tanrı'nın büyüklüğü hakkındaki bilgisizliği onu bu şekilde konuşmaya itmektedir. Eğer olayları Tanrı'nın görebildiği gibi görüp yorumlayabilseydi, aslında hak ettiği kadar acı çekmediğini de anlamış olacaktı.<sup>37</sup> Sofar, Hz. Eyyûb'u sağduyulu olamamakla suçlar. Ona göre Hz. Eyyûb'un yapması gereken tek şey Tanrı'nın büyüklüğünü kabul edip, Onun kurduğu düzene itaat ederek, içten bir şekilde dua etmektir. Bütün bunları dinleyen Hz. Eyyûb, orada

<sup>34</sup> Eyüp 9:1-3

<sup>35</sup> Eyüp 9:27-29, 32-33

<sup>36</sup> Eyüp 2:6

<sup>37</sup> MacDonald, "Kutsal Kitap Serisi: Eski Âhit Antlaşması", 606

bulunan bütün arkadaşlarını muhatap olarak konuşmasına başlar: “Kendinizi bir şey sandığınız belli, ama bilgelikte sizinle birlikte ölecek! Sizin kadar benim de aklım var, sizden aşağı kalmam, kim bilmez bunları?”<sup>38</sup>

Hız. Eyyûb, bu sözleriyle arkadaşlarının kendilerini bilge kabul etmelerini eleştirir. Aslında işlerin arkasındaki hikmeti göremeyenler onlardır. Olaylara yüzeysel baktıkları için Hız. Eyyûb’un isyanının nedenini anlamaktan dahi acizdirler. Sözlerine Tanrı’nın kudretine ve yeryüzünde kurmuş olduğu muhteşem düzene dair örnekler vererek devam eder. O bütün bunların zaten farkındadır. Onun için tek sorun vardır. O da bu kadar mükemmel bir varlığın, hükümlerine uymayan ve ona isyan eden kötü insanlar yerine iyileri nedensiz yere cezalandırmasıdır.

Sonraki bölümlerde arkadaşların arasındaki konuşmalar karşılıklı suçlamalarla devam ederken, Hız. Eyyûb’un tavrının giderek sertleştiği görülür. Ona göre arkadaşları suçlu ve haksız olanın Tanrı olduğunu bildikleri halde taraf tutarak gerçekleri söylemekten çekinirler. Arkadaşlarının tek yaptığı Hız. Eyyûb’un zaten bildiği şeyleri tekrar etmektir, onların sözleri Hız. Eyyûb’u teselli etmek yerine sinirlendirir, onları yalancı ve “değersiz hekimler”<sup>39</sup> olarak niteler. Ona göre arkadaşları insanları aldattıkları gibi Tanrı’yı da aldatmaktan çekinmezler. Bu yüzden onların susması konuşmalarından çok daha iyidir. Artık sözlerinde hiçbir fayda olmayan arkadaşlarıyla konuşmak istemediğini belirtir. Söylediklerinden dolayı onu helak etse bile bu riski göze alarak, artık tek muhatabının sadece Tanrı olduğunu söyler.<sup>40</sup>

Bundan sonraki bölümde Hız. Eyyûb, söylediği gibi Tanrı’ya yönelir ve her zamanki tavrıyla Onunla konuşmaya başlar. Konuşmasında yine başına gelen her şeyin sorumlusu olarak Tanrı’yı gösterir. Dünyadaki adaletsizlikten dolayı Onu suçlar, sadık bir kul olduğunu hatırlatır ve Ona dua eder.<sup>41</sup> Hız. Eyyûb’un artık onlarla konuşmamasına rağmen Elifaz dayanamaz ve söze girer. Onun herkesi cahillikle itham edip kendi sözlerini yüceltmesini anlayamaz ve bunun nedenini sorgular: “İlk doğan sen misin? Yoksa dağlardan önce mi var oldun? Tanrı’nın sırrını mı dinledin de yalnız kendini bilge görüyorsun.”<sup>42</sup> Elifaz’ın konuşması ile döngü tekrar başlar ve her biri sırayla söz alır. Kitabın devamında da bu dört kişinin karşılık olarak birbirlerini

---

<sup>38</sup> Eyüp 12:2-3

<sup>39</sup> Eyüp 13:4

<sup>40</sup> Eyüp 13:1-19

<sup>41</sup> Eyüp 13:20, 14:22

<sup>42</sup> Eyüp 15:7-8

cahillik ve anlayışsız olmak gibi konularda suçlamalarına devam ettikleri görülmektedir. Son olarak Hz. Eyyûb'un söz almasıyla 32. bâbdan itibaren olaya bir anda daha önce orada bulunduğu dair hiçbir bilgi verilmeyen Elihu dâhil olur.

Kitapta Elihu, Bûzlu Barekel'in oğlu olarak tanıtılır. Şimdiye kadar hiç konuşmayan ve orada bulunan herkesten yaşça küçük olduğunu belirten Elihu, bu dört arkadaşa da öfkeli olduğunu söyler. Kitapta bu durum: "Elihu Eyüp'e çok öfkeleni. Çünkü Eyüp kendini Tanrı'dan haklı görüyordu. Elihu, Eyüp'ün üç arkadaşına da öfkeleni, çünkü Eyüp'ün suçlamalarına karşın sağlam bir yanıt bulamamışlardı"<sup>43</sup> Şimdiye kadar konuşmamasının sebebini yaşlarına ve bilgilerine saygı duyması olarak açıklar. Ancak duydukları şeyler onu hüsrana uğrattığı için konuşmaya dâhil olması gerektiğini hissetmiştir. Elihu en gençleri olmasına rağmen ona göre "Akıl yaşta değil, baştadır."<sup>44</sup> Elihu konuşmasına Hz. Eyyûb'un hatalı olduğu konuları sıralayarak devam eder: "Ben kusursuz ve günahsızım, temiz ve suçsuzum. Yine de Tanrı bana karşı bahane arıyor, beni düşman görüyor. Ayaklarımı tomruğa vuruyor ve beni gözetliyor"<sup>45</sup> Ona göre Hz. Eyyûb'un bu sözleri onun, Tanrının kurmuş olduğu düzeni tam olarak anlamadığının göstergesidir. Sürekli Tanrı ile konuşmaya çalışmış cevap gelmeyince de isyan etmeye devam etmiştir.

Ancak Tanrı, kullarıyla her zaman sözlü olarak iletişime geçmez. Anlatmak istediğini rüya ya da ilham yoluyla bazen de hastalıkla anlatır. Ona göre Tanrı, aslında niyetini gayet açık bir şekilde anlatmış ancak Hz. Eyyûb mesajı anlayamadığı için isyan etmeye devam etmiştir.

Elihu sözlerine "Ey bilgeler, sözlerimi dinleyin, kulak verin bana, ey bilgi sahipleri"<sup>46</sup> sözleriyle devam eder. Çünkü ona göre yanlış düşünen tek kişi Hz. Eyyûb değildir. Elihu sözlerinin herkese yönelik olduğunu belirtse de Hz. Eyyûb'u hedef alarak konuşmaya devam eder. Hz. Eyyûb'un herhangi bir günah işlemediği halde Tanrı'nın her şeyini elinden aldığını söylemesi ve Tanrı'yı hoşnut etmenin insanoğlu için imkânsız olduğunu söylemesini eleştirir.<sup>47</sup> "Tanrı kötülük yapar mı, her şeye gücü yeten haksızlık eder mi? Asla! Çünkü O herkese yaptığının karşılığını öder. Hak ettiğini başına getirir; Adaletten nefret eden hiç hüküm sürebilir

---

<sup>43</sup> Eyüp 32:2-3

<sup>44</sup> Eyüp 32:9

<sup>45</sup> Eyüp 33:8-11

<sup>46</sup> Eyüp 34:2

<sup>47</sup> Eyüp 34:5-9

mi?”<sup>48</sup> sözleriyle Hz. Eyyûb’un yanlışlarını yüzüne vurmaya Tanrı’nın nimetlerini saymaya ve Onun büyüklüğünü anlatmaya devam eder.

Elihu, genel olarak konuşmasında diğerlerinin yaptığı gibi sadece tavsiyeler vermekle yetinmez, aynı zamanda olayı kişiselleştirmeden, Hz. Eyyûb’a hangi konularda hatalı olduğunu da anlatır. Sert denilebilecek bir üslupla Hz. Eyyûb’a Tanrı’nın buyruğunu tekrar hatırlatır. Ona göre Hz. Eyyûb’un başına gelenleri Tanrı’nın adaletsizliğine bağlamak yerine, imtihan olarak yorumlaması ve kabul etmesi gerekmektedir.

### **1.2. Hz. Eyyûb’un Tanrıyla Konuşması ve Hastalıklarından Kurtulması**

Elihu’nun sözlerinin bitmesinin ardından nihayet Hz. Eyyûb’un istediği şey olur ve Tanrı bir kasırganın içinden konuşmaya başlar ve şimdi soru sorma sırası Tanrı’dadır. Hz. Eyyûb’u muhatap alarak genel tasarımda neyi beğenmediğini sorar. Hz. Eyyûb’un cevap vermesini beklemeden kâinattaki muhteşem düzene dikkat çeker ve sözlerine her şeyin nasıl yaratıldığının anlatarak başlar bu kusursuz düzenin nasıl sağlandığına dair bilgiler verir.

Bu bilgiler bir nevi her şeyi anladığını ve bildiğini düşünerek Tanrı’yı her anlamda özellikle de adaletsiz olmakla suçlayan Hz. Eyyûb’a bir cevap niteliğindedir.

Tanrı’nın yarattığı şeyleri dünyanın temelinden başlayarak sayması, Hz. Eyyûb’un bildiği ve bilmediği pek çok konuda örnekler vermesi ve dünyanın her yerinde aynı anda gerçekleşen olayların kudreti ve iradesi sayesinde olduğunu belirtmesi kitapta tek tek anlatılmıştır.<sup>49</sup> Bunun hikmeti ise Hz. Eyyûb’a dünyanın sadece yaşadığı bölgeden ve kendinden ibaret olmadığını hatırlatmaktır.

Tanrı genel düzeni anlattıktan sonra Hz. Eyyûb’a: “Adaletimi boşa mı çıkaracaksın, kendini haklı çıkarmak için beni mi suçlayacaksın?”<sup>50</sup> diye sorar ve sözlerine azametini ve kudretini anlatarak devam eder. Tanrı’nın bu sözleri Hz. Eyyûb’a; hatalı olanı sorguya çekebilecek tek varlığın her şeyi yaratan ve her şeyin tek sahibi olan Tanrı’dan başkasının olamayacağını hatırlatır.

---

<sup>48</sup> Eyüp 34:10-12,17

<sup>49</sup> Eyüp 38, 39

<sup>50</sup> Eyüp 40:18

Kitapta yer alan bilgilere göre Tanrı'nın kudreti karşısında acizliğini ve cahilliğini itiraf eden Hz. Eyyûb hatasını kabul ederek tövbe eder.<sup>51</sup> Sonrasında Tanrı, Hz. Eyyûb'u affetmiş ancak arkadaşlarını kendisi hakkında yanlış konuştukları için azarlamıştır. Onları affetmek için de Hz. Eyyûb'un onlar için yakmalık sunu sunmasını ve dua etmesini şart koşmuştur.<sup>52</sup>

Eyyûb kitabının son bölümünde ise, Hz. Eyyûb'un dualarının kabul olması sonucunda eski sağlıklı ve ihtişamlı gülerine döndüğü anlatılmaktadır. Bu göre tekrar yedi oğlu ve üç kızı olmuştur. Mal varlığı ikiye katlanmış ve iyileştikten sonra 140 yıl daha yaşamıştır.<sup>53</sup>

## 2. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Eyyûb

İslam dininde "Allah Kelamı" olarak kabul edilen Kur'an-ı Kerim, pek çok hususta olduğu gibi muhtevası hususunda da diğer dini kitaplardan ayrılmaktadır. Kur'an-ı Kerim, genel olarak ilk muhataplarının ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşılayabilmek için, olayların gidişatına ve değişen şartlara bağlı olarak farklı zamanlarda bazen sure hâlinde bazense ayet ayet nazil olduğundan konu bütünlüğünü sağlayacak bir sıra izlememektedir. Muhtevayı oluşturan konular genel olarak kitabın başından sonuna kadar yayılmış bir şekilde farklı surelerde bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Kur'an-ı Kerim'de Yusuf kıssası hariç, bütün kıssalar da parça parça, verilmek istenen mesaja ve amaca uygun bir zamanda ve miktarda indirilmiştir.<sup>55</sup> Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Eyyûb ile ilgili bilgiler, Kitab-ı Mukaddes'teki gibi toplu bir başlık altında değil farklı surelerde detaylara girmeden dört farklı surede, toplamda sekiz ayette verilmiştir.

Nüzûl sırasına göre, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Eyyûb'un isminin ilk zikredildiği ayetler Sâd suresinde bulunmaktadır. Bu ayetler, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'de bize Hz. Eyyûb hakkında en çok bilginin verildiği ayetler olması açısından da önemlidir.

Kulumuz Eyyûb'u da an. O, rabbine, "Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir" diye seslenmişti Ayağını yere vur (dedik), işte yıkanılacak ve içilecek serin bir su! Tarafımızdan bir rahmet ve akıl iz'an sahipleri için de anılacak bir örnek olmak üzere ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha bağışladık. (Bir yemini vardı.) "Eline bir demet bitki sapı alıp onunla

---

<sup>51</sup> Eyüp 42:2-6

<sup>52</sup> Eyüp 42:7-9

<sup>53</sup> Eyüp 42:10-16

<sup>54</sup> Mustafa Çağrırcı, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2022)

<sup>55</sup> İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 131

vur ve böylece yeminini yerine getirmiş ol” (dedik). Gerçekten biz onu sıkıntılara dayanıklı bulduk. O ne güzel bir kuldu! Yönü hep Allah’a dönüktü<sup>56</sup>

Ayetlerin genel olarak Hz. Eyyûb’un, Şeytanla olan imtihanına, duasına, hastalığına, şifa bulmasına, yeminine, Allah’ın duasına icabetine, mükâfatına ve sabrına değindiği görülmektedir. İlk ayette Hz. Eyyûb, “*Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir*” diyerek başına gelen şeyleri Şeytan’a nispet ettiğini açıkça ifade etmesine rağmen ayetin devamında Şeytan’ın, ona hangi konuda sıkıntı ve acı verdiğini belirtmemiştir. Bu durum müfessirlerin konuyu farklı şekillerde yorumlamasına neden olmuştur.

Bazı âlimler ayeti, Kitab-ı Mukaddes’te bulunan bilgileri doğrular şekilde yorumlamış ve Hz. Eyyûb’un, bu sözüyle kendisinin de başına gelen şeylerden dolayı sadece Şeytan’ı sorumlu tuttuğu sonucunu çıkarmışlardır. Ancak bu sonuç Şeytan’ın yetkilerinin ya da gücünün sınırlarının sorgulanmasına neden olmuştur.

Mâtürîdî (ö. 333/944), ayette geçen bu ifadenin Allah’ın izin vermesi sonucu, Şeytan’ın özgür iradesiyle farklı yöntemler kullanarak Hz. Eyyûb’a eziyet etmesi olarak yorumlanmasının yanlış olduğuna dikkat çekmekle birlikte, İlâhi hikmet doğrultusunda Allah’ın kullarını, dilediği kişinin vasıtasıyla imtihan etmesinin akla uygun olduğunu belirtir.<sup>57</sup>

Kur’an-ı Kerim’de de açıkça belirtildiği üzere Şeytan yetkileri sınırlı ve aciz bir varlıktır. Peygamberler dâhil bütün insanlar üzerindeki tek etkisi insanlara vesvese vermektir.<sup>58</sup> Hz. Eyyûb içinde bu durum geçerlidir. Ayette kastedilen şey Allah’ın, Hz. Eyyûb’u maruz bıraktığı hastalık sonucunda Şeytan’ın sürekli yanına gelerek hastalığı konusunda onu isyana sürüklemek için vesvese vermek suretiyle onu rahatsız etmesidir. Aslında Hz. Eyyûb, bedeninde bulunduğu durum nedeniyle değil, Şeytan’ın vesveselerinin kendisini rahatsız etmesi neticesinde Rabb’inden yardım istemiştir. Hz. Eyyûb’un korktuğu şey hastalığının sürmesi değil, Şeytan’ın ona galip gelmesidir. Bu nedenle onu her türlü sıkıntıdan kurtarabilecek yegâne güce sığınmış ve sadece Ondan yardım istemiştir.<sup>59</sup>

“Ayağımı yere vur (dedik), işte yıkanılacak ve içilecek serin bir su!” Kur’an-ı Kerim’de bazı ayetlerde helak vesilesi olarak gösterilen su, Hz. Eyyûb kıssasında Allah’ın rahmetinin bir

<sup>56</sup> Sâd 38:41-44

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlatü’l Kur’an Tercümesi*, 12/281

<sup>58</sup> A’râf 7:200-201, Mü’minûn 23:97, Fusillet 36:41, Nâs 114:4-5, İbrahim 14:22

<sup>59</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki Ğavâmidü’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vîl*, çev. Ahmet Alim, Nedim Yılmaz vd. (İstanbul: Pasifik Ofset, 2018), 5/856

vesilesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Eyyûb, içinde bulunduğu durumu Rabb'ine arz eder ve cevaben ona ayağını yere vurması emredilir. Bunun üzerine Hz. Eyyûb, ayağını yere vurur ve yerden bir su fişkirir, bu su sayesinde de bedenindeki ve ruhindaki bütün sıkıntılardan kurtulur. Ayette, kaynaktan çıkan suyun hem içilmek hem de yıkanmak için kullanılmasının vurgulanması, âlimlerin bu suyun nasıl olduğu ve de kaç kaynaktan çıktığı konusunda farklı görüşler öne sürmelerine neden olmuştur. Çünkü içmek için kullanılan suyun sıcaklığı ile yıkanılacak suyun sıcaklığı farklıdır. Bu yüzden Hz. Eyyûb'un ayağını yere vurması sonucunda biri sıcak diğeri soğuk olmak üzere iki pınar çıkmış ve Hz. Eyyûb, soğuğu içerek ruhunu, sıcakla yıkanarak da bedenini sıkıntılardan arındırmıştır.<sup>60</sup> Ayetin devamında ise Hz. Eyyûb'un iyileşmesinin hemen ardından, hasta olduğu dönemde ettiği yemini yerine getirmesi istenmektedir. "Eline bir demet bitki sapı alıp onunla vur ve böylece yeminini yerine getirmiş ol (dedik)."

Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtilmemesine rağmen, âlimler arasında Hz. Eyyûb'un dövmek için yemin ettiği kişinin karısı olduğu konusunda fikir birliği bulunmakla birlikte nedeni hakkında aynı şeyi söylemek pek mümkün görülmemektedir. Ayette geçen bir demet bitki sapı denilmesinin nedeni ise yine Allah'ın rahmet ve merhametinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Çünkü rivayetlere göre Hz. Eyyûb, hastalığı sırasında eşine yüz sopa vurmak üzerine yemin etmiştir. Ancak Allah, o anda Hz. Eyyûb'un sıkıntısından dolayı bu şekilde yemin ettiğini bildiği için suçsuz olan eşine merhamet göstermiş ve ondan yeminini yüz adet bitki sapını bir araya getirerek, sembolik bir şekilde yerine getirmesini istemiştir. Bazı fakihler, "Eyyûb ruhsatı" olarak anılan bu iznin Hz. Eyyûb'a mahsus olduğunu belirtirken genel kanı bütün Müslümanları kapsadığı yönündedir.<sup>61</sup>

Kur'an'ı Kerim'de, Hz. Eyyûb'dan bahseden diğer bir ayet ise Enâm sûresinde bulunmaktadır. Bu ayette Sâd sûresiyle bize tanıtılan Hz. Eyyûb'un, bir peygamber olduğunun ilan edildiği görülmektedir "Biz ona İshak ve Ya'küb'u da armağan ettik; hepsini de doğru yola ilettik. Daha önce de Nûh'u ve onun soyundan Dâvûd'u, Süleyman'ı, Eyyûb'u, Yûsuf'u, Mûsâ'yı ve Hârûn'u doğru yola iletmistik. Biz, iyileri böyle ödüllendiririz."<sup>62</sup> Bazı müfessirler Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Eyyûb'dan bir peygamber olarak bahsedilen bu ayetteki peygamberlerin isimlerinin zikredilme sırasının oldukça manidar olduğuna dikkat çekmişlerdir.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l Kur'an*, 12/282

<sup>61</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/524

<sup>62</sup> Enâm 6/84



Çünkü Hz. Nuh'un soyundan gelen bu peygamberlerin hepsinin Kur'an-ı Kerim'de vurgulanan bazı özellikleri bulunmaktadır. Hz. İshak ve Hz. Yakup, İsrailoğullarının atası olarak kabul edilen iki peygamberdir. Hz. Nuh gönderilen peygamberler arasında puta tapanlarla uğraşmak zorunda kalan ilk peygamberdir. Hz. Davud ve Hz. Süleyman, baba ve oğul olmalarının yanında mal, mülk ve saltanat ile seçkin kılınmışlardır. İsimleri yan yana verilen Hz. Eyyûb ve Hz. Yusuf ise imtihan ve gösterdikleri insanüstü sabırla anılan iki peygamber olarak kabul edilmektedir.<sup>63</sup>

Ayetin sonunda yer alan “biz iyileri böyle ödüllendiririz” ifadesi tam olarak açıklanmadığı için müfessirler bu konuda farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Ancak kesin olan şey ödüllendirilecek iyi kişiler olarak, hayatları zorlukla geçmiş bu peygamberleri hakkıyla örnek alan insanların kastedildiğidir.

Eyyûb'u da an! Hani Rabb'ine 'Başıma bu dert geldi ama sen merhametlilerin en üstünüsün' diye niyaz etmişti. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için anılacak bir örnek olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik; ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik.<sup>64</sup>

Hz. Eyyûb'un hayatına dair bilgilerin verildiği diğer bir ayet ise Enbiyâ sûresinde yer almaktadır. Ayetleri İsrailî bilgilerden faydalanmadan yorumlayan Maturîdî, olayı Hz. Eyyûb kıssası anlatılmaya başlamadan önce geçen ayetlerle birlikte değerlendirmenin daha önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü önceki ayetlerde anlatılan Hz. Süleyman'ın kıssasında Allah'ın, şeytanları onun emrine verdiği ve Hz. Süleyman'ın onları istediği gibi her işte kullanabildiğinden bahsedilmektedir. Bu ayetlerin önemli olmasının nedeni ise önceki ayetlerde Allah'ın Hz. Süleyman'ı, şeytanlara musallat etmesi anlatılırken hemen arkasından gelen Hz. Eyyûb kıssasında şeytanların, Hz. Eyyûb'a musallat olmalarının anlatılmasıdır. Zira bu ayetlerde Şeytan'ın ismi geçerse de Hz. Eyyûb'un onu kastettiği daha önce de belirttiğimiz gibi Sâd suresinde açıkça ifade edilmektedir.

Matürîdî, bu olayların arka arkaya verilmesinin nedenini; nasıl ki Hz. Süleyman'ın emrine şeytanlar onun yaptıkları işlerin bir mükâfatı olarak verilmediyse, Hz. Eyyûb'un da o sıkıntılara düşmesi, Allah'a isyan etmesinin ya da yaptıklarından dolayı İlahî bir cezalandırılmaya maruz bırakılmasından ve adaletin böylece sağlanmaya çalışılmasından

---

<sup>63</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, çev. İsmail Karaçam, Emin Işık vd. (İstanbul, Zehreveyn Yayınları, 2015), 3/504

<sup>64</sup> Enbiyâ 21/83-84

kaynaklı değildir. Hz. Eyyûb'un hastalığı da şifa bulması da Allah'ın lütuf ve nimetidir. Çünkü Hz. Eyyûb, başına gelen şeylerden dolayı isyan etmemiş ve metanetini her zaman korumuştur. Sonuç olarak ayette de açıkça belirtildiği gibi Rabb'i tarafından bir rahmet olarak duası kabul edilmiş ve kaybettiği her şey misli ile ona verilmiştir,<sup>65</sup> şeklinde izah etmiştir. Burada Hz. Eyyûb'un iyileşmek için dua ettiğinin özellikle belirtilmesi, Allah'ın duaya ne kadar önem verdiğini ve dualara icabet ettiğini göstermesi yönüyle de önemlidir.

Bu ayetlerde dikkat çeken bir diğer hususta, Hz. Eyyûb'un içinde bulunduğu durumu Rabb'ine arz ediş şeklidir. “Başıma bu dert geldi ama sen merhametlilerin en üstünüsün.” diyerek çok sıkıntı içinde olmasına rağmen çözüm konusunda Allah'a edep ve hayâsından dolayı herhangi bir öneride bulunmayışıyla bütün Müslümanlara dua etmenin adabını ve sabrından dolayı övülmeyi ne kadar hak ettiğini bir kez daha göstermiş olmasıdır.

Allah'ın, içinde bulunduğu zor durumu bilmesine güvenerek, Ondan üzerindeki musibeti kaldırmasını dahi istemeyen Hz. Eyyûb'un, bu bağlılığının ve edebinin mükâfatını ise duasının anında kabul edilmesiyle almış olduğu görülmektedir.<sup>66</sup>

Ayetlerde Hz. Eyyûb'un, hâlini Allah'a arz etmesinden sonra, Allah'ın bir rahmeti olarak yalnızca üzerindeki musibetin kalkmayıp aynı zamanda da kaybettiği her şeye misli ile kavuştuğunun vurgulandığı görülmektedir. Ayetin devamından “Kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik; ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik.” buyrulmaktadır. Aslında bu beyan Allah'ın, Hz. Eyyûb'un üzerindeki sıkıntıları kaldırdığı ve ailesi ile birlikte eski yaşantılarına döndüklerini ifade etmesi bakımından oldukça açıktır. Ancak bununla birlikte ayette geçen “*ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik.*” kısmında neyin kastedildiğinin müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Bu konuda ileri sürülen görüşlerden bazıları; Hz. Eyyûb'a misli ile verilen şeyin dünyada yeni bir aile, ahirette ise çektiklerine karşı misliyle mükâfat olduğu, Allah'ın, Hz. Eyyûb'un ölmüş çocuklarını dirilterek ayrıca onların sayısınca yeni çocuklar verdiği ya da Hz. Eyyûb'a iyileşmesinin ardından yeni bir eş ve çocuklar verilmesinin kastedildiği şeklindedir.<sup>67</sup> Ayetler, Hz. Eyyûb'un sabrına ve şartlar ne olursa olsun Allah'a olan güvenini ve imanını

---

<sup>65</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 9/408

<sup>66</sup> Seyyid Kutup, *Fi-Zilâl-il Kur'an*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Tayf Yayınları, 2016), 7/297

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 9/ 409

kaybetmediğine her daim Allah'a döndüğüne yani Ona dua etmekten ve merhametine sığınmaktan asla vazgeçmediğine vurgu yaparak sona ermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Eyyûb'un isminin zikredildiği son ayet ise Nisâ sûresinde bulunmaktadır. "Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhîm'e, İsmâîl'e, İshak'a, Ya'kûb'a, torunlara, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik."<sup>68</sup> İslâm âlimleri genel olarak bu ayetin Hz. Eyyûb'un, Yahudilere gönderilmiş bir peygamber olduğunun kanıtı olarak görülebileceği konusunda ittifak etmektedirler. Özellikle bu isimlerin sayılmasının nedeni ise Ehl-i Kitap tarafından tanınan peygamberler olmaları olarak gösterilmektedir.<sup>69</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Eyyûb, Yahudilerin hepsi tarafından peygamber olarak kabul edilmemektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de peygamberliği ve vahiy aldığı özellikle vurgulanmıştır. Ayetlerin Hz. Nuh ile başlamasının sebebi ise "Allah'ın hükümlerini, helal ve haramlarını kendisi vasıtasıyla ilan ettiği ilk peygamber"<sup>70</sup> olarak kabul edilmesidir. Ayetin devamında ismi geçen peygamberlerde onun yolundan gitmiş ve insanlara Allah'ın emir ve yasaklarını eksiksiz olarak iletmişlerdir.

### 3. İsrailî Bilgiler Işığında Hz. Eyyûb Kıssası

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bildirilmemesine rağmen bazı tefsir ve peygamberlerin hayatlarını konu alan kitaplarda genelde Vehb bin Münebbih'in (ö 114/732) kaynak olarak gösterildiği, Hz. Eyyûb ile ilgili pek çok rivayet bulunduğu görülmektedir. Buna göre Hz. Eyyûb bir Rûm'du ve soyu ise Hz. İbrâhîm'e dayanmaktaydı. Nesebi ise rivayetlerde farklılık göstermekle birlikte Eyyûb b. Mos b. Rağvîl b. el-Îs b. İshâk b. İbrâhîm şeklinde verilmektedir.<sup>71</sup>

Bu bilgilere göre Hz. Eyyûb, Hz. Yakub'un ikiz kardeşi İs/Esav'ın<sup>72</sup> oğludur. Annesi Hz. Lût'un soyundan gelmektedir.<sup>73</sup> Eşi ise bazı kaynaklarda Hz. Yakub'un kızı, bazı kaynaklarda Hz. Yusuf'tan olma torunu,<sup>74</sup> bazı kaynaklarda ise, Yâkub b. Mensa'nın kızı Leyya olarak

<sup>68</sup> Nisâ 4:163

<sup>69</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (İskenderun: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1995), 2/716

<sup>70</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 8/416

<sup>71</sup> İbn Cerir et-Taberî, *Târihu't Taberî*, çev. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018) 1/331

<sup>72</sup> Yartılış 25:24-27

<sup>73</sup> er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16/199

<sup>74</sup> Ebu'l Fida İbnü'l Esir, *el Kamil fi't-Tarih*, çev. Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy vd. (İstanbul: Ocak Yayınları, 2016), 1/109

gösterilmektedir<sup>75</sup> Kitaplarda Hz. Eyyûb, günümüzde Şam topraklarında bulunan ancak o dönemde Beseniyye olarak anılan kasabada yaşayan, on çocuk babası ve yaşadığı bölgenin en zengin insanı olarak tanıtılmaktadır.<sup>76</sup>

Rivayet tefsirlerinde Hz. Eyyûb'un sağlığını, çocuklarını ve mal varlığını kaybetmesine sebep olarak gösterilen haberlerin hepsinin Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olup Vehb b. Münebbih tarafından aktarıldığı görülmektedir. Rivayetlere göre Hz. Eyyûb'un hastalığı üç yıl, yedi yıl ya da on sekiz yıl sürmüştür. Vücutunda kurtçuklar dolaşmaya, etleri parça parça dökülmeye başladığı için israiloğullarına ait bir çöplükte yaşamaya mahkûm edilmiştir.<sup>77</sup>

Eyyûb Kıssası ile ilgili tefsirlerde aktarılan en ilginç bilgiler ise karısına dair verilen bilgilerdir. Kur'an-ı Kerim'de de aktarıldığı gibi Hz. Eyyûb, genel inanışa göre karısı ile yaşanan bir anlaşmazlıktan dolayı onu döveceğine dair yemin etmiş, iyileştiği zamanda kendisinden bu yeminini yerine getirmesi istenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de sorunun ne olduğu açıklanmadığı için müfessirler konuyu Kitab-ı Mukaddes'te dahi bulunmayan farklı rivayetlerle açıklamaya çalışılmışlardır.

Kaynaklardaki farklı rivayetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hz. Eyyûb'un hanımını, onun nafakasını kazanabilmek için evlere çalışmak için gitmeye başladı. Şeytan'ın insanları kadına karşı doldurmasından dolayı artık iş bulmakta zorlanan kadın, çaresizlikten dolayı sahip olduğu üç adet saç örgüsünden birini sattı ve Hz. Eyyûb'a ekmek aldı. Ama kocasına paranın nereden gediğini açıklamadı. Bu durum tam üç gün sürdü. Üçüncü gün Hz. Eyyûb zorla karısından olayın iç yüzünü öğrenince ona çok sinirlendi ve iyileşince onu döveceğine dair yemin etti.<sup>78</sup>

2. Kadın, Hz. Eyyûb'un ayağa kalkarken dayanak olarak tuttuğu iki saç örgüsünü iki çörek karşılığında sattı ve bunu gören Hz. Eyyûb onu döveceğine dair yemin etti.<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları,2017), 1/329

<sup>76</sup> Ebu Muhammed Muhyissünne el Huseyn b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ el-Begâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, çev. A. Alparslan Tunçer, (İstanbul, Karınca & Polen Yayınları, 20118), 5/102

<sup>77</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 1/331

<sup>78</sup> er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 19/206

<sup>79</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf Tefsiri*, 5/858

3. Şeytan'ın, Hz. Eyyûb'un hanımına kendisine secde etmesi hâlinde kaybettiği bütün çocuklarını ve mallarını geri vermeyi vaat etmesi üzerine kadının buna yeltenmesi ama ilahi müdahale ile bu işi gerçekleştirememesi ve Hz. Eyyûb'un bunu öğrenmesi üzerine yemin etti.<sup>80</sup>

4. Şeytan'ın kadına “eğer Eyyûb şarap içerse dertlerinden kurtulur” demesi üzerine kadının Hz. Eyyûb'a şarap içirmeye çalışması ya da kadının Hz. Eyyûb'den Şeytan adına kurban kesmesinin istemesi üzerine yemin etti.<sup>81</sup>

Görüldüğü gibi müfessirlerin çoğu zikrettiklerimiz ve benzeri pek çok rivayetle dine ve akla uygun olmadığı hâlde Hz. Eyyûb kıssasını açıklarken, İslâm'ın peygamber anlayışını ve peygamberlerin dindeki önemini göz önünde bulundurmadan bu tarz rivayetleri kullanmaktan çekinmemişlerdir.

## SONUÇ

Mensuplarınca kutsal metinler olarak kabul edilen Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de ismi zikredilen peygamberlerden biri olan Hz. Eyyûb'un, bu kitaplarda genel olarak yaşadığı acılar karşısındaki tavrı ve sabrına dikkat çekilerek insanlara örnek gösterilen, mümtaz bir şahsiyet olarak tanıtıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, teferruata girmeden sadece yaşadığı acılar karşısındaki metanetine ve dua adabına vurgu yapılan Hz. Eyyûb'un, hayatı hakkındaki bilgiler ise günümüze Kitab-ı Mukaddes vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu kitaplarda her ne kadar aynı kişiden bahsedildiği iddia edilse de kitapların üslubundaki farklılıklardan dolayı ortaya birbiri ile çelişen iki ayrı hikâyenin çıktığı görülmektedir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Eyyûb, Allah'ı, başına gelen her şeyden sorumlu tutan, kibirli ve adaletsiz olmakla suçlayan, Onu şikâyet edebileceği bir makam olmadığı için yakınan, biri olarak resmedilirken Kur'an-ı Kerim'de ise, içinde bulunduğu durumun bir ceza değil, imtihan olduğunun farkında olan, Allah'a derdini arz etmekten bile çekinen, bütün insanlığa dua adabını öğreten örnek bir insan olarak tanıtılmaktadır.

Hz. Eyyûp'le ilgili iki kıssa arasındaki muazzam farklılıklara rağmen Rivayet tefsiri ile ilgilenen bazı müfessirlerin Hz. Eyyûb ile ilgili ayetleri yorumlarken Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bilgileri çoğu zaman tenkide tabii tutmadan kullandıkları görülmektedir. Bunun

---

<sup>80</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf Tefsiri*, 5/859

<sup>81</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf Tefsiri*, 5/860

nedeni olarak müfessirlerin bu tür rivayetleri kullanırken dinler arasındaki peygamberlik müessesesine bakış açısı arasındaki farklılıkları göz ardı etmeleri gösterilebilir.

Kur'an-ı Kerim'de Allah kelamını eksiksiz bir şekilde insanlara iletmenin yanında, onları doğru yola çağırın her hâlleriyle örnek kimseler olarak gösterilen peygamberler, Kitab-ı Mukaddes'te; ahlaki olarak pek çok zaafı bulunan değil bir peygambere bir insana dahi yakışmayacak şeyleri yapmaktan çekinmeyen insanlar olarak tasvir edilmektedirler. Bazı müfessirler bu tür bilgileri verdikten sonra bunların akla ve dine uygun olmadığını belirtmelerine rağmen kitaplarında yer vererek belki istemeden de olsa bu tür rivayetlerin külliyatta kendine sağlam bir yer edinmesine de neden olmuşlardır.

Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bilgilerin, Kur'an-ı Kerim'de bulunan peygamber kıssalarının yorumlanmasında ve anlaşılmasında önemli bir rolü olduğu muhakkaktır. Ancak kıssalarda konu bütünlüğünü sağlamak adına bu tür bilgilerin gereğinden fazla verilmesi Hz. Eyyûb örneğinde de olduğu gibi bazen ilahî mesajın önüne dahi geçebildiği görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Adam, Baki, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed: Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 2 Cilt, İskenderun: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1995
- Brinner, William M., "İslâm Yahudi Geleneğinde Peygamber ve Peygamberlik", çev. Salih İnci, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*", 2, (2018), 146-176
- Çağrıcı, Mustafa "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2022 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#3-muhtevasi>,
- el-Beğâvî, Ebu Muhammed Muhyissünne el Huseyn b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ' *Meâlimu't-Tenzil*, çev. A. Alparslan Tunçer, 5 Cilt, İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2018
- el-İsfahânî, Rağıp, "*el-Müredât fî garîbi'l Kurân/Kurân Kavramları Sözlüğü*", çev: Abdülbaki Güneş, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlatü'l Kur'an Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi, 9,12 Cilt, İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2018
- er-Râzî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci vd. 8,16,19 Cilt, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990
- et-Taberî, İbn Cerir, *Târihu't Taberî*, çev. Cemalettin Saylık, 1 Cilt Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018
- Gürkan, Salime Leyla, "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seytan#2-diger-dinlerde>
- Harman, Ömer Faruk, "Eyyûb", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Erişim 24 Mayıs 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyub#1>,
- Harman, Ömer Faruk, "Kitab-ı Mukaddes", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Erişim 25 Mayıs 2022 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kitab-i-mukaddes>,

- Hasanov, Eldar “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 3/4 (2014), 676-695
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve 'n-Nihaye*, çev. Mehmet Keskin, 1 Cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 2017
- İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2018
- MacDonald, William, “*Kutsal Kitap Yorumu; Eski Ahit Antlaşma Serisi*”, 1 Cilt, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 1. Basım, 2004
- Sinanoğlu, Mustafa, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim:20.11.2022)
- Sinanoğlu, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995
- Tarakçı, Muhammet, “Hıristiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, 77-177, Ankara: Kuramer Yayınları, 2018
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Erişim 20 Mayıs 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nubuvvet#1>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, “*Hak Dini Kur'an Dili*”, çev. İsmail Karaçam, Emin Işık vd. 3,6 Cilt, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 2015,
- Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil*, çev. Ahmet Alim, Nedim Yılmaz vd. 5 Cilt, İstanbul: Pasifik Ofset, 1. Basım, 2018.

**Selim Demirci. *İslamcı Dergilerde Hadis Tartışmaları Meseleler, Dönemler ve İsimler.* (İstanbul: İlem Yayınları, 2022).**

**Hasan KÜÇÜKOSMAN**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı  
Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Hadis Anabilim Dalı

Doctor, Presidency of Religious Affairs  
Department of Hadith  
Yalova, Turkey.

kucukosmanhasan@gmail.com

orcid.org/ 0000-0002-2384-5650

**Öz:**

Geçtiğimiz asır, saltanattan cumhuriyet rejimine geçişte sosyal ve siyasal alanda pek çok değişime şahit olmuştur. Modernleşme sürecinin merkezde olduğu bu devrin dinî eğitim ve öğretim konusunda da etkisinin olduğu bilinmektedir. Bu dönemde yapılan çalışmalar daha geniş kitlenin istifadesi amaçlandığından dolayı belli periyotta yayınlanan dergilerde ortaya konulmuştur. Cumhuriyet dönemi düşünce ve tartışmalarını ihtiva eden 1908-2010 yılları arasında yayımlanmış bu dergi ve kitaplar 2013 yılında İlmi Etüdler Derneği (İLEM) tarafından İslamcı Dergiler Projesi (İDP) adıyla dijital ortama aktarılıp kataloglandırmaya başlanmıştır. Teorik olarak hazırlanan akademik çalışmaların yanı sıra bu dergilerin daha çok hayatın içinden beslenmesi dikkat çekmektedir. İslamcı dergilerin zamanla akademik çalışmalara da veri sunması bu alanda araştırma yapacak kimseler için önemli bir alan haline gelmesini sağlamıştır. Bu bakımdan kuruluşundan günümüz Türkiye'sine kadar hadis alanında kaleme alınan çalışmaları tanıtan *İslamcı Dergilerde Hadis Tartışmaları, Meseleler, Dönemler ve İsimler* başlığıyla gün yüzüne çıkarılan eser, bu dergileri tanıtmının yanı sıra yapılması gerekli görülen belli çalışmalara da değinmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Yorum, İDP, Literatür, Tartışma.

**Selim Demirci. *Hadith Discussions in Islamic Journals Issues, Periods and Names.* (İstanbul: İlem Publishing, 2022).**

**Abstract:**

The past century has witnessed many changes in the social and political fields during the transition from the sultanate to the republican regime. It is known that this period, in which the modernization process was at the center, also had an impact on religious education and training.



The studies carried out in this period were put forward in journals published in a certain period, since it was aimed to benefit from a wider audience. These journals and books, which were published between 1908 and 2010, containing the ideas and discussions of the Republican period, were transferred to digital media and cataloged by the Scientific Studies Association (ILEM) in 2013 under the name of Islamist Journals Project (IDP). In addition to theoretical academic studies, it is noteworthy that these journals are fed more from life. The fact that Islamist journals have also provided data to academic studies over time has made it an important field for those who will do research in this field. In this respect, the work, which was brought to light with the title of Hadith Discussions, Issues, Periods and Names in Islamist Journals, which introduced the studies written in the field of hadith from its establishment to today's Turkey, also touched on certain studies that were deemed necessary to be done in addition to introducing these journals.

**Keywords:** Hadith, Comment, IDP, Literature, Argument.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden bu yana hoca-talebe münasebetiyle ilerleyen ilim anlayışı literatür merkezli eserlerin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Hadis sahasında telif edilen cüz ya da risaleler, rivayetlerin konulara göre tertibi türünden çalışmalar literatürün gelişiminin ön hazırlık faaliyetleri olarak kabul edilebilir. Bir taraftan hadisler, temel kaynaklarda tasnif edilirken bir yandan da bu kitapların tanıtımını yapan eserlerin ilk örnekleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Hadis kitaplarının ortaya çıkışı kadar dönemlerine etkisi de değinilmesi gereken önemli hususlardan birisidir. Özellikle hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda tarihsel olay ve olguların rivayetler kadar etkili pek çok soru ve sorunu beraberinde getirdiği de malumdur. Bundan dolayı literatürü ele alan eserlerin yanında tarihsel gelişim ve olaylarla metinlerin irtibatını ele alan çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu bakımdan *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum -Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Alimleri* isimli çalışmada hadis yorumculuğunun farklı boyutlarına ve tarihsel olaylarla irtibatına dikkat çekilmiştir. *İslamcı Dergilerde Hadis Tartışmaları* başlığını taşıyan çalışma da Türkiye’de yakın dönemde yapılan hadis faaliyetlerinin farklı bir boyutuna ve çalışma alanına temas etmektedir.

Genel olarak Cumhuriyet dönemi hadis çalışmalarının seyrinin ele alındığı kitapta, özellikle hadis alanında kaleme alınan makale ve yazılara yer veren dergilerle ilgili veri alanı tanıtılmaktadır. Bu amaçla kitap bir giriş ve yedi bölüm olarak hazırlanmıştır. Yazar, İslamcı

dergilerde ne tür çalışmalar yapıldığının genel fotoğrafını ortaya koymakta ve aslında farklı çalışma alanlarına dikkatleri çekme iddiasını taşımaktadır. Esere bu şekilde giriş yapan yazar, *20. Yüzyıl Hadis Araştırmalarında Yeni Araçlar, Tartışmalar* başlığıyla İslamcı dergilerin ilim sahasında nerede konumlandırılacağına üzerinde durmuştur. Akademik çalışmalardan farklı olarak bu dergiler, yazarların, düşüncelerini ortaya koymaları açısından daha rahat hareket ettikleri yerlerdir. Dolayısıyla dergi yazıları, cumhuriyet dönemi tartışmalarını anlamak adına daha zengin veriye sahiptir. Kitapta, yapılacak hadis-tarih-yorum esaslı çalışmaların hem yakın tarihi hem de hadis tarihini anlamak adına önemli olacağı belirtilmektedir (s. 4). Bu alanda araştırma yapacaklar için İSAM ve YÖK veri tabanının yanı sıra İDP (İslamcı Dergiler Projesi) muhatap kitle bakımından daha zengin bir arşive sahiptir.

Yazar, incelemiş olduğu yaklaşık bir asırlık süreci tarihi olayları esas alarak dönemlere ayırmıştır. Bu konuda tarihî dönemler şu şekilde belirlenmiştir: Başlangıç safhası; hilafetin ilgasından Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açılışına kadar olan süreç, ikinci safha; 1949-1980 yılları arası dönem ve son safha; 1980-2000 yılları arası dönem. Yazar, İDP'nin tanıtımı kapsamında belli vasıfları esas alarak böyle bir ayrıma gitmiştir. İstisnalar olmakla beraber tarihî ayrımlar ya dinî kuruluşların teşekkülüne ya da dinî alanda bir değişimin yaşanmasına bağlanmıştır. Cumhuriyetin kuruluşu itibarıyla yaşanan siyasal farklılığın hadis alanında da etkisi olduğunu belirten yazar, bu dönemi *sükûnet* ile tavsif etmiştir (s. 10). Eser telifi açısından bir gerileme yaşanan bu dönemde ulema eski değerini kaybetmiş, klasik hadis eğitimi ve kitap okuma geleneği farklı bir hal almıştır (s. 12). Sonuçta, ortaya konulan hadis eserleri azalmış olsa da önemli çalışmalar yapılan dönemin etkin kişileri arasında İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Zakir Kadiri Ugan (ö. 1954) ve Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) gibi isimler vardır (s. 12-14).

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşu ve II. Dünya Savaşı'nın bitişiyle yeni bir döneme girildiğinden bahseden yazar, Yüksek İslam Enstitüsü'nün de kurulmasıyla hadis alanında pek çok ilkin yaşandığını ifade eder. Bu anlamda Ankara İlahiyat Fakültesi hocası Tayyib Okiç (ö. 1977), başta Fuat Sezgin (ö. 2018), Prof. Dr. Talât Koçyiğit (ö. 2011) ve Prof. Dr. Mehmet Sait Hatiboğlu gibi isimler olmak üzere pek çok akademik hadisçinin yetişmesine katkıda bulunmuştur (s. 17). Yine bu dönemde misafir hoca olarak İstanbul Üniversitesi'ne kabul edilen Muhammed Hamîdullah'ın (ö. 2002) çalışmalarından bahseden yazar, dönemin canlı şahitlerden pek çok hatıra aktarır. Doktora çalışmalarının kitaplaştırılması, hadis

kaynaklarına yapılan tercüme ve şerhler yanında bu dönemde bid'at ve hurafelerin yaygınlaştığı iddiasını taşıyan belli eserlerin yazıldığı ifade edilmiştir (s. 31).

Yüksek İslam Enstitülerinin fakülteye dönüştürülmesinin dikkat çekildiği *Aidiyet Duygusu ve Dinamik Tartışmalar: 1980-2000* döneminde İslam Ansiklopedisi'nin neşri ve İSAM'ın kuruluşu gibi vesilelerle önemli hadisçiler yetişmiştir. Bu şekilde hadis alanındaki çalışmalar cami dersleri vesilesiyle akademi dışına taşınmıştır (s. 34-38). Kısıtlı imkanlar sebebiyle yaşanan kaynaklara ulaşma zorluğu, el-Mu'cemü'l-müfehres (Concordance) dikkate alınarak neşredilen temel hadis kitaplarıyla giderilmiştir (s. 39). Hadis terimleri sözlüklerinin oluşturulması gibi kapsam ve terim bakımından ileri düzeyde eser ortaya konulan bu süreci yazar, "kapsamlı-ansiklopedik süreç" olarak tanımlamıştır (s. 40). Bu dönemde yeni çalışmalar yapılmakla beraber önceki dönemlerin şerh çalışmaları devam ettirilmiştir. Doksanlı yıllarda Kur'ân mealleri üzerinden hadislerin tartışma sahası haline geldiğini belirten yazar, bazı şerhlerin bu amaçla oluştuğunu ifade etmiştir (s. 42). Sünnetin delil oluşunun tartışılmasıyla beraber doksanlı yıllarda yapılan sempozyumlarda Sünnetin dindeki yeri, Kur'an-Sünnet ilişkisi, Sünnetin evrenselliği gibi meseleler ele alınmaya başlamıştır (s. 43-46). Bu dönemde ayrıca, klasik usulün ve hadis yorumlama biçiminin de tartışıldığını söyleyen yazar, özellikle metin tenkidi konusunda yapılan çalışmaları dile getirmiştir (s. 46-47). İsmail L. Çakan'ın "arayış" veya "tespit" olarak tavsif ettiği bu dönemde temel hadis meseleleri ortaya konulmuş, 2000'li yıllardan sonra daha detaya yönelik çalışmalar yapılmıştır (s. 51). Daha sonra, Fazlurrahman (ö. 1988) ve Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) gibi kimselerin düşüncelerine cevap niteliğinde çalışmaların yapıldığına işaret edilmiştir (s. 47-51). Daha sonra Ankara-İstanbul/Modernist-Muhafazakâr şeklinde dile getirilen ayrımın enstitülerin fakülteye geçişi sürecinde yaşandığını dile getiren yazar, 2000'li yıllardan sonraki dönemin çok daha detaylı biçimde ele alınmasının gerekli olduğunu ifade ederek bu dönemi incelememiştir.

Buraya kadar daha çok akademik alanda yapılan çalışmalar giriş mahiyetinde ele alınırken *Kitaplaşan Metinler: Geçiş Döneminin Yazıları* adlı başlıkta kitabın asıl bölümü başlamıştır. İDP'nin önemine işaret edilmiş, akademi dışına bakmadan hadis tartışmalarının incelenmesinin eksik olacağına dikkat çekilmiştir (s. 59). Yakın dönem tarihinin tartışma örneklerine Garânik hadisesiyle başlayan yazar, Cumhuriyet döneminin başlarında Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) ve benzerlerinin bu konuyu gündeme getirmesinde Dozy'nin iddialarının etkisi olduğunu söylemiştir. İlerleyen dönemde de farklı hocaların İslamcı

dergilerde yazılar yazdığından ve bu yazılarının kitaplaştırıldığından bahseden yazar, İDP'nin önemine şu şekilde değinmiştir:

Ahmed Hamdi Akseki, Ahmed Naim ve Manastırlı İsmail Hakkı gibi münevver-alimlerin yazılarına yer veren *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd*, *Mahfil*, *Selâmet*, *Hakka Doğru* ve *Ehli Sünnet* isimli dergilerdeki yayınların hem doğrudan hadis ilmiyle ilgili olanlarının hem de bir şekilde hadislerle ve hadisle ilgili meselelere temas edenlerinin farklı açılardan incelenme imkânı bulunmaktadır. Bunların özellikle *Tanzimat*, *Meşrutiyet*, *Savaşlar*, *Millî Mücadele* ve *Cumhuriyetin ilk yılları* gibi geçiş süreçleri dikkate alınarak değerlendirilmeleri ve analiz edilmeleri de farklı açılımlar sağlayacaktır (s. 68).

*Akademinin Muhatap Arayışı* bölümünde akademisyenlerin dergi ve günlük gazetelerde ilmî çalışmalarına yer vermesinin önemine dikkat çekilmektedir. Günümüzde daha az görülen bu durum, toplumsal sorunlara karşı duyarsız kalmayarak güncel meselelerin de ele alındığı pek çok yazının İslamcı dergilerde yerini almasını sağlamıştır. İlim adamlarının halkla buluşmasında ve araştırmaların insanlığa arzında İDP'nin önemi bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Yazar daha sonra belli eserlerin tanıtımını yapıp nakillere yer vermiş, hem Türkiye hem de İslâm dünyasındaki gelişmelerin bu şekilde ilim sahasına aktarıldığını söylemiştir (s. 74-84). Deneme-yorum ve güncel-politik meselelerin ele alındığı yazıların her seviyeden okur düşünülerek, güncel, akıcı ve heyecanlı bir üslupla yazıldığını söyleyen yazar, bu işin uzun süre devam ettiğini belirtmiştir (s. 88). İsmail L. Çakan'ın çalışmalarına daha fazla yer verilmesi kendisinin bu alanda öne çıkması sebebiyledir. Ayrıca eserde Yaşar Kandemir, Ali Osman Koçkuzu, İbrahim Canan ve Mücteba Uğur'un çalışmalarına da yer verilmiş ve tekdüzelikten kaçınılmıştır.

Yazar, İDP içerisinde daha çok *Altınoluk*, *Sebil* ve *İktibas* dergilerinden bahsetmiş ancak araştırma yapacak kimseleri aşağıda zikredilen bazı dergilere yönlendirmiştir:

Bu açılardan 1900'lü yılların başı itibarıyla *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd*, *Ehl-i Sünnet*, *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Tohum*, *İslamın İlk Emri Oku*, *İslam Medeniyeti*, *Nesil*, *Sebil*, *Altınoluk*, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, *İktibas*, *BİSAV Bülten*, *İslam*, *Cuma* gibi dergilerin hadis ilmi açısından da taranması ve incelenmesi faydalı olacaktır (s. 99).

İslamcı dergilerin önemini gösteren bir nakilde bulunan yazar, Hayrettin Karaman'ın "Arkadaşlarımızla İslam anlayışımızı bu dergide ortaya koymaya karar verdik." sözünü aktarmış ve kendisi için seçtiği alanın hadis olmasına dikkat çekmiştir (s. 94). Zira siyasî ve sosyal olarak çalkantılı dönemlerde yapılan bu faaliyetlerin birleştirici, maddî ve manevî

kalkınmaya yardımcı, dinî-millî şuura canlılık veren ya da din ilimlerini ihya eden bir yapıda olması hedeflenmiştir (s. 98).

*Hadis Müdafası: Yeniden Tarih ve Usul* başlıklı bölümde genellikle akademiden olmayan, İslamcı dergilerde yayınlanan hadislerle ilgili yazılarından bahsedilmiş ve burada yapılması gereken bazı çalışmalara değinilmiştir (s. 102-106). Özellikle aynı konuda farklı zamanlarda yazıların oluşturulması, dönemsel tartışmaların varlığını göstermektedir. Yazar burada bir teklifte bulunarak, hadis tarihi ve usulü ile ilgili yazılar açısından İDP veri tabanının bir usul ve tarih metni oluşturmayı sağlayacak zenginlikte olduğunu ifade etmiştir.

Bu bölümde savunma ve tanıtım merkezli yazılar incelenirken sonraki bölüm olan *Yinelenen Tartışmalara Yeni Cevaplar-Kitaplar* bölümünde, karşılıklı eleştiri yazılarına yer verilmiştir. Zira yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalar hadis sahasını etkilemiş ve seksenli yıllarda kitap merkezli tenkit yazıları oluşturulmuştur. Buna yönelik İslamcı dergilerden örneklere dikkat çeken yazar, doksanlı yıllarda hadisin hüccet olması konusunda tartışmaların yaşandığını belirtmiştir (s. 114). Hatta tarihi süreçte çok tartışılmayan veya tartışılan ancak dönemsel şartlarda çok da önemsenmeyen bazı konuların yeniden değerlendirildiğini söylemiş ve her bölümde olduğu gibi burada da araştırma alanlarına dikkat çekmiştir (s. 116).

*Kaynakların Raflarda Yer Arayışı* bölümünü bir önceki konunun devamı ya da tamamlayıcısı olarak aktaran yazar, burada İDP'nin bilgisayar, sözlük ve kütüphane imkânlarından yararlanma noktasında yaptığı katkılarını anlatmıştır. Zira hadis tarihinden pek çok kimsenin köşe yazılarında müstakil olarak ele alınması ya da literatür taraması, kitap tanıtımı gibi alan hakkında değerli yazıların oluşturulması İslamcı dergilerin hususiyetleri arasındadır. Ancak bu bölümün hadis tarihi ile ilgili savunma amacıyla yapılan çalışmalar bölümüne konulması kanaatimizce daha uygun olurdu. Zira râvi, eser ya da terimlerle ilgili bilgilerin aynı yerde verilmesi konu bütünlüğü açısından daha faydalı olabilmektedir.

Yazarın, son üç bölümde yazıların içeriğine dair bilgiler verdikten sonra açtığı *Heyecan ve Dinamizm: Hadis Yorumu* adlı son bölüm belki de eserin başlığına en uygun kısmı ihtiva etmektedir. Yazar siyasal, kültürel ve dinî sorumluluğunun olduğunu belirttiği İslamcı dergilerin hadis yorumu konusunda zenginliğinden bahsetmiş ve bu konuda araştırma yapacakların şu sorulara muhatap olacaklarını belirtmiştir:

Yakın dönemde kendine has bir yorumculuktan söz edebilir miyiz? Hadisler hangi konular tartışılırken gündeme gelmiştir? Hadis yorumculuğunu etkileyen unsurlar neler olmuştur? Dergilerde gündeme getirilen hadisler ve yorumlar, dergilerin ideolojik/cemaat/grup aidiyeti ile ne ölçüde örtüşmektedir? Hadislerin modern dünyaya taşınması noktasında bir dil yakalanabilmiş midir? Modernitenin düşünme biçimi, anlam dünyası hadislere bakışta kendisini hangi noktalarda göstermiştir? (s. 133)

Eser boyunca İslamcı dergilerin önemine ve bu kapsamda araştırma fırsatlarına değinen yazar, yorum konusunda da dergilerin ele alınması gerektiğini örnekler sunarak ifade etmiştir (s. 138). Sonuç bölümünde de belirtildiği üzere Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişte son yüz küsur yılda hadis-siyaset-toplum-kültür gibi farklı alanlarda genellikle deneme türünde yazıların yer aldığı İDP araştırmacılara yeni ve geniş bir pencere sunmaktadır.

Yazar, daha önce benzeri çalışmaların bulunduğu Cumhuriyet döneminden günümüze kadar (1900-2000) hadis alanında yapılan çalışmaları hem güncelleyen hem de alanda akademik çalışmalar yapacak kimselere yol gösteren bir eser ortaya koymuştur. İncelediğimiz eser, hadisçiler arasında varlığından bahsedilebilecek farklı metodolojik yaklaşımların ilk izlerini canlı şahitlerinin ifadeleriyle vermesi açısından son derece önemlidir. Hatta eserin genelinden, her iki yaklaşımın da ortak bir zemine dayandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber akademi dışında yapılan çalışmaların varlığına değinen eserin hadis alanında son yüzyılda yapılan araştırmaları İslamcı dergiler üzerinden incelemesi bakımından özgün bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bu yönüyle alanında yapılan nadir çalışmalar içerisinde sayılabilecek eser, muhtemelen hedef kitesini geniş tutmak amacıyla sadeliği esas almıştır. Genellikle kısa ve öz ifadeler kullanılmakla birlikte röportaj, mektup ya da günlük gibi akademik üslubun kullanılmadığı bir anlatım seçilmiştir. Ayrıca görsel kaynakların yoğun olması, dipnotların az kullanılması ve gerektiğinde metin içerisinde olması yine hedef kitlenin geniş tutulması sebebiyledir. Eserin girişinde kaynak ve kapsam bakımından değerlendirme başlığının olmamasının bir eksiklik olarak algılanabileceğine işaret etmek gerekir. Akademik çalışmalar için elzem olan bu bölümün eksikliği sebebiyle bazı isimlerin eserde daha çok zikredilirken bazılarının daha az ya da hiç geçmemesi çalışmanın girişinde bu duruma temas edilmesine rağmen bir muğlaklığa sebebiyet vermektedir. Zira ismi geçmeyen bu kimselerin İslamcı dergilerde yazı yazmamayı tercih etmeleri merak uyandıran bir durumdur. Yazarın da kitabın pek çok yerinde işaret ettiği gibi akademik düzeyde ele alınması gereken pek çok konu

İlgililerini beklemektedir. Hadis literatüründe yer alan eski-yeni eserlerin hikâyesi üzerine yapılacak bir araştırma bu sorulara cevap verebilecektir.